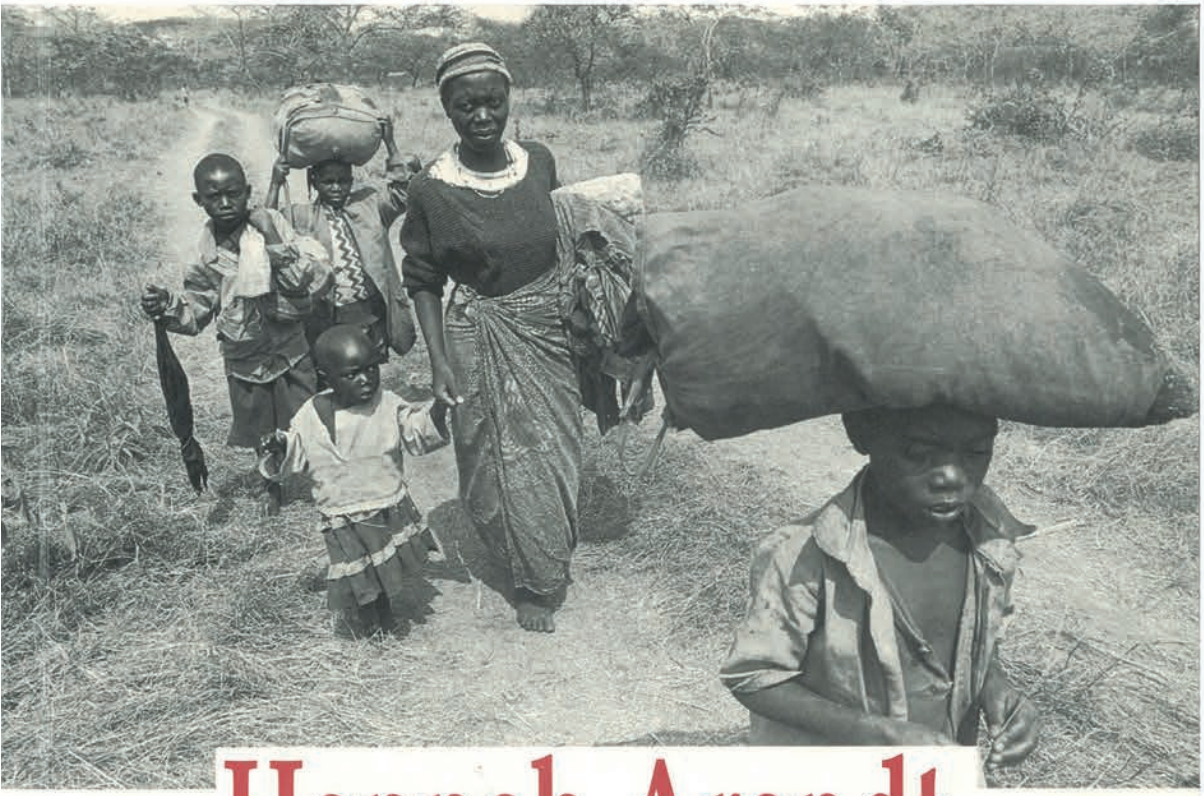
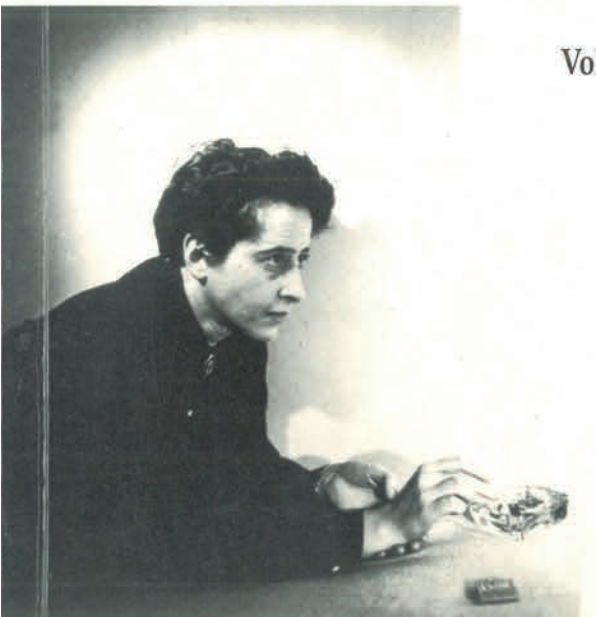


# Hannah Arendt, la « banalité du mal » comme mal politique

Vol. 2



CALOZ-TSCHOPP M.-C. (ed.)

*Groupe de Genève*
*« Violence et droit d'asile en Europe »*
*Université Ouvrière de Genève*

L'Harmattan

# Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique

## Vol. 2

ISBN : 2-7384-6706-7

CALOZ-TSCHOPP M.-C. (éd.)

# Hannah Arendt, la "banalité du mal" comme mal politique

## Vol. 2

Groupe de Genève
"Violence et droit d'asile en Europe"
Université Ouvrière de Genève

**L'Harmattan**
5-7, rue de l'École Polytechnique
75005 Paris - FRANCE

**L'Harmattan Inc.**
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K9

## Remerciements

Que soient remerciés l'Université Ouvrière de Genève, le Professeur Pierre Dasen, les membres du comité d'organisation du colloque de Genève, Yvonne Preiswerk, les artistes de l'exposition de peinture ayant accompagné le colloque, Martial Leiter[1], Christian Zeimert, Alfredo Delpretti, Marie-Thérèse Delpretti, André Clette, Yvette Théraulaz pour sa lecture des textes de Hannah Arendt qui ont été repris dans le disque-compact joint au livre[2] et les auteurs des textes. Sans leur appui, leur présence active, leur imagination, leur création, leur enthousiasme, ce manuscrit n'aurait pas eu l'occasion de voir le jour.

Que soit spécialement remercié Flurin Spescha, philosophe et traducteur, qui a assumé à titre bénévole en tant que contribution personnelle au projet des Actes, l'énorme travail de la traduction en français de la grande partie des communications en langue allemande et parfois repris la rédaction des textes à partir des interventions orales.

Nous tenons aussi à remercier la population et les autorités genevoises qui ont accueilli les hôtes et le colloque, ainsi que toutes les institutions suisses et genevoises qui ont contribué à son financement. Bien que Hannah Arendt n'ait jamais vécu à Genève, c'est un lieu symbolique qui fait résonance à son oeuvre. Genève est la ville de la *Convention des réfugiés* de l'ONU de 1951, ville frontière, ville de passage, avec plus de 40% d'étrangers officiellement sur son sol, en train d'appliquer, comme toute la Suisse, les lois d'immigration et du droit d'asile et en particulier les mesures de contraintes permettant l'emprisonnement d'innocents, des étrangers sans papiers. *Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui.* Que se serait-il passé en 1933, si Hannah Arendt s'était présentée aux frontières de la Suisse alors qu'elle fuyait le régime nazi ? Si elle vivait aujourd'hui, elle aurait peut-être le visage d'un de ces 200.000 clandestins ou étrangers se présentant à la frontière suisse, avec le risque de se faire refouler, de se retrouver au centre d'enregistrement de Cointrin ou alors à la prison de Champ-Dollon.

Nous remercions le Fonds Rapin, le Département des affaires culturelles de la ville de Genève, la Faculté des sciences économiques et sociales, la Banque Pictet et cie, les autres institutions et personnes qui ont contribué au financement des Actes.

---

1. Nous remercions ici Martial Leiter qui a permis que soit inséré un de ses dessins (affiche de l'exposition du colloque).

2. Nous avons joint aussi quatre textes de chansons de Yvette Théraulaz que nous avons insérées dans chacun des deux volumes. Nous la remercions pour nous avoir permis d'utiliser les textes de ses chansons.

## Dédicace

Les textes sont dédiés à la mémoire:

de Musey, Maza, Sahili et les autres requérants d'asile refoulés, pour certains torturés ou décédés à la suite de la politique suisse des refoulements engagée en Suisse et en Europe depuis les années 1980.

de Paul Grüninger, haut fonctionnaire de police de St-Gall (canton-frontière suisse) confronté à la banalité du mal durant la Deuxième Guerre mondiale, aux frontières de la Suisse, et condamné pour avoir fourni de faux certificats à des réfugiés juifs. Il a été récemment réhabilité (1995).

du professeur Philippe Bois, ancien professeur de droit administratif et du travail aux Universités de Genève et Neuchâtel, qui a été très actif dans ce qu'il appelait, non sans humour, "la guerilla administrative" lorsque l'Etat de droit ne respecte plus ses propres règles. Ses terrains d'activité scientifique et citoyenne lui ont été dictés par les circonstances de l'actualité de l'Europe forteresse.

Ces textes sont aussi dédiés à Marguerit Spichtig, institutrice, et Aloys Spichtig, sculpteur de Sachseln (Suisse), patrie de Nicolas de Flüe. Marguerit Spichtig a été condamnée par les autorités de sa commune et de son canton pour avoir hébergé et caché des réfugiés kurdes menacés de refoulement. Aloys Spichtig qui avait imaginé et créé une sculpture à la demande du Conseil d'Etat de son canton sur le thème de l'hospitalité a vu sa sculpture jetée dans une rivière durant la nuit par des inconnus. Marguerit Spichtig a eu une grave attaque d'anévrisme le 12 octobre 1996. Elle revenait du Kurdistan où elle était en visite dans une coopérative de tissage de kilim constituée par des Kurdes refoulés de Suisse et des membres de la Coordination Asile Suisse.

*"...le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue".*

Hannah Arendt, *Vies politiques*, 33-35.

# Prologue

## Pour la recherche et la réflexion, construire un espace public aux frontières

*"Autrefois quand la Terre était solide, je dansais, j'avais confiance. A présent, comment serait-ce possible? On détache un grain de sable et toute la plage s'effondre, tu sais bien".*

Henri Michaux, Plume, 49.

Les textes contenus dans les deux volumes sont le résultat d'un colloque international co-organisé par Marie-Claire Caloz-Tschopp, chercheur et enseignante à l'Université de Genève, coordinatrice du Groupe de Genève "Violence et droit d'asile en Europe" (GGE), et l'Université Ouvrière de Genève (UOG), en mai 1997 à Genève.

Hannah Arendt est une figure majeure de la pensée politique du XX$^{ème}$ siècle. C'est elle qui, dans un climat de controverses prisonnières de l'après-guerre et de la guerre froide, a contribué malgré tout à ce que soient débattus les racines, la pratique, le sens du régime et du système totalitaire. Avec le régime de domination totale et le fait irréparable d'Auschwitz a eu lieu une "déchirure historique"[1] sans précédent. Hannah Arendt a vécu, posé l'exigence de "comprendre" ce qui a eu lieu. Elle a réfléchi aux moyens d'y résister, de dépasser la désespérance pour pouvoir simplement "survivre" et se réconcilier avec les humains et le monde. A partir du fait de la naissance, de la liberté - valeur centrale de la politique pour elle *(Le sens de la politique est la liberté,* écrit-elle) -, après avoir décrit avec une rare acuité la nature du pouvoir de domination totale, Hannah Arendt a redéfini le pouvoir en termes du pouvoir de la pensée, du jugement, d'action politique plurielle dans un espace public fragile toujours à construire par les humains.

Le lieu d'analyse proposé aux 55 auteurs a été celui de la dynamique entre deux pôles: l'œuvre de Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui. En quel sens, une nouvelle perspective de lecture de l'œuvre de Hannah

1. La thèse est développée, en partie à partir de l'œuvre de H. Arendt, par E. Traverso (1997): L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels, Paris, Cerf.

Arendt engagée ici peut-elle nous aider à mieux comprendre le monde d'aujourd'hui? Une telle confrontation de l'œuvre avec le monde d'aujourd'hui ne s'est pas voulue instrumentale, mais "compréhensive" dans le sens où Hannah Arendt utilise ce mot.

Pour aborder Hannah Arendt, la question centrale choisie a été celle du *"droit d'avoir des droits"* dans son œuvre. En regard des sans-Etat et de la "banalité du mal", deux axes de l'œuvre qui sont apparus centraux aux organisateurs, les participants ont été invités à dégager ce qu'a été pour Hannah Arendt *"le droit d'avoir des droits"*. Et les significations à en tirer pour la politique, la citoyenneté d'aujourd'hui.

L'abondance des textes et la volonté de les publier tous pour autant qu'ils répondaient aux exigences posées, aboutissent à un projet commun diffusé en deux volumes. Les deux volumes pensés comme un seul ouvrage présentent les contributions de 55 auteurs de renom, familiers de l'œuvre de Hannah Arendt, de chercheurs dans d'autres domaines (économie, ethnologie, sociologie, anthropologie, psychanalyse, histoire, anthropologie, droit, psychologie sociale, philosophie, médecine, politologie, littérature) et de personnes occupées à des tâches de citoyenneté en Suisse, dans divers pays d'Europe et d'autres continents.

Dans le **volume 1** est dessinée la *figure des sans-Etat et le "droit d'avoir des droits"* dans l'œuvre de Arendt et aux frontières de la démocratie, de la citoyenneté aujourd'hui (immigration, droit d'asile, tziganes, femmes, chômeurs, pauvres, sans papiers, mouvement indien, etc.). Serions-nous tous en train de devenir des sans-Etat, se demande un des auteurs en conclusion du volume?

Qu'est-ce qu'être sans-Etat pour Hannah Arendt? Qu'est-ce que le "droit d'avoir des droits" historiquement et aujourd'hui quand on est sans-Etat, c'est-à-dire quand on est hors du droit à la politique, hors de l'action de citoyenneté? Quand on est sans statut, qu'est-ce que résister et agir ? Comment la figure des sans-Etat, emblématique de la situation politique de non droit du XXème siècle pour des millions de personnes, réussit-elle ou non à devenir *sujet politique* à part entière pour Hannah Arendt? Qu'est-ce que cela présuppose comme tâche critique de la philosophie, de la politique et donc de la citoyenneté à partir de l'œuvre de Hannah Arendt, en situant ses apports et ses limites? Nous verrons comment Hannah Arendt replace au centre du débat philosophique et politique contemporain, comme une *matrice* de la politique et de la citoyenneté: la *résidence* et *l'appartenance politique*.

Dans le **volume 2** est précisé ce qu'est la *"banalité du mal" en tant que mal politique* dans l'œuvre de Arendt et sont présentés des visages du mal politique aujourd'hui. En quels termes, Hannah Arendt définit-elle la "banalité du mal" en tant que mal politique pour le sujet et la société? Comment est-il possible qu'il y ait refus d'affronter l'intériorité du mal et son extériorité dans ses rapports à l'Etat, à la société, quand le mal est

politique? Comprendre, résister au mal politique, comment, par quels moyens, dans quels buts? Que signifie consentir ou non au mal politique, se demande une des auteurs à partir de ses recherches féministes ? Nous verrons que la pensée, le jugement dans la pluralité grâce à la mémoire, à la liberté, au renforcement du sujet et de l'espace public sont les enseignements de Arendt qui s'est inspirée des Grecs et de Kant. Nous verrons aussi que Hannah Arendt en pensant au mal politique, amène des éléments pour repenser les frontières et les rapports entre le sujet psychique et la société.

Le colloque n'a pas été un colloque académique classique, ni une rencontre de philosophes spécialistes de l'œuvre de Hannah Arendt, bien que le concours de certains d'entre eux ait été très précieux. Le mode de convocation et d'organisation du colloque a exprimé un besoin de recherche, de création, de rencontre, de lutte pour plus de pensée et de liberté, en confrontant des chercheurs et des personnes travaillant dans divers secteurs de la citoyenneté. Il a été une tentative de création active d'un bout d'espace public fragile, incertain, un "entre-deux" aux frontières entre les univers de la recherche et de la citoyenneté. Nous avions en mémoire une phrase de Hannah Arendt de la *Crise de la culture* en le préparant:

*"L'action humaine, projetée dans un tissu de relations où se trouvent poursuivies des fins multiples et opposées n'accomplit presque jamais son intuition originelle; aucun acte ne peut jamais être reconnu par son auteur comme le sien avec la même certitude heureuse qu'une œuvre de n'importe quelle espèce par son auteur. Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a déclenché quelque chose dont il ne peut jamais prédire la fin"* .

Le projet d'une "philosophie en commun" (ces volumes trouvent ainsi bien leur place dans la collection) pour chercher à construire un échange, une dynamique, une confrontation entre la théorie et la pratique a mis à jour les difficultés[2] - pour une part connues, pour une part nouvelles - d'une telle expérience, analysée de divers points de vue par les auteurs chargés en particulier de la synthèse du colloque qui figure à la fin de chaque volume. Le projet d'un réseau de recherche et de réflexion pour construire un espace public aux frontières qui a débuté à Genève continuera en principe sous la forme de deux colloques dans d'autres pays (Belgique, Uruguay) dans un avenir proche.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Université de Genève et GGE
Dominique Blanc, Université ouvrière de Genève (UOG)

2. Une demande d'évaluation de l'expérience a été faite au Service de la formation continue de l'Université de Genève, 24, rue Général Dufour, CH-1211 Genève 3. Les résultats sont accessibles au public. Il suffit de commander le rapport Higelin Ch., Vandamme M. (1997) : Evaluation du colloque Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui: le "droit d'avoir des droits", Genève 20-22 mai 1997.

# Sommaire

## Comprendre, résister au mal politique

**Alternative**



**Dessin Delpretti**

**Ouvertures**



**Les auteurs**
**Eléments bibliographiques**

## Sommaire du volume I

*Dessin de* ***Martial Leiter*** *tiré de* Parodies *(1983), sérigraphies.*
*Ce dessin a été donné par Martial Leiter pour l'affiche de l'exposition de peinture qui a eu lieu lors du colloque*

# Introduction

# Hannah Arendt et la question du mal politique

**Myriam Revault d'Allonnes**

A la figure moderne du mal politique - et plus particulièrement à la pathologie des systèmes totalitaires qui produit la "superfluité" des individus - nous savons qu'Arendt a associé, au moment du procès Eichmann, l'idée de "banalité du mal". Contrairement aux mésinterprétations et aux méprises hâtives auxquelles a prêté cette expression, elle entendait par là signifier que la médiocrité de ce nouveau type de criminel qu'est l'"ennemi du genre humain", loin de "banaliser" le mal commis, est peut-être le paradoxe le plus terrifiant qui nous soit aujourd'hui donné à affronter. Arendt récusait en effet, sans aucune équivoque, deux tentations inverses et complémentaires : d'un côté, la fausse (mais rassurante) évidence qui voudrait que des criminels diaboliques portent en eux une malfaisance innée dont nous serions *a priori* exceptés. De l'autre, l'idée selon laquelle un petit Eichmann potentiel sommeillerait en chacun de nous, induisant de ce fait une sorte de culpabilité universelle qui dilue toute responsabilité : si nous sommes tous coupables, alors personne n'est responsable. C'est précisément le refus de cette alternative qui nous oblige à situer la question de la "banalité du mal" sur son véritable terrain. Car si notre propos est de tenter d'en faire un concept organisateur de la réflexion éthique et politique, la question est alors la suivante : en quel sens et à quelles conditions la "banalité du mal" peut-elle être entendue comme la source d'un certain *mal politique* spécifique de la modernité ? Quelle est la problématique qui nous permettrait de l'inscrire comme concept opératoire susceptible non seulement d'analyser ce qui est advenu (la perte en monde, la désolation), mais de mobiliser *a contrario* les ressources d'une résistance ? Nous nous souviendrons alors - ce sera notre fil conducteur - qu'Arendt a analysé la *désolation* totalitaire non pas seulement comme l'impasse d'une impuissance où sont amenés les hommes lorsque leur agir-ensemble est anéanti, lorsque le domaine public s'éloigne puis s'efface de leurs vies (auquel cas on peut les dire "isolés" mais pas toujours "désolés"), mais comme cette expérience radicale d'absolue *non-appartenance au monde* qui va à l'encontre des exigences fondamentales de la condition politique de l'homme. C'est donc la relation entre la "banalité du mal", le mal politique et la question de l'appartenance qui sera au centre de ma communication.

**Banalité et radicalité du mal**

Dans un premier temps, je reprendrai donc très brièvement l'hypothèse interprétative que j'ai moi-même déployée autour du rapport entre la "banalité du mal" et la thématique kantienne du "mal radical"[3] en l'orientant plus précisément dans la perspective de cette rencontre.

On sait que le motif de la "banalité du mal" ne recouvrait pour Arendt ni "thèse ni doctrine", en dépit du fait qu'il prenait à contre-pied la pensée traditionnelle (littéraire, théologique, philosophique) sur le problème du mal : cette dernière, en effet, avait fait intervenir, au titre de composantes fondamentales, une dimension démoniaque ou diabolique, une méchanceté essentielle, ou encore des mobiles ancrés dans les passions obscures tels que les donnent à voir, par exemple, les grandes figures du théâtre shakespearien (dépravation, envie, convoitise, haine etc....). En revanche, le "manque de profondeur" évident qui caractérisait à l'évidence Eichmann (mais aussi bien d'autres fonctionnaires du mal) amenait Arendt à considérer que le mal extrême qui organisait ses actes ne pouvait être qualifié de "radical" : les actes étaient monstrueux, mais il était quasi-impossible de remonter jusqu'aux racines de ses intentions ou de ses raisons car elles faisaient tout simplement défaut. Sans convictions idéologiques affirmées, sans motivations véritablement "malignes", il ne restait pour le caractériser que le "manque de pensée". Ainsi se trouvait infléchie - à propos de l'individu Eichmann - la perspective qui, dans *Le système totalitaire*, avait auparavant conduit Arendt à qualifier de "radical" le mal qui procède de l'hypothèse que "tout est possible", y compris l'idée que les hommes sont *superflus*. La thèse énoncée dans *Le système totalitaire* était que ce mal inédit issu de la domination totalitaire (mais on sait qu'il trouve déjà ses conditions facilitantes en amont des totalitarismes : dans l'homogénéisation et le nivellement qui ont engendré l'homme des masses privé de repères), l'impossible devenu possible, n'était susceptible d'aucune "explication" causale et ne pouvait pas non plus être interprété à l'aide de la tradition philosophique, à l'exception peut-être de Kant et de sa doctrine du "mal radical". Lorsque se trouve abandonné, avec *Eichmann à Jerusalem*, le concept de "mal radical" au profit de la "banalité du mal", c'est donc en raison du manque de "profondeur" et de l'absence de pensée d'un individu médiocre, dépourvu de convictions idéologiques et de motivations malignes.

J'ai tenté pour ma part de montrer qu'Arendt avait manqué la portée de l'analyse de Kant et qu'elle en avait méconnu les implications, y compris en ce qui concerne la "banalité". En effet, chez Kant, le mal radical n'a rien à voir avec une soi-disant "profondeur", avec la

3. cf *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Paris, Editions du Seuil, 1995.

psychologie individuelle ou collective, avec l'enracinement intellectuel ou idéologique, ni avec la présence de telle ou telle motivation. Le mal radical, qui est celui de l'*espèce*, renvoie au pouvoir *originaire* d'une liberté susceptible de s'orienter vers le bien ou vers le mal. Il est en quelque sorte la racine, la matrice, de toute action sensible, et ce "antérieurement" (mais il s'agit d'une "antériorité" non temporelle) à tout usage dans l'expérience. On voit déjà en quel sens ce mal radical, étranger à toute "profondeur", peut être dit "banal" : *il est radical parce qu'il est banal. Il est le mal de tous même si tous ne le font pas.*

Il y a plus : chez Kant, le mal radical ne concerne pas seulement la liberté dans sa détermination initiale (l'inscrutabilité de l'origine qui fait échec à tout schéma explicatif : la raison d'être du mal est alors dite "insondable", *unerforschbar*) mais aussi dans son processus de totalisation, c'est-à-dire dans l'accomplissement de l'œuvre institutionnelle. Le mal véritable, le "mal du mal" (Ricoeur) se poursuit et s'achève dans le champ de la pratique, lorsque le *faire* de l'institution prétend rabattre la visée du politique sur son accomplissement, porter la fin au niveau de la réalisation et abolir ainsi la distance qui sépare l'œuvre (concept saturant) de la tâche (tâche infinie au cœur de la finitude)[4]. Là encore, Arendt, par ailleurs si attentive au caractère irréductible de la finitude et aux incertitudes d'un agir politique à la fois immaîtrisable et imprévisible, n'a pas été sensible aux implications de la problématique kantienne et plus particulièrement à la dénonciation par Kant - à partir de la spécificité du mal radical - de la pathologie de la totalité.

Je dirai donc, pour récapituler brièvement, que le détour par la thématique kantienne du "mal radical", loin d'annuler la force de l'hypothèse d'Arendt, confirme, comme malgré elle, sa validité. Si on articule "banalité" et "radicalité" du mal, si on déploie les conséquences éthiques et politiques de cette articulation, on comprend d'autant mieux qu'il n'est pas question de prendre prétexte de la "banalité" ou de la "normalité" des criminels pour banaliser le mal. Bien au contraire, le problème se trouve encore exacerbé : si les auteurs du mal ne relèvent pas d'une altérité absolument autre, si le mal radical est l'œuvre de la liberté des hommes quelconques, il s'agit d'affronter l'idée que le mal extrême a été commis par des "hommes ordinaires". A partir de là, on énoncera deux problèmes fondamentaux :

1. S'il est vrai que nous sommes faits du même "bois tordu" dont est fait le criminel, si l'humanité de l'homme est l'espace même de la manifestation du mal, il nous faut alors repenser la question de la *responsabilité* : élaborer l'idée de la responsabilité d'appartenance à une espèce qui commet le mal. Cette responsabilité d'appartenance n'est ni de l'ordre de l'imputation criminelle ou morale assignée à un individu ni de

---

4. *Ce que l'homme fait à l'homme*, *op. cit.*, notamment pp. 60-72.

l'ordre de la soi-disant "culpabilité collective". Il s'agit plutôt de penser la co-responsabilité qui lie les hommes entre eux parce qu'ils sont des hommes.

2. C'est à partir de cette articulation entre "banalité" et "radicalité" que peut être pensée une certaine pathologie du monde moderne, à l'œuvre plus particulièrement dans les systèmes totalitaires, mais pas seulement (s'il est vrai, comme le souligne Arendt dans *Le système totalitaire,* que "les solutions totalitaires peuvent fort 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*") (souligné par moi). Ailleurs, Arendt émet l'hypothèse qu'on peut aussi se débarrasser des hommes "en tant qu'acteurs" dans les "démocraties de masse, en l'absence de toute terreur, et pour ainsi dire de manière spontanée": la fuite dans l'impuissance, le désir d'être déchargé de la capacité d'agir en sont le symptôme). Il s'agit donc de penser les conditions de la persistance d'un monde commun, autrement dit les capacités de résistance qu'il est possible d'opposer à un tel accomplissement du mal. Et si la "banalité du mal" a effectivement partie liée avec l'"absence de pensée", on pourra à juste titre s'interroger sur les enjeux et la portée de la lecture politique de la faculté de juger produite par Arendt à partir de la source kantienne[5]. Même si cette lecture est contestable en stricte orthodoxie kantienne, elle peut révéler son caractère opératoire eu égard à notre problème : faire de la faculté de juger la faculté politique par excellence nous conduira en effet, par delà la conformité à la lettre kantienne, à poser la "manière de penser élargie" (*Critique de la faculté de juger*, § 40) comme l'une des conditions fondamentales du vivre-ensemble. On se demandera alors en quoi cette "manière de penser élargie" recèle en elle une capacité effective de résistance à la pathologie spécifique du monde moderne. Si cette approche est pertinente, elle invite à repenser la question de l'appartenance (voire du sujet d'appartenance qui n'est pas le sujet d'identité, de l'identité-mêmeté mais le sujet de la relation) à partir de l'"enlarged mind".

## Qu'est-ce que la politique ? Les paradigmes de l'appartenance

Pour aborder ces questions, je passerai dans un deuxième temps par l'analyse d'un fragment du dernier grand texte d'Arendt publié en français : *Qu'est-ce que la politique ?*[6]. Il s'agit du fragment 3c où Arendt

5. Voir *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Editions du Seuil, 1991.

6. *Was ist Politik ?* Piper, 1993. Cet ouvrage regroupe un ensemble de manuscrits préparatoires pour la publication d'un ouvrage qui devait s'intituler *Introduction à la politique*. Le projet n'aboutit pas, mais nous disposons avec ce livre maintenant publié d'un ensemble de manuscrits dont certains sont déjà rédigés sous forme de chapitres.

s'interroge essentiellement sur le concept de "guerre totale". La "guerre totale" ne se contente pas de décimer les populations qu'elle frappe mais elle transforme le monde habité en un "désert". Le problème ici posé n'est pas tant la destruction du monde et l'anéantissement de la vie humaine par les moyens de la violence (dans la mesure où on a toujours su que les hommes avaient le pouvoir de détruire ce qu'ils avaient produit et que, réciproquement, ils pouvaient, virtuellement au moins, reconstruire ce qu'ils avaient détruit) que la destruction d'un monde qui n'a pas été produit par l'homme, à savoir "le monde des relations entre les hommes et qui résultent de l'action au sens le plus large" (93). Si la guerre totale outrepasse largement les limites inhérentes à l'action violente et par conséquent au politique en tant que tel, c'est parce qu'elle est une guerre d'*anéantissement* qui fait "éclater les limites établies par le politique" et par conséquent anéantit le politique lui-même. Elle ne détruit pas seulement le monde issu de la production des hommes, mais le monde des relations qui donne naissance à la politique. Prenant naissance dans l'*inter-esse*, dans l'espace qui est *entre* les hommes, la politique se constitue comme *relation*. Et le monde qui lui est afférent n'est pas un monde produit ou fabriqué, mais un monde *agi* qui naît avec la relation et meurt quand celle-ci est anéantie. Le statut ontologique accordé par Arendt à la *pluralité* - laquelle ne se réduit pas à la multiplicité empirique - fait ainsi que le "péché capital" du politique ne réside pas tant dans une destruction opérée par les moyens de la violence (car, encore une fois, la violence ne détruit que ce qui a été produit) que dans *l'anéantissement d'une immortalité potentielle*, celle d'un peuple et de sa constitution politique, c'est-à-dire d'"une réalité historico-politique abritée dans ce monde produit et qui, étant donné qu'elle n'a pas été produite, ne peut pas non plus être restaurée" (98). Une telle destruction a donc partie liée avec l'essence même du régime totalitaire qui anéantit les relations entre les hommes. Privés de monde, privés de l'espace dans lequel ils s'apparaissent et se révèlent les uns aux autres comme humains, les hommes sont de ce fait privés de leur appartenance à l'humanité. Et la privation de l'appartenance à l'humanité, c'est, encore une fois, la disparition du monde de relations qui donne naissance à la politique. "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" (112).

A quelle situation reconduit alors cette évaluation des expériences présentes ? "Penser ce qui nous arrive", "penser ce que nous faisons",

---

C'est notamment le cas du fragment 3c auquel je me référerai. Les numéros de pages renvoient à la traduction française publiée aux éditions du Seuil en 1995 sous le titre *Qu'est-ce que la politique* ?

implique que l'on rapporte l'expérience actuelle et les hypothèses qui lui sont liées non seulement à des expériences passées (auquel cas on ne disposerait alors que de critères d'évaluation voire de comparaison historiques), mais à des paradigmes conceptuels qui constituent des sortes d'"archétypes".

La guerre de Troie, à laquelle Arendt a recours pour dégager un certain nombre de traits essentiels, constitue une sorte d'archétype de la guerre d'anéantissement, mais elle témoigne également de la manière dont l'esthétisation par le récit arrache (ou tente d'arracher) à l'oubli un tel anéantissement. Non seulement Homère chante une "guerre d'anéantissement vieille de plusieurs siècles" (c'est alors la "mémoire poétique" qui empêche que l'événement ne soit totalement effacé : le récit efface l'effacement, il est lui-même effacement de l'effacement), mais il chante la gloire des vaincus autant que celle des vainqueurs, il ne rend pas moins justice à Hector qu'il ne glorifie Achille, il ne rend pas plus juste la cause des Grecs ni plus injuste celle des Troyens. Certes, un tel "sauvetage" n'est jamais que posthume et poétique - ce sont les limites de la "solution" des Grecs - mais il n'est pas sans pertinence de référer cette approche à la thématique du récit qu'Arendt développe ailleurs à partir de la phrase de Karen Blixen : "Toutes les peines, on peut les supporter si on les fait rentrer dans une histoire, ou si l'on peut raconter une histoire sur elles". Dans cette perspective, le "sauvetage" poético-narratif n'est pas seulement une mémoire du précaire, il n'a pas seulement pour objet de pérenniser l'action ("le flux vivant de l'agir et du parler") en la sauvant de la fugacité. En témoignant pour les vaincus, en rendant leur nom impérissable (dès lors les vaincus ne sont pas "superflus"), la narration tente - au delà de l'anéantissement - de garder la trace d'un monde de relations. Lorsque la vie s'en va, elle laisse derrière elle une histoire. Tuer une seconde fois, c'est faire en sorte que la vie ne puisse laisser derrière elle une histoire. D'où la signification et la portée du récit (fût-il poético-posthume) qui tend à conserver la trace de ce qui a été anéanti[7].

Il revient aux Romains - et nous abordons maintenant le second paradigme à l'œuvre dans ce texte - d'avoir en quelque sorte inscrit dans la durée le monde de relations que les Grecs n'avaient inscrit que dans un espace publico-politique spatialement délimité, coïncidant avec "les remparts de la ville, de la *polis*, ou plus exactement encore, avec l'*agora* qu'elle circonscrivait" (107). "Peuple jumeau des Grecs", "peuple politique par excellence", comme le souligne la *Condition de l'homme moderne,* les Romains ont inversé la mythologie fondatrice des Grecs.

7. On peut émettre l'hypothèse qu'un problème du même ordre est posé par ce qu'il est convenu d'appeler "la littérature des camps" : à l'anonymat des hommes "superflus", transformés en échantillons interchangeables, l'œuvre tente de redonner une identité inchangeable et singulière.

L'*Enéide* - légende fondatrice qui met en scène la mémoire instituante des Romains - est une image renversée de l'*Iliade* : la fondation de Rome est présentée comme une renaissance de la Troie anéantie, son existence politique est issue d'une défaite suivie par une nouvelle fondation en terre étrangère. Mais le plus important est que la fin de la guerre ne signifie pas le triomphe du vainqueur et la destruction totale du vaincu : elle marque avant tout l'institution d'un "nouveau corps politique". "Les deux nations invaincues s'unissent par un traité et se soumettent à jamais aux mêmes lois". Une telle auto-interprétation n'a pas seulement pour objet d'annuler la défaite d'Hector et la destruction de Troie. Elle est significative non pas tant parce qu'elle transforme la défaite en victoire, mais parce qu'elle inscrit dans la politique le souci de la continuité et de la *filiation* : "(...) le souci de la continuité de la race et de sa gloire qui constitue pour les Romains la garantie de l'immortalité terrestre"(110). Les Romains - ce pourquoi ils sont "le peuple politique par excellence" - inscrivent le "souci du monde" dans la durée, dans le sillage d'une *durée publique* et non plus seulement dans la naissance d'un espace public : en ce sens, on pourrait dire qu'ils mettent en place une thématique "métapolitique". La conception romaine de la *lex* comme "lien durable" en est la condition : avant que le combat ne s'achève par la destruction, le pacte et l'alliance lient les deux peuples autrefois ennemis. "Politiquement parlant, le pacte qui lie deux peuples crée un nouveau monde entre eux ou, plus précisément, garantit la continuité d'un nouveau monde qui leur est désormais commun et qui a pris naissance lorsqu'ils se sont rencontrés au combat et qu'ils ont produit quelque chose d'égal par leur agir et leur pâtir" (114-115). Le principe romain institue donc le politique à partir de la *relation*, il vise à le soustraire au risque de l'anéantissement et il désigne la perte de la relation comme disparition du politique, perte de notre appartenance au monde et à l'humain.

**La manière de penser élargie**

Ce long détour par les deux paradigmes que je viens d'évoquer - la guerre de Troie racontée par Homère, la fondation romaine symbolisée par le pacte et l'alliance et narrée par Virgile - nous ramène de fait à la question initiale : si la guerre d'anéantissement abolit la pluralité constitutive de la politique et si, en ce sens, elle est emblématique du mal politique de la modernité, en quoi la "mentalité élargie", ou "la manière de penser élargie", peut-elle receler une capacité virtuelle de résistance à cette pathologie du monde moderne ? Qu'est-ce qui, dans la "manière politique" de Kant, peut être réinvesti dans l'horizon de nos propres expériences, dans une réflexion sur la question de l'appartenance au monde ?

Le fragment 3c comporte déjà, sur ce problème, certaines indications qui seront ultérieurement développées dans divers textes[8]. De l'ambivalence du récit homérique, puis de l'"esprit agonal" des Grecs et de l'occasion donnée ainsi à chacun "d'accéder pleinement à la phénoménalité", Arendt conclut à la possibilité d'une "infinie pluralité de points de vue à propos des objets dont on parle, et qui, du fait qu'ils sont objets de discussions de tant de personnes en présence de tant d'autres, sont conduits à la lumière de l'espace public où ils sont pour ainsi dire contraints de révéler tous leurs aspects. C'est seulement à partir d'une telle totalité de points de vue qu'une seule et même chose peut apparaître dans toute sa réalité, par où il faut entendre que chaque chose peut apparaître sous autant d'aspects et autant de perspectives qu'il y a de participants" (104). La formulation est suffisamment claire pour que cette *pluralité phénoménale* ne puisse être rabattue sur un prétendu relativisme des opinions. Car la condition de cette multiplicité de perspectives, c'est la présence d'un espace *commun*, publico-politique, publiquement organisé, au sein duquel ces perspectives peuvent s'apparaître les unes aux autres. Contrairement à l'idée souvent mise en avant et selon laquelle Arendt serait une nostalgique de la cité grecque, inapte à penser la modernité politique sinon sous les espèces de la confusion des temps, le paradigme de la *polis* vaut à ses yeux pour la façon dont l'institution politique s'enracine dans ce que j'appellerai une "entre-appartenance" au monde. Que ce moment historique ait coïncidé (au mieux) avec le siècle de Périclès, Arendt ne l'ignore pas : ce qui l'intéresse, c'est le contenu *normatif* d'une expérience spécifique qui, bien qu'elle ait disparu à jamais et ne puisse être reproduite, révèle le *sens* ou la *chance* du politique. Or, elle n'est pas loin de considérer que la "manière politique" de la philosophie de Kant (et plus précisément la deuxième maxime du § 40 de la *Critique de la faculté de juger* : "penser en se mettant à la place de tout autre") relance, philosophiquement parlant, ce contenu normatif. Cette maxime, qui est celle de la "mentalité élargie", ne concerne pas le pouvoir de connaître mais la *manière de penser* : autrement dit, précise Kant, la capacité de "pouvoir s'élever au-dessus des conditions subjectives du jugement, en lesquelles tant d'autres se cramponnent, et de pouvoir réfléchir sur son propre jugement à partir

8. C'est dans un article publié en 1961 et intitulé "Freedom and Politics" que nous rencontrons pour la première fois l'idée que la *Critique de la faculté de juger* renferme les germes d'une philosophie politique distincte de ce qui peut être déduit de la raison pratique. La "manière de penser élargie" est le "penser politique par excellence parce qu'elle nous permet de "penser en nous mettant à la place de tout autre". Dans une formulation ultérieure, celle de "La crise de la culture", Arendt dira de la faculté de juger que celle-ci "implique une activité politique plutôt que purement théorique". Le dernier état de la pensée d'Arendt sur la question du jugement et de la lecture politique de la troisième *Critique* se trouve dans les *Lectures on Kant's Political Philosophy*, traduites en français dans *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991.

d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant du point de vue d'autrui)". Voulant avant tout marquer que la validité spécifique du jugement est foncièrement hétérogène à celle des propositions cognitives ou scientifiques, parce qu'elle ne trouve pas sa source dans le caractère "contraignant" de la vérité mais dans l'"accord potentiel" avec autrui, Arendt fait certes subir une torsion à l'"universalité de droit" requise par le strict point de vue transcendantal[9]. Mais elle ne revient pas pour autant au réalisme empirique d'un point de vue sociologisant. Lorsque nous nous mettons "à la place de tout autre", il n'est question ni d'empathie, ni de décompte des voix, ni de tyrannie de l'opinion. Il ne s'agit pas d'adopter les vues *réelles* de ceux qui se tiennent ailleurs - un ailleurs où ils regardent le monde dans une perspective nécessairement différente. Pas davantage de partager l'immédiateté de leurs sentiments et de leurs émotions : on sait combien Arendt se défie de tout ce qui peut ressembler à une fusion communielle, elle qui ne cesse, inlassablement, de réaffirmer que l'amour n'est pas un sentiment politique, parce qu'il abolit l'*inter-esse,* la distance ou l'entre-deux qui, à la fois, "nous rapproche et nous sépare d'autrui". Néanmoins, la question de l'"être-affecté" est pour elle capitale : l'insensibilité d'Eichmann est inséparable de son incapacité à penser, comme si le déficit de l'affect partagé avait partie liée avec la perte du sens de la communauté. Encore moins est-il question de se ranger, d'une manière ou d'une autre, aux vues d'une "majorité". Nous ne sommes donc ni dans la fusion communielle ni dans la proximité sociologique ni dans la vérité consensuelle. Ce qui intéresse Arendt, dans la réactualisation politique de la "mentalité élargie", c'est avant tout son aptitude à rendre compte de la nature du "penser représentatif" propre à la politique. Alors que toute vérité est essentiellement "contraignante" dans la mesure où elle exige "péremptoirement d'être reconnue", le "penser représentatif" se fonde sur la discussion, laquelle "constitue l'essence de la vie politique". Et précisément, si le pouvoir de juger peut être envisagé comme une faculté spécifiquement politique, c'est parce qu'on ne juge pas, contrairement à l'adage, "en son âme et conscience", on ne juge pas seulement en accord avec soi-même. Même si je suis seul(e) à faire mon choix, je me situe dans une communication potentielle avec autrui : la validité du jugement requiert l'horizon de la présence d'autrui. Mais loin d'être strictement rationnelle, cette communication intègre la réciprocité imaginative de l'être-affecté, la capacité d'accéder par l'imagination au point de vue d'autrui. Les idiosyncrasies qui déterminent les perspectives de l'individu privé ne peuvent donc être transportées telles quelles dans la sphère

9. Sur l'interprétation arendtienne du jugement kantien et plus précisément sur le détournement du strict point de vue transcendantal, on se référera à *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op. cit,* et à l'essai interprétatif de M. Revault d'Allonnes, "Le courage de juger", pp. 217-239.

publico-politique : la manière de penser élargie a le statut d'une *exigence requise* qui, à la fois, la distingue de toute donnée empirique et lui donne son *modus operandi* spécifique. Elle n'opère pas, politiquement parlant, à la manière des prescriptions éthiques ou des vérités rationnelles qui ne présupposent pas la communicabilité. C'est en ce sens qu'elle engage et confirme le statut de la pluralité phénoménale et de la "condition humaine de pluralité". Si le monde ne surgit que parce qu'il y a des perspectives, s'il n'existe que sous la condition d'une pluralité de positions et de points de vue, et si la politique *stricto sensu* n'a affaire qu'au monde qui est *entre* les hommes, la destruction d'un peuple ou d'un groupe signifie du même coup la disparition d'une partie du "monde commun". Plus "il y a de peuples dans le monde qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera de monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche. Plus il y a de points de vue dans un peuple, à partir desquels il est possible de considérer le même monde que tous habitent également, plus la nation sera grande et ouverte" (112). Impossible dans ces conditions de définir le monde comme l'habitat d'une multiplication d'exemplaires de la même espèce. Et à supposer, absurdement, qu'il en soit ainsi, la perte en monde concernerait aussi bien ces individus qui ne disposeraient plus que d'une seule perspective et vivraient dans le consensus. Car entre eux et en eux aurait disparu la faculté virtuelle du monde commun - indissociable du partage d'un "pouvoir-être-affecté" - qui nous dispose à y rentrer et à nous mettre "à la place de tout autre". Comme je l'ai rappelé au début de ma communication, la désolation totalitaire désigne pour Hannah Arendt cette expérience radicale et désespérée d'absolue non-appartenance au monde qui va à l'encontre des exigences de la condition humaine de pluralité. Si l'on est devenu incapable d'adopter la multiplicité des perspectives qui fondent le monde commun, on est du même coup privé de monde. A l'épreuve du monde commun, nous retrouvons le particulier, c'est-à-dire le proche, mais la "manière de penser élargie" nous aura d'abord fait rencontrer le lontain et reconnaître le semblable en celui qui ne nous ressemble pas et avec lequel nous n'entretenons aucun rapport intime. A cette condition, le sens de ce qui convient à tous peut, virtuellement au moins, être présent en chacun. L'idée d'une humanité présente en chacun n'a donc rien à voir avec le fantasme d'une identité collective qui, ne se préoccupant pas d'appartenir au monde, ne fait qu'agglomérer un certain nombre d'idiosyncrasies individuelles et n'admet de ce fait que la multiplication des exemplaires d'une même espèce, autrement dit leur superfluité. Et s'il nous revient de réfléchir sur la forme de nos expériences politiques à partir de cette idée que l'humanité des hommes ne se définit que sur fond d'entre-appartenance au monde, c'est-à-dire de relation, le "mode de penser élargi" révèle alors son caractère opératoire et son contenu normatif. Car il permet, entre autres (et je me

contenterai d'ouvrir cette perspective), de repenser la question de l'appartenance à l'écart de celle de l'identité, d'élaborer l'idée d'une singularité d'appartenance à l'écart d'une identité-mêmeté qui prétendrait se déterminer par sa position propre et son unique rapport à soi.

# L'action politique entre loi et faculté de juger : comment empêcher la"perte croissante du monde"

**Maja Wicki**

Parmi les fragments publiés après la mort de Hannah Arendt, on trouve une remarque qui servit de conclusion au cours qu'elle donna au printemps 1955 à l'Université de Berkeley[10]. Elle y cite la plainte d'Hamlet "The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right" ("Le temps est hors de ses gonds. Maudit sort d'être né, moi, pour le faire rentrer dans l'ordre.") Hannah Arendt y joint sa propre plainte sur "la perte croissante du monde", sur "le désert dans le monde", qui s'étend de plus en plus, et sur la menace qui pèse sur deux facultés humaines indispensables : "la faculté de pâtir et la faculté d'agir". Ce sont pourtant ces deux facultés qui nous rendent capables d'empêcher "le désert de s'étendre" et de "créer des oasis", comme le dit Hannah Arendt, c.-à-d. ces lieux où il est possible pour des humains de vivre ensemble sous des conditions de civilisation, sous des conditions de pluralité. Ces termes recouvrent pour elle aussi bien la liberté que le fait que les hommes sont tributaires les uns des autres par un partage des tâches. Les conditions de civilisation et de pluralité définissent l'action politique dans le présent et dans l'historicité. C'est pourquoi elles permettent aux humains d'apporter leur part dans le façonnement de la vie en commun, grâce à leur capacité de trouver un consensus autant qu'à celle de pouvoir commencer quelque chose de neuf. La civilisation et la pluralité sont à la source de la corrigibilité de ce qui a été fait. Corriger ne veut certes pas dire effacer le passé ; mais il est possible de donner à l'histoire - c'est-à-dire le déroulement du temps et des nombreuses vies dans cette contemporanéité - une autre tournure.

Et la faculté de pâtir, la passion ? Où la liberté surgit, la passion est de la partie, éclatante ou réservée, selon le caractère des humains impliqués dans l'action. Passion signifie *amor mundi* - un amour non théorique, mais se manifestant dans les actes, -, la force de dire oui sans retenue à tout ce qui unit les hommes entre eux, au "tissu relationnel" existant entre les hommes, une force qui s'exprime tout autant dans la critique et

10. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Texte établi et commenté par Ursula Ludz. Paris, Ed. du Seuil, collection "L'ordre philosophique", 1995, p. 139.

la résistance que dans le refus inconditionnel de la violence qui est destruction du monde et mépris des hommes, une force qui, d'autre part, exclut l'indifférence et toute forme de fuite (*escapism*). Passion veut dire encore user sans réserve de la faculté d'énoncer et de défendre un jugement personnel, que celui-ci soit conforme à la loi ou contre la loi, pourvu qu'il soit au service de quelque chose de plus grand que soi.

Mais pourquoi l'action politique doit-elle se mesurer à l'aune de la loi ? Qu'est-ce que la loi ?

Qu'on me permette d'élargir la perspective. "The time is out of joint..." , cela est vrai également pour notre temps. Au vu du nombre toujours plus grand d'humains qui, dans le "désert" sans cesse plus envahissant, choisissent la fuite, cherchant tout simplement à survivre, dans l'isolement et le délaissement, les observateurs de la société actuelle font usage, dans leur analyse de la situation qui est la nôtre, du terme grec de "crise" - à bon droit, nous semble-t-il. En effet, "crise" signifie aussi bien "menace imminente" que "décision". Décision impliquerait toutefois la faculté de juger et d'agir. Mais étant donné que cette faculté n'est que peu exercée, et donc affaiblie, et que la complexité énorme des problèmes scientifiques, technologiques, économiques et sociaux constitue pour elle un défi toujours plus insurmontable, la crise se transforme en aporie de l'action. Le fardeau paralysant de l'aporie de l'action fait, d'une part, grossir dans tous les pays les partis d'extrême-droite, leurs leaders proclamant des recettes simplificatrices promettant la fin de la crise ; elle incite des gens, d'autre part, et surtout des intellectuels, à exiger du législateur qu'il crée des instruments pour l'action.

Un exemple. Le 8 mars de cette année, Radio DRS (la radio officielle en Suisse) annonçait, au cours du journal parlé, que la majorité des médecins, hommes et femmes, travaillant dans les unités de soins intensifs souhaitaient instamment que soient édictées des lignes directrices contraignantes, en d'autres termes : une loi, par lesquelles soit définie pour eux l'autorisation d'interrompre des thérapies de maintien de la vie. Le but de cette loi serait de les délier - formellement - du serment d'Hippocrate qui les engage personnellement, et de les libérer de l'obligation d'émettre un jugement personnel.

Le serment d'Hippocrate, engageant celui qui le prononce à sauvegarder la vie, est la version positive - formulée de manière spécifique pour celles et ceux qui exercent une profession médicale - de l'interdiction de tuer. L'interdiction de tuer, en tant qu'interdiction universelle, se situe au-dessus de tous les ordres juridiques établis par des Etats. Elle ne lie pas les humains en tant que citoyennes ou citoyens, mais en tant que représentantes et représentants de l'humanité. C'est à ce commandement universel - placé au-dessus des constitutions et des lois des Etats - que se réfèrent par exemple les objecteurs de conscience. A cause de lui, ils acceptent, en temps de paix, de faire de la prison, et vont,

en temps de guerre, jusqu'à accepter de perdre la vie. Dans la mesure où ce commandement universel fait partie d'une législation religieuse, il constitue, pour les adeptes de certaines religions, une obligation qui les lie en tout premier lieu face à Dieu. Ces personnes préfèrent subir dans cette vie les sanctions imposées par l'Etat plutôt que de s'exposer au châtiment divin dans l'au-delà. D'autres refusent de tuer non pas pour des raisons religieuses, mais parce que l'acte de tuer est incompatible avec ce que leur propre jugement considère comme juste ou injuste, ou encore parce qu'ils éprouvent le besoin d'être en paix avec eux-mêmes. Il leur est plus difficile de se justifier - par exemple lors d'un procès devant un tribunal militaire - étant donné qu'ils ne peuvent se référer à une loi divine supérieure, comme le font beaucoup d'autres. L'unique instance de recours à laquelle ils peuvent faire appel est leur propre faculté de jugement.

Pour en revenir à l'exemple concernant les médecins : il s'agit là de l'appel à une loi qui les libère de la protection, propre à leur profession, de devoir tuer dans certaines situations (le serment d'Hippocrate, en effet, signifie également cela, et pas seulement l'obligation de ne pas tuer). Ou encore, pour exprimer les choses autrement : les médecins, hommes et femmes, demandent une loi qui leur permette de tuer, bien que le serment d'Hippocrate le leur défende. Le contexte dans lequel cette demande se trouve formulée publiquement et de façon pressante est un paradoxe de type aristotélicien : D'un côté on sait que les unités de soins intensifs dans nos hôpitaux disposent d'installations techniques pour prolonger et maintenir la vie, qui permettent de retarder indéfiniment le moment de la mort. De l'autre côté, "l'Etat", soucieux d'efficacité et cherchant à réduire autant que possible les dépenses, exige que soient diminuées les prestations. Décider, dans cette situation paradoxale, "sans être couvert", c'est-à-dire en se fondant sur rien d'autre que sur sa propre faculté de jugement, et en assumant la responsabilité de cette décision, au plan moral et public, le cas échéant même au plan du droit pénal, cela semble constituer pour la plupart des médecins un fardeau trop lourd à porter. Que la loi, établissant des lignes directrices générales pour l'action, fasse surgir de nouveaux paradoxes, est inévitable, ne fût-ce que parce que des lignes directrices générales ne peuvent jamais s'appliquer à toutes les situations particulières.

Hannah Arendt est tout à fait consciente de la contradiction qui existe entre la nécessité d'une législation et l'action de l'être humain individuel, d'autant plus qu'elle peut se référer aux plus anciens témoignages du débat sur le "bien agir". Car c'est bien de cela qu'il s'agit, du "bien agir". Eh bien, ce "bien agir" n'est pas garanti par la simple application, sans critique, de l'ordre juridique, mais par l'audace - passionnée - qui prend le risque de formuler un jugement personnel, au besoin même contre la loi. Socrate, depuis l'antiquité, en est l'exemple. Nous trouvons dans le *Charmide* une discussion minutieuse portant sur le

caractère propre du "bien agir" respectivement sur le critère auquel doit être mesuré le "bien agir". Platon y montre que la question touchant le signe distinctif du "bien agir" ne trouve de réponse adéquate que dans le rapport de l'être humain à lui-même, dans la paix avec soi-même qui devient l'indice du "bien agir". Hannah Arendt en parle dans son essai *Civil Disobedience*[11] écrit en 1970. La faculté personnelle de juger qu'elle y thématise par la notion religieuse de la conscience morale[12]. Il est vrai que pour Hannah Arendt la loi - et elle désigne par ce terme l'ordre juridique en général, c'est-à-dire aussi bien la Constitution que les lois qui en découlent - est en tout premier lieu la garantie de cet "espace de liberté" qu'elle-même - c'est-à-dire : la loi - fait précisément exister et dans lequel devient possible le "monde" entendu au sens de l'ensemble des relations entre tous ceux qui vivent ensemble et qui agissent politiquement.

Il est frappant de voir que Hannah Arendt élabore, au cours des années, deux conceptions très différentes concernant le statut de la loi respectivement de l'ordre juridique. Dans *Condition de l'homme moderne,* dont la version originale a paru en 1958, elle fait sienne l'idée de Platon selon laquelle la législation elle-même ne fait pas partie de l'action politique, mais se situe dans le domaine de l'œuvre, du "faire". Dans cette façon de voir, les lois (respectivement les Constitutions des Etats) sont des produits faits pour être utilisés, et soumis, du coup, à une analyse du type fins-moyens. Elles doivent rendre possible une vie en commun aussi harmonieuse et juste que faire se peut, mais elles ne constituent pas la fin suprême et se suffisant à elle-même. En effet, la législation, même si elle est - comme le veut Platon - l'œuvre des plus sages et des meilleurs parmi les citoyens, peut ne pas être parfaite et comporter des défauts. Dans *Le Politique* (294b), l'Etranger avertit Socrate "que la loi ne pourra jamais embrasser exactement ce qui est le meilleur et le plus juste pour tout le monde à la fois, pour y conformer ses prescriptions : car les différences qui sont entre les individus et entre les actions et le fait qu'aucune chose humaine, pour ainsi dire, ne reste jamais en repos interdisent à toute science, quelle qu'elle soit, de promulguer en aucune matière une règle simple qui s'applique à tout et à tous les temps. "[13] Cette conception de la loi comme produit - imparfait - et donc comme moyen pour une fin, implique, en tant qu'élément corrélatif

---

11. On trouve la traduction française de cet essai sous le titre *La désobéissance civile* dans Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy 1972, coll. "Agora Les classiques", pp. 53-104. (*Ziviler Ungehorsam*, dans : Hannah Arendt, *Zur Zeit*, éd. par M. L. Knott, Berlin, Rotbuch Verlag 1986)

12. Hannah Arendt, *La désobéissance civile*, p. 65

13. Nous utilisons pour le présent volume la traduction d'Emile Chambry, dans : Platon, *Sophiste - Politique - Philèbe - Timée - Critias*, Paris, Garnier-Flammarion 1969, p. 227. (Ndtr.)

compréhensible, voire légitime, que l'on s'oppose, par amour de la liberté, c'est-à-dire en se fondant sur le jugement personnel, à cette loi, et même qu'on l'enfreigne ou que l'on refuse d'y obéir. Que ceux qui agissent ainsi (Prométhée, Socrate) doivent craindre d'être punis par le législateur n'y change rien. On pourrait, au fond, en adoptant cette conception, justifier toute désobéissance à la loi, à condition qu'elle ne soit pas due à un caprice, mais qu'elle soit le fruit d'un jugement personnel bien pesé et qu'elle ait pour but le "bien agir" ou, en termes religieux, la bonne conscience.

Selon la seconde conception, la législation n'est pas un produit relevant du domaine du faire, elle est d'essence politique, c'est-à-dire qu'elle n'est autre que le résultat, se réalisant par avance, d'un contrat social implicite. Dans son essai cité plus haut, *Civil Disobedience*, Hannah Arendt distingue trois sortes de "conventions primitives"[14] : le "modèle théocratique", tel qu'il se réalise dans l'alliance d'Israël avec Dieu ; le "modèle vertical" selon l'idée de Thomas Hobbes, dans lequel chaque citoyen conclut un accord avec le monarque, respectivement le pouvoir séculier, par lequel il renonce à ses droits de liberté en échange d'une sécurité maximale ; le "modèle horizontal" enfin, élaboré par John Locke, qui prévoit une alliance originaire entre tous les membres de la société dans le sens d'un engagement mutuel, d'un "consensus", à partir duquel un gouvernement est nommé. Hannah Arendt insiste sur le fait que toutes les formes de contrat social reposent sur un rapport de réciprocité. Mais seul le modèle horizontal lie et engage les humains entre eux dans une sorte de promesse mutuelle, de telle manière que la législation, née de l'engagement mutuel de tenir la promesse, gardera sa force de cohésion même si le gouvernement s'avère incapable, qu'il est renversé ou qu'il se transforme en tyrannie. Ce qui compte, c'est que le consensus des humains se liant mutuellement implique également le dissentiment, car il n'est qu'ainsi que sera sauvegardé le caractère originaire du contrat, fruit de la liberté.

Alors que dans les deux premiers modèles, théocratique et vertical, l'opposition à la loi, respectivement la désobéissance pour des raisons de conscience, entraîne des sanctions et peut même conduire à l'exclusion, elle ne peut être que légitime dans le modèle horizontal. Ce modèle est de toute évidence à la base de la démocratie. Des restrictions apparaissent néanmoins même dans ce modèle. Se référant à Tocqueville, Hannah Arendt constate que seuls les groupes de la société qui étaient inclus dans la convention primitive peuvent profiter de la légitimité du dissentiment. Elle explique ainsi le fait que la résistance civile des Noirs américains, dans les années soixante, manqua de cette compréhension de soi et se

---

14. Nous gardons le terme tel qu'il se trouve dans la traduction susmentionnée, p. 87. Une autre traduction pourrait être : contrat originaire. (Ndtr.)

heurta à un refus massif, étant donné que les Noirs, esclaves au moment de la fondation de l'Etat fédéral, étaient exclus de la société et qu'il n'y eut, dans la conclusion de la convention primitive, aucune promesse à leur égard, pas plus que d'eux à l'égard de la société. (La question se pose de savoir comment il faut interpréter, par analogie, la répression des mouvements de révolte de la jeunesse, aussi bien en 1968 qu'au début des années 80, non seulement aux Etats-Unis, mais aussi dans les pays européens. Le dissentiment des jeunes face à la société au pouvoir, à "l'establishment", manifesté dans la rue, aurait-il quelque chose à faire avec le fait que les enfants et les jeunes n'ont jamais été partie prenante, en tant que sujets de droit, dans les contrats sociaux, qu'ils soient originaires ou actuels, constitutionnels ? Ils ne le sont d'ailleurs toujours pas, encore de nos jours.)

Dans l'essai cité, Hannah Arendt ne s'attarde guère - excepté pour le cas des Etats-Unis - à étudier la faiblesse inhérente à une société qui se donne formellement comme démocratique, mais qui se constitue matériellement de manière hiérarchique en excluant du contrat originaire certains groupes de la population, sur la base de critères racistes. Le même phénomène d'exclusion du contrat s'est produit pour la population juive lors de la création de l'Etat fédéral suisse en 1848, et on doit le constater quant au statut juridique d'étrangers vivant en Suisse. Les conséquences, graves et regrettables, perdurent jusqu'à nos jours. La hargne avec laquelle une partie de la population et même une partie du gouvernement répond à la demande juive pour que la lumière soit faite sur la culpabilité et les dettes de la Suisse en relation avec la persécution et la destruction des Juifs par les national-socialistes, pourrait bien, en plus des motivations antijuives et antisémites toujours actuelles et d'autres, de caractère politique réactionnaire, avoir un lien avec cette originaire exclusion hors du "contrat". J'en veux pour preuve une remarque qui m'a été rapportée : "Qu'est-ce qu'ils ont à se donner tant d'importance, ils n'en font pas vraiment partie !", ou encore le conseil formulé à l'adresse de la Fédération suisse des communautés israélites de faire preuve de mesure et de retenue, pour ne pas, surtout pas, "donner lieu à l'antisémitisme". Si les Juifs n'avaient pas été exclus du pacte fédéral originaire, personne n'oserait imposer silence à leur voix qui est, aujourd'hui, égale en droits.

Même si, d'après la théorie du contrat originaire, les lois et la constitution ne sont pas simplement des produits qui, tels les murs d'enceinte de la ville d'Athènes, seraient à considérer comme des œuvres du "maître d'œuvre", situés hors de l'action politique, et même si, au contraire, elles peuvent être modifiées au cours d'un processus politique, elles gardent néanmoins une fonction de conservation du pouvoir et d'indication de direction. Cette fonction met dans leur tort les minorités et leur opposition à la loi, quoiqu'en disent les théories démocratiques sur les consensus et le dissentiment. On a pu le constater clairement, et on le

constate encore, dans les domaines où le jugement personnel respectivement la conscience sont interpellés de façon précise puisque l'existence d'êtres humains est en jeu. Nous pensons à la pratique quotidienne en politique des réfugiés et d'asile. La résistance à la loi, telle que des hommes et des femmes l'ont pratiquée en Suisse au cours de la Seconde Guerre mondiale malgré des conséquences graves au plan du droit civil, voire du droit pénal ou militaire, prouve qu'il y a réellement eu des humains aux yeux de qui le "bien agir" avait de l'importance ; des humains qui n'ont pas obéi à la loi, mais à leur jugement personnel (ou, en termes religieux, à leur conscience). Il y en eut également en Suisse, même si, à cause de leur manière d'agir, ils se trouvaient, ainsi que l'écrit Hannah Arendt dans son livre sur le procès contre Adolf Eichmann, en "opposition flagrante" à tout ce qu'ils étaient obligés de considérer comme "l'opinion unanime de tout leur entourage"[15]. Leur opposition active à la loi ne peut s'expliquer que par la passion de l'action politique, par la préoccupation de ce que Hannah Arendt appelle *"inter esse"*, le vivant "tissu relationnel" entre les humains. Aujourd'hui également, il existe des personnes qui procurent à des requérants d'asile dont la demande a été refusée un lieu où se cacher et de faux papiers afin qu'ils ne puissent être refoulés vers leurs pays d'origine, où leur vie est menacée par la guerre ou la répression politique. Aujourd'hui également, ce dissentiment par rapport à la loi est considéré comme illégitime, et ceux qui prennent ce risque, par passion de l'action politique, doivent s'attendre à être punis. Il est surprenant qu'à la fin du vingtième siècle des hommes et des femmes vivant dans une démocratie - que la Suisse en soit une, personne ne le conteste -, qui choisissent le "bien agir" par "désobéissance civile", soient accusés par le législateur "d'infraction à la loi" et placés dans la même catégorie que les criminels.

Tous ceux qui, au cours de l'histoire, ont choisi et choisissent encore la "désobéissance civile", ont prouvé, respectivement prouvent, que la loi décharge tout au plus d'un point de vue formel, mais qu'elle ne peut décharger quelqu'un du point de vue moral. Ce dont Hannah Arendt s'est rendu compte au cours du procès contre Eichmann, ces hommes et ces femmes le savaient et le savent par le questionnement de leur propre moi. Les médecins dans les services de soins intensifs, qui réclament une loi afin de disposer, pour leur action, de lignes directrices qui correspondent à "l'opinion unanime", pourraient donc bien se tromper en croyant qu'ils seraient de la sorte "déchargés".

Il existe une analogie entre cette situation et la loi sur les mesures de contrainte, dans le droit touchant les étrangers, qui a été acceptée le 1er

---

15. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, coll. , 1991 (L'auteure n'indique pas la page précise à laquelle elle se réfère. Ndtr.)

décembre 1994 par une majorité de la population suisse et qui est entrée en vigueur peu de temps après. L'analogie porte entre autres sur le fait qu'une loi a été réclamée. Dans les deux cas, il s'agit d'une situation insupportable : dans les hôpitaux face aux technologies de prolongation de la vie, technologies de portée presqu'illimitée, mais qui coûtent cher, et sur le marché zurichois de la drogue face aux dimensions croissantes de l'anarchie, de la criminalité et de la violence, dans l'application de la prohibition de la drogue.

L'analogie, en revanche, ne joue pas du point de vue des circonstances. Alors que l'appel des médecins, hommes et femmes, qui se sentent dépassés, ne provoquera de débat que dans le domaine de la politique médicale et sanitaire, le mécontentement de la police zurichoise travaillant au Letten, la scène ouverte des dealers et des toxicomanes, et des magistrats chargés de l'instruction, a conduit à une vague d'indignation à l'échelle nationale. Ce mouvement d'indignation, entretenu par l'extrême-droite, a pris des formes de xénophobie massive, et ceci malgré la loi antiraciste votée deux mois et demi auparavant. Cette xénophobie a trouvé son expression la plus nette dans le plébiscite du 1er décembre 1994, qui a désormais force de loi, bien qu'il soit ainsi porté atteinte de manière grave aux droits personnels d'hommes et de femmes venus de l'étranger. En légitimant l'arrestation et la détention de personnes sur la base d'un simple soupçon et en prévoyant leur refoulement hors des frontières pour le simple fait de ne pas être en possession de papiers d'identité, cette loi enfreint de toute évidence des principes supérieurs, de l'ordre des droits de l'homme, selon lesquels l'intégrité de la personne humaine doit être garantie indépendamment de questions de passeport, d'origine, de couleur de peau etc. Il est à craindre qu'un pays dont la population dans sa majorité fait d'une loi injuste un article du droit ne soit, dans une mesure dangereuse, insensible à l'injustice.

Deux questions se posent. La première est de savoir quelles sont les conséquences de cette sensibilité émoussée, et sur ce point, il faudra renvoyer à l'histoire. La seconde question est celle de savoir que faire pour empêcher "le désert de s'étendre" et pour répondre aux apories de l'action, toujours grandissantes, ni par la violence ni par la production de lois superflues, voire dangereuses, mais en les ouvrant par une action politique et par la passion qui en est le moteur.

En s'appuyant sur la pensée de Hannah Arendt, il faut tout d'abord mettre en garde contre toutes les tentatives qui voudraient réduire la pluralité à l'unité et qui chercheraient à limiter le droit au dissentiment. Cette mise en garde n'est pas inutile, vu le désir largement répandu de simplifier la complexité et d'en arriver à une "identité" clairement définie, qu'elle soit de nature personnelle, nationale ou ethnique. Parler d' "identité" au singulier revient inévitablement à l'hypostasier. Ce qui

vaut pour la personne individuelle, à savoir qu'elle produit un grand nombre d'identités et qu'elle les modifie sans cesse, cela vaut encore davantage d'une collectivité, d'une société dans un espace donné. Mais bref est le temps qui s'est écoulé depuis les "purifications ethniques" en ex-Yougoslavie, qui prétendaient établir cette "identité", et depuis les accords de Dayton qui, en fin de compte, rendent légal le crime politique que sont les soi-disant "purifications" . Ces crimes sont la marque de notre temps dans son ensemble, de même que les crimes nazis ont imprimé leur marque aux années trente et quarante de notre siècle.

Il faudra, en second lieu, toujours en référence à Hannah Arendt, rétablir la primauté du politique (et, du coup, du culturel) sur l'économique, afin que les peurs, la fuite et la violence ne prennent le dessus, et qu'il soit possible de penser à un avenir pour tous, et non pas seulement pour une élite, pour quelques privilégiés. L'affaiblissement de cette primauté ne date pas d'aujourd'hui, on peut le constater depuis des décennies. Mais sa croissance, depuis 1989, est devenue exponentielle, et on en vient à confondre l'Etat avec une entreprise. Alors qu'en économie les décisions se prennent en fonction de fins très précises, la plupart du temps à court terme, par exemple en vue de l'accroissement du bénéfice, de l'expansion du marché ou de l'augmentation du capital, il ne peut être question, au plan politique, selon Hannah Arendt, de penser en catégories de fins et de moyens. Le politique est une fin en soi. Il y va de l'organisation de la vie en commun, compte tenu de la pluralité et de la complexité qui en font partie intégrante. Il y va de la vie en commun de tous dans la liberté. Entendons par là aussi bien le fait d'agir librement que l'ensemble des garanties et des limitations, constitutionnelles et légales, de la liberté. La négociation créatrice et aussi diversifiée que possible des règles touchant la répartition du pouvoir, la participation au pouvoir ainsi que l'intégration de toutes les couches de la population dans les processus de décision, cette négociation constitue ce que nous appelons la culture. Bien que Hannah Arendt ne fasse pas entrer dans le domaine politique, mais dans le domaine social, les questions concernant la justice sociale et la répartition des biens - y compris les biens culturels -, il est bien évident que la pauvreté, la misère et l'exclusion ne peuvent qu'affaiblir la vie en commun. On ne peut dire que la liberté soit garantie lorsque des gens sont obligés de se battre pour pouvoir survivre. C'est pourtant le cas d'une partie toujours croissante de la population.

Si nous ne voulons pas que la liberté qui, pour Hannah Arendt, est, d'une part, une faculté, d'autre part le fait même de juger de manière personnelle et d'agir politiquement, ne devienne la proie du "désert", nous devons sans cesse l'exercer. Cela signifie, en troisième lieu, que les enfants et les jeunes doivent pouvoir, lorsqu'ils s'opposent de manière justifiée aux règles et prescriptions, rencontrer le même respect que les citoyens et les citoyennes dans une démocratie digne de ce nom. En

d'autres termes : il faut que les enfants soient reconnus en tant que sujets de droit. Jugement personnel et action politique ne sont possibles, à l'âge adulte, que s'ils ont été exercés auparavant. Je veux parler d'une éducation à l'opposition fondée, justifiée. L'enfance et la jeunesse jouissent aujourd'hui d'une faible estime. Les budgets dans les domaines de l'éducation et de la formation sont revus à la baisse. Des milliers de places d'apprentissage sont purement et simplement supprimées, ce qui exclut d'avance toute participation possible à la vie en commun marquée par la pluralité et la division du travail. La révolte impuissante de certains jeunes se voit matée par la répression policière. Autant de faits qui sont à nos yeux désastreux, politiquement parlant. Si nous ne voulons pas que l'action politique située entre loi et jugement personnel devienne un lointain souvenir théorique, il faut que nous accordions aux enfants et aux jeunes la possibilité d'apprendre en toute liberté l'exercice du consensus et du dissentiment et d'acquérir le sens du "bien agir". Ce n'est qu'ainsi que nous empêcherons la démocratie de se pervertir en bureaucratie, "la dernière forme, peut-être la plus impressionnante de toutes ces hégémonies", le "règne de l'Anonyme"[16]. En effet, Hannah Arendt nomme ainsi cette forme de domination, puisqu'en elle aucun individu ne pourra être rendu responsable de décisions qui peuvent toucher de très nombreuses personnes. C'est la forme de domination qui règne dans le "désert".

Par bonheur, des amorces de résistance et de renouvellement s'opposent à cette domination. Je veux parler des mouvements de base, partout agissants, qui se préoccupent du besoin de liberté et de participation de tous ceux qui - formellement - sont sans droits, sans voix, exclus, et qui luttent pour qu'à ceux-là aussi "la passion et l'action politique" demeurent accessibles.

---

16. Hannah Arendt, *Sur la violence*, dans : *Du mensonge à la violence*, p. 138 (*Macht und Gewalt*, Munich, Piper 1981, p. 39) (Au lieu de "la plus impressionnante", le texte allemand dit "la plus terrible des formes de domination". Ndtr.)

# La banalité du mal en tant que mal politique

# La domination du social dans la modernité, obstacle à la politique

**Hugues Poltier**

*Quelques remarques à propos du texte de Maja Wicky*

En appeler, comme le fait Maja Wicki dans ses conclusions, à la réaffirmation du primat du politique sur l'économique est sans doute justifié. Nombreuses sont en effet les raisons de penser qu'aujourd'hui l'économie a pris le pas sur la politique et que cette évolution est grosse de catastrophes sociales et écologiques ; et que leur résolution passe par le choix de redonner un poids beaucoup plus central au politique, i.e. au fait de nous organiser en commun dans la parole et dans l'action. De surcroît, cet appel est sans nul doute fidèle à la pensée politique de celle qui est l'occasion de cette rencontre, H. Arendt, puisque celle-ci, dans son effort pour penser les conditions d'existence d'un monde[17], a montré que l'action – les hauts faits et la parole – est condition de son existence et de son maintien dans l'être. Cet appel ne risque-t-il cependant pas de tourner court ? Ou plutôt, ne conviendrait-il pas de commencer par s'interroger sur ce qui le rend nécessaire, i.e. sur les causes de cette prééminence de l'économie dans toutes les sociétés modernes ? A défaut, ces appels ne sont-ils pas condamnés à s'enfouir dans les sables de ce désert[18] que décrit par ailleurs avec tant de force H. Arendt ? Car, insiste-t-elle à plusieurs reprises sous des formes variées, "le désert est le monde dans les conditions duquel nous vivons" (QP, 136). Et s'il en est ainsi, nous devrions toujours avoir à l'esprit cette réalité du désert et en même temps le souci d'en comprendre la source et la puissance.

Ce questionnement, inséparable de l'effort de Arendt pour mettre au jour les origines du totalitarisme, est au cœur de la réflexion qu'elle déploie dans les années qui suivent la parution de son grand ouvrage sur le totalitarisme. La question "comment l'avènement du totalitarisme est-il possible ?" laisse maintenant la place à la question "comment est né ce monde qui a rendu possible l'avènement d'un tel régime ?". C'est ce

17. C'est-à-dire d'un monde *humain* et, en tant que tel, distinct du simple milieu naturel, non humanisé.

18. Voir H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (ci-après QP), Paris, Seuil, 1995, p. 136 sq.

problème que s'attache à éclairer *The Human Condition*[19], le second grand ouvrage de Arendt. Concernant la modernité[20] – i.e. l'époque qui a préparé l'avènement du totalitarisme, "forme de gouvernement inédite et sans précédent"[21] et dont l'institution, nous dit encore Arendt, "représente la nouveauté essentielle de notre époque" (NT, 77) –, elle ramasse son appréciation dans la formule selon laquelle l'ère moderne se confond avec le triomphe du social et, corrélativement, avec la dégradation de la politique, le premier croissant nécessairement aux dépens de la seconde.

Loin de se confondre ou de se toucher, le social et le politique composent deux domaines de préoccupation radicalement séparés aux yeux de Arendt. Le social s'inscrit dans le prolongement de l'existence "naturelle", du cycle des activités destinées à produire les biens consommables devant permettre à la vie de se perpétuer. Alors qu'elle était du ressort de la sphère privée chez les Grecs, cette fonction vitale est maintenant devenue l'affaire de tous. C'est en ce sens qu'Arendt peut écrire que la modernité se caractérise par l'extension à la sphère publique de ce qui autrefois relevait du privé. Ce phénomène est très précisément ce qu'elle désigne sous l'expression de triomphe du social.

Alors que le social est une dimension naturelle de la coexistence humaine en ce qu'il est la mise en commun de la préoccupation pour la satisfaction des besoins vitaux ; alors donc que cet agencement au sein duquel chacun est identifié à une fonction soumise à la réalisation d'une fin est un fait de nature, en ceci que toute société doit nécessairement satisfaire aux exigences vitales de sa propre perpétuation – le politique, en revanche, suppose un arrachement au processus vital, partant au social. Et cet arrachement, insiste Arendt, peut ne pas se produire : la "politique (...) n'est... nullement une évidence et ne se trouve pas partout où des hommes vivent ensemble" (QP, 56). Alors que le fait sur lequel repose le social est celui de la nécessité, s'imposant à tous de la même manière, de la perpétuation de la vie, le fait sur lequel repose la politique est la pluralité humaine. Plus même, laisser être, laisser advenir au grand jour la pluralité des hommes est le sens de la politique. Elle est le domaine de l'action et de la liberté où chacun manifeste à ses semblables *qui* il est. Elle est le domaine propre qui accueille chacun dans sa différence, dans sa particularité. A l'opposé, en tant qu'il soumet les individus à des fins données par le fonctionnement du système de production, le social ramène ses membres à des fonctions, en d'autres termes à des

---

19. Chicago, Chicago University Press, 1958 ; traduction en français sous le titre fort étrange de *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961. (Ci-après HC)

20. Sur ce point, voir notamment HC au ch. 2, p. 47-90 ; au ch. 3, p. 142-152 et au ch. 6, p. 332-366.

21. *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 115 (ci-après NT).

*comportements* adaptés aux exigences opérationnelles requises pour l'entretien et le renouvellement du système de coopération sociale. Il exclut *l'action* en tant qu'elle est la manifestation de l'individualité. Du point de vue du social, l'individualité est de trop.

A la lumière de ces explications, le sens du propos sur le triomphe du social s'éclaire. En soutenant que, dans la modernité, le social a absorbé tout l'espace public, Arendt veut faire voir que, désormais, nous ne nous représentons plus comme une *polis*, comme une organisation de citoyens libres et égaux, mais comme un *ménage collectif*; en termes modernes, comme une "économie nationale". Avec le triomphe du social, résume Arendt, "c'est le processus vital lui-même qui... a pénétré le domaine public" (HC, 56). Et comme désormais "la société constitue l'organisation publique du processus vital" (HC, 56), les collectivités modernes s'identifient à des sociétés de travailleurs, et non plus de citoyens. Ou encore, le triomphe du social, c'est ce moment où la collectivité humaine se conçoit avant tout comme un "système de coopération"[22] en vue de la satisfaction des besoins vitaux.

Le triomphe du social signifie le renversement du modèle grec : alors que dans celui-ci la vie familiale existait en vue de la politique, désormais le privé, sous la figure du social, est la fin de la politique. La raison en est que, sous le règne du social, "les hommes n'ont en commun que leurs intérêts privés" (CHM, 80), de sorte que le seul motif qui les incite à mener une action collective réside dans la perspective de la meilleure satisfaction par chacun de ses intérêts propres. En clair, l'unique raison qui peut justifier de confier des tâches à la force publique est la croyance que celle-ci est la mieux à même de les remplir dans l'intérêt privé de chacun. Bref, "le public [est] devenu une fonction du privé et *le privé* [est] devenu la *seule préoccupation commune*" (HC, 80-1 ; je souligne). Concrètement, il en résulte que les gouvernements tirent désormais leur légitimité de leur contribution à l'accroissement de la productivité et de l'efficacité du fonctionnement du "système de coopération sociale". Ces remarques trouvent leur confirmation dans l'observation que c'est effectivement sur ces performances-là que les gouvernements sont aujourd'hui "notés" – que ce soit par les marchés financiers qui sanctionnent positivement ou négativement les décisions politiques selon qu'ils les jugent favorables ou non au développement de l'activité économique, ou par les personnes sondées, voire finalement par les électeurs.

Dans la modernité, ainsi, l'Etat apparaît de plus en plus comme une instance de régulation destinée à optimiser le jeu des acteurs sociaux en tant que travailleurs et consommateurs – la consommation n'étant elle-

---

22. C'est là l'expression au moyen de laquelle John Rawls, dans sa fameuse *Théorie de la justice* (1971/1987), caractérise la société.

même qu'une fonction du travail destinée à assurer la perpétuation du cycle vital. Le rôle de l'Etat y est conçu comme devant se borner à supléer aux insuffisances du libre jeu de l'échange lorsque, de lui-même, celui-ci n'assure pas un développement complet des forces productives. En clair, dans cette représentation, l'Etat ne devrait intervenir que dans des domaines d'activité nécessaires au fonctionnement optimal du social et que, simultanément, celui-ci ne peut assumer de lui-même. Loin désormais d'être fin en soi et d'avoir son sens dans la liberté, la politique est maintenant réduite au rang de moyen au service d'une fin, à savoir la vie – ou, si l'on préfère, le bon fonctionnement d'ensemble du système social de production-consommation.

Dans ce processus, la politique est ravalée à une fonction qui ne trouve plus sa fin en elle-même, mais, encore une fois, dans la satisfaction privée des membres de la société. A proprement parler, elle n'est plus politique en ce sens que, précisément, elle n'est plus activité d'organisation en commun de la cité par des individus libres et égaux[23]. Au sens où l'entend Arendt, il n'y a plus action, mais seulement comportement, i.e simple ajustement des individus à ce qui est attendu d'eux pour améliorer les performances du système social, bref aux exigences du cycle vital.

Avec la victoire du social s'enclenche également le processus de désertification auquel il a été fait allusion au début de ce texte. Il y a croissance du désert, perte du monde commun en ceci que, en devenant comportement, l'activité borne son horizon à la satisfaction des nécessités vitales, délaissant dans le même mouvement les activités orientées vers l'espace public et sa constitution. Orienté par les seuls besoins vitaux privés – privés en ce sens que leur satisfaction peut se faire à l'écart de nos semblables –, le social isole. Morcelant ainsi l'espace public, il conduit à son anéantissement. Au sens propre, comme le remarque excellement Robert Legros, "c'est... *la soumission au social qui entraîne le triomphe du privé*"[24], qui prive les individus d'un monde commun. Ce processus est celui-là même de la désertification du monde.

Dans ce processus, l'action, la liberté, l'espace commun enfin se sont dissous. Sans doute peut-on objecter au pessimisme arendtien que cette destruction de l'espace commun et de l'action n'est jamais totale ; qu'en dépit de tout ce que l'on peut avancer sur la privatisation des existences, sur le repli des individus sur la sphère privée, il n'en demeure pas moins qu'il reste toujours un espace public au sein duquel la parole est le mode d'action éminent ; et que, en conséquence, l'action comme telle n'est pas moins présente dans la modernité que dans les mondes sociaux d'autrefois.

---

23. Voir à ce sujet QP, fragment 3 b, p. 56-57.

24. Robert Legros, "Hannah Arendt : une compréhension phénoménologique des droits de l'homme", *Etudes phénoménologiques*, 2 (1985), 40.

Il est vrai que Arendt force peut-être quelque peu le trait et que, en effet, la parole – ou ces discours qui se font passer pour des manifestations de la parole – n'est pas absente de notre univers social. Mais, force est de constater simultanément que cette "parole" que le système social suscite de chacun – voire même qu'il intime chacun de "produire" – est pour l'essentiel orientée vers l'exigence de l'accroissement des performances, de la rentabilité, de l'efficacité. Dans l'univers productif de plus en plus complexe qui est le nôtre, la parole joue un rôle très précis qu'à ce jour aucun dispositif technique n'est en mesure de remplir : celui d'assurer la coordination spatiale et temporelle de la multiplicité des actes techniques qui rentrent dans la fabrication d'un bien ou d'un service. Encore une fois, il s'avère ici que l'action est absente, que la parole a cédé le pas devant la "communication" pour laquelle seule compte l'efficacité et la fiabilité de la transmission des informations. Et ce, à l'opposé de ce qui a lieu avec la parole échangée sur l'espace public, où la parole, action, est en même temps, et peut-être surtout, révélation du *qui* du sujet de l'action.

Avec la globalisation – qui n'est rien d'autre que l'accélération de la compétition économique à l'échelle de la planète –, on assiste à l'exacerbation de cette tendance au triomphe du social. Désormais en effet, chacun est sommé de faire ses preuves sur un marché qui, parce qu'il est mondial, est inévitablement de plus en plus anonyme et, partant, radicalement opposé à l'espace public qui se définit comme un espace d'apparences commun dont la réalité repose sur la pluralité simultanée des perspectives. Plus que jamais auparavant dans l'histoire humaine, notre vie dépend de notre capacité à transformer nos talents en produits ou en services vendables. Quoi que nous fassions – de l'ingénierie, de la consultance, du conseil financier, des spectacles ou des œuvres d'art[25] –, y parvenir est désormais purement et simplement condition de notre survie. Et nous y sommes d'autant plus contraints que, l'espace national voyant son rôle de solidarité diminuer avec l'intensification des échanges transnationaux, nous pourrons de moins en moins compter sur son appui pour nous soutenir en cas de coup dur. Bref, la globalisation ne fait que renforcer cette tendance déjà fortement ancrée dans l'ère moderne à transformer toute activité en travail, i.e. en activité dépensée dans le but principal de gagner les moyens de sa subsistance. Dans ce contexte, chacun de nous (ou presque) est contraint de vouer l'essentiel de son temps et de ses efforts au travail – ce qui, en retour, contribue à consolider la domination du social sur le politique.

Ainsi, non seulement le social triomphe, mais tout semble en outre se passer comme s'il se nourrissait de son triomphe pour asseoir son

---

25. En d'autres termes, l'œuvre d'art, en tant qu'elle est produite pour être vendue et ainsi assurer sa subsistance à son auteur, n'est plus œuvre. En tant qu'elle est moyen du processus vital et non plus chose destinée à assurer la stabilité du monde, elle est travail.

hégémonie et ramener à lui les autres formes d'activité – qui, du coup, ne sont plus vraiment "autres". Au terme de ce rapide examen du sens et de la portée de ce que Arendt appelle le triomphe du social, il apparaît donc que les difficultés auxquelles se heurte la tentative de redonner la primauté au politique ne sont pas contingentes. Plus précisément, la dégradation de la politique à l'ère moderne n'est nullement un accident : elle est au contraire profondément liée au triomphe du social, processus dont on a vu qu'il est au cœur de la modernité. De sorte que redonner sa primauté au politique veut dire parvenir à renverser la prédominance du social, i.e. du processus vital – i.e., encore, de ce que nous appelons plus communément l'économie. Ce n'est pas là, on me le concédera, une mince ambition. Pour ma part en tout cas, je ne sais trop comment entreprendre cette tâche herculéenne.

# Les phénomènes du mal et la relationalité de la politique chez Hannah Arendt

**Brigitte Gotthold**

Dans le cadre de son interrogation sur le totalitarisme, Hannah Arendt en est venue à identifier deux formes du mal : le "mal radical" et la "banalité du mal". Mais l'œuvre d'Arendt fait apparaître en contrepoint des possibilités de pensée et d'action qui tournent notre regard en sens opposé, loin de ce mal qui est, pour la science autant que pour l'ontologie, si difficile à saisir. Nous nous concentrerons ici sur les phénomènes de la pluralité, du juger et de la liberté, et nous mettrons ces phénomènes en rapport avec la "relationalité" de la politique chez Arendt. Nous nous poserons ensuite la question de l'absence de relationalité et le défaut d'un de ses fondements essentiels, l'imagination.

## Le mal radical

Bien et mal sont des catégories de la morale. Et des questions morales sous-tendent l'analyse arendtienne du totalitarisme de façon bien plus importante qu'on ne le pense la plupart du temps. Ces questions débouchent, chez Arendt, sur la nécessité théorique et pratique de retrouver des critères, lorsque tous les critères - dus à la tradition et à la religion - se trouvent détruits. C'était, en effet, pour elle la situation engendrée par le totalitarisme. Toutefois, les crimes totalitaires obligèrent Hannah Arendt à se poser également la question du statut même de l'être humain. Ces deux interrogations trouvent leur forme la plus prononcée dans la notion de mal radical.

Avec le concept de "mal radical", Arendt reprend un concept d'origine kantienne[26]. Mais ce qu'elle veut décrire à l'aide de ce concept va bien au-delà du mal que Kant attribue à l'être humain comme un élément qui se situe pour ainsi dire à la racine de sa liberté et du caractère de son espèce.

A l'opposé d'un tel phénomène dont on perçoit chez Kant l'aspect pour ainsi dire quotidien, la notion que recherche Arendt doit pouvoir désigner l'incompréhensible, l'inexplicable que constituent pour elle les

26. Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison.1798*, Paris, Vrin 1968.

crimes totalitaires[27]. Elle considérait les procédés utilisés dans les camps de concentration et de destruction comme une sorte de pratique expérimentale de domination totale exercée sur des humains dans tous les secteurs de leur vie. La déshumanisation progressive dans les camps était pour elle la destruction de toute signification que la vie et la mort peuvent avoir pour des humains. Cela incluait également, en dernier ressort, l'annihilation de l'individualité, et le fait que toute cette réalité ne peut être comprise par des catégories de fin et de moyen.

Pour Arendt, toutefois, l'aspect essentiel du "mal radical" est constitué par le fait que, sous une domination totalitaire, des hommes deviennent "superflus". Elle exprime cela, dans une lettre à Karl Jaspers, en parlant du fait de "déclarer les êtres humains superflus en tant qu'êtres humains"[28]. La prétention totalitaire à la toute-puissance, qui conduit à ce statut de "superflu", réduit les humains à de simples "paquets à réactions" qui se comportent tous de manière identique et se trouvent dépourvus de toute spontanéité[29]. Cette démesure de la toute-puissance est, selon Arendt, dirigée contre la nature ou l'essence de l'être humain. La pluralité et la diversité en font partie. Et ce sont elles précisément qui, sous la domination totalitaire, se trouvent menacées, puisque cette domination traite les humains - pour reprendre une formulation d'Arendt encore plus virulente - "comme s'ils n'existaient pas au pluriel, mais seulement au singulier, comme s'il n'existait sur cette terre qu'un seul être humain"[30]. Voilà la manière dont se sert le "mal radical" pour rendre des humains superflus en tant qu'humains.

## Pluralité

En problématisant ainsi le statut de l'être humain, d'une part, et en constatant avec force, d'autre part, la rupture avec toute la tradition, opérée par le totalitarisme[31], Arendt pose du même coup la question des fondements et des possibilités de la politique en tant que telle[32] : "L'unique condition posée pour l'établissement de droits est la *pluralité* des humains ; des droits existent parce que nous habitons cette terre avec

---

27. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft,* Munich 1991, p. 22, 701

28. Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot et Rivages 1995, p. 243 (*Briefwechsel 1926-1969*, Munich, Piper 1993, p. 202)

29. Voir Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft,* Munich 1991, p. 687

30. Ibid. p. 714

31. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951, p. 434ss ; voir également : *Compréhension et politique*, dans : Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot 1990

32. Hannah Arendt, *The Origins*, p. 436

d'autres humains."[33] Ici, elle a également en vue "l'unique droit de l'homme", le droit d'avoir des droits, dont seuls les humains peuvent, mutuellement, se donner la garantie.

La notion de pluralité fait ici une nouvelle fois son apparition, chez Hannah Arendt, à la fin de son grand débat avec le totalitarisme. En effet, Arendt avait déjà noté en 1950 : "La politique repose sur un fait : la pluralité humaine"[34].

En remplaçant les critères moraux par des facteurs qui, telle la pluralité, se trouvent contenus implicitement dans la *conditio humana*, Arendt réagit à la disparition de tous les critères, conséquence de la domination totalitaire. La citation de Burke, dirigée contre Burke lui-même, par laquelle Arendt cherche à expliquer cela, peut nous servir de guide à travers son œuvre ultérieure. Ce qui, pour Burke, paraissait impossible, nous devons aujourd'hui le tenter : "de nouvelles découvertes... en morale... ou dans les idées de la liberté" [35]. L'idée que Hannah Arendt se fera d'Eichmann, dix ans plus tard, trouve également son explication dans ce contexte.

## La banalité du mal

Lorsque Hannah Arendt se rendit à Jérusalem, en 1961, pour assister en tant qu'observatrice au procès d'Adolf Eichmann, elle avait déjà élaboré des secteurs importants de sa pensée politique. Très tôt déjà, elle a mis en rapport la faculté d'imagination[36] avec la question de la compréhension et du jugement : "Seule l'imagination nous permet de voir les phénomènes selon la perspective qui convient, de mettre à une certaine distance ce qui est trop proche afin de le voir et de le comprendre sans préjugé ni déformation, de franchir les abîmes de l'éloignement, jusqu'au moment où il nous devient possible de voir et de

---

33. Ibid., p. 437. (L'auteure déclare avoir traduit ce passage personnellement. Nous faisons de même pour la traduction vers le français. Nous donnons ci-après la note de l'auteure concernant les différences entre les versions américaines et allemandes. Ndtr.) Note : Dans l'édition en allemand que H.A. a traduite et préparée elle-même en 1955, de nombreuses idées figurant, dans l'édition originale américaine de 1951, dans les "Remarques finales", ont été insérées dans le corps des chapitres précédents. La chronologie, du coup, n'est plus perceptible. Une comparaison minutieuse des deux versions, américaine et allemande, montre toutefois qu'il y a eu évolution de la pensée dans le temps. Voir Brigitte Gotthold, *Hannah Arendts politisches Denken und der Totalitarismus*, travail de maîtrise présenté en 1995 à la Technische Hochschule Darmstadt, Fachbereich Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften.

34. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil 1995, p. 31 (*Was ist Politik ?*, Munich 1993, p. 9)

35. Hannah Arendt, *Origins*, p. 438 (trad. de l'auteure/du traducteur)

36. Arendt ne fait apparemment pas de différence entre "Vorstellungskraft" (faculté de se représenter quelque chose) et "Einbildungskraft" (imagination), même si son interprétation va bien au-delà de la signification bien délimitée que le terme "Einbildungskraft" a chez Kant.

comprendre tout ce qui est trop éloigné comme s'il s'agissait d'une affaire nous appartenant en propre."[37]

C'est précisément de cette faculté qu'Eichmann était dépourvu. Sa capacité représentative n'avait aucune commune mesure avec l'ampleur des crimes contre les Juifs, qu'il avait organisés. Arendt met l'incapacité d'Eichmann de voir ou de s'imaginer quelque chose selon le point de vue d'un autre en relation avec son incapacité de penser[38]. Ce faisant, elle est amenée à modifier sa conception du mal. Dans une lettre à Gershom Scholem, elle affirme que l'absence de pensée, constatée chez Eichmann, l'a fait parvenir à la conclusion que le mal n'est ni profond, ni démoniaque ni radical.

Incapable de penser, c'est-à-dire dépourvu de toute faculté d'imagination, Eichmann ne s'est pas rendu compte de la signification et de l'importance que ses actes avaient pour ses victimes. Cette réalité, Arendt l'a exprimée par la notion de la "banalité du mal".

Arendt a cherché à voir par quels moyens il serait possible d'endiguer les dangers provenant de cette absence de pensée, qui s'était manifestée chez Eichmann de façon pour ainsi dire extrême. Dans les œuvres de ses dernières années, elle a opposé à ce manque de pensée la capacité de pensée commune à tous les humains. A celle-ci est liée de façon immédiate "le dialogue intérieur entre moi et moi-même". Pour Arendt, ce dialogue est comparable à celui qui se déroule entre amis vivant ensemble. Il peut générer par lui-même, pour ainsi dire, des critères moraux, encore que ceux-ci puissent ne pas avoir de valeur au plan de la société. Les amis vivant ensemble entretiennent en effet les uns avec les autres un dialogue ininterrompu et se justifient les uns face aux autres[39]. Cette faculté de juger, originaire et pour ainsi dire innée, il aurait fallu qu'elle se manifeste sous le régime totalitaire. Cette façon de voir est aussi l'apport personnel de Hannah Arendt dans le domaine des conceptions de la moralité, une moralité qui relevait toutefois, selon elle, de la personne individuelle et nullement du politique.

## Relationalité

En effet, le jugement moral ferme que l'individu prononce pour son propre compte, dans le dialogue intérieur de la pensée, ne se laisse guère transposer de manière contraignante à la multitude de ceux qui

---

37. Hannah Arendt, *Compréhension et politique*, p. 60 (voir ci-dessus, note 31) (*Verstehen und Politik*, loc. cit., p. 127.)

38. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, collection "folio histoire", p. 460 (*Eichmann in Jerusalem*, Munich 1992, p. 78)

39. Voir Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit I, La Pensée*, Paris, PUF 1981, p. 213 (*Vom Leben des Geistes I, Das Denken*, Munich, Piper 1989, p. 187)

constituent l'espace du politique. Même si ce "dialogue silencieux" peut être interprété comme représentant la pluralité des humains à l'intérieur de soi[40], il faut reconnaître qu'au plan politique on se trouve confronté à des problèmes tout autres[41]. Au plan politique, en effet, l'imagination n'est pas seulement la faculté qui rend présent l'absent et qui fournit à l'esprit ses objets, condition essentielle pour l'exercice de la pensée[42], elle est aussi la faculté indispensable au surgissement de la relationalité de la politique. Cette relationalité constitue encore le contraire de l'égocentrisme pathétique d'Eichmann et de sa perception de soi si limitée - ceci soit dit sans vouloir accorder à Eichmann une importance démesurée, ce qui ne serait certainement pas conforme aux intentions d'Hannah Arendt.

D'une manière plus indirecte, l'imagination demeure un élément fondamental de la théorie politique d'Arendt. Pour Arendt, l'imagination a un lien très étroit avec la faculté de juger[43]. A la différence de la pensée solitaire qui sert de point d'appui à la moralité individuelle, ce juger se rapporte au monde et ne peut s'exercer et s'entraîner qu'en public, au contact d'autrui. Pour Arendt, la capacité de juger constitue en fin de compte la faculté la plus politique parmi toutes les facultés spirituelles dont les humains sont dépositaires[44].

Pour Arendt, la faculté de juger implique la possibilité de pouvoir regarder un objet des points de vue les plus nombreux et les plus divers. Un homme juge par conséquent toujours dans un rapport aux autres, qui parlent et qui agissent ensemble et qui, à leur tour, rendent présents à eux-mêmes, par l'imagination, les autres hommes et leurs points de vue. Cette capacité que Kant, dans le contexte de la faculté de juger esthétique, qualifie de "mode de pensée élargi", correspond, aux yeux d'Arendt - se rattachant là encore à Kant - à la faculté politique de "penser en se mettant à la place de tout autre être humain"[45].

Cette façon de voir est perceptible dans ses textes dès la fin des années 50. A cette époque, Arendt a déjà placé sa conception de l'action, du pouvoir et de la liberté publique, sous l'intuition que l'espace du

---

40. Voir Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 168s (*Was ist Politik ?*, p. 168s) (Il s'agit ici d'une référence au "Commentaire de l'éditeur" Ndtr.)

41. Voir Hannah Arendt, *Collective Responsibility*, dans : James W. Bernauer (édit.), *Amor Mundi : Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston/Dordrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff 1987, pp. 43-50

42. Cf. *La Vie de l'esprit I, La Pensée*, p. 92s (*Vom Leben des Geistes I, Das Denken*, p. 82s)

43. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Ed. du Seuil 1991, p. 71, 100 (*Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Munich, Piper 1985, p. 60, 87)

44. Voir *La Vie de l'esprit I, La Pensée*, p. 218 (*Vom Leben des Geistes I, Das Denken*, p. 191)

45. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 105 (*Was ist Politik ?*, p. 97s)

politique ne naît et ne se maintient que si les humains s'acceptent mutuellement et, du coup, se réfèrent les uns aux autres.

**Liberté**

La notion arendtienne dans laquelle la relationalité de la politique est le plus expressément présente est la notion de liberté. En effet, pour Arendt, la liberté est le sens même du politique[46], et "être libres, pour les humains, n'est possible que dans la relation des uns aux autres, donc dans le seul domaine de l'action politique"[47]. La liberté est ainsi à son tour rattachée à la pluralité et à la relationalité humaines.

Arendt explicite sa conception de la liberté par un recours à l'Antiquité. Dans la littérature récente, on rencontre souvent le reproche critique adressé à Arendt de n'avoir prêté que peu d'attention à la non-liberté et à l'inégalité des femmes et des esclaves, sur lesquelles pourtant cette liberté politique prenait appui dans l'Antiquité. Les femmes et les esclaves n'étaient pas libres, ils étaient confinés à la sphère de la vie familiale. En exerçant contrainte et violence dans cette sphère privée, les chefs de famille, en revanche, se libéraient afin de jouir de la liberté de la *polis*.

Pour la conception de la liberté contenue dans cette tradition, l'autonomie est chose absolue. Dans la théorie politique occidentale, autrui, homme ou femme, n'est perçu, comme le fait remarquer Ute Gerhard, que comme limitation de ma propre liberté. Si tous les autres sont, eux aussi, égaux et libres, l'espace de liberté d'un chacun se rétrécit. A cela, Ute Gerhard oppose une idée qui nous semble se rapprocher de très près des conceptions fondamentales de Hannah Arendt : Pourquoi la liberté d'autrui ne serait-elle pas un élargissement et un enrichissement de ma propre liberté ?[48]

Une telle interrogation conduit exactement à ce que signifie, chez Arendt, la relationalité de la politique. En plaçant au centre ce qu'elle nomme, dans son livre *Condition de l'homme moderne*, le "tissu relationnel des affaires humaines"[49], Arendt oppose à la conception de la liberté comme autonomie une alternative de poids. Même le phénomène

---

46. Ibid., p. 68 (*Was ist Politik ?*, p. 52)

47. Hannah Arendt, *Freiheit und Politik. Ein Vortrag*. Dans : Die neue Rundschau 69, 1958, pp. 670-694. (Cette conférence correspond dans son ensemble au texte portant le titre *Qu'est-ce que la liberté ?*, publié dans le volume Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard 1972, collection "Idées". Nous n'y avons cependant pas trouvé le passage cité dans sa teneur exacte, les versions n'étant pas identiques. Voir par. ex. p. 189. Ndtr.)

48. Ute Gerhard, *Massstäbe eines anderen Rechts : Über Freiheit, Gleichheit und die Würde der Frauen*, dans : Leviathan 1991, n° 2, pp. 175-191

49. (L'auteure ne donne pas de référence précise pour cette formule, et nous n'avons pu la trouver dans la traduction française. La traduction nous est donc personnelle. Ndtr.)

de la puissance est placé, chez Arendt, sous le paradigme de la relationalité de la politique. Car la puissance, ou le pouvoir, ne peut surgir que sur la base de la pluralité, dans un agir commun du grand nombre.

Arendt a mis en pleine lumière les ressources de la politique que l'on peut trouver dans le domaine public. Que la suppression, sous les régimes totalitaires, de cet espace public ait permis à la banalité du mal de prendre une si horrible ampleur, ne nous semble nullement dû au hasard. En revanche, le problème du manque ou de l'absence d'imagination n'a pas disparu avec la fin du totalitarisme. On peut le constater chez d'autres auteurs de façon plus prononcée que chez Arendt.

## Le problème actuel de l'absence d'imagination

Alors que le rapport à la politique se trouve, chez Hannah Arendt, au premier plan, le problème du manque d'imagination est vu par Günther Anders comme un problème général de notre civilisation. On sait que la réflexion de cet auteur a porté tout d'abord sur la technique scientifique moderne, symbolisée par la bombe atomique. Le dilemme fondamental se trouve pour lui dans le fait que notre capacité de produire est coupée de notre faculté d'imagination. Alors que Hannah Arendt, à la suite de Kant, place son analyse au niveau cognitif[50], Günther Anders voit dans la faculté imaginative une capacité qui relève également du sentiment.

Pour Anders, le problème provient d'un éclatement généralisé des facultés humaines en autant de "fragments spécifiques de l'humain"[51]. L'homme qui fait et qui produit est séparé de l'homme qui éprouve des sentiments. Pour illustrer cette séparation, Anders renvoie, lui aussi, aux auteurs des crimes nazis, qui pouvaient en même temps remplir leur fonction dans un camp d'extermination *et* être de bons pères de famille.

Anders nous voit tous frappés d'une telle schizophrénie. Hannah Arendt s'est toujours gardée, nous semble-t-il, de telles généralisations. C'est elle précisément qui a toujours mis en garde contre de fausses analogies et des généralisations[52], et il est sans doute juste de ne pas minimiser les crimes du totalitarisme en croyant détecter partout des Eichmann.

Quoi qu'il en soit, on ne peut pas ne pas remarquer l'ampleur du problème de l'absence d'imagination, y compris dans le sens de la scission entre faire et sentir, et ceci même dans des nouvelles diffusées par la presse qui semblent sans grande importance. On apprend ainsi qu'un néo-nazi cherchait au hasard, dans l'annuaire, la victime de ses intentions meurtrières, et que devant le tribunal il décrivait ensuite les faits sans

---

50. Voir *La Vie de l'esprit I, La Pensée*, p. 93 (*Vom Leben des Geistes I, Das Denken*, p. 82)

51. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, Munich 1994, p. 272

52. Par exemple dans *Compréhension et politique*.

aucune émotion, dans une totale indifférence[53]. Ou encore que des jeunes adultes avaient lancé des pierres sur des voitures depuis un pont franchissant l'autoroute entre Plaisance et Turin, devenant ainsi des assassins. Le journaliste qui en parle suggère qu'ils voulaient ainsi transposer dans la réalité les "touchés !" de leur jeux sur ordinateur. Le juge d'instruction aurait déclaré après la première interrogation "n'avoir eu devant lui que des 'têtes effroyablement vides' "[54].

Ces cas particuliers demeurent bien en deçà du diagnostic que pose l'auteur allemand Hans Magnus Enzensberger. Celui-ci voit dans de nombreux symptômes des années 90 une guerre civile "moléculaire" à l'échelle mondiale. Des guerres dans des régions lointaines se perçoivent plus clairement, il est vrai, mais en réalité, la guerre civile se déroule de manière ponctuelle depuis longtemps également dans les métropoles. Elle est menée par des terroristes, des services secrets, des "mafiosi", des skinheads, des escadrons de la mort et des néo-nazis, mais également par des hooligans, des incendiaires, des fous furieux et des tueurs en série[55]. Le signe caractéristique de cette guerre civile est, selon l'auteur, la destruction pour elle-même, et le manque de "soi", d'identité personnelle, chez ceux qui la mènent. Cela signifie qu'ils passent aisément de la destruction à l'autodestruction. Pas davantage qu'Eichmann les acteurs de cette guerre n'ont besoin, selon Enzensberger, de motivations idéologiques. A la place de rituels ou de manifestations publiques, ils se satisfont de la haine, d'autrui et d'eux-mêmes. A ce phénomène se rattache aussi la perte de soi, c'est-à-dire le sentiment de n'être pas véritablement impliqués dans leurs actes de destruction et de tuerie, comme si tout "n'était que de la télévision"[56].

Sur cette toile de fond, la question se pose tout naturellement de savoir s'il ne faudrait pas mettre davantage en évidence, comme fondement de la politique, cette acceptation des autres qui se trouve, chez Arendt, implicitement présente dans le "fait de la pluralité". Il se pourrait toutefois que cela ne suffise pas et que l'acceptation de soi-même constitue une condition tout aussi importante pour que la relationalité de la politique devienne réalité. Pour ce qui est de l'imagination, il serait alors important qu'existe véritablement cette instance personnelle à l'intérieur de laquelle quelque chose peut être imaginé et représenté.

Puisque des questions relevant de la psychologie se trouvent ainsi soulevées, il est possible que les réponses, concernant par exemple les chances d'une formation stable du moi dans l'époque que nous vivons, doivent aussi être recherchées dans le domaine privé, prépolitique, donc

---

53. Frankfurter Rundschau du 15 février 1997

54. Die Zeit du 31 janvier 1997

55. Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Francfort, Suhrkamp 1996

56. Ibid, p. 69s

dans le domaine que Hannah Arendt estimait devoir séparer radicalement du domaine politique. Chez Arendt, le politique trouve ses assises par lui-même, puisque les humains apportent, pour ainsi dire, leurs facultés, telles que celles d'agir et de juger, et la condition première, la pluralité. Sur ce fondement, ils font se déployer tout ce qui est possible par et dans ces conditions. Du coup, il était tout naturel de renoncer à vouloir rendre les hommes meilleurs.

Mais cela implique, pour une communauté publique, des exigences auxquelles les sociétés occidentales d'aujourd'hui ne satisfont guère. La politique telle qu'on la perçoit de nos jours à travers les médias apparaît comme corrompue, mise au service de la carrière et de l'ambition, inadaptée aux problèmes réels et caractérisée par des marges d'action limitées. Dans des moments de crise économique, ce sont inévitablement des questions de répartition qui se trouvent à l'ordre du jour, celles précisément auxquelles Arendt ne voulait pas accorder le moindre statut politique.

Il convient toutefois de se rendre compte que les exemples qui, aujourd'hui, rappellent les signes caractéristiques de ce qu'Arendt a nommé , ne constituent qu'une partie et non pas la totalité de notre temps. Les marges, mêmes petites, ouvertes à la participation politique et à un impact sur le réel, ne doivent pas être sous-estimées. La description sublime du politique, que nous devons à Arendt, est certes très éloignée de cette manière de voir ; elle peut cependant servir d'incitation à la critique.

Il est toutefois hors de doute que si les mentalités telles que les décrit Enzensberger devaient se généraliser, elles détruiraient totalement les amorces et les restes de la relationalité de la politique. Mais la capacité d'entrer en relation avec les autres de façon constructive, en les acceptant tels qu'ils sont, où pourrions-nous l'apprendre sinon là où commence l'exercice du respect mutuel, de l'imagination et de la faculté de juger ! Il nous semble donc indispensable d'accorder davantage d'importance à ce qui, dans le privé et le prépolitique, rend possibles les conditions - émotionnelles également - de la politique. Tout doit être fait pour que cela soit renforcé dans nos sociétés.

Dans la hiérarchie des activités telle qu'Arendt l'a établie, il existe ici une coupure très nette avec le politique. La conséquence en est une dévaluation de tout ce qui n'est qu'émotionnel[57]. Mais les bouleversements de nos sociétés exigent de nous de poursuivre également dans ces domaines des tentatives de comprendre (ce qui ne signifie pas forcément pardonner), et d'être à l'affût d'amorces de changement, au lieu de s'accrocher aux seuls verdicts du "mal".

---

57. Voir par exemple *La Vie de l'esprit I, La Pensée*, p. 47s (*Vom Leben des Geistes I, Das Denken*, p. 41s)

# Principe et morale :
# L'ère postmoderne et le "droit d'avoir des droits"

**Birgit Christensen**

L'idée de l'humanité en tant qu'idée régulatrice de la dignité humaine demeure encore et toujours suspendue au ciel des idées, non réalisée et parfois presque dénuée de sens. Trop nombreux sont les humains qui ne disposent pas encore du droit aux droits de l'homme les plus fondamentaux. Sur cette toile de fond, des questions se posent. Parmi elles, celle de savoir comment notre temps interprète le rapport entre principe et morale. Pour représenter la pensée postmoderne j'ai choisi, pour l'exposé qui suit, Zygmunt Bauman qui met en question, par principe et de manière globale, l'éthique principielle - "Prinzipienethik" - c'est-à-dire l'éthique fondée sur un principe moral suprême et fondé en raison. Je confronterai sa conception à la pensée d'Hannah Arendt. Certes, Arendt ne se réclame nullement d'une éthique principielle, mais elle se place, pour ce qui est de sa philosophie morale, sous l'égide de Kant. A des moments décisifs, elle emprunte toutefois son propre chemin. Par rapport aux droits de l'homme, ces choix ont des conséquences déterminantes. Dans le diagnostic qu'ils portent sur la société moderne, Arendt et Bauman concordent dans une large mesure. Ce diagnostic est fondé pour une part importante sur le fait de ne pas traiter l'holocauste comme un événement unique. L'une et l'autre considèrent l'âge moderne comme un âge qui, par sa structure même, met le sujet moral sous tutelle, et qui non seulement admet un agir sans responsabilité, mais encore le favorise. Quant aux causes, en revanche, leurs argumentations divergent considérablement.

La notion de la "banalité du mal", Hannah Arendt l'a forgée dans son débat avec Adolf Eichmann, ancien "Obersturmbannführer SS", jugé en 1961 à Jérusalem[58]. Mais en 1945, dans son article *Organized Guilt and Universal Responsibility,* elle avait déjà exprimé l'idée que le mal est

58. Voir *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard 1991, collection "Folio histoire". (L'auteur signale que l'ouvrage a paru en 1963 en langue anglaise, en 1964 en allemand. Ajoutons que la traduction française, parue chez Gallimard, date de 1966. Nous renvoyons toutefois à l'édition de 1991, plus accessible. Ndtr.)

banal, en faisant usage du terme "la morale du philistin"[59]. Elle y désigne comme "Spiesser"/philistin - "faute de terme plus approprié" - ce "type moderne d'homme" qui a participé dans une mesure déterminante à l'holocauste, donc "le grand criminel du (XX$^{ème}$) siècle"[60]. Le mal du philistin correspond dans une large mesure au mal d'Eichmann. Ni l'un ni l'autre ne sont vraiment mauvais, car ni leurs intentions ni leurs actes *ne visent* véritablement le mal. Aux yeux d'Arendt, ils ne sont "ni pervers ni sadiques, mais effroyablement normaux"[61]. Le philistin est un malfaiteur du fait qu'il est de manière exclusive et en un sens absolu père de famille. Cette réduction à la vie privée, familiale, à son propre moi, va de pair avec un *égocentrisme* à qui les intérêts propres apparaissent comme les plus importants.

Etant donné que la vraie vie - autant celle du père de famille que celle d'Eichmann - se déroule en tout premier lieu dans la sphère privée, le domaine public leur demeure étranger. Celui-ci est pour eux essentiellement le lieu où le "pater familias" se présente comme chargé d'une fonction, comme fonctionnaire, c.-à-d. où il exerce son activité professionnelle afin de s'assurer sa sphère privée. C'est le propre des fonctionnaires purs que de ne pas se considérer comme des "agents" - pour employer ce terme très polyvalent cher à Arendt - agissant à partir d'une décision prise au cas par cas. Les chargés de fonction, les fonctionnaires, ont besoin, pour leur comportement, de règles bien déterminées. C'est le règne des lois et des règlements, des prescriptions de toutes sortes, et à leur égard, le philistin fait preuve d'un respect pour lequel il éprouve une véritable passion.

Le comportement réfléchi fait place à une *obéissance* absolue vis-à-vis des prescriptions, une obéissance qui rend possible la délégation de toute *responsabilité*. C'est pourquoi, dit Arendt, le philistin ne fait valoir qu'une seule "condition", mais fondamentale : que l'on le "disculpe radicalement de la responsabilité de ses actes"[62]. Il ne se sent, par conséquent, jamais coupable de ses agissements. Les philistins "n'ayant plus à craindre Dieu – leur conscience ayant disparu dans l'organisation bureaucratique de leurs actes – n'éprouvent plus de responsabilité qu'à

---

59. L'article a paru en allemand en 1948 sous le titre *Organisierte Schuld*. La formule *Organisierte Unschuld* (l'innocence organisée) aurait à mes yeux convenu davantage. Je me réfère ici à l'édition élargie de 1976, par le sigle OS. (Le texte anglais a paru dans la revue "Jewish Frontier", janvier 1945. Il semble que l'article ait été rédigé d'abord en allemand et publié - après la publication en anglais - dans la revue "Die Wandlung", 1, 1945-46, 4, pp. 333-344. Il existe en traduction française dans Hannah Arendt, *Penser l'événement*, Paris, Belin 1989, pp. 21-34, sous le titre *La culpabilité organisée*. Nos références y renvoient. Ndtr.)

60. *La culpabilité*, p. 30 (OS, p. 41)

61. *Eichmann à Jérusalem*, p. 444 (EJ, p. 400)

62. *La culpabilité*, p. 30 (OS, p. 41)

l'endroit de leur famille"[63]. De façon toute semblable, Eichmann ne se sent pas coupable, bien qu'il ait participé dans une très forte mesure à l'annihilation des Juifs et qu'il l'ait désignée après coup comme "un des plus grands crimes de l'Histoire de l'humanité"[64]. Dans sa dernière déclaration, il justifie son "obéissance de cadavre" - pour reprendre le terme utilisé par Arendt - en disant que l'obéissance est une vertu. Et Eichmann revendique pour lui-même "d'avoir fait son devoir", "d'avoir obéi aux ordres" et "d'avoir respecté les lois" [65].

Pour la banalité du mal, un autre facteur est à prendre en considération : Eichmann et le "Spiesser" sont les enfants d'une société moderne, d'une société de masse, sur lesquels l'exigence de *conformité* pèse de tout son poids et chez qui l'intérêt pour les choses politiques est minime. Dans une telle société, les individus sont interchangeables. Par conséquent, ils s'estiment eux-mêmes superflus et sans importance. L'unique endroit où ils peuvent vivre leur individualité est le cercle restreint de la famille. Du coup, la retraite vers la sphère privée et la disparition du domaine public en tant qu'espace politique sont programmées d'avance. Car les individus dont la vie se résume à la vie privée ont, dans le public, un comportement de conformité. Leurs finalités, mais aussi leur conscience morale, dépendent des finalités et de la conscience des gens qui les entourent.

On peut dire, pour être bref, que, selon Arendt, la banalité du mal consiste, en dernière analyse, en une attitude *égocentrique* : le mal provient d'une pure et simple absence de pensée, qui est elle-même la conséquence d'un manque imagination[66]. Eichmann n'est pas capable de se mettre à la place d'autres personnes respectivement de s'imaginer quelque chose "du point de vue d'autrui"[67]. Ce manque d'imagination est, selon Arendt, la même chose que l'incapacité de penser. Penser veut donc, essentiellement, dire pouvoir s'imaginer une autre approche que la sienne propre, ou encore, pouvoir se mettre intérieurement à la place d'un autre individu. En d'autres mots : la pensée transcende le moi propre. Qui n'en est pas capable, demeure prisonnier de son propre monde, de sa propre perception du monde, égocentrique, voire, pour le dire d'un terme plus dur, autiste. Mais la non-pensée d'Eichmann est également la cause de son *conformisme* et de son *obéissance*. En le "prévenant de tout examen" critique, cette non-pensée lui apprend "à s'attacher fermement à tout ce que peuvent être les règles de conduite

63. *La culpabilité*, p. 31 (OS, p. 42)
64. *Eichmann à Jérusalem*, p. 43 (EJ, p. 95)
65. *Eichmann à Jérusalem*, p. 399-400 et 221-222 (EJ, p 365 et 231)
66. Voir *Eichmann à Jérusalem*, p. 460 (EJ, p. 57)
67. *Eichmann à Jérusalem*, p. 86 (EJ, p. 126)

prescrites"[68]. Mais cette obéissance respectivement cette manière de s'adapter aux règles en vigueur, au plan moral et politique, va de pair avec une perte de la conscience morale et, par voie de conséquence, de la *responsabilité*.

Par rapport à Eichmann, Arendt constate en outre "avec indignation" qu'il "déclara avoir vécu toute sa vie selon la définition que donne Kant du devoir"; de plus, il fut à même de produire, "à la stupéfaction générale", "une définition approximative, mais correcte, de l'impératif catégorique"[69]. Eichmann admet, il est vrai, "qu'à partir du moment où il avait été chargé de mettre en œuvre la solution finale, il avait cessé de vivre selon les principes de Kant". Arendt, toutefois, donne à penser qu'il avait déformée la formule kantienne "dans le sens de la déformation de Hans Frank : 'Agis de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de tes actes, les approuverait"[70].

Arendt, pour qui l'obéissance constitue un élément essentiel de l'action irresponsable, aurait pu, parvenue à ce point, formuler une critique à l'égard de l'éthique principielle de Kant. Elle ne l'a pas fait. L'inspiration kantienne d'Eichmann correspond, à ses yeux, "à une adaptation de la pensée de Kant à l'usage domestique du petit homme", et évacue, à son avis, l'élément central de la pensée morale de Kant, à savoir "la faculté de juger que possède l'homme", qui "exclut l'obéissance aveugle"[71]. A la place d'une critique portant sur les éthiques principielles, nous trouvons donc une analyse de la faculté de juger. Arendt en parle de manière plus étendue dans ses notes pour le cours sur la philosophie politique de Kant, publiées pour la première fois en 1982 sous le titre *Lectures on Kant's Political Philosophy*[72]. Ce qui compte avant tout, pour Arendt, c'est que penser signifie, chez Kant, conformément à son entreprise critique, "penser par soi-même", donc sans faire appel ni à une autorité ni à une tradition. Une telle pensée a besoin d'une instance critique, ou, pour reprendre les termes mêmes de Kant cités par Arendt : "(...) Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne

---

68. C'est ainsi que s'exprime Arendt en 1971 dans un texte intitulé *Thinking and Moral Considerations : A lecture*, in : "Social Research" 38/3, automne 1971. (L'auteur renvoie à la version allemande intitulée *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, p. 145, sans préciser le lieu ni la date de parution. Nous utilisons la traduction française *Considérations morales*, Paris, Payot et Rivages 1996, coll. "Rivages poche Petite Bibliothèque", p. 55. Ndtr)

69. *Eichmann à Jérusalem*, p. 222 (EJ, p. 232)

70. *Eichmann à Jérusalem*, p. 223 (EJ, p. 232)

71. *Eichmann à Jérusalem*, p. 223-224 et 222 (EJ, p. 233 et 232)

72. (Ces notes ont paru chez The University of Chicago Press, éditées et commentées par Ronald Beiner. L'auteur renvoie à l'édition allemande *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Piper, Munich/Zurich 1985, en utilisant le sigle U. Nous utilisons la traduction française *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Le Seuil 1991, collection "Libre examen", série "Politique", qui comprend en outre un essai interprétatif par Myriam Revault d'Allonnes. Ndtr)

pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser. (...)"[73]. Puisque penser est une "affaire solitaire" qui, précisément, ne se déroule pas en public, nous devons nous efforcer, dans la solitude, à mesurer notre pensée aux critères de la sphère publique. Notre pensée doit devenir pensée critique ou encore, en termes kantiens, "pensée élargie". Afin d'illustrer ce genre de pensée, Arendt cite le passage d'une lettre de Kant : "Je nourris l'espoir qu'en considérant ainsi, avec impartialité, mes jugements du point de vue des autres je parviendrai à un troisième aperçu qui améliorera ma perspective antérieure."[74] Une telle pensée dont Kant fournit l'esquisse dans le cadre de son Esthétique "ne se coupe nullement, selon Arendt, 'de tous les autres'. Elle poursuit assurément son chemin dans la solitude, mais, par la force de l'imagination, elle rend les autres présents et se meut ainsi dans un espace public potentiel, ouvert à tous les points de vue."[75] Arendt trouve ainsi la condition préalable à cette faculté de juger qui, selon elle, faisait si gravement défaut chez Eichmann à qui elle attestait, tel un médecin, un manque d'imagination. Mais du même coup, elle a réussi à formuler, par ce "mode de pensée élargi" kantien, le paradigme de l'intersubjectivité dont elle était à la recherche pour le domaine politique. Un tel espace politique ouvert, à l'intérieur duquel tous les humains agissent sur pied d'égalité, est, pour Arendt, une condition indispensable. S'il vient à manquer, le danger est grand de voir les hommes se trouver amoindris dans leur faculté de juger, se retirer dans leur sphère privée, n'assumer de responsabilité que pour cet espace restreint, et se changer en autistes faisant preuve, dans le domaine public, d'une "obéissance de cadavres". La liberté de juger, y compris dans le domaine public, cette liberté qui, selon Kant, consiste "à faire un usage public de sa raison en toutes choses", donc à revendiquer un jugement propre, elle seule est à même, aux dires d'Arendt, de vaincre le mal compris dans le sens indiqué ci-dessus, d'absence de pensée et de responsabilité. - Zygmunt Bauman voit les choses de façon semblable et pourtant totalement différente.

*

Dans son ouvrage *Dialektik der Ordnung* (1989/1994), que l'on peut lire comme premier mouvement, et comme fondement, de plusieurs autres textes publiés à une cadence rapide, Bauman cherche, à l'instar d'Arendt, à prendre en compte l'holocauste dans sa théorie de la

---

73. *Juger*, p. 68 (U, p. 58)
74. *Juger*, p. 70 (U, p. 59)
75. *Juger*, p. 71 (U, p. 60)

société[76]. Il ne considère l'holocauste ni comme problème juif ni comme problème allemand ni comme problème singulier de quelques hommes "anormaux" d'un moment donné. Il le comprend bien plutôt comme problème spécifique de l'âge moderne. Et le "message" de ce problème "pour notre temps et pour l'ordre social dans lequel nous vivons, c'est-à-dire ses institutions, auxquelles nous accordons notre confiance, ou ses critères de valeur dont nous nous inspirons pour notre activité et nos formes d'interaction, (...) (résonne) pour une grande part sans être entendu"[77], et cela à cause des processus de refoulement à l'œuvre dans notre conscience de l'histoire. Le point central de son analyse n'est autre que le projet de l'âge moderne qui consiste à vouloir produire la société selon des principes rationnels et techniques. Placé devant la tâche de fonder l'action morale des individus sans avoir recours à un principe transcendant, l'âge moderne a, si l'on peut s'exprimer ainsi, "réuni" des philosophes et des politologues à titre d'experts de l'éthique et de la vie en société, les chargeant de formuler un code de règles de comportement rationnel et valable pour tout un chacun. Les citoyens, semblables à des loups que l'on domestique, n'auraient qu'à s'y conformer. Dirigée à l'origine par le principe de la liberté de l'homme, cette entreprise n'a cependant pas, aux dires de Bauman, fait naître une société d'individus libres. L'Etat moderne a bien plutôt, "paradoxalement" eu un effet "démodernisant", en laissant "s'étioler la qualité la plus moderne de la personne moderne", c'est-à-dire "sa capacité de faire des choix autonomes" en matière de morale[78]. Une prémisse non explicite sous-tend, selon Bauman, toutes les conceptions éthiques modernes, à savoir l'idée que la morale est un produit social qui se laisse "fabriquer" de façon "socio-technolgique" comme dans une usine[79]. Les pièges de cette thèse se découvrent à qui adopte pour un moment le point de vue de Bauman : "Si l'on voit la morale comme un produit de la société, alors toute résistance opposée aux normes de comportement fondées socialement porte en elle le germe d'un comportement immoral"[80]. La morale se transforme ainsi imperceptiblement en une "éthique de l'obéissance" ou encore, ainsi que le dit Bauman lui-même, se référant à "l'expérience de l'obéissance" de Milgram : "Le comportement moral serait du coup identique à la conformité sociale respectivement à l'obéissance aux normes admises par

---

76. Les textes de Zygmunt Bauman auxquels je me réfère ici sont : *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hambourg, Europäische Verlagsanstalt 1992 (éd. originale 1989) ; *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Francfort, Fischer 1995 (éd. orig. 1991) ; *Postmoderne Ethik*, Hambourg, Hamburger Edition 1995 (éd. orig. 1993).

77. *Dialektik*, p. 12

78. *Postmoderne Ethik*, p. 274

79. *Dialektik*, p. 189 et *Postmoderne Ethik*, p. 102

80. *Dialektik*, p. 189

la majorité."[81] Conformément à cet angle d'attaque, Bauman développe dans son ouvrage *Postmoderne Ethik* une critique de l'éthique principielle respectivement, pour user de son propre vocabulaire, de "l'éthique moderne". Quant aux concepts et aux contenus, cette critique est peu élaborée. En voici les éléments essentiels :

(1) Visant un instrument de domination, l'âge moderne fondé exclusivement sur la raison a réprimé le sentiment moral. Il a mis l'accent sur le processus, la manière de faire, et remplacé la question du bien agir par celle de la discipline. (2) Des éthiques s'orientant d'après des principes ont sapé la responsabilité morale, n'étant pas assez vigoureuses pour faire face à l'ambivalence de la morale et exigeant, à sa place, une "univocité" dans les questions morales. (3) L'Etat aussi bien que le marché ont "eu pour effet d'endormir la conscience morale", puisqu'ils considéraient tous deux celui qui agit moralement comme quelqu'un qui se soumet à des règles et non comme quelqu'un qui en produit"[82]. (4) Démoralisante également, aux yeux de Bauman, l'œuvre du monde technologique, qui fragmente le sujet moral. "La vie de celui-ci n'est qu'une suite d'approches multiples et disparates, dont chacune est partielle et, par conséquent (...) disposée et autorisée à faire valoir la non-culpabilité morale".[83]

Dans l'ensemble de la critique de Bauman à l'égard du projet de l'âge moderne, la notion d'ambivalence occupe une place éminente. Elle marque la fin de l'univocité. Etant caractéristique de l'époque postmoderne, elle donne à entendre que la recherche d'un ordre social et moral, telle que l'âge moderne avait voulu la tenter, doit être abandonnée. Au plan de l'individu, ambivalence dit le contraire de toute velléité de se décharger de sa responsabilité morale. Il s'agit de juger de cas en cas, sachant que la justesse des décisions n'est jamais absolue, puisque les conséquences d'un acte - ici Bauman rejoint Arendt - ne sont jamais prévisibles dans leur totalité. Une autorité qui, en matière de morale, refuse tout compromis doit, selon Bauman, être combattue.

Afin de combattre et de vaincre cette morale qui, à ses yeux, a été pervertie en une éthique de l'obéissance, Bauman comprend l'individu comme un être fondamentalement moral. En faisant référence à Lévinas, il plaide pour une morale du visage, une morale qui se déploie dans l'être-pour-autrui et qui ne rejette pas "l'impulsion morale" d'un chacun. La proximité à autrui est donc l'élément constitutif qui met en branle un comportement moral. Cette attitude morale est davantage fondée sur le sentiment que sur la raison et n'est pas tributaire d'une réciprocité. Un sujet agissant de façon véritablement morale se sent, dit Bauman,

---

81. ibid. p. 190
82. *Postmoderne Ethik*, p. 272 ss
83. Ibid., p. 296

responsable, abstraction faite de savoir s'il peut compter ou non sur un comportement équivalent.

Au plan de la société, Bauman exige le pluralisme. "Le pluralisme constitue le meilleur moyen prophylactique contre la possibilité que des humains de réputation irréprochable se prêtent à des actes moralement répréhensibles."[84] La société civile doit par conséquent être comprise comme formant "le cadre d'une praxis qui doit être négociée entre, d'une part, des représentants disposés à apprendre, et, d'autre part, une culture capable d'évoluer. Négocier implique un processus ininterrompu (...) dont l'orientation n'est pas fixée d'avance et dont les résultats ne se laissent anticiper avec certitude."[85] Il n'est point certain que, ces conditions étant remplies, la morale parvienne à s'imposer. Mais Bauman y voit néanmoins l'unique possibilité de "repersonnaliser" la morale et, donc, de la sauver.[86] La croyance ou l'espoir que "des sermons solennels" ou "des règles légales sévères" pourraient promouvoir la morale, est, selon le verdict sévère de Bauman, "soit une naïveté soit une tricherie".[87]

*

Entre Hannah Arendt et Zygmunt Bauman des divergences fondamentales existent. Elles proviennent du fait que Hannah Arendt situe les causes de l'irresponsabilité dans la politique, tandis que Bauman les trouvent également, et pour une part essentielle, dans les conceptions de la morale. Tout aussi différente est, par voie de conséquence, la manière préconisée par l'une et par l'autre d'atteindre le but recherché, c'est-à-dire : amener l'individu humain à assumer la responsabilité de ses actes. Pour Bauman, responsabilité et morale sont exclusivement du ressort de l'individu. Ce n'est qu'en obéissant à son impulsion morale, à son sentiment, dans un retour sur soi, que l'individu devient apte à agir de façon morale et à se sentir responsable. Et le genre de responsabilité dont parle Bauman est des plus rigoureux : "Les 'je ne le savais pas' " ou 'je ne l'entendais pas de cette façon' "ne sont pas des excuses qu'une responsabilité morale pourrait admettre, à quelque niveau que ce soit (...)."[88] A première vue, cela rend un son bien sympathique. Que l'ambivalence d'une morale du sentiment, l'empathie et la responsabilité individuelles soient à même de faire naître une société morale respectivement une politique, je me permets toutefois d'en douter. Il se peut que dans une société fermée et démocratiquement constituée, l'approche de Bauman fasse apparaître une tendance à l'ouverture. Dans cette mesure, il convient de l'accueillir favorablement. Il n'empêche que son renoncement radical à tout principe moral comporte un risque :

---

84. *Dialektik*, p. 180
85. *Postmoderne Ethik*, p. 274s
86. Ibid., p. 57
87. Ibid., p. 275
88. Ibid., p. 329

l'empathie est, à elle seule, incapable de faire quoi que ce soit pour les exclus. Ou pire encore : les exclus, en tant que tels, ne seront jamais mis au bénéfice de cette éthique de proximité qui rendrait possible un agir moral à leur égard et en leur faveur. Bien que Bauman affirme à plusieurs reprises qu'il ne fait nullement l'éloge du relativisme, on voit mal comment il pourrait y échapper. On ne voit pas non plus très bien comment l'empathie, tributaire de la proximité, pourrait à elle seule fonder et justifier les droits de l'homme fondamentaux et en faire des principes constitutifs de l'action.

Alors que pour Bauman la simple existence de règles rationnelles fait déjà des individus des mineurs, moralement parlant, la possession de règles n'est en revanche, pour Arendt, pas encore un obstacle à la morale. Ce n'est que l'absence de pensée critique capable de s'interroger sur le bien-fondé des règles et des actes, qui met la morale en péril. La préoccupation centrale d'Arendt est, par conséquent, celle de créer et de maintenir un espace qui permet et favorise la pensée critique et le jugement personnel. Eh bien, cette sorte de pensée est incompatible avec la réduction à soi-même. Elle transcende, au contraire, le soi, cherchant à être impartiale. Ou, pour en revenir à la manière dont Kant, cité par Arendt, s'exprime : "On parvient au 'mode de pensée élargi' (...) en 'se mettant à la place de tout autre' "[89]. De cette façon, les humains, selon Arendt, concluent entre eux un contrat "dicté par l'humanité elle-même" : "C'est en vertu de cette idée de l'humanité, présente en chaque individu singulier, que les hommes sont humains, et ils peuvent être dits civilisés ou compatissants dans la mesure où elle devient le principe de leurs jugements, mais aussi de leurs actes. (...) L'impératif catégorique - pour ainsi dire - de l'action pourrait alors s'énoncer comme suit : Agis toujours d'après la maxime grâce à laquelle ce contrat originaire peut se réaliser en une loi générale."[90] Des règles sont donc, aux yeux d'Arendt, nécessaires aussi bien pour juger que pour agir, lorsqu'il s'agit de l'idée de l'humanité, car seules ces règles font de l'homme un être humain ; elles rappellent à l'homme qu'il fait partie, étant homme, de la communauté mondiale. De cette "existence cosmopolite", toutefois, il convient de dire : "Quand on juge et qu'on agit dans le domaine politique, on est censé prendre ses repères en suivant l'idée – non la réalité effective – qu'on est un citoyen du monde."[91] La morale est donc, selon Arendt, le résultat de l'action réciproque entre des individus jugeant librement et qui se savent membres d'une communauté cosmopolite, et des institutions politiques correspondantes d'un Etat démocratiquement constitué.

---

89. Hannah Arendt, *Juger*, p. 71 (U, p. 60)
90. Ibid., p. 113-114 (U, p. 99s)
91. Ibid., p. 115 (U, p. 100)

Il existe de bonnes raisons de se battre - à la manière de Zygmunt Bauman - pour une repersonnalisation de la morale. Toutefois, des raisons importantes se font valoir contre ce que cette tentative postmoderne a d'inconsistant. Elles plaident pour que ne soient pas abandonnés à la légère principes éthiques et structures politiques. Par rapport notamment aux droits de l'homme, tout au moins, il est plus que souhaitable d'agir, au plan pratique, comme s'il existait des principes universels, et de défendre le fait que tout homme "fait partie de l'humanité" et possède "un droit à des droits", ainsi que l'écrit Hannah Arendt[92].

92. Hannah Arendt, *L'impérialisme*, Paris, Le Seuil, collection "Points politique", p. 285 (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Munich/Zurich, Piper 1995, p. 465)

# Le totalitarisme arendtien: fécondité et paradoxes

**Michelle-Irène Brudny-de Launay**

L'étonnant et rare romancier Frédéric Prokosch rencontre Hannah Arendt lors d'une soirée new-yorkaise et note, dans le précieux portrait qui figure parmi les vignettes de *Voix dans la nuit* : "Hannah Arendt avait l'air enchanté, sur la piste d'un paradoxe flambant neuf..."[93]

De fait, Hannah Arendt a partie liée, plus encore peut-être qu'il n'a été dit, avec le paradoxe. Mais nous nous en tiendrons surtout à son *magnum opus* : *les Origines du totalitarisme*. L'ouvrage, comme la "théorie" qu'il expose, ne laissent pas, malgré une nouveauté, un impact et une influence immenses et incontestables, d'être, à certains égards, paradoxaux. Les circonstances de l'élaboration du manuscrit, son évolution et ses refontes proprement imprévisibles, les difficultés méthodologiques considérables, soulignées et commentées par Arendt elle-même, peuvent éclairer en partie le caractère tout à fait singulier et finalement paradoxal du livre.

Le "déclencheur" immédiat de cette entreprise qui tente – au sens littéral du terme – de comprendre le phénomène totalitaire est connu. En 1964, Hannah Arendt relate à Günther Gaus, dans une émission de télévision allemande : "C'était en 1943. Et tout d'abord nous n'y avons pas cru, bien qu'à vrai dire mon mari et moi estimions ces assassins capables de tout [...]. Et cependant nous avons bien dû y croire six mois plus tard, lorsque nous en avons eu la preuve [...]. C'était vraiment comme si l'abîme s'ouvrait devant nous [...]. Il s'est passé là quelque chose que nous n'arrivons toujours pas à maîtriser."[94]

En réalité, comme l'écrit François Furet, "il y a deux livres à l'intérieur du livre"[95]. Et dès lors qu'on adopte le point de vue de l'analyse, historique, épistémologique et conceptuelle, brisant par là l'espèce de sombre envoûtement que produit le texte même des *Origines du totalitarisme* et surtout des deux dernières parties du *Système totalitaire*,

---

93. cf. F. Prokosch, *Voix dans la nuit*, Paris, Fayard, 1984, p. 309 (trad. fr. L. Dilé).

94. cf. *Gespräche mit Hannah Arendt*, A. Reif (*ed.*), Munich, Piper, 1976, p. 9-34. Trad. fr. partielle parue dans le numéro spécial de la revue *Esprit* ( n° 6, juin 1980 ; rééd. augm. 6/1985).

95. cf. F. Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e^ siècle*, Paris, R. Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 498.

sans doute parce qu'il mime, en un sens, l'irrésistible aspiration du mouvement totalitaire mais aussi qu'il illustre si bien les vers de Coleridge – "*Since then, at an uncertain hour/ That agony returns :/And till my ghastly tale is told/ This heart within me burns*"[96] –, dès lors qu'on prend le texte en perspective, certains traits remarquables apparaissent.

Hannah Arendt entend compléter la typologie des régimes de Montesquieu avec ce mode de gouvernement inédit dont la nature est la terreur et le principe moteur, l'idéologie. Cette démarche ne veut pas réduire l'inconnu au connu, mais, à l'opposé, tenter de comprendre ce qui est absolument sans précédent. Or, le premier des deux "livres" qu'évoque et isole François Furet concerne seulement le nazisme. Mais, en septembre 1947, Hannah Arendt écrit à Karl Jaspers que "la troisième et dernière partie [de l'ouvrage, i. e., en français, *Le Système totalitaire* ] sera consacrée à l'organisation des Etats totalitaires", et elle précise : "il me faut la remanier entièrement parce que je viens seulement d'apercevoir certains éléments décisifs dans cette partie, en particulier par rapport à la Russie."[97]

Ainsi, cet ouvrage, dont toute une partie a été travaillée comme un puzzle – le terme est de l'auteur – à partir de citations matrices cristallisées, recopiées de Proust, de biographes de Disraeli, de Conrad, mais aussi de David Rousset, d'Eugen Kogon ou des minutes du procès de Nuremberg, a-t-il été, pour citer la lecture qu'en fait François Furet, "commencé pour analyser le nazisme et fini sur une théorie politique mieux ajustée au communisme"[98]. Mais si Hannah Arendt a entrepris cette traversée incertaine afin de comprendre, en décrivant les fameux cercles[99], l'inutilité, notamment stratégique, de l'anéantissement des Juifs, jusque vers la fin de 1946, pendant toute la première phase du travail d'élaboration par conséquent, l'étude du nazisme à proprement parler n'intervenait toutefois qu'au dernier chapitre d'un plan évolutif. Ce qui est plus surprenant, en revanche, c'est que le modèle des camps qui informe l'étude et l'interprétation, repris d'un projet de recherche sur les camps de *concentration* de 1948, n'est pas celui des camps d'extermination, mais d'internement, comme celui de Gurs, dont l'auteur a eu, on le sait, l'expérience directe. L'"extermination", comme visée explicite, avouée et comme réalité, est pourtant d'un tout autre ordre que la désintégration de la personnalité par le biais de la destruction de la personne juridique, de la

---

96. cf. S. T. Coleridge, "The Rime of the Ancient Mariner", *Poems/Poèmes*, Paris, Aubier, 1975, p. 200-201 (trad. H. Parisot).

97. cf. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, (L. Kohler et H. Saner *eds.*), Munich, Piper, p. 134.

98. cf. F. Furet, *le Passé d'une illusion...*, *op. cit.*, p. 500.

99. cf. H. Arendt, "Compréhension et politique", repris dans *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 60 notamment.

personne morale et de l'individualité par la torture[100]. Ainsi, le projet de recherche témoigne-t-il déjà d'une sorte d'hésitation fondamentale quant à la spécificité du génocide du peuple juif, qui se retrouvera dans *Le Système totalitaire*, mais aussi dans *Eichmann à Jérusalem*, pour ne citer que ces textes-là. En outre, Hannah Arendt souligne dans son article "Les techniques des sciences sociales et les camps de concentration" l'atmosphère d'irréalité[101] qui entoure ceux-ci, et elle s'opposerait plutôt à Primo Levi – "Rien n'était vrai en dehors du camp, tout simplement. Le reste n'aura été qu'une brève vacance, illusion des sens, songe incertain" –, et à la méditation de Jorge Semprun : "C'était que la vie fût un songe, après la réalité rayonnante du camp, qui était terrifiant."[102]

Les autres difficultés de cette étude, essentielle, du totalitarisme – phénomène qui avait fait l'objet, dès 1940, d'un colloque de l'*American Philosophical Society* – sont davantage connues. Tout d'abord, le vocable même de "totalitarisme", retenu au terme de nombreux remaniements du plan d'ensemble de l'ouvrage, n'est jamais défini et son choix n'est assorti d'aucun attendu[103]. Ensuite, une part disproportionnée de l'ouvrage est consacrée à la quête d'origines d'un phénomène pourtant parfaitement inédit, sans que la distinction, fondée, entre origines et causes puisse faire entièrement litière de cette difficulté méthodologique. Un troisième embarras, important, tient à ce que le lecteur passe, avec la dernière partie (*Le Système totalitaire*), du paysage familier, même si leur caractère inadéquat déçoit, de concepts marxistes comme le rôle du capital et de l'influence de Franz Neumann, pour ne citer que lui, à la perspective "comparatiste" d'étude des régimes nazi et stalinien, inaugurée par Waldemar Gurian, sans pour autant que ces auteurs figurent dans l'ouvrage ailleurs que dans la stricte bibliographie. Mais cette pratique involontaire de dissimulation opiniâtre des influences les plus profondément décisives n'est pas l'apanage de Hannah Arendt...

D'excellents commentateurs ont reproché à la théorie arendtienne du totalitarisme d'être essentialiste, de ne pas s'attacher assez aux différences qui séparent les deux régimes. Il n'est que de relire la discussion par Raymond Aron de la fameuse question de la "parenté" dans *Démocratie et Totalitarisme*[104] pour se convaincre à nouveau, s'il en était besoin, que

---

100. cf. H. Arendt, "Projet de recherche sur les camps de concentration", *La Nature du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 176-177.

101. cf. H. Arendt, "Les techniques des sciences sociales et les camps de concentration", in *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deuxtemps/Tierce, p. 205.

102. cf. P. Levi, *La Trêve*, Paris, Grasset, 1966, *in fine* (mais c'est la traduction de J. Semprun que nous citons), ainsi que J. Semprun, *L'Écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 166.

103. Sur ce point et sur l'origine du terme totalitaire, nous renvoyons à notre article "Le totalitarisme : histoire du terme et statut du concept", *Communisme*, n° 47-48, déc. 1996, p. 13-32.

104. cf. R. Aron, *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1990, p. 288-299.

Hannah Arendt n'entendait pas faire œuvre de sociologue ni d'historienne, même si le statut véritable des *Origines* demeure en partie problématique. Sa contribution à la typologie classique des régimes, avec les concepts centraux d'idéologie et de terreur et une acception neuve du premier, n'a pas été réellement dépassée, alors que des politistes ou des sociologues politiques, influencés par son travail, ont pu produire, par exemple, des "syndromes" en cinq ou six points et donner la "contrepartie académique"[105] de la synthèse arendtienne.

Mais c'est à Paul Ricœur qu'est revenu, dans sa Préface à *Condition de l'homme moderne* et le retour qu'il y opère sur les *Origines*, de mettre en évidence une aporie irréductible. "S'il est vrai que derrière la politique des régimes totalitaires 'se cache un concept entièrement nouveau, sans précédent, du pouvoir', ce concept doit être proprement *impensable*." Or "c'est bien là le paradoxe épistémologique sur lequel se brise *les Origines du totalitarisme*". Et le philosophe de signaler, aussitôt après, la surenchère conceptuelle, qui tente de contenir les effets du paradoxe, puis d'évoquer les "pages d'une sobriété angoissante consacrées aux camps"[106].

Le paradoxe est d'importance, et les apories, confusions ou cécités touchant les camps, que nous avons signalées sont bien liées à ce paradoxe fondamental et non un artefact de l'illusion rétrospective : Hannah Arendt, en effet, avait bien aperçu le caractère unique, singulier, des camps d'extermination, tout en échouant à en rendre compte ou même, aussi suprenant que cela puisse sembler aujourd'hui, à le thématiser de manière explicite.

Le politiste, le sociologue ou l'historien, en tout cas lorsqu'il s'agit d'esprits supérieurs, ont la prudence de faire droit à une part d'ombre, énigmatique, sans tomber pour autant dans un défaut de rationalisme ; le philosophe, parfois intrépide ou, plus sûrement, devenu téméraire par sa volonté obsessive de comprendre, se sent tenu, au risque du paradoxe, de produire une interprétation "générale". Après avoir fait état, dès 1953, du caractère fondamentalement comparable des sociétés totalitaires et de la nature historiquement unique de chacune, Carl J. Friedrich concluait : "pourquoi elles sont ce qu'elles sont, nous ne le savons pas."[107] C'est à cet intraitable "pourquoi" que s'est essayée Hannah Arendt, et le résultat demeure incontournable. Mais si les historiens ont désormais procuré, au terme d'un demi-siècle, les indispensables études circonstanciées, cette nouvelle configuration du savoir associée aux apories et aux paradoxes

---

105. cf. P. Hassner, "Le totalitarisme vu de l'Ouest", in *Totalitarismes*, G. Hermet (*ed.*), Paris, Economica, 1984.

106. cf. P. Ricoeur, Préface à H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (rééd. augm.), p. VIII.

107. cf. Carl J. Friedrich (*ed.*), *Totalitarianism*, Harvard University Press, 1954, p. 60.

succinctement indiqués dessine en creux la nécessité d'une réinterprétation philosophique du sens de l'entreprise totalitaire.

(Ce texte, paru dans *Magazine littéraire* de novembre 1995, n° 337, est reproduit ici avec l'aimable autorisation de l'éditeur. Nous l'en remercions vivement).

# De Freud à Hannah Arendt

**Henri Vermorel**

## Le concept de totalitarisme

Sachons gré à Hannah Arendt d'avoir rassemblé sous le même concept - celui de totalitarisme - des faits qui se sont déroulés dans des contextes apparemment différents, à savoir le nazisme et le communisme stalinien. Sa formation de philosophe l'a certainement conduite à cette généralisation, tandis que les historiens ont, au contraire, souvent mis l'accent sur les différences entre les deux systèmes. D'autres ont voulu en tirer parti pour lui reprocher d'avoir sous-estimé la spécificité du nazisme, notamment sa politique d'extermination des Juifs ; d'autres se sont offusqués qu'on ait rangé dans la même catégorie le stalinisme avec le nazisme[108].

Dès 1933, Freud avait fait le même rapprochement, lorsqu'il écrivait, dans une lettre à Marie Bonaparte : (Les Allemands) "*ont commencé avec le bolchevisme comme leur ennemi mortel, et ils termineront avec quelque chose qui ne s'en distinguera pas - sauf que le bolchevisme a après tout adopté des idéaux révolutionnaires alors que ceux de l'hitlérisme sont purement médiévaux et réactionnaires*"[109].

## Emancipation du sujet à l'époque de la modernité occidentale

Cette opinion s'inscrit dans le droit fil de toute une partie du corpus freudien consacré au "*malaise dans la civilisation*". On sait que la psychanalyse s'occupe des conflits psychiques internes de l'individu, mais ce qu'on sait moins, c'est que l'œuvre de Freud tente aussi d'établir un pont entre la psychologie individuelle et la psychologie collective. Au cours de l'évolution de sa pensée, Freud en était arrivé à donner une place de premier plan à des instances psychiques comme le *surmoi* et l'*idéal du moi*, qui sont des formations intermédiaires - transitionnelles - entre le

108. Je remarque au passage que dans ce colloque on n'a pratiquement pas fait allusion jusqu'ici au totalitarisme stalinien.

109. Freud Sigmund : lettre à Marie Bonaparte, 10 juin 1933, citée par Ernest Jones (1969), *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, III, PUF, Paris, 208.

sujet et la culture à laquelle il appartient. Alors qu'au Moyen-Age par exemple, l'individu était totalement immergé dans la psyché collective avec un minimum d'autonomie, l'évolution de la culture occidentale dans la période de la modernité est marquée par une émancipation progressive du sujet par rapport au groupe[110]. Les instances psychiques - moi, surmoi, idéal du moi - s'intériorisent, ce qui permet à la fin du XVIII$^{ème}$ siècle la naissance de la psychiatrie et, plus tard, celle de la psychanalyse qui s'adresse, en principe, à des conflits suffisamment intériorisés.

Cependant, cette émancipation du sujet est relative et ne concerne pas l'ensemble des individus : la culture post-moderne pousse a une autonomisation de l'individu sans que les conditions psychiques d'un tel programme aient, pour certains, été mises en place : c'est ce que tendraient à prouver les pathologies actuelles montrant un narcissisme pathologique : états limites, toxicomanies, structures psychotiques, perversions affectives etc. Faut-il en voir les causes dans la perte des idéaux collectifs avec la disparition des repères sociologiques traditionnels sans que d'autres les aient remplacés ? Ces interrogations soulèvent nombre de problèmes dont l'examen dépasserait le cadre de cet exposé.

**La culture au-dessus de l'individu**

Toujours est-il que le sujet post-moderne de notre temps ne peut être compris sans les liens que les instances psychiques entretiennent avec la culture du groupe. Pour Freud, la *Kultur* (culture ou civilisation) - formation psychique collective - est *au-dessus de l'individu* [111] et le conditionne pour une large part. Au surmoi intériorisé individuel (*Über-Ich*), Freud oppose le surmoi culturel ou *Kultur-Über-Ich* qui est une instance extérieure à l'individu, se manifestant par la répression (*Unterdrückung*) ; ce mécanisme, plus massif et plus élémentaire, est différent du refoulement (*Verdrängung*), qui est une modalité intrapsychique plus évoluée et plus souple. La part relative de chacune des deux formes du surmoi est variable selon les individus. L'expérience de la guerre de 1914, marquée par un véritable retour à la barbarie, avait incité Freud à penser que peu d'hommes possédaient un véritable surmoi intériorisé. Il s'était interrogé sur le fait que la plupart des combattants se pliaient le plus souvent sans grande résistance à l'inversion du commandement "tu ne tueras point" - à l'instigation des Etats belligérants - en celui de la destruction impitoyable de celui qui était désigné comme ennemi. Le psychanalyste viennois en était arrivé à penser que devant les

110. Ariès Philippe (1960) *L'enfant et la vie familiale dans l'Ancien Régime*. Paris, Plon, et les travaux des historiens français des mentalités.

111. Freud Sigmund (1930) *Das Unbehagen in der Kultur* trad. franç. P. Cotet, R. Lainé, J. Stude-Cadiot (1994) *Le malaise dans la culture* (abrégé en *M.C.*) in *Œuvres complètes* (*OC*) T. XVIII, 245-333.

horreurs de la guerre - ses millions de morts, ses destructions immenses et surtout la perte des idéaux civilisés foulés au pied dès le premier jour de la guerre - sa désillusion avait été exagérée : l'homme n'était pas tombé si bas car il ne s'était pas élevé si haut qu'il l'avait cru ! Chez beaucoup de personnes, la culture - sublimation élevée des pulsions élémentaires - n'était qu'un mince vernis recouvrant à peine des pulsions violentes, prêtes à resurgir lorsque l'Etat intime en temps de guerre l'ordre de tuer l'ennemi.

**Point de vue de la psychanalyse sur le mal**

La question du mal a hanté l'humanité au cours des âges, et les philosophes ou les poètes ont déjà beaucoup écrit sur le sujet. Que peut dire la psychanalyse de son point de vue ? Les positions de Freud et de ses successeurs sur la question ne sont pas faciles à résumer car Freud a évolué au cours de sa vie, et ses disciples ont élaboré un certain nombre de concepts que j'essaierai d'aborder maintenant.

Pour Freud, le mal est une disposition potentiellement présente dès l'origine chez tous les individus. L'enfant est un "*pervers polymorphe*" qui vise seulement à satisfaire ses besoins sans qu'il ait alors la notion du bien et du mal. Les pulsions psychiques (*Triebe*) sont des forces psychiques élémentaires et indifférenciées, quelque chose comme la part animale qui subsiste en l'homme. Mais la nature humaine, c'est aussi sa culture, son humanisation au cours de la période de l'enfance notamment, puisque l'enfant naît immature et dépend alors de ses parents. L'évolution psychique du sujet l'amène à la conscience morale qui domestique peu ou prou ces forces élémentaires pour en sublimer une partie dans les productions intellectuelles ou artistiques et dans les relations sociales. La disposition au mal est donc inhérente à la nature humaine mais il n'est pas reconnu comme tel dès l'origine. Il faudra pour cela l'avènement de la conscience morale, du surmoi.

Freud en arrive à distinguer au sein des pulsions celles de vie et celles de mort, dont le conflit interne anime la vie psychique. Ce qui est intéressant ici, c'est que Freud a dans la dernière partie de son œuvre étendu ce conflit fondamental à la culture, à l'intérieur de laquelle, éternellement, dit-il, s'opposent Eros et la pulsion de mort[112], avec le danger que, dans certains cas, ce soit cette dernière qui l'emporte un temps, comme on l'a vu souvent dans notre monde actuel.

112. *M.C.* 308-309, 332-33.

**Narcissisme et violence**

Mais Freud a abordé aussi ces questions sous un autre angle ; il en vient à postuler au sein du psychisme une pulsion originaire et autonome qu'il dénomme *"hostilité primaire" (primäre Feindseligkeit)*[113] et ensuite - dans sa lettre à Einstein - "*violence*"[114]. Ce concept s'inscrit dans un autre éclairage de la psychanalyse, apparu avec le thème du narcissisme, qui s'occupe de l'aspect d'auto-conservation du sujet.

Un auteur lyonnais, Jean Bergeret, a décrit la "*violence fondamentale*" comme assurant le narcissisme originaire du sujet ("moi ou l'autre"). C'est une violence au service de la vie[115], équivalent de la cruauté de l'animal qui tue pour survivre. Cette force indifférenciée se situe hors de la notion de bien et de mal ; il faut ajouter que chez le nourrisson, c'est une force purement psychique d'affirmation originaire de soi, car le bébé dans son état d'impuissance est incapable de faire passer cette violence dans les actes. Cependant, cette force persiste au fond de chaque individu, même le plus évolué ; et ceux qui n'auront pu élaborer une conscience morale suffisante auront à l'âge adulte la force de donner libre cours à leurs pulsions violentes comme on le voit chez les psychopathes, les délinquants ou les pervers ; chez des sujets plus évolués, ces forces violentes peuvent se libérer de façon plus occasionnelle par exemple lors de conflits affectifs. La violence au service de la vie ne doit pas être confondue avec la pulsion de mort, force de destruction interne (elle en est l'opposé). C'est l'alliance éventuelle de la violence avec la pulsion de mort qui donne libre cours aux violences individuelles ou sociales[116].

Un auteur argentin, Bleger[117], a apporté des éléments très importants sur *l'indifférenciation primaire*, lorsque la distinction entre le soi et le non-soi n'est pas encore advenue. Bleger postule même au sein des organisations psychiques les mieux constituées l'existence d'un reste de cette indifférenciation primitive sous forme d'une relation à l'*objet agglutiné* qui implique "*une partie non différenciée et non discriminée du moi du sujet comme de la réalité extérieure*" [118] ; ce noyau agglutiné est *ambigu*. En somme, une partie du pré-soi reste attachée aux objets

113. *Ibid*, 298.

114. Freud S. (1932) *Pourquoi la guerre ? Lettre à Einstein* in *OC*, T XIX, 69-81.

115. Bergeret J. (1984) *La violence fondamentale*, Paris, Dunod.

116. Mais le bébé ne peut survivre sans un lien avec les parents : les éthologistes ont parlé de la *compétence* des nourrissons, en attente (programmée) de la présence d'une mère ou d'un père. Aussi, la violence fondamentale ne peut se concevoir au sein du narcissisme sans son opposé, " *l'attachement* " de Bowlby, qui porte le nourrisson vers le sein maternel. Le narcissisme a un aspect paradoxal : il vise à l'auto-suffisance du sujet et à se séparer de l'autre mais, dans son impuissance fondamentale (*Hilflosigkeit*, la détresse originaire), il a absolument besoin de l'amour et des soins des parents pour survivre.

117. Bleger J. (1975) *Simbiosis y ambigüedad* trad. franc. A. Morvan, *Symbiose et ambiguïté*, (1981) Paris, PUF.

118. *Ibid*, 95.

extérieurs : elle peut dans certains cas pathologiques envahir la psyché ; ou bien dans certaines situations de violence sociale (camps de concentration, torture etc... avec une menace vitale permanente), le sujet peut régresser à cette indifférenciation primaire. Ce mécanisme de survie dans des conditions extrêmes explique mieux que le concept d'identification à l'agresseur la dépendance du sujet livré au bourreau totalitaire.

### Archéologie de la violence dans les sociétés dites primitives

La violence du narcissisme au service de la vie : la formule pourrait s'appliquer aussi aux groupes sociaux. Un ethnologue, Pierre Clastres, a montré dans son *Archéologie de la violence*[119] que la guerre est un phénomène fondamental, comme manifestation nécessaire de l'affirmation de l'identité de ces sociétés. C'est la guerre contre l'autre, contre le peuple différent, défini comme hostile, qui permet d'assurer la cohésion et la pérennité du groupe. Contrairement à Lévi-Strauss, cet auteur fait découler les échanges économiques et les échanges de femmes de la conception de la guerre comme violence fondamentale : si on a des ennemis, il faut avoir des amis, des alliés pour faire la guerre, et c'est avec eux que se font le commerce et l'échange des femmes.

### Narcissisme des petites différences

Freud, de son côté, avait étendu le concept du narcissisme aux groupes humains sous le nom de " *narcissisme des petites différences*" : là aussi l'affirmation de l'identité d'un peuple se fait par une hostilité au groupe voisin : " *les communautés voisines, et proches aussi les unes des autres par ailleurs, se combattent et se raillent réciproquement (...) on reconnaît là une satisfaction commode et relativement anodine du penchant à l'agression par lequel la cohésion de la communauté est facilement assurée à ses membres*"[120] : les railleries entre peuples voisins prennent, dans d'autres circonstances, un tour plus destructeur, Freud donnant l'exemple de la persécution au cours des siècles, des juifs par les chrétiens, bien que " *saint Paul eut fait de l'universel amour des hommes le fondement de sa communauté chrétienne*"[121].

En effet, l'idéal commun d'un groupe donné (national ou religieux, par exemple), ne protège que ses membres et non ceux qui sont en dehors de cette communauté ; ces derniers sont livrés à la violence, sans que les membres de la communauté n'en éprouvent de culpabilité. Ce serait ici

---

119. Clastres P. (1997) *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube.

120. Freud S., *M.C.*, 300-301.

121. *Ibid*, 301.

l'expression d'une forme de la banalité du mal, en d'autres époques. Il y aurait beaucoup à réfléchir sur cette sorte de paranoïa de groupe que représente le narcissisme des petites différences ; modéré, il est assez inoffensif ; plus radical, il pousse à détruire l'autre, et la communauté à se replier sur elle-même, dans une sorte de tendance incestuelle groupale. Cela culmine dans les idéologies raciales basées sur la communauté de sang qui ont fleuri à notre époque (le délire racial du nazisme et la purification ethnique en Bosnie) : elles mettent en avant le fantasme de l'appartenance au même utérus maternel niant le rôle du père qui précisément tire l'enfant - et les idéaux du groupe- vers l'autre et vers des idéaux universels de culture.

**Violence de masse**

Il est certain qu'il existe une spécificité du mal dans la société post-moderne, que ce soient les formes de destructuration de la pathologie mentale actuelle ou les violences individuelles ou sociales de notre temps et enfin les formes particulières que sont les sociétés totalitaires dont le fondement est la violence. Seules quelques notations peuvent être ici esquissées dans le cadre qui nous est imparti. Les formes modernes de la violence peuvent être favorisées par l'apparition des *masses* comme si cette société individualiste était hantée par son contraire[122]. Tout se passe comme si l'évolution de la société privilégiait à un pôle l'individu et à un autre l'Etat, cependant que les groupes intermédiaires comme la communauté villageoise de jadis ou la famille disparaissent ou sont en crise. C'est le règne des masses où l'individu est privé de repères : c'est la suite de "*la mort de Dieu*" .

Freud, en 1921, avait utilisé de façon prophétique le terme de *masses* pour aborder la psychologie collective de notre temps. Les années suivantes verront en URSS, en Italie puis en Allemagne le développement des partis de masses totalitaires qui pratiquent l'irrationnel pour domestiquer et détruire l'individu pensant. Ces idéologies totalitaires se présentent comme une critique radicale de la religion mais reprennent la croyance absolue à des dogmes. De plus, ces sociétés, sous le couvert d'idéaux trompeurs[123], reposent sur la violence qui contraint l'individu dans sa pensée et dans sa vie.

Freud écrivait que les "*œuvres de Marx ont remplacé la Bible et le Coran*" ; le communisme, dit-il, prétend que la suppression de la propriété privée fera cesser la violence humaine ; il prétend mettre fin aux guerres mais dirige lui-même une haine puissante contre autrui pour cimenter la

---

122. Dumont L. (1983) *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

123. Ce type de société utilise massivement le déni. On pourrait dire qu'elles sont une sorte de paranoïa ou de perversion collectives.

cohésion du groupe révolutionnaire ; la persécution des bourgeois, dit Freud, est le fondement de la société communiste mais, ajoute-il, "*on se demande avec anxiété ce que feront les Soviets une fois tous leurs bourgeois exterminés*"[124].

Mort en 1939, Freud n'a vu ni les camps d'extermination hitlériens, où deux de ses sœurs sont mortes, ni l'expansion du communisme stalinien puis son effondrement. Cette phase de l'histoire de l'humanité suscite l'horreur et dans une certaine mesure une difficulté à penser. Il est heureux que des auteurs comme Hannah Arendt nous aient fourni des repères essentiels dans cette recherche pluridisciplinaire où les psychanalystes tentent d'apporter leur contribution.

---

124. Freud S., *M.C.*, 301.

## Silence

**Yvette Théraulaz**

silence
il faudrait faire silence
suspendre le vacarme
laisser couler les larmes

silence arrêter les sarcasmes
s'accorder un entracte
et déposer les armes

laisser ses larmes couler
simplement apaisé
un peu s'abandonner
et comme un enfant
s'étonner simplement

paroles
les mots deviennent
paroles
le temps danse sur ma vie
et je ris à l'infini

laisser couler ses larmes
et débusquer son âme
mettre son cœur à nu
et sans se méfier
partager l'imprévu

silence
il faudrait faire
silence
suspendre le vacarme
cesser ce tohu-bohu

silence accordons un entracte
à notre mascarade
et déposons les armes

laissons couler nos larmes

# En Soie

**Yvette Théraulaz**

D'abord survivre en douceur
se parler pour ne pas chavirer
réapprendre le plus simple
palier par palier

remonter la lumière
dégager la lumière

je suis une morte en sursis
je me condamne au vivant
rescapée de la frime
j'abandonne ma doublure
je me donne rendez-vous

je me laisse chambouler
les yeux en face des troubles
je ne veux rien prouver
je ne veux juste pas rater
l'arrivée des étoiles

à chaque respiration
ma vie en raccourci
entre le ciel et la terre
un immense plus loin
je deviens mon intime

chaque minute à moi
et dans chaque bonheur
dans chaque douleur aussi
m'écouterai mourir
m'écouterai sans peur

comme un arbre grandit
grandit de l'intérieur

jusqu'à mon dernier clap
jouer le rôle principal
si j'étais rossignol
je jouerais le rossignol
mais je suis une humaine

devenir un humain
c'est pas rien c'est plutôt bien

peu m'importe l'endroit
on est partout chez soi
lorsqu'on est en soi

# Visage du mal politique contemporain. Etrangers enfermés

**Jean-Pierre Perrin-Martin**

Hannah Arendt a signalé la place essentielle qu'ont tenue dans les régimes totalitaires les camps de concentration et la terreur qu'ils inspiraient. Il serait stupide et même injurieux d'établir une équivalence entre les lieux actuels d'enfermement administratif imaginés pour les étrangers en situation irrégulière, et les camps de la mort nazis. Il est cependant judicieux et utile de relever des analogies entre la dérive à laquelle l'Europe se laisse aller actuellement contre la liberté individuelle des étrangers, et celle qui, progressivement, il y a soixante ans, conduisit aux camps, à la façon dont on en vient à bafouer des droits fondamentaux.

Engagé depuis vingt ans dans la solidarité avec les travailleurs immigrés, les déboutés du droit d'asile, les sans-papiers, j'ai rendu visite à des dizaines d'étrangers placés en rétention. J'ai observé, dans mon département, comment a évolué le comportement de fonctionnaires de la préfecture, du plus bas niveau au plus élevé, de magistrats, d'agents et d'inspecteurs de police... Comment en sont-ils venus à séparer des mères de leurs enfants ou à expédier tel Mauritanien, tel Zaïrois, tel Kurde vers la police ou la garde présidentielle de leur pays, qui les emprisonnerait, les torturerait sans soute, les tuerait peut-être ? En abordant la pensée d'Hannah Arendt, j'ai découvert une réponse à cette question : la banalité du mal.

## La dérive

De 1964 à 1975, à Marseille, sur le quai maritime d'Arenc, dans un hangar, la police avait pris la liberté d'enfermer les étrangers qu'elle entendait reconduire en Afrique du Nord. Privation illégale de liberté. "Nul ne peut être arbitrairement détenu", dit l'article 66 de la Constitution, texte primordial de la législation. Un Algérien s'en évada et porta plainte. Scandale ! Une prison clandestine en France ! Syndicats et partis de gauche s'indignent et manifestent. La Préfecture et le Ministère sont embarrassés, fournissent de mauvaises explications, inventent une

circulaire et un décret qui ne tiennent pas, inventent une première loi que le Conseil constitutionnel rejette. Ils trouvent enfin le tour de vocabulaire qui permettra d'adopter une seconde loi : les étrangers qui sont enfermés là ne sont pas "détenus" mais "retenus". Le centre d'Arenc n'est pas fermé, il est légitimé. La Gauche arrive au pouvoir en 1981. Elle adopte quelques mesures en faveur des étrangers, mais elle ne revient pas sur cette loi-là. Elle l'utilise et crée douze autres centres de rétention. Il y en a une trentaine aujourd'hui en France auxquels il faut ajouter une centaine de zones d'attente dans les aéroports, les ports et les gares, sans compter les nombreuses cellules improvisées dans les commissariats et les gendarmeries.

Les textes assurent qu'il s'agit de locaux ne relevant pas de l'administration pénitentiaire, formule négative qui évite de dire en clair qu'ils relèvent des préfectures. D'autres textes ont prévu un contrôle judiciaire, qui devint vite, dans la plupart des cas, une routine : le juge, officiellement protecteur des libertés individuelles, devient auxiliaire de l'administration. Il l'autorise à maintenir en "rétention" les individus en mal de papiers. La durée maximale passe de 3 à 7 puis à 10 jours, puis à six mois. Un règlement vague, variable, soumis à la configuration des locaux et à la disponibilité des gardiens, reconnaît divers droits aux retenus, mais ceux-ci n'en sont guère avertis. A la suite d'interventions d'avocats, d'associations ou du Comité européen pour la prévention de la torture, dans plusieurs centres, seront dénoncées de graves atteintes à la dignité humaine.

**L'Europe**

Les 15 et 16 mars 1997 s'est tenu à Lille, à l'initiative de la FASTI (Fédération des Associations de Solidarité avec les Travailleurs Immigrés) un colloque "EUROPE BARBELEE". Cent cinquante personnes venues de onze pays ont dressé un inventaire des lieux spéciaux d'enfermement qui se multiplient en Europe à l'encontre des étrangers. Avec les lois Pasqua-Debré, les Français craignaient de figurer en tête des mesures répressives. Ils se sont vus dépassés par l'Allemagne, le Royaume-Uni, les Pays-Bas, la Suisse... Un peu partout, l'Europe cède à la xénophobie et prive des étrangers de liberté sur simple décision administrative. Au Royaume-Uni, des demandeurs d'asile estimés suspects sont enfermés depuis plus de deux ans. Aux Pays-Bas, la durée de rétention n'a pas de limite... Isolements, mauvais traitements, suicides ont été signalés.

La dérive des discours, réglementations, comportements à l'égard des immigrés fournit à la "banalité du mal" une illustration contemporaine.

## Mémoire interdite

Cependant la référence aux années noires est mal acceptée. Les commémorations célèbrent le passé maudit comme s'il était à tout jamais révolu. Elles le sacralisent, le confisquent. Elles en privent le présent. Deux exemples :

- Pour avoir osé appeler les habitants du Loiret à se souvenir des camps de Pithiviers et Beaune-la-Rolande au moment où l'on construisait, dans la cour de l'hôtel de police d'Orléans, un centre de rétention cerné de barbelés, nous avons eu droit à une perquisition du local associatif et du domicile privé. Le Ministre de l'Intérieur a porté plainte contre nous. Mis en examen, traduit devant le tribunal, nous avons pu fournir des témoignages du passé et du présent, justifier la référence historique et obtenir finalement d'être relaxés.

- Quelques mois plus tard, deux événements se heurtent : le Préfet sépare une mère zaïroise de ses quatre enfants et la fait reconduire, menottée et bâillonnée, au Zaïre pour le seul délit de ne plus avoir de papiers. L' OFPRA, le fort mal nommé Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides, a refusé de lui reconnaître le droit à l'asile. Dans le même temps, une exposition sur les camps de Pithiviers et Beaune-la-Rolande, oubliés cinquante ans durant, est inaugurée. Mères et enfants juifs de la rafle du Vel d'Hiv, parqués dans ces camps, y avaient été à tout jamais séparés. A la fin du discours, je me permis de demander à l'orateur ce qu'il pensait de la famille zaïroise déchirée sur ordre du préfet qu'il représentait. Silence de mort. J'avais commis un sacrilège. Je fus prié d'attendre la fin de la cérémonie pour avoir une réponse. "Ce que vous avez dit là est indigne - Ce qui me paraît indigne, c'est ce que vous avez fait à cette famille africaine." Le dialogue en est resté là.

## Références bibliographiques

"Amalgame"
de J.P. Perrin-Martin - éditions L'Harmattan - 32 p.- 20 f.
"La rétention"
de J.P. Perrin-Martin - éditions L'Harmattan - 118 p - 60 f
à paraître : Actes du colloque "Europe barbelée".

# Les tatouages comme marque de la rupture des liens sociaux

**Maria Lucila Pelento**

*"Ce que notre peau a de mieux, c'est qu'elle ne nous laisse pas fuir."*

Los redonditos de Ricota, Groupe Musical

*"Ce qu'il y a de plus profond, c'est la peau."*

G. Deleuze

## Introduction

De nombreux phénomènes que l'on peut observer dans notre culture - parmi lesquels, dans le domaine de l'art, la donation post-mortem de sa propre peau par le peintre A. Portillo, peau tatouée au préalable avec trois peintures d'artistes renommés, ainsi que sa vente avec les originaux pour destiner les fonds à l'UNICEF et à la lutte contre le SIDA - mettent en évidence non seulement un changement des paradigmes mais encore les différentes logiques et forces tiraillantes et contrastantes, qui traversent les sujets à l'époque actuelle. Mais elles n'aboutissent pas toujours au résultat proposé dans le domaine de l'art par A. Portillo. En général, elles soumettent les sujets à des expériences de discontinuité, de fragmentation et de massification.

La discontinuité qui se produit entre le passé, le présent et le futur modifie la construction du temps : le passé ne semble plus être une force à découvrir, ni le futur un chemin vers lequel se diriger. Cette perte d'un mode de pensée - tel est le nom que Arendt a donné à la remémoration - s'est accentuée en Argentine lors de l'impunité décrétée par le Gouvernement, qui eut pour effet de jeter un voile sur les événements ayant eu lieu pendant la dictature militaire. Situation qui mit en évidence "l'impuissance de la mémoire qui se produit lorsqu'on laisse dehors une trame de référence établie". (Arendt, H. : 1995 [1961]).

La fragmentation que les mass-media introduisent à partir de l'utilisation de nouvelles techniques établit, en même temps, un contrôle très strict sur la perception en changeant sa modalité et en désarticulant la pensée et le discours.

L'appareil social promeut et répond aux demandes de nouveautés qui exercent de la violence dans toutes les activités humaines. Ainsi ce qui se produit de nouveau et de singulier dans le domaine de l'intellectuel, par exemple, est rapidement phagocyté par la société de consommation. La conséquence en est alors la reproduction continuelle de la même chose. "Même les mots" utilisés pour combattre la corruption, la surconsommation ainsi qu'une économie fondée sur la création d'une nouvelle frange sociale - celle des expulsés - "perdent leur qualité de discours et se transforment en un cliché". (Arendt, H. : 1995 [1953]).

Nous pouvons effectuer une opération de désaveu de ces expériences ou nous laisser fasciner par elles ou encore sombrer - comme l'a signalé Marcelo Viñar - dans un catastrophisme stérile. Ou nous pouvons percevoir de telles expériences comme des terrains problématiques qui méritent qu'on y réflechisse puisqu'ils permettent d'éclairer certains phénomènes qui ont lieu dans l'actualité.

Tel le cas par exemple de la dissémination du phénomène du tatouage dans le monde actuel.

## Dissémination du phénomène du tatouage dans le monde actuel

Je vais centrer mon attention exclusivement sur deux topiques : la signification singulière que peut avoir un tatouage (ou le désir de se faire faire un tatouage) chez un patient déterminé, et le contexte dans lequel ceci se produit, en laissant ainsi de côté deux sortes de questions, malgré l'attraction qu'elles peuvent provoquer. Ce sont des questions auxquelles les anthropologues et les philosophes, sur les traces de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss : 1955), ont l'habitude de répondre au pluriel - que sont les tatouages, que signifient-ils ? -. La réponse à ces questions tend à se modifier à travers les siècles.

Cependant, étant donné la nature de cette rencontre, je voudrais établir au moins une définition de ce que j'entends par "tatouage", ainsi qu'essayer de présenter certaines idées extraites de l'expérience clinique pour pouvoir comprendre la dissémination de cette pratique actuellement. Nous le savons, il s'agit d'une intervention sur quelque chose de naturel, "la peau", dans le but d'y laisser une altération de type irréversible ou difficilement réversible. Il s'agit, au sens large dérridéen, d'une écriture ; d'une inscription dont le corps est le support, mais ce qui fait la différence avec d'autres marques (peintures, vêtements, coiffures) qui cherchent, elles aussi, ce même support, c'est son caractère difficilement réversible dans l'actualité. Comme toute marque, "il peut supporter dans sa matérialité un sens immatériel" et transmettre à l'occasion un message qui doit être déchiffré. (Figoli, Hector : 1996).

La relation du sujet qui porte l'inscription avec cette inscription est importante. Cela implique vouloir transmettre l'idée que l'on ne veut pas

revenir en arrière par rapport à la position assumée, ou que l'on ne permet pas à l'autre de revenir en arrière par rapport à la position où on le place en lui imposant un certain tatouage.

Cette sorte de relation suppose une condensation entre le fait d' "être" et de "se trouver en état de", qui diffère de celle qui existe entre le masque et l'acteur (comme dans le théâtre grec), où la diffèrence en question se maintient.

En remarquant l'extension du phénomène "tatouage", présent à divers âges et sexes, diverses organisations individuelles et groupales, ainsi que le nombre de pratiques qui, comme les tatouages, se réalisent au niveau de la peau - je fais allusion ici au *lifting,* au *percing-body,* etc. - je me demande pourquoi, actuellement, tant de phénomènes se disputent la peau, un peu comme les hommes politiques se disputent les murs. Quel est le statut particulier de la peau dans l'actualité qui fait que diverses stratégies, logiques et significations cherchent le même lieu d'inscription ?

Le matériel clinique m'a permis d'arriver à certaines réponses, tentatives que je souhaiterais partager avec vous : une manière différente d'institution du temps, que Ignacio Lewkowicz nomme le temps "altéré", temps de substitutions permanentes configuré autour de l'instant et de la vitesse, (temps qui laisse derrière lui le temps linéaire de la Modernité), semble inciter au besoin d'inscrire sur la peau des marques durables, des signes non éliminables. Il arrive souvent que lorsqu' un sujet se repent de s'être fait faire un tatouage, certaines de ses angoisses sont liées au thème du temps. A savoir, au fait d'avoir "comme incrusté dans son corps un temps immobile" ou de se sentir "rattaché à un passé" qu' il renie. Il est évident que la situation devient beaucoup plus complexe lorsque le tatouage lui est imposé. Ou encore lorsque l'analysant sent qu'il s'est fait faire un tatouage "comme ça", sans raison apparente, en le regrettant presque aussitôt.

J'ai remarqué également que plus l'individualisme extrême donne lieu à ce que les limites soient celles du propre corps, plus le tatouage se transforme alors en une façon de le posséder. Posséder quelque chose dont personne ne peut le/la dépouiller.

Ajoutons à cela que les changements technologiques surprenants qui ont eu lieu pendant les dernières décennies ont une énorme incidence sur la conception du corps. Celui-ci serait en train de cesser d'être protagoniste pour se transformer en un sous-système appartenant à un autre système qui l'engloberait. (Virilio, Paul : 1996).

La science semble aussi avoir changé de direction. Elle ne travaille pas avec l'idée de constatation du réel ni d'ajustement à la vérité, mais avec la notion héritée de Leibniz de mondes possibles comme moteur de l'exploration. (Serres, Michel : 1995).

Dans cet état de choses, le corps lui-même est devenu un lieu d'exploration et de substitution. Une jeune fille de seize ans, qui désirait se faire faire un tatouage (ses parents n'étant pas d'accord), fit d'abord allusion aux changements technologiques ci-dessus mentionnés en affirmant avec angoisse qu' ''on n'est plus là dans le domaine de la science-fiction" et ensuite, sans solution de continuité, ajouta : "En changeant de sujet, hier j'ai de nouveau discuté avec mes parents parce que, en fin de compte, mon corps est à moi. Qu'est-ce qu'ils ont contre les tatouages ? Si j'ai envie, je vais m'en faire ! C'est mon corps..." "J'en ai le droit !".

Chez d'autres sujets, le tatouage qu'ils se font faire ou qu'ils désirent avoir correspond au besoin d'être reconnus en améliorant leur image, image qui est celle que valorise la société. En offrant toute une série de discours et de pratiques afin d'instituer les sujets en tant que sujets de l'image, nous rencontrons des problèmes supplémentaires. (Corea, Cristina : 1996). Pourquoi ? Parce que le sujet institué en tant que sujet de la conscience se définit par ce qu'il pense. (L'auteur qui nous convoque aujourd'hui, Hannah Arendt, en est un exemple fascinant).

Si, au contraire, un sujet est institué en tant que sujet de l'image, le sujet "est" une image. Dans cet état de choses, chercher une marque ou un signe personnel sera une manière de s'offrir à soi-même un être consistant. Consistance qui permettra aux jeunes et aux enfants d'être reconnus : comme un jeune face à d'autres jeunes, comme une femme face à d'autres femmes ou comme un enfant face à d'autres enfants, pour être quelqu'un au lieu de n'être personne... Un enfant de la rue, interné suite à une infection qui s'était produite du fait d'avoir voulu lui-même se pratiquer un tatouage, expliquait en ces termes la technique qu'il avait utilisée ainsi que sa motivation : "Je l'ai fait avec le couvercle d'une conserve et un peu d'huile que j'ai prise dans un restaurant et un peu d'encre de l'école, je voulais avoir un tatouage comme les autres enfants... Mais vous savez, il ne faut pas oublier de faire passer le couvercle d'abord sous l'eau froide et ensuite sous l'eau chaude...".

Il est parfois difficile de déterminer si nous nous trouvons face à une inscription individuelle propre à une société totalement atomisée et homogénéisée ou face à une véritable création singulière. Et cela n'est pas simple parce que même si le sujet croit que son tatouage est absolument personnel, l'impact de l'espace transsubjectif exerce une violence, et l'on découvre fréquemment pendant l'analyse son caractère aliéné. (Puget, Janine : 1996). A quoi je fais allusion quand je parle de violence ? A une forme nouvelle et sophistiquée de totalitarisme qui semble imposer à chacun une identité différente en dissimulant l'homogénéisation ci-dessus mentionnée.

Par ces différentes voies, une domination ancienne - comme celle des tatouages - a colonisé la peau, en la transformant en un champ de bataille

dans lequel agissent des forces diverses, où certaines triomphent et d'autres sont de l'ordre de la résistance, et d'autres encore donnent lieu à des inventions subjectives.

Dans ce sens je considère que le tatouage est une énigme ou qu'il déguise une énigme qui doit être interprétée. C'est pourquoi, lors d'un processus analytique, il est important de pouvoir élucider, au sujet d'un tatouage, quelle est la logique ou les logiques dont il est l'effet.

S'il est né à partir de forces pulsionnelles désorganisées et désorganisatrices, ou s'il est le produit d'une tentative de sémiotisation ou s'il a permis une certaine symbolisation ou le déploiement d'une inscription singulière et créative (individuelle ou groupale) ou encore s'il a été propulsé par un pacte social ou anti-social ou sectaire ou par des liens sociaux aliénants, ou imposé par une situation politique génocide ; ou s'il représente le produit d'une combinaison de forces spécifiques pour chaque sujet.

Mais pour pouvoir déchiffrer une telle opération, il nous faut laisser de côté les préjugés. Dans mon cas particulier, ce qui m'a aidé ce fut le fait de réfléchir au sujet des changements subis par les supports de l'écriture, dont j'ai été et je suis témoin. Lorsque j'étais jeune fille, l'écriture avait comme support principal les feuilles des livres, des cahiers, des journaux et des lettres. Des feuilles où l'écriture était une forme de subjectivation ou une monnaie d'échange pour des rencontres intersubjectives ou encore un signe de reconnaissance en ce qui concernait l'appartenance transsubjective à un certain groupe culturel. Un quart de siècle plus tard, les murs et les pamphlets devenaient le support de l'écriture. Ou les grandes affiches ou les pancartes avec le contour du visage des personnes disparues, comme cela a eu lieu en Argentine pendant la dictature militaire. Actuellement, l'intérêt pour la politique existe à peine, et l'un de ces supports se trouve au niveau de la peau.

## Le tatouage comme une énigme ou comme déguisement d'une énigme

Comment en suis-je arrivée à penser à un tatouage déterminé dans le domaine de ma profession ?

En 1983, un dermatologue m'envoie un jeune homme de vingt ans, Pablo, qui présentait une pathologie de la peau difficile à diagnostiquer. Depuis quelque temps, il avait des ampoules aux poignets et aux chevilles. Dans son poignet droit on pouvait observer une ligne bleue, presque effacée. Le dermatologue supposait que les ampoules pouvaient être dues à un virus, mais leur localisation et leur persistance attirait son attention. Et la pâle ligne bleue du poignet le surprenait beaucoup. Lorsque je le rencontrai pour la première fois, je me trouvai face à un jeune homme habillé formellement comme s'il était plus vieux que son âge, il avait un

regard sérieux et observait les choses avec une certaine arrogance. Succinctement il raconta que ses parents s'étaient séparés lorsqu'il était enfant, que son père habitait dans un autre pays et avait une nouvelle famille - il n'habitait pas avec lui parce qu'il ne voulait pas vivre à l'étranger -. Il habitait avec sa mère, il avait une sœur aînée qui vivait en province. Il espérait progresser dans son travail afin de pouvoir aller vivre seul. Il était en train de finir ses études secondaires dans un lycée nocturne, ayant interrompu pour des raisons de famille (... ?), parce qu'il devait travailler... Il n'avait pas de fiancée et ne cherchait pas à en avoir car il voulait s'occuper de son travail et de ses études, mais il sortait avec des jeunes filles de temps en temps. Au fur et à mesure que se déroulait ce difficile processus d'analyse, deux sortes d'hommes apparurent dans son discours : les uns, avec son beau-frère à la tête, duquel il n'avait jamais parlé et qu'il haïssait du fait qu'il avait été militant, et les autres constitués par des hommes qui dirigeaient le centre clandestin de détention auquel il avait été envoyé de façon "circonstancielle" avec sa mère et sa sœur, lorsqu'il cherchait des données au sujet de son beau-frère. C'était la première fois qu'il faisait allusion à ce fait. Il pensait que "les militants avaient abîmé le pays, en forçant l'armée et la police à utiliser des armes et du temps pour défendre le pays". Il ne remerciait son beau-frère que du fait que grâce à lui il avait connu des hommes qui l'aidèrent à grandir, à cesser d'être un "fils à maman". Totalement dépourvu d'émotion, il se souvint du "malaise" ressenti durant les interrogatoires, et ajouta que ceux-ci n'avaient pas duré longtemps car il avait réussi, de par sa bonne conduite, à obtenir la confiance de l'un des chefs qui, comme une preuve d'affection, avait commencé à lui faire un tatouage sur son poignet droit...là où se trouvait actuellement la pâle ligne bleue.

Deux situations modifièrent peu à peu la perspective de Pablo. Tout d'abord, il y eut un lapsus effectué lorsqu'il protestait contre l'utilisation du divan, qu'il ressentait comme une imposition absurde, et contre les plaies qui se refusaient à partir. Il voulu rapidement transformer ce qu'il s'interpréta lui-même comme un lapsus, en changeant le mot plaies par le mot ampoules. Au début, il se vexa du fait que je lui demandai des associations à partir du mot plaies, mais ensuite il fit allusion aux plaies de Christ, celui qui avait dû supporter sur son dos les péchés commis par d'autres hommes. (Anzieu, Didier : 1996). Cette association lui permit d'en revenir à son beau-frère et aux situations subies pendant les interrogatoires. Il décrivit alors comment l'on attachait ses poignets et ses chevilles à une espèce de brancard avant de le soumettre aux séances de torture. Avec surprise, il reconnut que ces zones de son corps coïncidaient avec l'endroit où son problème de peau s'était manifesté. Son corps avait pris en charge la douleur. Peu à peu il la prit en charge lui-même... bien qu'il continua à en attribuer la faute à son ex-beau-frère.

Ce fut finalement un événement fortuit, "voir marquer des animaux à la campagne", et l'effet qu'une telle vision lui produit (d'abord de la fascination, ensuite des vomissements), ce qui permit que "la marque sur le bétail, ses causes et ses effets" devinrent le fil rouge qui mit en route un travail psychique intense. Les ampoules disparurent, tandis qu'il se questionnait. Comment comprendre le tatouage à demi-fait ? Comme un don d'amour ? Comme une preuve de reconnaissance ? Comme le prix qu'il fallait payer pour appartenir ? Comme la marque du maître sur le bétail ? Pourquoi les autres et lui-même avaient-ils été torturés ? Même si c'était pour une bonne raison, le gouvernement a-t-il le droit de torturer ? Mais y avait-il eu de bonnes raisons ? Lorsqu'il avait rendu visite à son père, celui-ci lui avait demandé de ne pas rester en alléguant que sa femme actuelle était très jalouse et cela lui posait des problèmes. En fin de compte, son père était un lâche, incapable de l'aider et de le reconnaître comme son fils... Pourquoi son beau-frère qui avait toujours été si affectueux avec lui s'était mêlé de ces histoires et éloigné de la famille ? Petit à petit, avec une nouvelle compréhension de l'histoire transsubjective qu'il avait dû vivre, son histoire pulsionnelle et familiale, ainsi que ses multiples croisements, s'éclaircirent finalement.

A partir de ce processus d'analyse, j'ai eu à plusieurs reprises l'occasion de déchiffrer avec d'autres patients la signification particulière de leurs propres tatouages.

Comme paiement afin d'être reconnu ; comme paiement pour pouvoir appartenir ; comme un possible don d'amour ; comme la marque du bétail ; comme une façon de contenir une fragmentation que l'on craint ; comme vêtement dont on ne peut être dépouillé ; pour se montrer avec une peau choisie devant une femme ; comme lieu d'inscription de quelque chose qui ne s'est pas inscrit ailleurs ; comme marque d'identification pour être reconnu comme quelqu'un ; comme signature dans la propre chair de pactes anti-sociaux ; ou comme signe individuel ou groupal d'aliénation ; ou comme signe personnel d'appropriation et comme un art qui déploie son potentiel créatif au niveau du corps : voici quelques-unes des significations que j'ai pu apercevoir et que j'ai pu comprendre grâce à la révision absolument nécessaire du contexte socio-politique actuel, ainsi que des vicissitudes des problèmes d'appartenance que celui-ci implique.

Permettez-moi pour finir de vous raconter une petite anecdote. Le jour où je suis allée chercher les photocopies de cette présentation, la jeune fille qui devait me les remettre dû ramasser, à un moment donné, un papier par terre. Elle fit alors un mouvement qui me permit d'observer qu'elle avait sur son dos un petit tatouage. Son dessin attira mon attention : il s'agissait d'un code à barres, comme celui que l'on applique sur les marchandises...

**Références bibliographiques**

Anzieu, D. - 1996 . "Créer-Détruire". Dunod.

Arendt, H. - 1995. [1953] "De la historia a la acción". Barcelona : Paidós Ibérica.

Arendt, H. - 1993. [1974] "La condición humana". Buenos Aires : Paidós.

Arendt, H. - 1996. [1954] " Entre el pasado y el futuro". Barcelona : Península.

Carlucci S. Ursini, G. - 1985. "L'asino e la zebra". Roma : de Luca.

Corea, C. - 1996. Communication personnelle. Buenos Aires.

Debray, R. - 1996. "El arcaismo post-moderno". Buenos Aires, Edit. Manantial

Figoli, H. - 1996. "La interpretación : hecho, imagen y relato". Travail présenté en collaboration dans une Rencontre ayant eu lieu à Colonia, Uruguay, en 1996.

Lévi-Strauss, C.- 1992. [1955] "Tristes trópicos". Paidós Ibérica. París [Plon].

Lewkowicz, I. - 1996. Communication personnelle. Buenos Aires.

Puget, J.et col. - 1996. "Sexualité de masse et Sexualité singulière". Travail présenté au Congrès International de Psychanalyse de Barcelone en Juillet 1997.

Serres, M. - 1995. "Atlas". Madrid : Editorial Cátedra S.A.

Viñar, M.N.- 1996. "Infancia y Adolescencia en la actualidad : un proyecto para un malestar futuro". II° Congreso Latinoamericano de Niños y Adolescentes. San Pablo, Brasil.

Virilio, P. - 1996. "El arte del motor". Buenos Aires : Manantial.

Wroblewski, C.- 1993. "The art of tattoo". London : Virgin.

# Le corps comme inscription de la violence sociale

**Maren Ulriksen-Viñar**

Le travail d'Henri Vermorel nous invite à réfléchir sur les liens entre la violence de certains comportements des individus (le tatouage par exemple), et la spécificité des événements historiques qui portent en eux la violence d'un interdit de penser. Il situe ainsi la culture au-dessus de l'individu, déterminante de la construction psychique individuelle. Il fait travailler le concept de violence fondatrice (Jean Bergeret), qui nous rappelle celui de l'implantation des signifiants sexuels (Jean Laplanche) contenus dans les premiers soins que les adultes apportent au bébé, signifiants destinés à être liés, par un travail de traduction, à l'histoire événementielle de l'individu, traduction qui laissera toujours des restes énigmatiques. Les soins, nécessaires à la survie, introduisent l'*infans* au langage, à la temporalisation et à la culture ; être reconnu et se reconnaître semblable et différent va frayer la voie à sa constitution comme sujet désirant.

La crise des valeurs, la perte des idéaux collectifs de la société post-moderne sont à l'origine d'une gamme des pathologies de l'être, ancrées dans la distorsion des espaces socialement construits, indispensables à la structuration de l'identité, à la vie en société, à l'accès à la place de citoyen. De plus en plus, nous sommes appelés en tant que travailleurs de la "santé mentale", à accueillir des patients appelés, "borderline", c'est-à-dire des gens en train de tomber, au-delà de la marge de la société, vers la psychose, la dépression grave et la marginalité. Bientôt ils iront grossir les rangs des "sans droits". Il n'est pas possible d'imaginer qu'on puisse résoudre ces problèmes par le moyen des services sociaux ou des soins psychiatriques. Le pronostic sur la croissance du nombre de maladies mentales en Amérique latine, et en premier lieu la dépression, est sombre ; on attend des chiffres de 70 millions de personnes atteintes dans les années prochaines. Une autre problématique soulevée par l'O.M.S. en juin 1997, est la prévalence des distorsions du développement infantil liées aux graves problèmes "psycho-sociaux", la maltraitance infantile en premier chef. Ces chiffres nous renvoient à la question des droits et de la structure de l'espace politique, en tant que garant de droits fondamentaux, condition de subjectivation et de liberté de penser.

On a insisté sur la modification des coordonnées spatio-temporelles dues à l'impact de la violence sociale et d'Etat, sur la structure de l'espace public, du temps présent et de la dimension historique et politique. On peut comprendre l'influence de la destructuration sociale et ses effets pathogènes dans la constitution du psychisme, si on reconnaît l'interdépendance des espaces intra-, inter- et trans-subjectifs, et la condition du support que l'organisation sociale signifie pour le travail de représentation psychique, de symbolisation et de pensée créative. La tendance réductionniste qui postule comme valeur scientifique univoque la thèse de la détermination génétique, constitutionnelle de la maladie mentale, ignore les facteurs sociaux et pousse les techniciens à exercer le pouvoir de la contrainte pharmacologique, ce qui permet de rationnaliser le démenti de la question de la violence dans nos sociétés.

Quand on a été sujet de violence, on ne peut que tomber dans la violence ; on assiste à sa répétition, génération après génération. Ces violences connaissent plusieurs destinations, la plupart s'expriment dans des comportements agressifs adressés à l'entourage humain, sans finalité autre qu'un cri de désespoir qui cherche un répondant, un accueil, une traduction pour s'inscrire dans une histoire. Au-delà de la conduite agressive manifeste se cache la dépression, un profond désarroi, l'angoisse de désintégration. D'autres, retournent la violence contre eux-mêmes, dans un effort désespéré pour s'auto-organiser, pour retrouver une identité : le tatouage peut opérer, entre autres, comme un automarquage qui identifie. "Ce que notre peau a de mieux, c'est qu'elle ne nous laisse pas fuir". L'en-tête choisi par Marilu Pelento nous invite à nous poser des questions sur ce qui se joue dans l'acte de tatouage aujourd'hui, dans nos sociétés occidentales.

L'importance de certains rituels des sociétés dites traditionnelles, dont les tatouages, qui inscrivent dans le corps singulier la filiation et l'appartenance au groupe, a été largement reconnue ; inscription symbolique d'une trace indélébile porteuse d'un message ancestral qui définit la place sociale de chaque membre de la collectivité, la marque dans la peau opère comme signe de reconnaissance du semblable au sein d'un ensemble hiérarchiquement organisé, assez homogène.

Au Chili, après la Deuxième Guerre mondiale, les jeunes qui se promenaient sur les quais du port de Valparaiso, attirés par les grands bateaux qui étaient amarrés, se trouvaient saisis d'une curiosité excitante par la découverte des tatouages sur la peau nue des bras et des torses des marins ; ces tatouages qui identifiaient la corporation de marins, laissaient entrevoir la rencontre avec un mythe, la mystérieuse culture orientale ; la beauté étrange des tracés suggérait des rapports sexuels interdits et des plaisirs inconnus. Le sexuel interdit, refoulé dans notre culture, faisait retour et nous restions fascinés par l'image exotique de cette peau

couverte de dessins minutieux aux caractères intraduisibles, des dragons, des vipères, des animaux imaginaires, et bien d'autres.

Qu'en est-il de la pratique des tatouages aujourd'hui ? Est-elle encore liée aux rituels d'identification d'une collectivité ? Y a-t-il de nouveaux liens qui se tissent avec le tatouage ?

M. L. Pelento commence son texte par le rappel saisissant du peintre A. Portillo qui veut réaliser son désir d'immortalité par la mise en circulation de sa peau gravée, découpée après sa mort en morceaux et vendue comme "copie conforme" de tableaux originaux. L'idée du peintre, lancée en 1995, nous frappe par contraste avec la logique traditionnelle marquée par les liens symboliques d'appartenance à une culture.

Comme le remarque l'auteur, le caractère complexe, énigmatique, la multiplicité des logiques contrastantes, semblent soudés, condensés, dans la peau tatouée du peintre. Difficiles à déchiffrer, destinées peut-être à nous séduire, à nous tromper, à nous perturber, elles nous rappellent le monde actuel par la ressemblance avec les annonces des vidéo-clips publicitaires, surchargées d'une sorte d'hypersymbolisation qui nous frappe en induisant un effet de "happening", de nouveauté, mais qui, en même temps, nous laisse, vide de sens, dans une immobilité proche de la mort, de la déliaison psychique, de l'arrêt de la pensée. L'acte rituel, individuel et narcissique, en quête d'immortalité, tombe dans le faux ; le tatouage est un fac-similé, un "fax", avec la prétention d'obtenir une place sociale légalisée par le don des fonds pour aider les enfants et les malades en détresse, peut-être encore une nouvelle forme de charité post-moderne. L'artiste semble avoir mis en forme un fantasme : le triomphe du simulacre, fantasme qu'on trouve aujourd'hui transformé en idéal, en fil conducteur des discours politiques, tel le mariage entre le discours des Droits de l'homme (et des enfants, bien sûr) et les arguments de la politique néo-libérale de la mondialisation de l'économie.

Peut-être que dans cette opération complexe le peintre a pu inscrire le paradoxe des deux versants de la culture de notre temps. La quête d'immortalité dans la fascination du beau et l'horreur du corps déchiqueté, éparpillé dans la diaspora des morceaux de peau. Figure sinistre qui condense notre époque et qui dénonce la coexistence (pacifique ?) de la guerre, les génocides, la drogue, la corruption avec la profusion de l'argent, le luxe, les plaisirs, et les avances de la science et de la technologie. L'actualité est gravée au feu, la mémoire est dénaturée, coupée de ses assises avec le passé culturel. L'œuvre d'art, par le truchement du cadavre, propose une esthétique soudée à la mort réelle, ce qui ferait échouer l'art comme expression symbolisée de la lutte et de la mise à distance de la mort par l'humanité de l'homme.

Cet exemple évoque la discontinuité et la fragmentation de la mémoire sociale dans l'après-dictature en Amérique latine. La collusion

entre la mémoire et la mort est signifiée par la peau gravée, écorchée, figuration immobile de l'horreur du passé, inaccessible à la mise en représentation, à la resignification par le langage. Une forme de pensée est perdue.

D'autres phénomènes comme ceux de la chirurgie plastique à fins esthétiques, le *lifting*, l'implantation de prothèses, sont aussi des interventions sur le corps, souvent liées à la recherche d'une image idéalisée de soi, destinée magiquement à corriger, à restaurer une effraction traumatique, une déchirure, une absence ou un trou de symbolisation dans la configuration psychique.

Le corps, la peau, fonctionnent comme un canevas qui soutient l'inscription de la "chose" psychique qui ne peut pas devenir langage, c'est-à-dire, échange social. La "chose" implique un trou, un non-sens, l'absence de symbolisation : la langue échoue avec le tatouage. En même temps, l'individu croit que cette image tatouée le représente, dans l'illusion d'avoir fait un choix personnel. Comme le signale M. L. Pelento, cette marque condense une implosion du champ social sur le corps. On peut faire travailler cette hypothèse, dans les consultations avec des jeunes pupilles de services d'aide sociale, abandonnées dans leur enfance, des filles qui fuguent, exercent la prostitution, et sont souvent de jeunes mères célibataires ; la plupart d'entre elles ont été profusément et grossièrement tatouées avec le prénom de leurs hommes, les compagnons sexuels ou le proxénète, ou parfois le nom du fils. L'histoire de violence subie est plus tard agie dans les rapports à l'autre, avec l'illusion de retournement de la position passive, de victime de sévices, à une position active ; le tatouage marque l'illusion d'un choix de son destin, illusion d'une nouvelle origine, d'une nouvelle identité. Sauf dans certaines pathologies graves, le lien identitaire le plus fort se trouve dans la reconnaissance d'appartenance à un "groupe" confronté à l'ordre social ; elle se fait par un tatouage entre le pouce et l'index, "les cinq points", qui représentent la fille au milieu, entourée de quatre policiers ; cela veut dire : "mort à la police".

Une nouvelle tradition, toujours éphémère, s'organise dans les marges de la société ; l'appartenance sociale, reconnue et valorisée, est l'inscription à la bande qui s'organise contre la violence de la Loi. Les tatouages ne nous renvoient plus aux plaisirs de la sexualité interdite ; au contraire, ces marques mettent en évidence la brutalité de la soumission sexuelle à l'autre ; un abus qui signe l'échec du plaisir partagé de la sexualité ; c'est l'horreur qui nous frappe à la vue de ces tatouages. La peau fonctionne comme une nouvelle forme de la surface de projection des contenus intrapsychiques, et, faute de trouver une place de circulation sociale, ils restent collés au corps.

# Imbécillité du bien et mémoire manipulée

**Paolo Rumiz**

Jusqu'à 1988, j'ai vécu à Trieste, dans une ville frontière, où rien ne se passait. Tout à coup, 1989 m'a poussé au milieu de grands événements, au contact avec la chute d'un système planétaire. Ce qui m'a effrayé en Bosnie, ce n'est pas le mal mais le bien.

La guerre des Balkans m'a transporté de la théorie sur le droit à la réalité d'un génocide, de la solitude de ma pensée abstraite au milieu d'une tempête intellectuelle qui a bouleversé mes certitudes. Je croyais rencontrer le mal absolu. Un mal parfait, métaphysique. J'ai été déçu. J'ai vu par exemple que Karadzic, le docteur de la mort, était un médiocre, un monsieur néant utilisé par un système et retourné dans le néant à la fin de la guerre. J'ai trouvé, dès les premiers jours, un mal monotone, compréhensible, pas du tout mystérieux, évident dans ses buts et ses moyens. Un mal qui s'annonce largement par avance, qui frappe à la porte bien avant de se montrer avec ses horribles yeux sans sourcils ; un mal que l'on peut reconnaître sans peine, immédiatement visible derrière ses misérables jeux mimétiques. J'avais banalement découvert que le mal était banal. Mais alors, je me suis demandé : pourquoi avait-il gagné pourtant ? Dans mon dernier livre, je raconte que s'il gagne, même en étant si banal, ça peut venir seulement de l'imbécillité du bien, c'est-à-dire de l'impuissance d'un bien aveugle qui se fait prendre toujours à contre-pied et qui refuse de regarder le mal en face et de le reconnaître lorsqu'il se prépare. Le plus horrible nettoyage ethnique en Europe après la Deuxième Guerre mondiale a été possible grâce à cette collaboration passive des innocents avec leurs assassins.

Mon expérience de quatre années de guerre est pleine d'images qui le montrent avec une évidence d'acier. Je vois la belle bourgeoisie cosmopolite de Vukovar - la Stalingrad du Danube - Serbes et Croates qui boivent ensemble des apéritifs sur les quais tranquilles au même moment où on combat férocement dans les villages des alentours. Je les vois se relaxer sans aucune peur et dire : "La guerre des primitifs peut éclater n'importe où sauf ici dans notre ville où les équilibres ethniques sont bons depuis des siècles". Je vois encore les Serbes de la banlieue de Sarajevo qui préparent des tranchées à ciel ouvert, six mois avant la guerre, sans créer aucune alarme parmi les Croates ou les Musulmans de Bosnie qui passaient

chaque jour dans ces rues et ne s'interrogeaient jamais sur ces étranges travaux publics. Je vois, la nuit du 14 octobre 1991 au Parlement de Sarajevo, les députés de Bosnie qui écoutent, la bouche bée, les yeux pleins de merveille, un certain docteur Karadzic qui, d'un jour à l'autre, les menace de mort ; je les entends dire : "Ce n'est pas possible, ce n'est pas réel, d'où vient la métamorphose meurtrière de ce psychiatre sympathique connu pour ses médiocres poésies, sa passion du poker et son assistance médicale au football club de Sarajevo ?"

Je vois, toujours à Sarajevo, le vieux Muharem, ancien partisan, grand combattant de la Résistance, qui devine le destin et décide d'accumuler des réserves alimentaires et qui, immédiatement après, face à ses six filles adultes qui se moquent de sa prévoyance, décide de se débarrasser de tout et de tout donner aux pauvres de la ville. Tout cela pour être surpris par la guerre après quelques jours sans rien à manger. Je vois personnellement les canons serbes déjà installés dans les faubourgs de la ville, lorsque les cultivés bourgeois du centre de Sarajevo disent : "Ce n'est rien que de manœuvres de notre glorieuse armée fédérale qui s'entraîne à nous défendre du danger extérieur". Je vois encore le même regard sceptique et imbécile dans les Italiens, les Français, les Suisses ou les Allemands qui, après un an de guerre sanglante en Croatie, me disent encore : "Impossible, la guerre ne pourra pas éclater, nous sommes près du XXI$^{e}$ siècle". Et encore, une fois la guerre éclatée, je vois les Occidentaux, aveugles face à l'évidence d'une responsabilité précise, parler d'une guerre tribale où tous sont à la fois victimes et assassins, où la bataille est - tout au plus - entre le mauvais et le pire.

Des questions ont explosé dans ma tête, l'une après l'autre. Pourquoi les Bosniaques des villes avaient-ils perdu la mémoire du mal ? Pourquoi ne voyaient-ils pas la guerre en Croatie ? Pourquoi Belgrade, au contraire, avait-elle préparé la guerre sur l'hypermémoire, une mémoire de martyre poussée jusqu'aux frontières du cauchemar ? Pourquoi les gens des villages de Bosnie avaient-ils élaboré un souvenir des haines ethniques yougoslaves qui était tout à fait plus pessimiste que la mémoire fédérale officielle ? Pourquoi les canons avaient-ils concentré leurs coups sur les lieux de la mémoire - ponts, monuments, clochers, bibliothèques - même lorsqu'ils n'avaient aucun signifié stratégique ? Pourquoi a-t-on baptisé cette guerre "mémoricide" ? Pourquoi a-t-elle été faite par une ethnie à la mémoire mythique, à savoir les bergers dinariques ? Pourquoi a-t-elle été financée par des gens qui avaient de leur pays une mémoire cristallisée, à savoir des exilés ? Pourquoi l'importance des psychiatres, Karadzic et d'autres comme lui, donc des manipulateurs de la mémoire ? Pourquoi cette centralité stratégique de la mémoire et du souvenir dans la guerre des Balkans ? Voilà les questions auxquelles je chercherais à répondre avec vous. Et voilà notre point de départ : le manque de mémoire et la mémoire hystérique des agresseurs ; ils viennent du même trou noir : une

amnésie. Eh bien, il est curieux de voir qu'en 1945 la Yougoslavie elle-même a été fondée sur une amnésie. Laquelle ? Au moment même où une responsabilité historique énorme obligeait les Allemands à fonder leur nouvelle démocratie sur une mémoire historique collective et sur un sentiment très fort de culpabilité nationale, Tito construisait sa fédération, donc son pouvoir, sur l'effacement de la culpabilité collective, donc sur la manipulation de l'histoire. La première pierre sur laquelle il a bâti la nouvelle Yougoslavie a été le béton que l'armée fédérale a jeté dans la bouche des abîmes et des grottes où, pendant la guerre, les Serbes avaient jeté des milliers de Croates et des Croates avaient jeté des milliers de Serbes. On a eu l'illusion que tout ça pouvait réconcilier les ethnies yougoslaves : et en effet, la grande amnésie a créé des générations élevées dans l'ignorance totale du mal dans l'histoire yougoslave. En réalité, *le silence a créé un monstre.* La géographie de l'amnésie le révèle en nous montrant sa structure organisée : le silence a empêché les mémoires douloureuses des différentes nationalités de se confronter et donc de se comprendre ; en même temps, le désir d'oubli des victimes a supporté le désir des assassins nationalistes d'être oubliés ; à son tour, le silence sur les assassinats des nationalistes a couvert la violence d'Etat perpétrée par les communistes. *L'amnésie des agneaux a créé l'amnistie des loups* et a permis surtout à Tito de renforcer son pouvoir en tenant en otage la culpabilité de la nation entière, sentiment dont Tito et ses copains gardaient la clé. Il a ainsi construit un parfait *Divide et impera* des mémoires. Le silence des innocents est devenu la base du totalitarisme. Il a couvert jusqu'à la fin le monopole du pouvoir qui a porté le pays à la banqueroute.

C'est encore dans cette amnésie que le pouvoir - au moment de l'échec planétaire du communisme - trouve le grand terrain vierge sur lequel construire sa métamorphose meurtrière et échapper de nouveau à sa responsabilité politique, économique et morale. Ça commence en exploitant les mémoires divisées. On sait que la douleur la plus indicible est celle des exiles. J'ai constaté que les familles "nettoyées" se ferment dans une mémoire de longue durée, qui se cristallise dans le passé, ne voit plus le présent, ne se transporte plus sur les jeunes. Les exilés savent que leur mémoire est destinée à mourir, et alors ils la donnent, quelquefois, à des chefs politiques sans scrupules qui reçoivent le droit exclusif de l'interpréter et de l'exploiter. A des hommes donc qui n'ont aucun intérêt à soigner leurs blessures. Il est curieux de voir que la guerre qui les a chassés de leurs maisons a été financée par d'autres exilés, ceux de 1945. Pour la même raison, le pouvoir a trouvé ses meilleurs soldats parmi d'autres hommes à la mémoire presbyte. C'est le cas des montagnards dinariques - ceux que l'on appelle les bergers-guerriers. Ils anéantissent le temps et le transportent dans le mythe, se proclament "descendants d'un peuple égorgé". Ils sont fils d'une culture bâtie sur la transhumance et sur

l'émigration, donc sur l'espace (la culture des paysans, au contraire, est bâtie sur les saisons, sur la récolte, donc sur le temps). C'est sur l'amnésie nationale que les manipulateurs se sont jetés pour construire, avec la propagande, le passage classique du communisme au nationalisme. Quoi de mieux que d'ouvrir la tombe de la mémoire et de redonner au peuple, d'un jour à l'autre, le souvenir d'un mal souffert, en exploitant la force explosive du démon qui sortait de la bouteille et transformait l'amnésie en mémoire presbyte, une longue mémoire qui ignore le présent ? Voilà ce qui se passait en Serbie en 1990. Si Tito avait fermé les abîmes de la mort, les nouveaux maîtres du pouvoir les ouvrent, avec des rites funéraires impressionnants, accompagnés par les tambours de la propagande dans les médias d'Etat. Tout à coup donc, le souvenir revient, les mémoires s'allongent, le passé devient présent, se transforme en principe actif. Les Serbes se rappellent que les Croates les ont tués et donc - voilà le passage clé - qu'ils peuvent les tuer encore. Puisque l'ouverture des tombes va de pair avec les radios et les télés sur les événements politiques en Croatie et en Bosnie, le danger d'il y a un demi siècle retourne et l'histoire commence à expliquer le présent et l'avenir même. Les morts disent que le temps de la peur est retourné et le destin frappe à la porte.

La conséquence la plus impressionnante de cette manipulation est *l'anéantissement du temps entre 1945 et 1990.* Voilà ce qu'on racontait à Sarajevo pendant la guerre. Un vieux paysan, très pauvre, trouve une lampe. Il la touche, la frotte, et un esprit en sort et lui demande : "Qu'est-ce que tu veux, mon maître ?". Le paysan lui dit : "Je veux être jeune, riche, et avoir une belle femme". Le lendemain, l'homme se réveille dans un lit de roi, avec une femme belle comme une princesse qui lui dit : "Alors, Franz Ferdinand, réveille-toi, il faut partir pour Sarajevo". Cette histoire montre que les victimes elles-mêmes acceptent la guerre comme un retour du passé. En 1991, en Slavonie de l'Est, j'ai demandé au gens d'un village : "Combien de morts vous avez eu ?". Réponse : "Cinquante". Je demande : "Je savais dix seulement". Réponse : "Oui d'accord, dix maintenant, plus quarante dans la deuxième guerre mondiale". On voit donc que se renforce l'idée que le communisme a été un long hiver qui a tout simplement congelé le primitivisme ethnique pour un demi-siècle alors que c'est la guerre qui a été le grand congélateur du pouvoir des communistes transformés en nationalistes. N'est-il pas curieux que cette explication qui dissimule la responsabilité du communisme dans la guerre ait été acceptée passivement par l'Occident et aussi par la Droite, esclave d'une image plus "anthropologique" que politique de la guerre à l'Est ?

Il est presque fatal qu'un conflit bâti sur la mémoire devienne destruction des mémoires antagonistes. Dans une terre où le droit de vivre se base sur la longueur de la mémoire, plus les souvenirs sont anciens, plus ils doivent être effacés. Les détruire, c'est déraciner les gens, leur voler la raison la plus importante de rester. Voilà donc les canons qui frappent les

cimetières, les monuments, les vieux ponts, les clochers, les bibliothèques, même l'archéologie. Le mémoricide est donc la base stratégique d'un nettoyage ethnique. En 1994, en pleine guerre, j'ai rencontré le peintre Affan Ramic dans son atelier de Sarajevo. Il venait de perdre son fils, tué à la bataille. Il sculptait la pierre de sa tombe devant mes yeux, mais il ne pleurait pas pour lui, pas une seule larme pour son enfant. Après quelques instants, quand il m'a parlé du pont de Mostar - la ville où il était né - qui avait été abattu, il pleura de désespoir. Comment l'expliquer ? Des larmes pour une pierre et non pour un homme vivant ? Voilà la réponse : le pont était vivant. Il était le lieu de la mémoire et des symboles. Tous les ponts sont surchargés de symboles. Ils signent l'armistice entre l'homme et la nature, le dialogue entre les hommes, la rencontre des peuples. Le pont de Mostar en avait davantage : il couronnait un fleuve - la Neretva - qui sur mille kilomètres est le seul grand fleuve qui coupe les rudes rochers lunaires de la Dalmatie, la seule vallée, le seul contact entre le monde pastoral dinarique fermé et le monde ouvert de la Méditerranée. C'est pour cette raison que le pont était important pour Ramic. Et c'est précisément pour cette importance - donc pour sa richesse de mémoire - qu'il a été abattu. Les casques bleus qui sont venus après sa chute l'avaient constaté. Le pont ne servait pas à la guerre, il n'était pas un point de ravitaillement ni de passage de soldats. Il était seulement le souvenir.

Mais quel est le moment le plus favorable pour construire l'amnésie ? C'est l'après-guerre lorsque le désir d'oubli est le plus fort, c'est là que le mal injecte son poison. Est-il donc possible de dire que chaque guerre se construit sur l'amnésie qui naît de la guerre qui la précède. L'année 1945 a créé l'année 1991. Est-il donc possible de dire que l'année 1995 - la fin de notre guerre - pourra créer elle-même une autre guerre dans quelque temps ?

Voyons ce qui s'est passé durant l'hiver 1996-1997 à Belgrade. Un demi-million de gens descendent dans les rues et demandent la tête de monsieur le président. Ils osent ce qui ils n'avaient jamais osé. C'est une explosion inoubliable de joie et de fanatisme collective. Fleurs, tambours, chants, rock music, métaphores dérisoires. Ça dure trois mois sans arrêt, la plus longue manifestation non-stop de l'histoire de notre Europe. On ne la comprend pas si l'on n'y voit pas l'explosion collective du désir d'oublier. Avec l'évidence d'un test scientifique de psychothérapie on peut voir la métamorphose de ses désirs et ses origines multiples qui se superposent et se stratifient. Ça commence avec les jeunes, les innocents, ceux qui peuvent dire : "Nous n'avons rien à faire avec la guerre, nous en avons assez, il faut terminer avec le passé et recommencer". Les deuxièmes qui arrivent ne sont pas du tout innocents : ce sont les adultes qui veulent oublier d'avoir permis le massacre avec leur silence. Puisqu'ils ont aussi souffert, ils veulent et ils pensent pouvoir ensevelir ce sombre sentiment de culpabilité. Mais la foule se gonfle encore, il y a les loups qui

arrivent ; ils ont compris qu'il faut se mêler aux agneaux pour nettoyer leurs biographies ; et alors on voit les assassins défiler avec leurs victimes. Comme dans les tragédies grecques, les coupables savent qu'il faut sacrifier une chèvre - le grand chef - pour effacer leur responsabilité. Les derniers qui arrivent sont les intellectuels du régime, ceux qui ont construit la haine ethnique. Ils se mêlent aussi à la foule et chantent, enthousiastes, la beauté, la fantaisie, la joie de cette jeunesse pyrotechnique.

Le seul élément qui réunit bourreaux et victimes, coupables et innocents, manipulateurs et manipulés, c'est encore une fois l'oubli. Seule l'honnêteté de la mémoire pourrait les diviser, séparer le bon du mauvais. Mais, à cause de la logique du pouvoir, aucun des chefs de l'opposition, aucun Willy Brandt n'ose dire à la foule : "Rappelez-vous le sang, rappelez-vous cette guerre inutile, agenouillez-vous devant les massacrés de Srebrenica". Le pouvoir les veut sans mémoire, il a peur du souvenir. Pourquoi pensez-vous que Milosevic ne bouge pas contre la foule avec ses milices et sa police ? Pas seulement parce qu'il a sur lui les yeux de l'Occident. Il ne bouge pas aussi, parce que *cette amnésie collective lui est utile pour détruire les preuves de son crime.* Voilà comment d'un oubli à l'autre, de métamorphose à métamorphose, le pouvoir survit. Et voilà encore quelques raisons pour lesquelles le soi-disant bien reste imbécile, surpris, émerveillé, désarmé face au mal qui frappe à sa porte.

Il faut maintenant se poser une question : se servir de la mémoire comme des balles de fusil, la manipuler comme ça, est-ce une maladie balkanique ? Pas du tout, toute l'Europe - sauf peut-être l'Allemagne - est fondée sur l'amnésie. L'Italie a oublié avoir été fasciste, l'Angleterre avoir détruit la ville de Dresde, la France n'aime pas s'interroger sur Vichy, la réconciliation espagnole a été bâtie sur l'oubli des massacres de la guerre civile, les Turcs ne parlent pas des Arméniens crucifiés, les Grecs à leur tour ne parlent pas des Turcs démonisés et chassés à courre. Et alors, il faut apprendre quelque chose des Balkans, il faut dire que le manque de vérité sur ce souvenir n'est pas bon pour l'Europe. Il faut dire que si nous ne comprenons pas les Balkans après cinq ans de bombardements médiatiques, si l'Italie oublie un pays - la Yougoslavie - détruit par la sécession au moment même où le mot "sécession" devient normal dans le dictionnaire politique italien, ça vient du fait que *nous ne voulons pas regarder dans ce grand miroir, à savoir les Balkans, par peur d'y retrouver nous-mêmes.*

Les Balkans nous rappellent que le souvenir est une opération douloureuse, mais inévitable, pour l'Europe. A chaque fois qu'une nation, un individu ont l'illusion de pouvoir oublier, ils finissent par parvenir au résultat contraire. Le passé revient tout seul, ou bien manipulé par quelqu'un dans les formes les moins rationnelles et les plus dangereuses. L'honnêteté de la mémoire est alors la seule base pour de bons rapports entre les pays. Il n'y a pas d'utopies qui peuvent nous protéger de cette

imbécillité du bien. Il faut ne pas se contenter de projets de lumière, il faut accepter les ténèbres, les étudier, les explorer en sachant qu'elles sont - comme on avait déjà dit - banales et que nous ne nous perdrons pas. Il faut donc expliquer le mal à nos enfants, les habituer à diagnostiquer la montée de la zizanie, il faut leur dire que la paix est une conquête fragile et non une stabilité naturelle. Il faut donc *rebâtir notre pédagogie sur la connaissance du mal,* en sachant que la haine ethnique se répand toujours de la même manière. En Bosnie comme en France, en Allemagne comme en Italie.

# Le temps déchiré

**Jean-Claude Métraux**

Que je souligne d'abord mon plaisir à discuter les exposés que nous avons entendus. Tant mon histoire personnelle que ma pratique professionnelle actuelle me lient étroitement tant à la Bosnie qu'à l'Amérique Latine, et dans ce contexte, les excellentes contributions de Rada Ivecovic et de Maria Lucila Pelento m'ont beaucoup interpellé. (Je n'ai malheureusement pas eu à disposition avant aujourd'hui le texte d'Henri Vermorel si bien que je n'y ferai que peu référence). Les concepts de *palanka* et de *balkanska krcma* ont éclairé certains comportements que je n'avais jusqu'à aujourd'hui pas saisis dans toute leur profondeur. De même, les questions soulevées par la pratique du tatouage ne m'avaient encore guère effleuré. Autant dire que la qualité de ces interventions m'a impressionné. Toutes deux abordent des problèmes à mon avis fondamentaux pour la société, en particulier pour les individus et les communautés frappés par la violence pendant de longues années, problèmes qui guident aussi mon propre travail et ma propre réflexion. C'est donc vers eux que j'orienterai cette discussion.

a) L'écoulement ou la stagnation du temps.

La Yougoslavie socialiste avait en quelque sorte freiné l'écoulement du temps, comme le signale Rada Ivecovic : il n'y avait guère de place pour la création sociale. De même la "tradition nouvellement composée" s'insurge contre tout labeur du temps. Et l'on retrouve ce souci de fixation temporelle dans la pratique du tatouage qu'étudie Maria Lucila Pelento, que ce soit celui des auteurs du "viol de peau" qu'elle nous a décrit ou celui des personnes pour qui le tatouage avec lequel elles marquent leur propre peau signifie tentative désespérée d'arrêter le flux du temps.

b) L'oubli, rupture du lien entre passé et présent.

Ce point est lié au précédent, mais il met l'accent sur la rupture entre les temps qu'immanquablement produit la fixation décrite. Comme le dit notre première oratrice : "Les tribus recréées par le nationalisme n'ont

rien à voir avec les tribus d'antan, elles reposent sur l'oubli déjà advenu de la tradition au profit de la "tradition". "Nous retrouvons la même préoccupation chez Maria Lucila Pelento : "La discontinuité produite entre passé, présent et futur modifie la construction du temps : le passé ne paraît plus constituer une force à découvrir ni le futur un chemin vers lequel marcher". Et le tatouage, en gravant l'inaltérable, contribue à produire une telle rupture dans laquelle la mémoire se perd, s'étiole, s'évanouit. En parlant de l'Argentine, rappelons que les grands-mères de la Plaza de Mayo n'ont cessé de mettre en garde la société contre les dangers d'une telle discontinuité, de même, mais c'est un peu plus ancien, que l'écrivain Ivo Andric en Yougoslavie.

c) La réaffirmation des limites pour faire face au viol qu'engendre la violence

Il y a comme un cercle vicieux de la violence dans lequel les victimes mêmes sont appelées à "faire corps" pour réaffirmer leurs "marques", les marques de leurs frontières, que celles-ci soient sociales ou corporelles. Ainsi l'accentuation des différences entre soi et l'autre, tant dans l'"inscription corporelle" des tatouages - ainsi le jeune homme au "testicule en ascenseur" pour qui la marque du tatouage signifiait dans son imaginaire l'affirmation de limites intangibles - que dans la revendication de caractères ethniquement purs, revendication que l'on retrouve dans l'attitude face à la langue qu'il s'agit de distinguer de celle du voisin - l'exemple croate est à cet égard édifiant -. Une telle "fixation spatiale", outre le fait qu'elle attise la volonté d'intrusion de l'autre, n'est bien entendu qu'une autre face de la "fixation temporelle" à laquelle je faisais tout à l'heure référence.

d) Le destin de l'appartenance - ou des appartenances -

Le tatouage, avons-nous vu, peut signifier l'affirmation et la fixation d'une appartenance - de l'appartenance à un groupe particulier - ou au contraire marquer une irréductible différence, voire "originalité". Mais dans les deux cas, il y a introduction d'une démarcation infranchissable entre les inclus et les exclus. De plus, l'appartenance devient unique, et même plus, déductible par tout observateur sans qu'il n'y ait nécessité d'un dialogue, d'un échange. Nous retrouvons une telle figure, et d'une manière encore ô combien plus dramatique dans cette ex-Yougoslavie que la soi-disant pureté d'une ethnicité particulière obsède. En gros, il n'y a plus possibilité de se construire de nouvelles appartenances, de les croiser avec d'autres. L'appartenance elle-même se fige. L'exclusion aussi.

Ces quatre thèmes ont pour moi, ai-je dit, une importance centrale. De plus, ils me paraissent absolument liés. En quelques mots :

1) La violence subie dans le moyen ou le long terme engendre, outre une congélation des deuils liés aux pertes vécues durant cette période, une "fixation du temps". Deux tendances peuvent être observées : celle consistant à le fixer dans un passé dépassé - ainsi dans la "tradition nouvellement composée" - ou à l'incruster dans un présent que nul temps n'altère. Dans les deux cas intervient un "mécanisme protecteur", actif sous la violence, qui consiste en une séparation radicale entre la mémoire et son substrat, les faits. Ce mécanisme, malheureusement devrais-je dire, entre en résonance avec celui que mettent en place les acteurs de la violence et qui vise à faire sombrer cette violence dans l'oubli le plus profond : les lois d'amnistie, ou plutôt d'amnésie, de l'Argentine et des autres pays du Cône Sud nous en montrent un piteux exemple. En résumé, le lien entre passé et présent est rompu et le futur privé de sève ne peut plus se construire, se créer.

2) L'appartenance unique, souvent conçue comme "originaire", qui vient supplanter ou absorber toutes les autres traduit une figure du temps immobile que le "post-traumatique" si souvent induit. Cette appartenance unique permet de recréer une frontière entre soi et les autres, entre les siens et les autres, frontière que la violence avait violée. Mais l'étanchéité de cette frontière provoque en même temps la panne de la création sociale : le changement fait désormais figure d'épouvantail. Au point où le féminin lui-même doit être exclu ; car le lien entre le masculin et le féminin, le couple, n'est-il pas le creuset de la première "appartenance croisée", le premier souffle injecté dans la création d'appartenances nouvelles, bigarrées, se nourrissant des anciennes ?

Ces remarques posent un problème théorique énorme qui concerne à la fois l'individu et la société, la psychothérapie, la sociologie et la philosophie. Ce problème se pose particulièrement à nous, ici réunis, qui imaginons, je crois, que créer un demain différent d'hier et d'aujourd'hui est encore chose possible, qui pensons aussi que nourrir le lien unissant passé et présent est impératif, qui considérons les réflexions d'Hannah Arendt encore très actuelles et capables de nous guider dans notre confrontation aux problèmes contemporains. Elle écrivait : "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 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."[125]. Puis aussi : "Du point de vue de l'homme, qui vit toujours dans l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum, un

125. H. Arendt, *Qu'est-ce que la liberté,* in *Crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 222.

flux ininterrompu ; il est brisé au milieu, au point où "il" se tient ; et "son" lieu n'est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que "son" constant combat, "sa" résistance au passé et au futur fait exister"[126]. Si l'on pense à cet homme et à cette femme capables d'être les auteurs de miracles et à cette brèche entre passé et futur, la question est : comment retrouver de tels hommes et de tels femmes après le vécu d'expériences traumatiques au long cours, comment les aider à réemerger des décombres qui ont pour nom "temps figé", "espace clos", "appartenance figée" et "oubli" ? Comment accompagner dans un tel parcours les individus certes, mais aussi des communautés entières ?

Je pense personnellement que ce défi théorique n'est pas impossible à résoudre. Mais il faut pour cela que nous y mettions un peu du nôtre. Pas seulement de la réflexion. Mais aussi de l'écoute et de l'action. Ecoute des disciplines parallèles qui peuvent éclairer les trous noirs que l'aveuglement de nos spécialités engendre : ainsi la psychologie, en particulier la théorie des processus de deuil, peut aider ses sœurs - sociologie, sciences politiques et philosophie - à construire des ponts entre passé, présent et futur qui permettraient de "raccommoder" le temps[127] ; ainsi la sociologie et l'anthropologie pourraient aider les sciences du psychisme à sortir de l'ornière où leur focalisation sur l'individu les a trop souvent menées[128]. Action qui transforme les penseurs en acteurs sociaux que le devenir du monde concerne. Non pas à côté ou au-dessus des peuples victimisés, mais avec eux, profondément, en utilisant leur expérience comme source de connaissances susceptibles de nous enrichir nous aussi. Ainsi seulement les déchirures du temps deviendront créatrices d'autres temps.

---

126. H. Arendt, *La brèche entre le passé et le futur,* op. cit., p. 21.

127. Métraux J.-C. *Approche systémique des familles en deuil.* Paris, Neuropsy, 4, pp. 193-202, 1991.

128. Métraux J.-C, Fleury F., La création du futur. La promotion de la santé dans des communautés migrantes et/ou affectées par la guerre. *Les politiques sociales,* 56, No 1-2, pp. 98-111, 1997.

# Transition post-socialiste en Yougoslavie

**Rada Ivekovic**

Il s'agit, dans ce texte, de montrer certains mécanismes de mise en place de la violence sociale et d'Etat par l'étouffement de l'espace public, par l'aplatissement de la temporalité (et surtout du temps présent) et la torsion de la dimension historique, par la culture de la non-subjectivité politique, par l'insécurisation et la propagation de la peur. La peur (et non la haine), en effet, représente le déclic émotionnel de la violence et y porte.

L'introduction, ici, des concepts de Radomir Konstantinovic dont le livre *"Filozofija palanke"* ("La philosophie de bourg")[129], œuvre majeure de philosophie aussi capitale qu'isolée, en tant que prévision (de presque trente ans) du dénouement yougoslave, demande des clarifications terminologiques. Le terme central de *palanka*, à la fois bourg, province et village de plaine (dans le sens d'une limitation de l'horizon), n'a pas en lui-même de connotation chauvine, nationale ou nationaliste. La *palanka* est, chez Konstantinovic, la forme, élevée au niveau de concept, de la cristallisation d'une société non encore entièrement intégrée, qui sort à peine, et pas tout à fait, de la culture rurale, pour tenter une première urbanisation. Théoriquement cette modernisation pourrait se faire, ou pourrait échouer. Cette société presque citadine a encore des racines profondes dans la campagne, mais est déjà déclassée par le travail en ville. Il est important de comprendre que ce *bourg* n'existe, cependant, que comme *esprit* et en tant que, justement, la réalisation d'un monde, de son propre monde ou de son rêve, lui reste impossible. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas de sujet, pas de vraie expérience dans la *palanka,* pas de tragédie non plus - puisque pas d'ouverture. Il n'y a que des simulacres de vie. Il y existe cependant un désir de monde et d'ailleurs, une sorte de volonté collective. C'est pourquoi l'esprit de bourg représente une agonie constante pour celui qui y adhère, qui se trouve ainsi en abîme entre l'unité de la communauté (tribale) et en même temps le désir impossible d'y échapper. Pour fuir, l'esprit de bourg s'invente un traditionalisme tribal que la tribu, elle, étant authentique, méconnaissait. La société

129. Radomir Konstantinovic, *Filozofija palanke*, Nolit, Beograd 1981, p. 188. La première édition de ce livre parut (suivant l'émission à la radio) dès 1969, dans la revue *Tre i program* (Belgrade), no. 2.

décrite est à l'image de la société yougoslave et donc du socialisme (qui a ajouté aux migrations massives et précipitées vers les villes avec parfois, pour les jeunes gens de milieux ruraux, un stimulant dans la carrière militaire), sauf que le socialisme n'est pas, en lui-même, fondamental, mais plutôt accessoire dans cette histoire. En effet, l'auteur n'en parle même pas, car foncièrement, aucun système n'est à l'abri de l'esprit de clocher. Konstantinovic analyse en détail les formes de pensée de la *palanka* ainsi que sa philosophie subjacente, son esprit, à mi-chemin entre la réalité d'une société en partie encore, ou déjà, tribale et cultivant le mythe de l'origine commune, et une société moderne (en l'occurrence, socialiste) qui se donne des buts rationnels et transnationaux pour dépasser l'auto-limitation dénoncée de la société traditionnelle. De la *palanka* (désormais, le *bourg),* la route est ouverte vers un nationalisme, un nazisme, toujours possible, et celui-ci peut en découler, quoique non inévitablement. Les conditions nécessaires à la continuité entre la *société de bourg* et le nazisme, ou les nouveaux nationalismes, telles que Konstantinovic les avait décrites, se sont constituées, et ont en effet porté au résultat craint. Les nationalismes tireront profit du pseudo-traditionalisme proposé par le *bourg*, et s'inventeront grâce à lui de nouvelles racines "anciennes" pour réaménager le patriarcat menacé. L'œuvre de Konstantinovic, même si elle est lourde d'un langage quelque peu hermétique, apparaît, en rétrospective, comme un ouvrage fondamental sur ce que fut et est notre condition. Œuvre solitaire, ce livre était alors resté pratiquement sans écho public (parce que prématuré ?), comparé à des écoles de philosophie autochtones bien plus prisées à l'époque. Cette absence de réception fait elle-même partie de la désorientation épistémologique générale, celle qui fait que notre entendement des événements n'est que rétrospectif et descriptif.

Le contexte que je décris ici porte, dans mon expérience, sur la Yougoslavie décomposée en 1990-91 (et depuis la décennie qui précède), mais je ne veux pas en réserver le principe au seul socialisme. Je pense que vous trouverez de troublantes analogies avec vos sociétés, car il ne s'agit que de formes différentes de la modernité.

**La violence du temps aplati**

La violence entre en scène voulant faire croire qu'elle est inévitable. La réalité ne compte plus, puisque le sujet-en-devenir (la nationalité se voulant Etat-nation "libéré" des autres) s'en construit une autre. La réalité construite (qui est une non-réalité, ou une non-encore-réalité de remplacement), proclamée seule et unique, est inchangeable, et n'accepte ni le temps ni la transformation, puisqu'elle est décrétée par une vérité supérieure et salutaire. La dimension historique est complètement aplatie dans les mythes de refondation pseudo-historique, nationale : "notre

peuple, sans et avant les autres", ce qui donnerait droit à un Etat distinct même quand c'est aux dépens des autres. Ce n'est dès lors que l'on s'arroge ce droit en le niant aux autres, que la violence devient inévitable. Elle se nourrit d'une identité tribale montée de toute pièce et en toute rapidité. La réalité est remplacée par une promesse de jouissance par avance de ce que l'on est supposé obtenir un jour - l'Etat-nation. Ce commerce avec ce que l'on ne possède pas, ce capitalisme psychopatologique, propose un soi-disant passé (une histoire figée et arbitraire de la grandeur passée présumée) à la place du futur, et élimine bien sûr en route le présent. En fait, il élimine le temps lui-même, avec la dimension historique. A ce sujet, Radomir Konstantinovic écrit : "La violence, qui a amené la brutalité à son paroxysme, est la seule manière de *créer* une réalité *(stvaranja stvarnosti)* qui, en tant qu'existentiellement absente, "intangible", accepte de répondre seulement au *grand coup* et, généralement, seulement à la grandeur, en tout : par les mots, par le geste, par l'attitude, par le défi. *Plus le sentiment de réalité est petit, plus est grande la nécessité de la violence." (op. cit.,* p. 88) C'est ainsi que se construit un sujet (politique) violent. Il se donne une identité renfermée, refusant l'échange et la différence. Cette identité, dit plus loin Konstantinovic, n'a rien de véritablement subjectif. Elle est tout au plus une identité objective, conséquente, et qui exige le sacrifice. Le sacrifice de l'autre est le plus souvent camouflé en sacrifice de soi, car sans sacrifice, sans douleur, le sujet souverain ne se fait pas. Il perpétue ainsi le partage de l'univers entre moi et le monde, en dualisme sujet-objet. Ce partage, qui se fait par la violence et dans le crime (dans la guerre, par exemple) est le seul moyen, paradoxal, dont dispose le sujet-en-devenir pour, justement, devenir sujet, c'est-à-dire pour atteindre son identité à lui-même. Cette identité du même est confirmée par l'exclusion violente de l'autre. Cependant, puisque l'autre n'est que l'autre du même, du sujet, sa projection, son extériorisation dans le monde (dans son objet), sa propre création dans le façonnement de lui-même, l'annihilation de l'autre revient toujours au suicide. Cette "identité objectivement-identifiée et subjectivement non-identifiée" est l'enjeu de cette tragédie. "La réalité, ainsi, devient et disparaît dans le même moment, en devenant réalité par cette *fin* d'elle-même, dans cette violence criminelle qui est la tentative de la constitution par la destruction de la *réalité du sujet dans le monde réel* qui ne peut être réel s'il ne trouve pas sa fin et qui, par là-même, ne peut se trouver en dehors du motif du sacrifice." (*op. cit.*, p. 91) C'est ainsi que la Yougoslavie se fit et se défit dans un même geste : en une entropie où la violence fut introduite pour maintenir l'identité identique du même sans changement, et dans l'espoir vain d'écarter la violence. Non pas que la Yougoslavie fut condamnée dès le début et à jamais, au contraire : elle était, comme tout ce qui doit sa vie au changement et à la maturation, à réinventer et à justifier à chaque instant

par ses générations vitales. Sa création ne pouvait avoir eu lieu une fois pour toutes au passé et de la part de la génération précédente. Toute création est un acte, donc un changement continu. Elle n'a pas su entamer ce chemin pourtant nécessaire.

Il n'était pas possible que toute cette construction ne repose que sur la figure paternelle, et sur un schéma périmé. Il aurait fallu vivre dans le temps, et chaque génération devait s'en porter responsable, sujet, à chaque instant. Il aurait fallu en créer les instruments, y compris les instruments de compréhension et d'analyse. Les générations suivantes, les nouveaux sujets et sensibilités politiques, culturelles, auraient dû y prendre part, et notamment les femmes, et également ces identités qui, aujourd'hui, sont réduites (repliées) aux ethnies et nationalités, mais qui auraient pu évoluer autrement au contact d'autres stimuli. Le système politique était à renégocier, le système économique à adapter aux nouvelles conditions de l'après-guerre froide, une réforme ou révolution de la rationalité à opérer, la culture à réinventer. Cela n'eut pas lieu.

C'est pourtant la violence réelle qui fut employée contre de la violence imaginaire ou anticipée par des récits. La violence imaginaire et anticipée (des "autres" contre "nous") fut invoquée pour justifier "notre" violence réelle et immédiate. Les plans du réel et de l'imaginaire ont été brouillés, avec le brouillage voulu du temps. C'est là le motif primaire de l'idéologie sous-jacente, de la philosophie provinciale et inconsciente, mais consistante, exaltant un à-peine-devenir-sujet, puisque toute l'identité que celui-ci se donne est encore trop souvent celle de la tribu, du sang, ou de l'ethnie imaginaire. En hurlant avec les loups, l'individu se sacrifie volontiers à la communauté mais également à lui-même comme en faisant partie pour prendre part à l'universel. Il s'adresse au Père de la nation pour que celui-ci le reçoive en son sein avec ses frères, dans le culte des héros qui partage le monde. Le but est d'atteindre l'éternité immuable où il n'y aurait plus jamais de menace de modifications.

## L'auberge balkanique en concept philosophique

La *balkanska krcma*, l'auberge balkanique, est un concept spécifique. Il ne se réfère pas particulièrement à la forme de consommation, mais à la forme de *pensée* qui y est cultivée. Traditionnellement, la *krcma* représente un espace semi-public, un lieu d'échange et de création de l'"opinion publique" (ou de ce qui en tient lieu - les rumeurs). Cet espace est "public" mais fermé, au lieu du forum ou du débat public d'un univers qui assumerait la métamorphose. L'auberge n'est pas tout à fait urbaine, elle sévit à la périphérie ou dans le bourg, par là où la fange est la plus profonde. Elle est entre deux mondes, le mode rural en est le modèle. A l'auberge, on vitupère surtout les moeurs citadines, celle des voisins, on se nourrit encore de jalousies et d'envies paysannes, accompagnées de

méchanceté gratuite, *zavist* ou *jal.* Que crève la vache du voisin, pourquoi aurait-il plus de chance que moi ? L'écrivain qui avait sans doute le mieux relevé et critiqué la société moderne et européenne pointant en Croatie, faisant ressortir ses liens encore étroits avec les passions préciviques de la terre, du sang, du folklore et simplement de la bêtise humaine, Miroslav Krleca, est aujourd'hui diffamé comme serviteur des communistes et rayé des manuels scolaires, lui qui fut certainement, à sa manière d'enfant terrible, le plus indépendant de tous et l'un des plus grands, tout en étant intimement l'homme d'une autre révolution, précédant la socialiste. C'est cette révolution-là, bourgeoise, en effet, qui n'est pas accomplie (qui n'est d'ailleurs toujours pas complètement accomplie même dans les pays où elle a eu lieu : ainsi, elle retarde de 200 ans et plus pour les femmes, qui sont tout au plus formellement citoyens - et encore ! - mais pas encore citoyennes). Contre la révolution bourgeoise s'insurge toujours l'auberge balkanique. L'écrivain est éliminé par l'esprit de la *carsija,* ce mélange d'individus mal rasés, imbus d'ignorance, de mauvaise foi et de grossièreté. Le principal aspect "public" de l'auberge (qui se répand rapidement à son extérieur) est la dérision publique infligée à ceux qui par malheur en deviennent la cible. C'est la punition qui est impartie à celui qui est différent, souvent à celui qu'on envie. La chasse aux sorcières, aux intellectuel(le)s, qui n'est en général plus effectuée par l'Etat depuis la victoire des nationalistes, a son origine dans l'auberge balkanique. Il s'agit d'une société sans vie politique qui transpirerait du bas vers le haut. L'"opinion publique" n'y vient pas d'une base, d'une masse de la population, car la société n'est pas différenciée. L'opposition n'a pas d'identité propre, puisque le parti unique joue aussi bien le régime que l'opposition. Une véritable pluralisation (politique, culturelle) de la société n'est pas atteinte, en dépit de la diversité des coutumes, des parlers. Les formes et institutions politiques qui peuvent exister (partis, etc.) ne représentent pas une véritable différenciation, mais des coquilles vides.[130] Les "différences politiques" ne représentent aucune véritable prise de position ou critère politique, mais sont acquises et entretenues à l'"auberge", par les quelques faiseurs d'opinion. L'auberge est fréquentée par cette clientèle spécifique, la *carsija,* un demi-monde composé en partie de bohème, de politiciens, de médisants et de faiseurs d'opinions, de personnages qui terrorisent le quartier ou la compagnie, émanation du

---

130. Voir Dubravka Stojanovic, "Le rapport entre le pouvoir et les sujets se réduit à certaines caractéristiques parareligieuses qui sont spécialement reconnaissables en ce que ce type de pouvoir ne propose le plus souvent aucun projet politique rationnel, mais plutôt un système de valeurs morales." dans : "Traumaticni krug srpske opozicije", in Republika, n. 125-126, 1-31/10/1995, "Ogledi", p. IV. Ce texte a été repris dans le livre *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamcenju (Le côté serbe de la guerre. Trauma et catharsis dans la mémoire historique),* priredio (sous la direction de) Nebojsa Popov, Ed. Republika, Belgrade 1996, pp. 501-530.

peuple, *narod,* dans le sens dans lequel l'idée déterministe de peuple remplace le concept de sujet (dans le socialisme réel, comme dans tout nationalisme, populisme et totalitarisme). La *carsija* produit le partage en "nous" et "eux". Elle cristallise l'atmosphère de l'auberge balkanique, elle est un semblant de démocratie et de culture comme elle n'est qu'une simulation, appropriée au primitivisme populiste, de l'agora : il y règne un égalitarisme de la vulgarité et du langage imagé des jurons, de la moquerie. Il y circule une pseudo-philosophie, il y règne un véritable rejet de la réflexion philosophique ou de la pensée tout court, remplacée par des clichés. La philosophie y est comparée à une maladie, la pensée s'y oppose à la vie. Du mal qui sort de la *carsija* siégeant à l'auberge balkanique, humiliations en public, délations, insultes voulues, médisances, curiosité malveillante de la vie autrui, dénonciations ou pire, on n'en saura jamais l'auteur précis. Sans qu'il y ait un sujet, il y a des petits tyrans dans la *carsija*, qui fréquentent le café et dont il émane une volonté "collective" par "consensus tacite". Le consensus en question, dont l'aspect "tacite" (mais non silencieux) doit être pris au pied de la lettre, car on s'y dispense du langage, consiste à ne pas défendre celui qui est déjà pris pour cible, et qui procure à l'auberge un théâtre, l'exposition de celui qui est frappé d'anathème. L'auberge balkanique (qui n'est pas *seulement* balkanique) ne souffre pas les courants d'air, les fenêtres ouvertes, le silence ou beaucoup d'échange, comme elle ne supporte rien de ce qui menace son eau stagnante. La fumée y est dense. L'opinion "publique" qui y est élaborée est à l'image de sa société, c'est-à-dire d'une société déclassée en proie à toutes sortes de violences. Il est cependant caractéristique de cette série de stéréotypes culturels qu'ils sont quasiment élevés au niveau de concept par le milieu même de la *palanka*, qui a beaucoup d'imagination (dans le sens de quantité), mais il lui est également propre de développer ces stéréotypes le plus souvent aux dépens de l'autre, dans une perspective d'appropriation. On ne se moque jamais de soi-même ou des siens. En général, du point de vue géopolitique, il s'agit du voisin un peu plus à l'Est. Ainsi, les "Balkans" est un concept chargé de négativité dans les Balkans mêmes (de par un désir d'Europe), mais en général applicable à l'autre, supposé être plus primitif que le "nous". Personne ne pense lui-même appartenir à la *palanka*, à la *carsija,* à la *balkanska krcma*, ni participer à la *terevenka*, à l'orgie. On dit *balkansko blato,* la gadoue balkanique, pour plus de précision meurtrière et haineuse. Il s'agit d'une haine et d'une hargne généralisées, non adressées à quelqu'un de précis, sinon à tout le monde. Une mauvaise fois matérialisée dans l'air lourd de l'auberge et dans la fange balkanique qui déborde toujours sur les trottoirs des villes, même les plus européennes, de sorte qu'il faut y porter des chaussures à semelles épaisses. Il s'agit d'une société encore présubjective, ou plutôt d'une ou de communauté(s), et dont la subjectivité revendiquée se forgera par l'agressivité. La *krcma,*

l'auberge en question, existe soit en milieu encore peu ou marginalement urbanisé, là où la ville et la campagne se chevauchent, soit dans les petites villes de province. Son milieu est là où dominent les idéaux d'une petite bourgeoisie en mal de devenir ou apparaissant surtout en son propre imaginaire, frustrée dans ses ambitions, limitée par des horizons locaux, tribale et patriarcale dans ses loyautés. C'est le lieu d'origine des malentendus, des combines et des complots sub-politiques. Bar-café-auberge, la *krcma* est aussi un lieu de grossièreté, malfamé, et le point de rencontre d'un demi-monde déclassé et désorienté. Le concept de la *krcma,* où le charme slave fait fureur, n'est pas (encore ?) vraiment recouvert d'une auréole d'exotisme folklorique. C'est le lieu de la *terevenka,* de la soûlerie sans mémoire.

## L'autre genre, modèle d'une différence insurmontable

Cette guerre a été sexuée comme toute guerre, ou peut-être plus, car c'est aussi une guerre pour la restauration du patriarcat. Le corps maternel, odorant le sud tant jalousé, la mer tant convoitée, est, dans les nostalgies post-factum, celui de la Yougoslavie dépecée, espace utopique (et donc de nulle-part), de la nation ratée par souci d'équilibre entre les nationalistes, par l'inefficacité de ses propositions de mythes de fondation sur un sens absolument rationnel, définitif et sans faille. C'est son corps, le corps de la mère-patrie (de la matrie), qui symboliquement se déchire, ses *membra disjecta* sont partagés entre les (certains des) nouveaux Etats-nation en formation. L'ennemi sera désormais celui qui ne sait pas défendre ses femmes et ses frontières. La redéfinition des frontières est dans le même temps la reconstitution de la différence sexuelle, nécessaire au maintien de toute idée de pureté et donc de pureté ethnique aussi, de multi-culturalisme, etc. La différence est creusée, créée, à tous les niveaux, y compris dans la langue là ou il n'y en avait pas.

Voilà une application possible, mais non nécessaire de la différence et de son concept. "Vive la différence", disions-nous dès soixante-huit, alors même que l'apartheid célébrait ce slogan. Nous n'avions pas encore compris que la différence en elle-même ne voulait rien dire, et qu'elle ne deviendrait un concept serviable qu'une fois articulé sur le fond d'un universel non-impérialiste, et travaillé à tous les niveaux de sa *flexion par le temps.* Il a fallu par la suite être confrontés avec la différence de la différence, rendue apparente par les nouveaux communalismes, les nationalismes fascisants, les fondamentalismes post-coloniaux, surtout depuis l'effondrement du mur, et depuis les tribulations du post-modernisme. Il a fallu comprendre que toutes les différences ne peuvent pas se valoir, et que le multi-culturalisme n'est pas une solution dès lors qu'il oblige les individus à choisir un camp et qu'il impose un champ divisé. Les bantoustans sont aussi du multi-culturalisme, après tout.

Lorsque l'Etat, avec la société yougoslave en devenir, rendit l'âme, de par un manque de transmission d'information horizontale et verticale, donc par manque d'intégration, et à force de violence, les communautés (dites, trop rapidement, ethniques) prirent vite le dessus et y contribuèrent, tout en se constituant elles-mêmes en sujet. Une communauté se construit sur le modèle patriarcal et monothéiste autour d'une figure de père-fondateur, à laquelle les individus sacrifient leurs individualités (récompensés de leur "sacrifice" personnel par l'accès à l'universel, et donc "sacrifiant" à soi-même). La religion, prise en modèle, n'y est que prétexte, elle n'y défend pas l'accès à la transcendance mystique ou spirituelle. C'est en la "tribu" (la communauté nationale, etc.) que l'on se donne un dieu, et il ne s'agit de religion que dans la mesure où dieu figure pour la tribu en tant qu'instrument d'intégration. Le modèle étant masculin, les hommes qui choisissent d'y adhérer peuvent opérer une identification immédiate. Pour les femmes qui s'y joignent, le processus est plus compliqué car pour elles, l'identification (puisque avec l'autre sexe) est par définition ratée. Elles sont donc des nationalistes moins fiables. Ainsi pour les femmes, et paradoxalement, c'est l'identification avec l'autre (dans l'adhésion au modèle paternel) de la socialisation et éventuellement du sentiment national. C'est une anomalie, comparé à la condition de l'homme qui, pour embrasser les idéaux nationalistes, reste dans le modèle du même et dans le rejet de l'autre. Il confirme par là simplement la communauté proposée qui est, dans le cas idéal, masculine, ce qui est historiquement acquis, symboliquement facilité, techniquement "normal" et normatif. Le nationalisme, en tout cas celui de la fin de la guerre froide en Europe, est non seulement le refus de l'autre ethnie, nation ou groupe linguistique, mais également et fondamentalement, l'exclusion du féminin. L'idéal nationaliste, fondamentaliste et communaliste, c'est de ne pas avoir à passer par l'autre (sexe, peuple, nation voisine, etc.) pour son origine, c'est-à-dire de naître par soi-même et en isolement complet. C'est un autisme historico-social, en même temps qu'une régression, psychologiquement parlant, à l'instance parentale. Le nationalisme fait passer des messages verticaux mais point de messages latéraux, si ce n'est par la violence (peuples ou pays adjacents, autres groupes linguistiques, etc.). Ce qui a, entre-autre, condamné la société précédente seulement à demi modernisée et à moitié urbanisée, c'est sa complicité avec le machisme, le patriarcat ambiant, qui (n'ayant pas été éradiqués) ont présenté une opportunité inespérée pour l'implantation du nationalisme. On pourrait même parler de complicité des élites non-nationalistes avec les nationalistes sur ce point fondamental. La responsabilité du socialisme et, parlant du point de vue de l'histoire des idées, la responsabilité de toutes les gauches, au pouvoir ou non, est incalculable dans cette affaire. C'est de ne pas avoir compris que l'inégalité et l'injustice dont souffrent

les femmes dans toutes les sociétés connues, loin d'être une discrimination parmi d'autres, *est à la base* de toutes les autres discriminations, et est constitutive du système. Elle est radicale, historiquement non localisable, et précède structurellement (sinon temporellement) toutes les autres. Elle a aussi un effet symbolique de premier ordre : elle est prise en modèle, en tant que consensus, pour justifier ou légitimer tous les autres types de discrimination. Il y a à son égard un consensus acquis de proportion mondiale. La dénoncer, signifie œuvrer à l'éradication de toutes les autres discriminations aussi.

Chaque élément du discours politique est généralement sexué, chaque expression et chaque concept reçoit en principe une valeur sexuelle avec une nette préférence pour les attributs mâles plutôt que féminins. Les hommes sont des frères, ils sont les braves soldats qui défendent leur patrie, leur territoire, leurs frontières, et aussi leurs femmes qui sont souvent identifiées à celles-là. Le héros national était et est devenu plus encore un homme. Les femmes ne sont que les mères de fils et de soldats inconnus, et ceux-ci n'ont de père que mythique, contre une mère réelle, symboliquement receveuse, au nom de toutes les mères, de décorations étatiques. Les hommes se sacrifiant pour la nation (quelle qu'elle soit) représentent le modèle idéal du type national. Le père de la nation, le vrai Sujet, se donne un monde, alors que les humains peuvent se faire sujet(s) dans la mesure où ils arrivent à s'investir dans son modèle. Par exemple, les frères, réfugiés sous l'égide du père dans la sécurité de l'universel. Les frères sont égaux entre eux et soumis au Père, qu'ils peuvent éventuellement arriver à contester ou à renverser d'après le mythe. (Et il s'agit bien de mythe et pas d'histoire, car l'esprit de la communauté, de la tribu et du clocher en question, est anti-historique.) S'ils y arrivent, ils se partageront le gâteau, mais ils ne sont pas prêts à le partager avec leurs sœurs. Celles-ci restent des mineures. Ce qui est rejeté (avec les femmes), c'est le mélange, pour donner place à l'uniformité et à l'origine dans et par le même.

## Naître par le même

L'uniformité requise par l'adhésion sans exception au groupe (par exemple, dans la formule "fraternité et unité"), à la communauté, à la tribu, veut dire aussi la non-reconnaissance du temps. Dans l'immobilité de la création (à partir) du même, aucun changement n'est toléré. L'idéal de la nation, une idée toute masculine (dans le sens de faux universel), est mise en forme en tant que figure féminine : la nation, le monument à une idée en tout cas non féminine. La femme est l'incarnation de la nation, ou la nation est "féminine" *précisément* parce que les femmes ne lui appartiennent pas vraiment, mais seulement par procuration. Comme elle n'appartient pas véritablement à la nation (centre d'homogénéisation et

source de pouvoir), ailleurs la femme n'appartient pas vraiment à la caste non plus. Tous les rites d'initiation (au pouvoir partagé) l'ignorent, et la femme est toujours, d'après l'échelle qui lui est propre, de la plus basse caste socialement fréquentable. Elle a accès à la caste par le père ou par le mari, comme elle a principalement accès à la classe ou à la nation par l'intermédiaire de l'homme. Ainsi, *il y a au moins une continuité fondamentale entre le socialisme et les nouvelles ethnocraties nationalistes entérinées par cette dernière guerre balkanique, et c'est bien le patriarcat reconfirmé,* le retour au patriarcat de la fratrie. Il s'agit d'un patriarcat particulièrement dur de type méridional. Le patriarcat, comme chacun sait, ne concerne pas seulement les femmes et leur statut, mais concerne toutes les mises en œuvre et les symbolisations des hiérarchies sociales. Le consensus sur ce plan, nécessaire pour la continuité, a été accompli, il est sans faille. C'est pourquoi les femmes n'ont pas plus à attendre de leurs frères que de leur père symbolique. Dans le nationalisme, il s'agit, dans le mépris du temps (comme, dans le socialisme, à sa manière), de jouir à crédit de la nation donnée toute faite (et à la place de la vraie jouissance). *Le nationalisme est ainsi une "économie psychologique" de fonctionnement capitaliste.* La nation serait un *a priori* plutôt qu'un processus de subjectivation, et serait en dehors du temps, même conditionnel. Donnée à l'avance, la nation serait une forme de pseudo-rationalité décrétée, un mythe redoré en fonction de la communauté ou de la tribu. La subjectivation, elle (par exemple dans le devenir-nation), est toujours un processus violent. C'est celui de la soumission à soi du monde, ou de l'objet sacrifié, en tant que victime autrui, sauvegardé dans l'univers de l'autre comme sujet. Le récit de l'origine, qui renoue avec le mythe, la nature (le droit naturel), l'irrationnel, joue le rôle de fondation. Dans cette narration, où on ne fait plus appel aujourd'hui à l'universel (comme c'était le cas dans la modernité), du passé fictif et reconstruit passe pour du futur certain et promis, c'est-à-dire pour l'idéal à poursuivre. En serbo-croate, "novo-komponovano" s'applique à tout, de la musique aux mythes de refondation historique, où la "tradition", la "tribu", la "nature", l'"origine", la "vérité" ne relèvent que de la fiction créatrice d'une nouvelle identité (nationale, etc.) et nullement de l'histoire. Le terme de "novo-komponovano" (voulant dire "nouvellement composé") décrit bien cette tendance et s'applique à l'origine aux compositions musicales récentes, très kitsch et souvent dégradantes d'après les chants populaires, et prétendant à l'authenticité. Ces chansons "nouvellement composées" qui ne sont qu'une simulation appauvrie et cynique de la musique populaire traditionnelle, ont tendance à effacer, à remplacer la tradition par du pseudo écœurant, produit dans un milieu quasi-urbain de ce demi-monde qui n'appartient plus aux campagnes et pas encore à la ville. Le style du "nouvellement-composé" se réclame tout le temps de l'histoire

et de la tradition. Mais l'histoire, elle, n'a justement pas besoin de la "tradition". La "tradition" à laquelle on fait appel dans le nationalisme "nouvellement-composé" est nécessairement faussée, ce qui est à reconsidérer en rapport avec le temps. Autrement dit, les tribus recréées par le nationalisme n'ont rien à voir avec les tribus d'antan, elles reposent sur l'oubli déjà avenu de la tradition au profit de la "tradition".

Le rôle du Père de la nation et du peuple, ces deux derniers termes, dont les significations - mais sans le concept de citoyenneté et d'individualité - se rejoignent dans le terme serbo-croate de *narod*, ("ce qui naît après"), est le même que celui de dieu-le-père dans le monothéisme. Il donne la nation en anticipation (en une effigie féminine mais bien morte) comme un crédit dont jouir indépendamment de l'intérêt qu'il faudra payer un jour. Il devient la fonction de la communauté qui s'investit en son image, et la fonction des intérêts de cette communauté. Il assure le maintien de l'esprit collectif ainsi qu'éventuellement un semblant d'universel en tant que but. Cet "universel" est faux sinon inexistant dans le cas des nationalistes post-modernes, car abstrait et intolérant envers toutes les particularités qu'il serait censé accommoder. L'universel est un recours, et une forme de tutelle, de tutorat permanent. C'est dans l'inflation de l'usage du terme *narod* (peuple) à la place du sujet, en tant que pseudo-sujet, que l'on voit de façon immédiate le lien entre le nationalisme et le patriarcat. Radomir Konstantinovic écrit à propos du rôle de l'universel dans ce contexte : "Le but suprême de la philosophie de bourg (...) est *l'Universel* lui-même qui est non-empirique, sur-empirique, et sur-factuel, qui est, en fait, symbolique. Il s'agit d'un universel qui n'est pas touché par le réalisme naïf et que donc celui-ci "comprend" seulement. L'essence de l'activité de l'esprit de bourg est l'essence de la symbolisation, de l'universalisation, l'essence d'une attitude anti-empirique, anti-factuelle et anti-matérielle".[131] S'il est jamais question d'individualisme, au niveau de l'homogénéisation organique de la communauté nationale autour de la figure charismatique du père, transcendant toutes les différences y compris celles de classe ou de sexe, il ne peut s'y agir que d'un "individualisme" pré-subjectif. Dans ces conditions, le rapport au père-de-la-nation, à l'idée de la nation, est un rapport religieux, et il apparaît comme explicitement moral : c'est justement là qu'il ne peut alors être réfléchi. C'est ainsi, également, que le groupe constitué autour de la figure du père (ou de n'importe quelle instance "supérieure") ne peut jamais être une société, mais tout au plus une communauté.[132] La religion apparaît comme modèle d'agrégation, mais elle est également invoquée en tant que "tradition". Elle est censée représenter l'unité, la communauté (plus ou

131. Radomir Konstantinovic, dans *Filozofija palanke*, p. 55.

132. Voir à ce sujet Dubravka Stojanovic, op. cit.

moins tribale, mais d'une "tribu" reconstituée) du groupe en question. Même si la foi ne compte plus dans le nationalisme et n'y est plus, normalement, la base d'un universalisme (comme autrefois dans la chrétienté, le bouddhisme, etc.), l'idée de la nation reprend la *continuité* de la religion, qui risque d'être perdue avec la sécularisation moderne. Cette continuité relève de l'imaginaire formulé dans le récit. Il projette un espace, et surtout un *temps* narratif, où une continuité imaginaire et *quasi* religieuse est le seul lien entre le passé (l'ancienneté de "notre" nation) et le présent, pour ensuite justifier le futur et légitimer le projet politique.[133] La continuité inventée, ainsi que le racisme moderne qui en découle en principe, sont plus proches du concept de "pureté rituelle" existant dans le système des castes. Celui-ci, à son tour, sous cet aspect-là, est plus récent et plus proche de la logique du nationalisme que de celle de l'ancienne unité garantie par une langue sacrée légitimant la communauté (qui ne se sait pas encore comme telle) dans la totalité par un texte-origine.

Le pré-subjectif en question, et donc le pré-social, précède également le niveau du symbolique, ou bien y apparaît en porte-à-faux. Les "frères" (la tribu, la communauté, ou la nationalité en mal d'Etat) ne sont forts et efficaces qu'unis contre toute concurrence. Ils sont les *noch nicht Geborene* de Klaus Theweleit[134], agressifs "parce que" sur la défensive. N'ayant pas de structure intérieure propre, ils sont obligés de se construire une armure de fausse subjectivité de l'extérieur, par l'agression. Cette agressivité confond, en effet, le féminin et le national/l'ethnique, ou bien elle donne à ce dernier une dimension en premier lieu sexuée. Il s'agit d'éliminer le féminin (c'est-à-dire l'autre et l'origine dans l'autre, l'étranger tout court) de soi, ainsi que le Juif, les autres nations etc. Le féminin n'y figure qu'en tant que ce que Julia Kristeva appelle le sémiotique, c'est-à-dire ce qui est éliminé par avance en même temps que cette élimination est dissimulée. Dans le rapport sujet-objet, la femme n'apparaît même pas comme objet ou destinataire d'un acte, d'un discours, comme le montre l'exemple des viols de guerre.

Extrait de *L'autopsie yougoslave. Essai de psychopolitique*, inédit.

---

133. Voir à ce sujet Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Revised Edition, Verso, London - New York 1992 (première edition 1983), pp. 11-12. Edition française : *L'imaginaire national. Reflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* tr. de l'anglais par P.-E Dauzet, Découverte, Paris 1996.

134. Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Verlag Roter Stern, Frankfurt a.M. 1979 (3ed.).

# La banalité du mal en tant que mal politique

**Émilienne Mukarusagara**

## Avant propos

N'étant ni philosophe, ni politologue et encore moins une spécialiste de l'œuvre d'Hannah Arendt, j'interviens ici sous le statut tout simple d'un citoyen de ce pays sans frontière et sans Etat et qui nous appartient tous, parce qu'il s'appelle **"Humanité".**

D'abord citoyenne de seconde zone pendant des années dans mon propre pays, puis citoyenne de l'orbite pendant un temps relativement long, pour faire sentir à une vie humaine qu'elle est de nulle part, et enfin habitante non citoyenne de cette cité de Calvin qui a accueilli le colloque, je suis suffisamment sensibilisée par l'expérience de la vie à la problématique des **"sans-Etat et sans droits".**

Mais, c'est aussi dans l'amphithéâtre de l'Université, et notamment par le biais de la philosophie de l'Éducation, que j'ai fait la première connaissance scientifique avec la pensée d'Hannah Arendt. Son ouvrage "La crise de l'éducation" (1972) devait nous servir de point d'appui dans l'un des multiples travaux de réflexion qu'il nous était demandé de faire.

Dans cet ouvrage, Hannah Arendt analyse la crise de l'éducation qui frappe les systèmes éducatifs américains par le biais de la culture. Elle trouve l'explication de cette crise dans celle, plus globale, qui sévit dans la société américaine, et dont l'éducation ne reflète qu'un aspect. C'est, à son avis, la crise de la culture. Elle n'épargne personne et concerne le monde moderne dans son ensemble, même si, de son point de vue, elle est d'une envergure particulièrement politique aux États-Unis d'Amérique, compte tenu de l'histoire de ce pays, faite essentiellement d'immigrations.

Bien que cet ouvrage date de quelques années, on est frappé par l'authenticité de son propos. Eu égard à la situation actuelle dans le monde d'aujourd'hui, Hannah Arendt ne serait certainement pas dépaysée si elle revenait parmi les vivants, tant ses considérations trouvent écho dans le quotidien observable. La crise est en effet sur toutes les bouches, on l'appelle politique, idéologique, économique, philosophique même, bref, on l'appelle culturelle pour tout dire. Cette crise qui a gagné en profondeur et s'est abattue avec force à tous les domaines, elle est pour

beaucoup d'autres penseurs non seulement culturelle mais pire encore, une absence de culture et donc de pertes de repères. Gilles Lipovetsky (1987) dans son essai sur l'individualisme parle de l'avènement de l'ère du vide. Et dans tout cela, l'individu humain abandonné à lui-même et traqué de toutes parts est plus que jamais en quête de sens tant pour son être que pour son agir. Par son impact et son omniprésence sur divers aspects de la vie, cette crise n'est pas sans agir sur la banalisation du mal, notamment par le risque de le diluer dans le flot des difficultés quotidiennes. Un mal de plus dans un océan de misères ( humaine, matérielle, affective, spirituelle etc.) n'est qu'un mal de plus sur la liste et non sur la sensibilité des gens, pourrait-on être tenté de dire.

Cependant, nous dit Hannah Arendt, "*une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses nouvelles ou anciennes, mais en tout des jugements directs. Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement, une telle attitude rend la crise plus aiguë mais encore, elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et de cette occasion de réfléchir qu'elle fournit*"[135]. Ce rappel d'Hannah Arendt m'amène à passer à l'objet principal de notre discussion à savoir "la banalité du mal en tant que mal politique" que je propose de présenter sous forme d'un processus à deux niveaux : le premier, qui est celui du vécu quotidien, tente sans cesse de relativiser et renvoyer le mal toujours loin aux autres et à l'autre. Nous voulons toujours trouver l'origine de ce mal loin de nos frontières. Ce premier niveau nourrit le second qui, lui, est politique, les deux interagissent dans la légitimation et la légalisation de l'illégalité. Je terminerai mon témoignage sous forme de questions de réflexion.

## Banalisation du mal en tant que mal tout court

Pour revenir donc à la banalisation du mal, avant que celle-ci ne devienne un mal politique, elle commence par s'installer dans l'inconscient collectif. Nourrie par des préjugés et des idées toutes faites qui nous épargnent l'effort de réflexion et de jugement, elle s'y érige comme un fait divers acceptable d'abord et accepté ensuite pour finalement passer dans la normalité. Ainsi, les personnes sont régulièrement exclues de la sphère des droits et nous ne trouvons rien à y dire. Des systèmes de toutes sortes de discrimination s'installent tranquillement, soutenus par la communauté nationale et internationale, sans que quiconque élève la voix pour les décrier. Au nom des intérêts particuliers, géopolitiques ou autres, nous devenons sourds et muets, et des vies humaines sont abandonnées à leur triste sort.

---

135. Hannah Arendt ( 1972) : La crise de la culture p. 325.

Au Rwanda, les systèmes de quota dans les écoles professionnelles et dans les emplois publics et privés, la catégorisation des citoyens en ayant droits sans devoirs d'un côté, et en ayant devoirs sans droits de l'autre, en érigeant le racisme et l'ethnisme en règle de gouvernement, ont passé dans la légalité et dans la normalité sans qu'un éducateur ne s'y oppose et sans que la communauté internationale, omniprésente par les organisations des Nations Unies, comme l'UNESCO, ne soit offusquée ni choquée par ce qui pourtant allait à l'encontre de ses objectifs.

Ailleurs, l'enfance a été volée, violée, abusée et exploitée, et des femmes ont été dépourvues de leur dignité humaine sans créer un mouvement général de protestation. Des vies humaines se sont ainsi éteintes dans l'indifférence générale la plupart des cas. Et celui, le premier, qui a osé élever la voix pour dénoncer, s'est fait accuser de subversion, de délation, de traîtrise à l'Etat, et la machine s'est mise en marche pour tordre le cou à toute forme d'opposition réfléchie et organisée, *le premier qui dit la vérité*, comme disait l'autre, *il doit être exécuté.* Parce qu'il dérange, il se fait appeler fou et mérite d'être enfermé, il est mis en quarantaine et hors d'état de nuire à la tranquillité des consciences. Le second, qui prend la relève, rejoint le premier en prison et le troisième ira agrandir la "bande" de ceux qui sont traités moins que des malfrats et ainsi de suite jusqu'à ce que des pénitenciers débordés deviennent la convoitise de la presse sensationnelle et à scandale, parce que le fait longtemps divers attire subitement l'intérêt des médias qui se préoccupent peu ou prou de la place de l'humain et de sa dignité !

Et c'est alors que, coincés devant nos télévisions, nous assistons aux scènes macabres, aux mises à mort en direct, à toutes sortes d'extermination ou d'humiliation de l'humain par d'autres humains. Nous consommons ébahis, étonnés, terrorisés quelquefois, les horreurs, produit de nos frères humains, au détriment de nos autres frères humains, sans exiger au moins que l'on nous donne la genèse de tels agissements. Par ignorance, par indifférence, nous banalisons ce que nous voyons, et quelquefois nous en réclamons davantage !

Mais pouvons-nous vraiment comprendre, avons-nous la force et la volonté de comprendre lorsque nous nous abreuvons avec une telle inconscience ou indifférence de la déchéance de notre propre race ? Pouvons-nous vraiment chercher à comprendre lorsque nous avons banalisé le mal à tel point qu'il a fini par ne plus nous émouvoir ?

Consommé régulièrement et à petite dose, le mal ne devient monstrueux que lorsqu'il dépasse nos doses habituelles. Alors quand on le déploie sous nos yeux, nous cherchons à le minimiser voire même à le nier. S'il surgit en force sur les écrans et dans les journaux, il relève de la sauvagerie des autres aussi longtemps qu'il nous est éloigné, jusqu'au jour où il arrive dans nos murs. Mais avant cela, nous sommes atteints par

l'autisme et la cécité et n'avons d'yeux et d'oreilles que pour ce qui touche à nos petits intérêts immédiats.

**Banalité du mal en tant mal politique**

Cet autisme et cette cécité qui nous frappent lorsque le mal ne nous concerne pas directement et qui, banalisé à l'extrême, est devenu une consommation quotidienne, finit par inhiber en nous toute réaction de jugement et de discernement. Les stéréotypes se cimentent au service de notre conformisme interne. Et en tant que citoyen, nous finissons par poser des actes légitimés, accompagnés et soutenus par la loi et les règlements qui nous couvrent et nous protègent de tout sentiment de culpabilité, alors même que ces actes peuvent conduire à la mort des humains.

Par lâcheté ou par obéissance aveugle, nous devenons complice du malheur de l'autre, des autres . De la banalisation du mal tout court, nous franchissons une étape décisive d'en faire un mal politique. A notre insu ou à notre indifférence ou inconscience, nous soutenons des systèmes et des régimes totalitaires qui montent méthodiquement les machines d'extermination.

Cette obéissance aveugle, sans jugement aucun et sans discernement nous transforme simultanément en bourreau et en complice et finit par nous rendre à notre tour des victimes.

Mais Hannah Arendt met en garde contre cette attitude quand elle nous dit que : "Quand les règles ne sont pas questionnées, elles entraînent danger." Et paraphrasant Montesquieu dans "L'esprit des lois", elle fait la part des choses et situe nos responsabilités politiques et civiques :

"Les lois règlent plus les actions du citoyen et les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Les lois fixent les domaines de la vie politique publique et les mœurs celui de la société."[136].

Il faut pourtant souligner que dans une situation de crise culturelle et de perte de repères, les moeurs de la société s'en trouvent perverties et la mise à distance nécessaire face à l'application des lois devient problématique, elle l'est d'autant plus dans les régimes totalitaires qui asservissent les citoyens.

Ce n'est pas par hasard qu'au Rwanda par exemple, la destruction des valeurs et des repères avait entraîné une absence cruelle de culture. C'est l'obéissance aveugle au diktat politique omniprésent dans la vie tant privée que publique qui a conduit tout un peuple à éliminer tout un autre en un temps effroyablement record, et avec une organisation du travail macabre qui a dépassé tout entendement. Si une telle opération a malheureusement pu réussir, c'est inéluctablement parce que depuis

136. Hannah Arendt (1990), La nature du Totalitarisme, p. 49.

longtemps, le régime totalitaire avait systématiquement construit une machine à tuer en commençant par la mise à mort de la culture et des valeurs éthiques, dont elle était porteuse et qui orientaient le vivre ensemble du peuple. Un peuple dépossédé de ses capacités à réfléchir et à juger, idéologisé à fond et embrigadé à la merci dans un parti unique, ne pouvait que produire ce qu'on a pu voir. Ce n'est pas non plus par hasard que les premières victimes de cette machinerie meurtrière ont été des hommes et des femmes porteurs des symboles et des valeurs les plus sacrées tel que l'honnêteté, la probité, le respect de la vie, la protection de faibles (enfants, femmes et orphelins), le respect de codes de conduite, c'est - à - dire tout ce qui fait l'humanitude de l'homme et le distingue des autres êtres terriens. Jamais de mémoire de Rwandais, un homme n'avait éventré une femme, n'avait tué des bébés, jamais dans l'histoire de ce pays, un homme respectable n'avait pointé l'arme contre des fuyards, fussent-ils des bêtes, mais cela a été possible depuis l'avènement d'un régime qui non seulement a permis la banalisation du mal, mais aussi en a fait une arme politique redoutable.

Le processus avait en effet commencé depuis longtemps, il avait ramifié ses racines loin dans les recoins de la vie sociale, et les signes avant-coureurs n'ont pas été captés à temps pour prévenir le désastre. Dépossédé de toutes les valeurs et de sa capacité critique vis-à-vis d'un pouvoir maléfique qui avait privilégié de soigner son image externe plutôt que de s'occuper de la prospérité et de l'épanouissement de la citoyenneté responsable, abandonné de tous, le peuple rwandais avait depuis des lustres pris le chemin de l'exil culturel.

C'est le processus de destruction du sens commun et l'installation de l'illégalité légalisée, qui ont conduit à ce que Paul Valéry, cité par Hannah Arendt, dans "La nature du totalitarisme" appelle "la faillite de l'imagination et la déchéance de l'entendement"[137].

La banalisation du mal en tant que mal politique qui consiste à accepter comme normal et légal l'inacceptable, déploie ses méfaits sous nos yeux dans des proportions suffisamment impressionnantes pour émouvoir le monde des médias et surenchérir l'audimat, mais rarement pour nous en donner des raisons ou nous mettre en garde. Mais ce sommet d'un iceberg qui devient objet de curiosité médiatique pour ensuite parvenir à nous, peut-être avons-nous contribué à le construire, soit parce que nous l'avons banalisé, soit parce que nous avons été indifférents. Car même si plusieurs fois nous le nions et essayons de nous dire que nous ne le savions pas, les régimes totalitaires ont toujours monté leur machine à tuer au su et au vu de tout le monde, et nous réagissions tant bien que mal toujours sur le tard, parce que ceux et celles qui ont tenté de lancer des SOS n'ont jamais été entendus au bon moment. Et plus d'une fois

137. Ibidem

d'ailleurs, ils sont paradoxalement obligés de s'expliquer quand ils parviennent à tenir tête et à sortir de l'enfer encore entiers parce que nous persistons à ne pas vouloir y croire.

## En guise de conclusion

Mais combien faudra-t-il de victimes de cette banalisation du mal pour que le monde se décide à réagir avec force et détermination ? Combien d'enfants, de femmes, d'hommes faudra-t-il humilier, violer, torturer et tuer pour que nous prenions le mal par la racine et ne banalisions aucune de ses manifestations ? Devrons-nous nous habituer à l'autoflagellation sans rendement, le moment venu ?

S'agissant de cette banalisation du mal, j'ai cru comprendre par ces paroles d'Hannah Arendt que nous avons un devoir de mémoire, bien sûr, mais surtout de prise de conscience de la gravité d'une banalisation du mal, en vue de passer assez vite à des actions immédiates, avant que les situations ne pourrissent devant nos yeux : "La tâche de la conscience est de comprendre ce qui s'est passé, et cette compréhension (...) est la manière pour l'homme de se réconcilier avec la réalité ; sa fin réelle est d'être en paix avec le monde."[138].

Mais passerons-nous notre temps à seulement nous rappeler ce passé sans jamais le relier au présent et à l'avenir ? Devrons-nous continuer à nous expliquer devant des générations montantes (quand nous en avons le courage) en leur répétant sans beaucoup de conviction ce **"plus jamais ça"**, en léguant ainsi nos égarements à ceux qui n'en ont que faire (les listes de génocide, les cas de pédophilie, les fonds en déshérence, etc.).

## Références bibliographiques

Hannah Arendt ( 1972) : La crise de la culture. Paris, Gallimard
Hannah Arendt (1990) : La nature du totalitarisme, Payot

138. Hannah Arendt (1972) : La crise de la culture, p. 17.

# Comprendre, résister au mal politique

# La compréhension et l'espace de la compréhension : Hannah Arendt et la citoyenneté

**Antonia Grunenberg**

## I.

Quiconque cherche à transposer la pensée de Hannah Arendt dans les débats politiques de notre temps se heurte inévitablement à des difficultés. Celles-ci sont dues au fait que ni les sujets ni leur structure heuristique ne se laissent vraiment comparer à la vie politique. Hannah Arendt est une théoricienne de la politique qui, dans sa pensée, est restée sa vie durant très proche de la philosophie. Or, penser en philosophe n'est pas la même chose que penser en politicien, en praticien de la politique et de ses instruments. Entre les deux, il y a un espace d'entente - ou de mésentente. C'est le diable, lorsqu'on essaie de transposer coûte que coûte les catégories arendtiennes dans la pratique. Il y aura non seulement un abîme entre "belles théories" et "mauvaise pratique", les catégories elles-mêmes cadrent mal, voire pas du tout, avec la pratique.

La façon de penser d'Arendt exige que soit créé un espace spécifique de compréhension. Les deux catégories que je viens d'énoncer, à savoir "l'espace" et "la compréhension", sont indispensables à qui veut s'approcher un tant soit peu de la relation complexe d'Arendt à la politique pratique.

La catégorie du comprendre, de la compréhension, a son lieu d'ancrage tant au plan de l'histoire qu'à celui de la théorie de la connaissance. Au plan de l'histoire, elle naît d'une *contradictio in reo* : vouloir comprendre l'incompréhensible est la conséquence qu'Arendt tire de la catastrophe due au national-socialisme/fascisme et au stalinisme. Chercher inlassablement à essayer de comprendre comment l'incompréhensible a pu se produire, à savoir que les démocraties européennes ont, de l'intérieur, provoqué leur propre destruction, voilà, aux yeux d'Arendt, l'unique réponse valable à l'effondrement. C'est, du point de vue de la connaissance, l'idée directrice qui traverse tout son œuvre depuis 1933. C'est aussi ce qui permet d'expliquer l'importance qui revient, dans son œuvre, à l'histoire. Si l'on veut comprendre le présent, il faut raconter les histoires du passé. Non pas que celles-ci exerceraient une influence déterminante sur les événements ultérieurs. Elles - ces

histoires - peuvent néanmoins aider à élucider davantage la question du pourquoi.

Au plan de la théorie de la connaissance, la catégorie de la compréhension est étroitement liée à cet incompréhensible. Pour Hannah Arendt, les catégories de pensée en usage dans les sciences sociales et historiques ont été ébranlées par la catastrophe. "Ce qui est inquiétant, dans l'émergence du totalitarisme, pour ceux qui se consacrent à la recherche du sens et cherchent à comprendre, ce n'est pas la nouveauté du phénomène, mais le fait qu'il a révélé la destruction de nos catégories de pensée et de nos critères de jugement. "[139] La critique des sciences sociales et historiques court à travers tout l'œuvre d'Arendt. La compréhension ne peut pas faire confiance à ce qui a été mal compris une première fois. Elle doit commencer à nouveaux frais, oser un nouveau commencement pour comprendre les choses autrefois mal comprises. L'idée du commencement nouveau, si importante dans l'œuvre d'Arendt, vaut aussi pour la connaissance et la compréhension : pour comprendre, il faut s'y prendre à nouveau, afin de comprendre de manière nouvelle les choses du passé. "Si l'essence de toute action et, en particulier, de l'action politique est d'instituer un nouveau commencement, la compréhension devient l'autre face de l'action : cette forme de connaissance grâce à laquelle ... les hommes qui agissent ... sont en mesure de comprendre finalement ce qui s'est passé de manière irrévocable et de se réconcilier avec ce qui, qu'on le veuille ou non, existe. "[140] Comprendre signifie par conséquent faire apparaître du sens. Arendt distingue ici entre *précompréhension,* née du sens commun, qui comporte également des préjugés, c'est-à-dire des jugements qui peuvent se révéler faux au cours du processus de compréhension[141], et *compréhension*, processus heuristique qui inclut les fondements philosophiques et la dimension historique.

La catégorie de l'espace atteste que ce qui fait l'objet de la compréhension doit pouvoir "paraître". "L'espace du paraître"[142] joue dans la théorie arendtienne un rôle que l'on ne saurait surestimer. Or, cet

---

139. Hannah Arendt, *Verstehen und Politik*, in : *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I,* Munich/Zurich, Piper 1994, p. 122. Ce texte a paru en traduction française sous le titre *Compréhension et politique*, dans Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, Editions Payot 1990. Le passage cité s'y trouve à la page 54. A une exception près, nous utilisons cette traduction. (Ndtr)

140. *Compréhension et politique*, p. 58 (Nous avons apporté ici quelques modifications à la traduction. Ndtr.)

141. Ibid., p. 43

142. Ce passage fait appel à deux termes de la version allemande, qui, pour la traduction vers le français, font difficulté : "Raum", qui se traduit évidemment par "espace", mais qui ne se différencie guère, chez Hannah Arendt, de "Bereich", rendu le plus souvent par "domaine"; les mots "erscheinen" et "Erscheinungsraum", rendu par "paraître", voire "apparaître", lorsqu'il s'agit du verbe, mais pour lesquels le mot français "apparence" ne nous semble pas toujours utilisable. Dans les citations, nous nous en tenons aux traductions existantes. (Ndtr.)

espace n'est autre que le domaine public. Dans son ouvrage *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt explique ce qu'elle entend par "public" et "domaine public" : "Le mot 'public' ... signifie tout d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible. Pour nous, l'apparence - ce qui est vu et entendu par autrui comme par nous-mêmes - constitue la réalité ... En second lieu, le mot 'public' désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement ... Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun ... Le domaine public, monde commun, nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. "[143] Le domaine public signifie donc l'ensemble des relations entre les hommes dans le monde qui les entoure. De même que les citoyens ne peuvent paraître en tant que tels qu'en établissant les uns avec les autres des relations qui renvoient à ce qui leur est commun, à savoir la chose publique, le corps politique, de même le monde des objets qui nous entourent ne peut "paraître" qu'en devenant accessible à nos yeux et à nos oreilles, en d'autres termes : communicable. Transférée au plan politique, cette affirmation signifie : "Il n'y a de véritable politique qu'à l'intérieur d'un espace commun, d'un entre-deux, d'une différenciation qui permet à la pluralité d'exister, empêchant ainsi que les hommes... se transforment en une masse amorphe."[144]

L'importance fondamentale du domaine public tient au fait que la dimension plurielle du politique ne peut devenir visible qu'en lui et par lui. Or, qui dit pluralité dit différence, acceptation de l'individualité et de l'altérité. La société des citoyens vaquant en privé à leurs affaires n'est donc nullement, pour Arendt, une société au sens politique du terme. L'"espace du paraître" doit rendre perceptibles la pluralité et la différence entre humains, qui vont au-delà de la sphère privée et sociale, et faire surgir entre les hommes des relations, des constellations d'action, dans l'espace politique. Arendt, contrairement à Jean-Jacques Rousseau ou Carl Schmitt, ne voit pas le sens de la communauté politique dans l'uniformité, mais dans la diversité, la pluralité précisément. Celle-ci engendre une atmosphère dans laquelle les hommes cessent de former une masse et deviennent une communauté au sens politique du terme. "La

---

143. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, collection "Agora", 1983, pp. 89 et 92. L'auteure se réfère à la version allemande *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich/Zurich, Piper 1989, pp. 49 et 52.

144. Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milan 1994, p. 288. En voici la teneur originale : "Vera politica deve esistere all'interno di un ambito commune, un 'intervalle', una differenziazione, che mantenga in vita la pluralità, impedendo che gli uomini, quasi cadendo l'uno addosso all'altro, si transformino in una massa amorfa."

réalité du domaine public repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lesquels on ne saurait imaginer ni commune mesure ni commun dénominateur."[145] Ce n'est que dans la réalité de cet espace, de cette sphère publique qu'une politique, et avec elle la liberté, peut apparaître.[146]

Forum de la communicabilité, le domaine public est donc chez Arendt ce qui maintient vivante la communauté politique. La perspective de ce recommencement sans cesse renouvelé, de cette autoconstitution du domaine public est un élément dont on ne peut faire abstraction lorsqu'on veut percevoir et comprendre cet espace public. Par domaine public politique il faudrait par conséquent comprendre une dimension spécifique du public dans laquelle deviennent perceptibles et communicables des relations ayant rapport à la dimension politique de la communauté et qui concernent le sens politique de la vie en commun. Il s'agit, en d'autres termes, d'une dimension qui transcende les intérêts privés et à laquelle toutes les citoyennes et tous les citoyens dans leur diversité peuvent, du moins potentiellement, participer. "Pouvoir" revient ici à une sorte de "faculté", à des capacités qui n'appartiennent pas automatiquement à tout citoyen, mais que l'on peut acquérir. D'un côté, le domaine public est quelque chose de réel, sous forme d'institutions par exemple, d'un autre, il est une dimension symbolique, invisible. Ce ne sont point tous les citoyens qui apparaissent dans le domaine public politique, mais uniquement ceux qui y contribuent. Ou encore, avec d'autres termes : Toutes les citoyennes et tous les citoyens sont *de iure* et *de facto* membres de la communauté politique. Mais la participation active dans la dimension publique de la communauté suppose la capacité de distinguer entre intérêts politiques (créant des relations) et intérêts sociaux (tournés vers sa propre personne ou son propre groupe).

## II.

Il existe dans la pensée arendtienne une sorte de piège que devrait soigneusement éviter quiconque cherche, sans la fonctionnaliser, à introduire cette pensée dans les débats actuels sur l'Europe et sur une société civile européenne. Ce piège consiste en un rapport inébranlablement positif à la restructuration européenne après 1945. Pour Arendt, une fédération européenne selon le modèle américain était pour ainsi dire la conséquence forcée de la débâcle des Etats nationaux européens face au national-socialisme/fascisme et au stalinisme. Les Etats

145. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 97 (version allemande : p. 56)

146. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard 1967, coll. Les Essais, p. 89 (*Über die Revolution*, Munich/Zurich, Piper 1986, p. 79)

nationaux se sont vidés de l'intérieur à l'époque de l'impérialisme et ont rendu les armes devant l'assaut des mouvements de masse totalitaires. Ce processus, décrit par Hannah Arendt dans la première partie de son ouvrage *Les origines du totalitarisme*, implique de toute évidence que l'on ne peut, après le désastre, vouloir renouer avec ce qui l'a précédé.

Il faut cependant tenir compte d'une seconde dimension si l'on veut comprendre le plaidoyer arendtien en faveur de l'Europe. Son appel pour une fédération européenne n'avait pas que des raisons de politique pratique. Après la Deuxième Guerre mondiale, le gouvernement américain œuvrait, lui aussi, pour une réunion fédérative de l'Europe - retournant symboliquement le rôle historique de fille par rapport à l'Europe. Pourtant, Arendt n'était nullement le porte-parole du gouvernement américain, et elle avait d'ailleurs parlé de fédération européenne depuis 1940, donc à un moment où peu de gens, en Amérique, ne se préoccupaient de ce qui devait se faire après la guerre.

La perspective fédérative a, en effet, pour Arendt un sens historique qui se dégage des faiblesses des démocraties de masse européennes. Ce n'est que dans une fédération - et non pas dans des Etats nationaux organisés de façon centralisée - que "l'élément républicain", c'est-à-dire la société civile politique peut apparaître. "Il ne peut y avoir de véritable démocratie", écrit-elle au début des années quarante, "que là ou la centralisation du pouvoir de l'Etat national est brisée et remplacée par la diffusion du pouvoir sur plusieurs centres, diffusion propre au système fédératif."[147] En 1961, dans une lettre à Karl Jaspers, elle écrit : "Le seul espoir reste une fédération européenne, peu importe si cette Europe est petite pour commencer, une *federation for increase* (une fédération destinée à s'accroître), comme l'a dit si joliment Harrington, que d'autres nations pourront rejoindre plus tard à droits égaux."[148].

Ce n'est nullement un hasard si Hannah Arendt accorde une telle attention au système des "soviets" qui apparaissent pour la première fois comme principe d'organisation du pouvoir politique lors de la révolution russe de 1905 et qui jouent un rôle - fût-il momentané - dans toutes les révolutions européennes suivantes. Son estime pour la social-démocrate allemande Rosa Luxemburg vient de là. Aux yeux d'Arendt, les soviets apparaissent comme une alternative à l'organisation centralisatrice du pouvoir pratiquée par les Etats nationaux, et comme un passage vers la structure fédérative du pouvoir. Il ne s'agit pas, pour Hannah Arendt, de mettre fin au principe étatique en tant que tel, sur sol européen, mais elle distingue entre les sociétés nationales, c'est-à-dire les domaines qui concernent des cultures et des structures sociales diversifiées, et le niveau

---

147. (Citation d'un texte non encore publié. Voir note 149. Ndtr.)

148. Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers du 9 juin 1961, dans Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot 1995, p. 592.

proprement politique de la fédération, où ces différences devraient être mises en relation les unes avec les autres.

Au plan politique, il s'agit, dit-elle, en tout premier lieu de savoir "comment nous pouvons faire éclater et réorganiser la société moderne de masse de façon à parvenir à une véritable liberté d'opinion, à un conflit raisonnable entre opinions divergentes, et ainsi à une active coresponsabilité de chacun dans les affaires publiques. "[149] Les termes "comment nous pouvons faire éclater et réorganiser la société moderne de masse" prouvent, à eux seuls, la conviction de Hannah Arendt que dans l'Europe d'après-guerre quelque chose devait changer en profondeur, au plan politique, et que cela était possible.

Ici, nous voyons entrer en jeu un second élément : Hannah Arendt était fermement convaincue que la catastrophe européenne avait tout au moins *un* sens positif : elle allait créer les conditions d'un commencement nouveau, donc d'un espace, dans lequel il deviendrait possible de faire surgir quelque chose de nouveau. Et cette chose nouvelle serait, pensait-elle, la Fédération européenne. En réalité, ce n'est pas un commencement nouveau, au sens où l'entendait Hannah Arendt, qui s'est produit dans l'Europe d'après la Deuxième Guerre mondiale, mais la reconstitution, sous d'autres conditions, de l'Europe organisée selon le principe des Etats nationaux. Je ne peux expliciter ici comment les conditions ont changé, en comparaison avec l'époque d'avant la guerre, mais je voudrais néanmoins signaler deux éléments qui n'existaient pas auparavant dans le tableau européen : la formation des deux blocs, qui, de manière totalitaire, a mis fin, pour un temps, à la souveraineté des Etats d'Europe centrale, et l'alliance franco-allemande, qui a posé les fondements de l'unification de l'Europe, aux plans de la politique défensive et de l'économie - mais pas de la politique.

L'histoire et les personnes qui étaient au cœur de l'action ont choisi un autre recommencement. On peut légitimement penser que les Etats nationaux continuent à être pour l'Europe une forme valable. La césure historique de 1989 qui, pour un bref instant historique, a donné lieu à une ouverture pour l'Europe permettant de croire à un commencement nouveau, a produit, elle aussi, un résultat pour le moins paradoxal. D'un côté elle était porteuse de cet élément de renouveau : une fin qui traçait la voie à un commencement nouveau ; d'un autre côté, le cours réel des choses a conduit, à une vitesse époustouflante, à la renaissance, en pensée et en action, du principe de l'Etat national, également en Europe centrale et en Europe de l'Est. Les Etats d'Europe centrale, jouissant depuis peu de la liberté, sont certes disposés à s'intégrer dans l'OTAN et l'Union

149. Hannah Arendt, *Nationalstaat und Demokratie*, manuscrit non encore publié, cité d'après Iris Pilling, *"Wirkliche Demokratie" kennt keine rechtlosen Minderheiten*, dans : Bernward Baule (éd.), *Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland*, Berlin 1996, p. 174.

Européenne. Mais il n'en demeure pas moins que la résistance de leurs populations, pendant des décennies, à la mainmise étrangère avait précisément pour but de reconquérir la souveraineté étatique et partant la dignité politique nationale. Leurs politiciens auraient trouvé purement et simplement insensé de ne pas y tendre. Renouer avec les forces de la continuité, aussi faiblement perceptibles fussent-elles, paraissait plausible. D'ailleurs, aucune autre forme historique n'était en vue.

A cela, autre chose vient encore s'ajouter : la force de la globalisation économique et technologique et, dans son sillage, l'affaiblissement intérieur des États nationaux, ont, eux aussi, provoqué - en quelque sorte comme une réaction automatique - un retour politique et psychologique à l'Etat national et aux régions. Ou, pour reprendre la formule du sociologue américain Benjamin Barber : le globalisme engendre le "parochialisme"[150]. Le plus petit dénominateur commun sur lequel il peut y avoir accord dit ceci : il existe actuellement une juxtaposition fort compliquée d'Etats nationaux et de groupements transnationaux.

Mais la question arendtienne des années quarante n'a pas pour autant perdu sa raison d'être. Ce qui n'est pas possible, c'est de vouloir la transposer telle quelle dans les débats de politique pratique actuels. On s'aperçoit un peu partout que même ceux qui se présentent comme les défenseurs bruyants du centralisme de l'Etat national se rendent compte que les catégories du dix-huitième et dix-neuvième siècles sont d'un apport de moins en moins grand pour comprendre le monde actuel et pour y agir. La question est donc posée de savoir quelle devra être la structure politique de cette nouvelle Europe qui, à notre époque, s'unit aux plans économique, militaire, financier et administratif.

Ce qui manque, c'est un espace européen de transposition, un "Übertragungsraum", dans lequel les différents héritages historiques et les conceptions divergentes du politique pourraient se rencontrer. Selon Arendt, plusieurs voies peuvent conduire à un espace politique de transposition :

- une révolution
- une assemblée constituante
- un corps politique nouveau
- l'entrée en scène politique de citoyens conscients de leurs droits.[151]

De tout cela, seuls des fragments se laissent percevoir en Europe. La perspective d'une "autofondation de la liberté", d'un "novus ordo saeclorum", n'est nulle part en vue, bien que tous, qu'ils soient pour ou contre l'unification de l'Europe, revendiquent pour eux-mêmes le titre de bâtisseurs de la liberté politique. L'espace européen est travaillé par des

---

150. Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld*, New York 1995 ; en allemand : *Coca Cola und Heiliger Krieg*, Berne/Munich/Vienne 1996. (Nous ignorons si cet ouvrage a été traduit et publié en français. Ndtr.)

151. Voir l'*Essai sur la révolution*, p. 181.

intérêts divergents, des peurs, des passions et des espoirs. Ce sont essentiellement trois facteurs qui s'opposent actuellement à l'unification politique:

1. Le poids prédominant de l'histoire face à l'action politique libre. Quiconque s'agrippe aussi anxieusement au poids positif ou négatif de l'histoire que ne le font les Français et les Allemands, n'a pas l'esprit libre pour poser les fondements d'une nouvelle construction politique de l'Europe.

2. La préoccupation tournée en priorité vers l'Etat centralisateur et la fixation sur le dualisme entre, d'un côté, l'Etat distributeur d'aide sociale et, de l'autre, la société dans le besoin, paralysent la pensée politique. A notre époque, toutes les sociétés européennes sont arrivées à un point où elles doivent reconnaître que le consensus social de l'après-guerre s'avère trop limité. L'Etat-Providence n'est pas une perspective politique, mais une fonction sociale. Vouloir en faire un super-Etat européen, c'est passer à côté de la question.

3. Un libéralisme européen qui a pour ainsi dire aboli ses traditions politiques pour devenir un pur libéralisme de marché est incapable de donner des réponses aux questions touchant la structure politique de l'Europe, si ce n'est des réglementations administratives, des marchés libres et des catalogues des droits de l'homme.

Le problème n'est donc pas de savoir comment faire pour restreindre le pouvoir des eurocrates voire pour le bloquer au moyen d'une mobilisation populiste des masses - bien qu'un moratoire arrêtant pour quelque temps cette pression créée artificiellement serait certainement utile -, mais bien de trouver comment éveiller en Europe le besoin d'un pouvoir politique public dans le sens que l'entendait Hannah Arendt. Concrètement parlant : comment se dégager tant des contextes historiques différents que des contraintes économiques et sociales, afin de créer un espace politique pluriel de transposition.

Il est bien clair qu'il ne s'agit pas de faire table rase des différences et des particularités en faveur d'une création historique entièrement nouvelle. Au contraire, il s'agit de fonder quelque chose de nouveau *en tenant compte* des particularités historiques et politiques. Les chances d'une Europe fédérative ne se fondent pas sur la négation, mais bien sur l'acceptation de la valeur égale des particularités nationales. A condition toutefois qu'on parvienne à créer une ouverture politique dans laquelle les perspectives divergentes pourront se comprendre et s'équilibrer mutuellement.

En termes concrets : Face aux réalités existantes, je considère comme vain le débat sur le maintien ou l'abandon volontaire de l'Etat national. Le vieil Etat national est en pleine décomposition, Jean-Marie Guéhenno l'a signalé tout récemment. Tout parlementaire pourrait le confirmer. Vouloir arrêter ce processus qui a conduit entre-temps à la perte de droits

de souveraineté nationale est chose impossible au niveau de la vieille pensée des Etats nationaux.

Il est vrai qu'une alternative à la perspective de la perte - la peur de la perte est le sentiment qui prédomine actuellement chez les intellectuels européens - ne s'ouvre qu'à ceux qui acceptent d'examiner quelque peu l'idée fondamentale des pères de la Constitution américaine, plutôt que de la refuser d'emblée avec indignation, à savoir qu'un pouvoir partagé n'est pas un pouvoir perdu, mais un pouvoir conquis à nouveau. Cette idée n'est d'ailleurs pas propre aux Américains, elle est tout autant européenne puisque c'est Montesquieu qui la fit connaître à Jefferson et à Madison. Hannah Arendt la reprend lorsqu'elle parle du lien entre le domaine public et le pouvoir politique.

Ce genre de pouvoir politique n'est nulle part perceptible en Europe, de nos jours, il faut le reconnaître. Par pouvoir, on continue, sous nos latitudes, à entendre - dans la tradition de Max Weber - centralisation de pouvoir discrétionnaire entre les mains de bureaucrates plus ou moins anonymes. Or, c'est précisément ce dilemme qui est montré du doigt lorsqu'il est question d'un espace de transposition dont l'Europe aurait besoin. Un tel espace exige la création d'une ambiance publique portée vers une autofondation, dans laquelle le pouvoir politique des diverses communautés pourra se déployer.

## III

Combien est important un espace européen de transposition, l'exemple du débat touchant les droits civils européens le montre à l'évidence.

Il ne s'agit en effet pas simplement d'établir une charte garantissant à tous les habitants de l'Europe - et en particulier aux minorités - des droits civils et des droits humains. La fameuse formule d'Arendt, qui figure dans le titre de ce colloque, à savoir "le droit d'avoir des droits", comporte un corollaire significatif sans lequel elle demeure incompréhensible. Dans *Les origines du totalitarisme*, Arendt, parlant des apatrides, établit un lien entre "le droit d'avoir des droits", et l'appartenance à un corps politique. Ce droit, dit-elle, est identique au fait de "vivre dans une structure"[152]. Sans cette appartenance, estime Arendt, les droits de l'homme ne peuvent être garantis. Quant aux droits civils, ils ne pourraient même pas être institués sans l'appartenance à une communauté politique. Car les personnes qui ne pourraient se sentir membres d'une communauté ne pourraient tout simplement pas être des

152. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, Paris, Éd. du Seuil 1984, collection "Points Politique", p. 281

citoyens. A voir les choses ainsi, la déclaration européenne des droits de l'homme - bien que destinée, à l'origine, à être une protection contre les guerres - n'est pas autre chose qu'un geste moral, incapable de garantir quoi que ce soit ni de protéger qui que ce soit.

Cette problématique ne vaut d'ailleurs pas que pour les minorités. Il n'existe actuellement aucun domaine public européen, aucune communauté européenne qui pourraient me servir de référence lorsque j'affirme : Je suis européenne. Cette affirmation contient l'anticipation de quelque chose qui peut éventuellement se définir au plan culturel (l'appartenance à une culture européenne commune), juridique et économique aussi, mais pas encore au plan politique. Il n'existe pas encore de citoyenneté européenne, parce qu'il n'y a pas de corps politique européen. Nous sommes ici devant un *circulus vitiosus* dont nous ne sortirons pas en nous appuyant sur les moyens qui, certes, ont fait leurs preuves. Sans un corps politique européen il ne peut y avoir de structure politique à laquelle les citoyens, qu'ils soient majoritaires ou minoritaires, pourraient se référer. Or, il ne peut s'agir d'identifier ce "corps politique" avec les institutions politiques européennes existantes. Le parlement européen ne peut être considéré comme une partie d'un corps politique tant que les autres éléments font défaut, en particulier l'ensemble des sociétés civiles européennes, reliées les unes aux autres, qui, en plus de leurs intérêts nationaux et régionaux, seraient précisément à même de "voir", d' "entendre" et de "communiquer" cette dimension politique commune. Cet ensemble ne se laisse que partiellement ancrer dans des institutions. Par tout un côté de lui-même, fort important, il est fait de liens symboliques, il est constitué par une manière commune de comprendre le "bien public" de l'Europe. Pour le moment, il n'en est pas question.

On a l'impression qu'au plan politique le gros de la besogne reste encore à faire, comme s'il fallait entreprendre un second parcours à travers les errances, les illusions et les catastrophes de ce siècle, qui accompagnerait le débat sur la forme politique de l'Europe. Je pense par exemple au rapprochement politique des deux sociétés allemandes, à l'entente politique entre Tchèques et Allemands, entre Polonais et Allemands, à l'estime politique vis-à-vis de la dignité des nations d'Europe centrale. Mais je pense également à l'effort intellectuel qui est demandé à la France pour se libérer de la crainte viscérale devant la prédominance allemande. Je pense encore au fait que les Anglais ne se contentent pas - contre l'Europe - de mentionner de façon abstraite ce fédéralisme qui ne semblait guère les intéresser jusqu'ici, en tant que forme politique possible, mais qu'ils commencent par l'admettre dans leur propre communauté politique (je parle de l'Écosse et du Pays de Galles). Et je pense enfin au fait que la Suisse se met à réexaminer son héritage historique, passablement mis à mal, d'une manière qui s'oriente vers une

ouverture politique en direction de l'Europe. C'est comme si la vieille Europe avec ses plaies, ses blessures et ses susceptibilités avait besoin d'être racontée encore une fois publiquement afin de se faire comprendre.

Dans ces conditions, nous sommes encore loin d'une citoyenneté européenne. Mais sans cette ouverture du "tableau" européen tant vers le passé que vers le présent il n'est même pas concevable que la nouvelle perspective puisse faire son apparition, et le débat sur les droits civils et humains demeure dépourvu de fondement solide.

# Phénoménologie de la liberté: réflexions sur un texte de Hannah Arendt

**Roberta de Monticelli**

*Initium ut esset creatus est.* "Pour qu'il y ait un commencement, l'homme fut crée". Ou encore mieux, "il fut créé pour être un commencement". Telle est la citation de Saint Augustin que Hannah Arendt livre à titre de conclusion d'une conférence donnée en 1957[153]. Voici le commentaire que l'auteur en donne:

"Avec la création de l'homme, le principe du commencement entra dans le monde - ce qui, bien entendu, n'est qu'une autre façon de dire qu'avec la création de l'homme, le principe de la liberté apparut sur terre".

Ce commentaire inscrit la théorie de l'action que la conférence présente dans une longue tradition dont nous tâcherons dans ces pages d'extraire le noyau phénoménologique. Nous prendrons notre départ de trois thèses figurant dans le texte de Hannah Arendt:

1. L'action comme une seconde naissance.

"Par la parole et l'acte, nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance, dans laquelle nous nous confirmons et assumons le fait nu de notre apparition physique originelle."[154]

2. L'action comme capacité d'initiative originelle.

"Agir, en son sens le plus général, signifie prendre une initiative, commencer, comme l'indique le mot grec: *archein*, ou mettre quelque chose en mouvement, ce qui est la signification originelle du mot *agere.*"

3. Le sens existentiel de cette nature de l'action humaine.

"L'action, avec toutes ses incertitudes, est comme un rappel permanent que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés afin de mourir, mais afin de commencer quelque chose de neuf."[155]

(Cette dernière affirmation étant d'ailleurs intéressante, sous la plume de l'ancienne élève et amie de Heidegger...)

---

153. H. Arendt, *Travail, œuvre, action*, "Les études phénoménologiques", 2, 1985, 3-26

154. ibid., p. 21.

155. ibid., p. 26

Ces trois thèses constituent autant de facettes d'une théorie de l'action qui fait de la liberté une *condition constitutive de l'exercice du vouloir* et non pas une *condition externe de son exercice.*

Pour mieux articuler cette affirmation, nous tâcherons de répondre à trois questions:

1) Quel est le concept traditionnel de liberté que Hannah Arendt reprend à son compte et qui fait de la liberté une condition constitutive de l'action volontaire ?

2) Son origine théologique et métaphysique mise à part (cf. Saint Augustin), cette notion de liberté a-t-elle un contenu phénoménologique ?

3) A quoi cette théorie de la liberté s'oppose-t-elle ?

## 1. La liberté comme causalité de l'agent

*Initium ut esset creatus est.* La capacité d'initiative originelle définit essentiellement l'homme en tant qu'agent libre. Il n'y a pas de doute qu'il s'agit d'une thèse faisant usage de la catégorie de causalité de l'agent: à savoir, du concept fondamental d'une théorie très ancienne de la liberté. Sa formule peut-être la plus célèbre est kantienne, mais héritée de la tradition scolastique: cette "faculté d'être le *début* d'une série causale" qu'on identifiait avec la volonté. Il s'agit, en termes plus formels, d'une définition qui sert de base à celle de la liberté, la volonté étant

"Une sorte de causalité des êtres vivants en tant qu'ils sont raisonnables. La *liberté* serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la *déterminent* ; de même que la *nécessité naturelle* est la propriété qu'a la causalité de tous les êtres dépourvus de raison d'être déterminée à agir par l'influence de causes étrangères."[156]

"Tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté", écrit Bergson dans son petit traité sur *Le rire*[157]. Peut-être s'agit-il d'une généralisation quelque peu hâtive. Tout de même, si on évite de l'extraire de son contexte, on sera mieux à même d'en saisir le noyau de vérité, qui en fait un pilier de la théorie bergsonienne du *comique*. Cette théorie nous livre une approche du problème de la liberté qui, pour être un chemin d'accès quelque peu souriant (ou léger, comme l'est souvent un problème d'esthétique) à une question éthique et métaphysique aussi sérieuse que celle du libre arbitre, n'en est pas moins une approche précieuse. Précieuse, comme on le verra, d'un point de vue phénoménologique. Car c'est de ce point de vue qu'on essaiera de réhabiliter cette catégorie classique de la causalité de l'agent, par laquelle une longue tradition a

156. I. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, III, Paris 1957, p. 74.
157. H. Bergson, *Le rire*, P.U.F., Paris 1940, p. 60.

défini la liberté, et à laquelle la plupart des philosophes contemporains refusent ce privilège.

Revenons un instant à la théorie bergsonienne du comique. En passant par une longue série d'exemplifications, Bergson parvient à sa célèbre conclusion. Le comique - ou du moins une grande partie de ses phénomènes - relève d'une sorte de *Gestalt*, de structure ou d'idée aux variations infinies: la mécanisation du vivant, ou plutôt la revanche soudaine et narquoise de la matière sur l'esprit, des automatismes aveugles du corps physique sur l'élan harmonieux du corps vivant, de la rigidité grimaçante du masque sur la mobilité de l'expression, de la marionnette sur l'homme, bref de la causalité stupide de la chose sur la liberté présumée de la personne. Bergson résume tout cela par l'une de ses formules brillantes:

*"Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose".*[158]

A vrai dire, et Bergson le remarque, il faut une autre condition afin que l'automate qui soudainement transparaît à travers l'homme vivant nous fasse rire. Il faut pouvoir suspendre ce minimum d'empathie ou d'identification avec le personnage ridicule, qui nous empêche ordinairement de rire de l'homme qui glisse sur une peau de banane. Il faut laisser s'instaurer en nous l'attitude de l'enfant qui peut encore s'offrir le plaisir d'assister à la vie comme à un spectacle théâtral - qui n'est pas encore trop impliqué dans le sérieux de la vie. Ou alors celle du vieil enfant qui ne l'est plus tellement.

Le comique est donc lié à un renversement soudain du sérieux dans son contraire: *mais non pas de n'importe quel sérieux.* Peut-être qu'après tout il y a dans la vie d'autres sources du sérieux que notre liberté, malgré Bergson. Mais le comique paraît avoir affaire à ce sérieux-là. Il paraît lié à l'irruption soudaine de l'involontaire, de l'automatique, du mécanique là où l'on s'attendrait voir en acte ce qui nous paraît *constitutif* de la personne et de chaque personnalité humaine. Disons pour faire bref, et quitte à mieux spécifier ce concept: la liberté. Une chose qu'on ne trouve pas en dehors du monde humain: ceci explique peut-être pourquoi un simple *paysage* peut afficher presque toute qualité esthétique - du sublime au gracieux, du serein à l'inquiétant, du mélancolique au dramatique - hormis celle du comique. Et, fort probablement, celle du tragique.

Avec cette remarque nous approchons de notre sujet: mais si nous l'avons introduit par ce biais du comique, c'est que nous voulions souligner dès l'abord un aspect particulier, quoique fondamental, du problème de la liberté. Bergson nous dit que nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose. Ce rire peut vite tourner à l'effroi et à la pitié, dès que nous renonçons à l'attitude

158. H. Bergson, *Le rire*, cit., p. 44. (Italiques dans le texte).

détachée ou esthétique, en retrouvant un minimum de participation affective à l'égard de mésaventures de nos semblables. Dès lors le comique peut virer au tragique. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard que les mêmes phénomènes qui exemplifient le comique pour Bergson aient servi de base à Freud en 1919 pour illustrer sa catégorie du perturbant - de l'*Unheimlich*.[159]

Mais les deux possibilités - celle du comique et celle du tragique - montrent une chose: *que la liberté a ses phénomènes, ses manifestations bien visibles et même typiques, offertes à la perception aussi bien sensorielle qu'affective.* Ou, pour le dire de manière plus rigoureuse, qu'il y a des phénomènes qui remplissent d'un contenu intuitif le sens, ou plutôt l'un des sens, du mot "liberté": des phénomènes qui nous montrent ce que nous entendons - entre autre - par "liberté". C'est cet aspect phénoménologique du problème de la liberté qui nous occupera dans la suite de cet article.

En fait la remarque de Bergson est une remarque phénoménologique à la fois évidente et précieuse: elle énonce la tâche d'une analyse qui est à faire, et qui peut se faire tout à fait indépendamment de la théorie bergsonienne de la liberté, sur laquelle nous reviendrons brièvement tout à l'heure.

"Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose". La présence des personnes n'est d'ordinaire pas une présence de choses. Parmi les aspects de cette présence, qui distinguent visiblement une personne d'une chaise, d'une montagne, d'une marionnette, d'un chien et même, dans certains cas, d'un chimpanzé, il y en a un (ou plutôt toute une série) que nous appelons le fait d'être un agent libre.

## 2. La phénoménologie de la liberté, ou les mésaventures de M.H.H.

Kant, lui, n'aurait sans doute pas qualifié de visibles les propriétés d'une action libre ! Mais à tort, et c'est là une partie de notre thèse. Quelles sont donc ces qualités visibles du comportement normal des agents libres que nous pourrions naïvement (et sans trop nous soucier de la morale kantienne) décrire en termes de cette causalité initiale ou non-causée ?

Pour commencer à le voir, nous examinerons l'une de ces situations comiques qui virent immédiatement au tragique dès que nous reprenons une attitude de participation à l'égard du sujet qui en est la victime. Il

159. S. Freud, (1919) *Das Unheimliche*, trad. franç. *L'inquiétante étrangeté,* Paris, Hatier, 1993.

s'agit d'un cas de comportement obsessionnel-compulsif - donc d'un cas de psychopathologie - décrit par le neuropsychiatre et phénoménologue Viktor von Gebsattel dans un célèbre article des années 50, *Die Welt des Zwangkranken*[160]. Ce cas nous montre l'effet que cela fait - du dehors et du dedans - d'avoir perdu la capacité d'être le début d'une série causale, plus simplement la capacité de *faire* des choses, d'*accomplir* - donc également de *mener à bien - des actions*.

M. H.H. emploie la plus grande partie de sa journée à se laver et s'habiller. Le fait est qu'il n'arrive pas à se convaincre qu'il a accompli aucune des actions partielles qui composent cette action, pire encore: aucune des phases de chaque action partielle, à l'infini. De sorte que chaque action se décompose pour lui en une série potentiellement infinie de gestes qui se répètent dans la vaine tentative de vérifier que telle action atomique a été exécutée - un peu comme il peut nous arriver de vérifier cinq fois si on n'a pas oublié de verrouiller la porte avant de partir. H.H. essaie de faire face à cette situation fâcheuse en *s'imposant une méthode*, ou une espèce de programme d'ordinateur, fait d'instructions portant sur un nombre très limité de démarches finies. Il morcelle chaque action partielle en une succession de gestes exacts et stéréotypés: bras droit en avant - bras gauche en avant - bras droit vers le bas - saisir le savon - main gauche sur la droite - frotter - arrête - non, ça ne va pas. On recommence. La moindre imprécision ou variation requiert la répétition de la série. Ceci pourtant ne suffit pas à éliminer le doute, de sorte qu'il se retrouve par exemple le pied en l'air et la chaussure en la main, bloqué. Il doit à ce moment se procurer une nouvelle impulsion qui "cause" un nouvel événement dans la série: et une impulsion à proprement parler externe. Son vouloir doit d'abord se traduire dans un choc du monde externe qui donne une impulsion à son corps: il se donne alors des commandes tout en heurtant la table ou la chaise, comme si ce choc lui donnait l'impulsion nécessaire.

La description précise de ce tourment prend des pages chez von Gebsattel. Notre abrégé suffit à mettre en lumière le contenu *phénoménologique* de la catégorie de causalité de l'agent, qui est le suivant: d'ordinaire, nous nous vivons nous-mêmes comme la cause des résultats de nos actions et nous percevons les autres comme se vivant eux-mêmes de la même manière. Ce qui est important dans cette application phénoménologique de la catégorie de causalité de l'agent est que l'agent *se vive lui-même* comme la cause des événements qu'il provoque, sans quoi il ne peut pas *reconnaître cet agir comme tel, ni comme le sien.* L'exemple montre que cette notion philosophique a bel et

160. V. von Gebsattel, *Die Welt des Zwangkranken*, dans: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie.*

bien un contenu phénoménologique, en montrant ce qui arrive quand ce vécu fait défaut.

Qu'est-ce qui arrive en effet au pauvre H.H. ? Eh bien, exactement dans la mesure où il ne se vit pas comme la cause des événements dont se compose une action, il ne se vit pas comme *le sujet* de cette action. C'est pourquoi il n'est jamais sûr de l'avoir accomplie: par rapport aux actions composant sa toilette, il est comme nous par rapport aux actions d'un autre - et d'un autre auquel nous ne faisons pas confiance (il faut toujours vérifier s'il a exécuté la tâche confiée). Mais aussi par rapport à son acte de volonté, il est comme nous par rapport à l'acte de volonté d'un autre: il doit se dédoubler dans un chef qui donne des commandes et dans un serveur qui les exécute, mais ce serveur est un peu comme une machine, qui ne peut pas enregistrer ces commandes sans qu'il y ait une impulsion causale (p. ex. appuyer sur un bouton) qui la lui transmette.

Bref, quand le vécu de la causalité de l'agent fait défaut, le vécu de soi comme *sujet* le fait tout autant, ou dans cette exacte mesure. H.H. est un cas imparfait de *dépersonnalisation.* (Nous ne nous arrêtons pas ici sur les raisons pour lesquelles il s'agit d'un cas de dépersonnalisation seulement partielle.)

Ce n'est pas étonnant: car le vécu de causalité de l'agent n'est autre chose que le vécu du *pouvoir agir.* Et le vécu du pouvoir est finalement l'une des *expériences "égologiques"* fondamentales, c'est-à-dire des expériences par lesquelles *nous nous vivons comme des sujets ou des "moi".* Il est l'un des types d'expérience *constitutive* de ce que nous appelons "moi". (A la question soulevée par T. Nagel, "Quel effet cela fait d'être moi ?"[161], nous pourrions en fait répondre, tout en levant le bras: "Ceci: d'être ce dont *dépendent* ces mouvements-ci.).

K. Jaspers - cet autre maître de Hannah Arendt - identifiait en effet, dans sa *Psychopathologie générale* (1913), la conscience primaire ou préréflexive du moi avec ce vécu d'activité. Son élève et continuateur K. Schneider appelle *Meinhaftigkeit* ce trait "égologique" des vécus d'activité, tout en soulignant le caractère tout aussi constitutif du moi des vécus affectifs.[162]

Les psychologues ont d'ailleurs depuis longtemps (et tout particulièrement à partir de J. Piaget) découvert le lien entre la parution de la catégorie de cause chez l'enfant et le sentiment de sa propre efficacité. L'enfant ne la possède pas du tout indépendamment des expériences qu'il fait de soi-même comme d'une cause, douée d'un certain pouvoir, une expérience à laquelle le vase chinois précieux de maman aura souvent fourni le moyen. On pourrait même penser que Hume a raison sur

---

161. T. Nagel, *Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ?*, dans *Questions mortelles,* PUF, Paris, 1983, p.199.

162. K. Schneider, *Psychopathologie clinique*, Nauwelaerts, Paris 1976.

ce point-là: vue du dehors, la relation causale n'affiche aucune "nécessité". Celle que nous y projetons pourrait n'être que la causalité vécue "du dedans".

Les philologues aussi, pour leur part, nous confirment l'origine anthropologique de la notion de cause: car le mot "causa" est étroitement lié au mot "accusare", qui veut dire justement "dénoncer comme cause", par exemple d'un meurtre ou d'un autre crime. "Accuser" veut dire plaider coupable: les notions de *cause* et de *culpabilité* sont liées. Elles le sont, évidemment, par le biais de la notion de *responsabilité*. Car quelqu'un est coupable d' une action, et peut être puni à juste raison pour elle, seulement s'il en est responsable, donc s'il peut en répondre, ou répondre à l'accusation ("Qu'as tu fait, Caïn...").

Avec la notion de responsabilité nous parvenons enfin à spécifier la notion vaste et vague de liberté qui était notre horizon dès le début. Bergson nous disait que tout le sérieux de la vie nous vient de notre liberté. Lue à partir du constat que nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose, cette remarque nous dit en fait qu'il y a une liberté qui est constitutive de ce que nous entendons par "personne", et que c'est bien quand cette "présence comme personne" qu'est la liberté paraît faire défaut, que le sérieux lié à la personne tourne au ridicule, et la vie nous concède une pause de détente comique.

Mais le comique bergsonien est en quelque sorte le revers de *son* "sérieux", et sa théorie est le revers de la théorie bergsonienne de la liberté comme *expression de la personnalité tout entière* d'un individu. Voici la formulation la plus célèbre de cette théorie de la liberté:

"Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste".[163]

Or le phénomène de la liberté étant un phénomène très complexe, cette définition saisit sans doute un aspect de ce phénomène - et de ce que nous entendons par ce mot, "liberté". Nous pouvons l'appeler *l'aspect existentiel* de la liberté. Mais si la complexité du phénomène peut se représenter par une pyramide, cet aspect de la liberté est le sommet de la pyramide. C'est pourquoi les exemples bergsoniens du comique se fondent toujours sur une sorte d'anti-climax ironique, de chute par rapport à ce sommet. Le comique bergsonien est souvent la crise du sublime.

Il y a un sens plus ordinaire de "liberté", dans lequel il est exact de dire qu'un acte doit *émaner de la personne de l'agent pour être un acte libre*, mais il n'est pas requis qu'il émane "de sa personnalité tout entière".

---

163. Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience,* Paris 1917, p.132.

Ce sens plus ordinaire et plus faible saisit cet aspect de notre notion complexe de liberté, qui est pertinent à la *responsabilité* morale des actions: la liberté comme condition de responsabilité.

Nous pouvons appeler cet aspect du phénomène de la liberté son *aspect moral.* Dans l'histoire de la philosophie, on appelle *libre arbitre* ce sens du mot "liberté".

### 3. Les opposants de la causalité de l'agent. Compatibilistes et incompatibilistes

Nous avons essayé de montrer que la notion de causalité de l'agent a un contenu phénoménologique précis, à savoir celui du *pouvoir d'agir* qui constitue la *selfhood* ou la *Meinhaftigkeit*, bref le vécu d'être un "moi" - ou du moins une partie essentielle de ce vécu. Dans cette deuxième partie, on cherchera à montrer que *cette causalité vécue de l'agent est également une condition nécessaire de ce qu'on appelle libre arbitre.*

(Remarquons en passant qu'on identifie d'ordinaire le libre arbitre avec un *pouvoir de choix*, le choix étant une décision à la présence d'une alternative. Le pouvoir de choix présuppose donc le pouvoir de décision: pour l'instant, c'est seulement sur ce dernier que nous concentrerons notre attention).

Or, quant au libre arbitre, deux classes principales de théories se sont opposées dans l'histoire de la philosophie. Selon la première classe, le libre arbitre est incompatible avec l'idée que les actions sont *déterminées par d'autres causes que l'agent lui-même. Donc ou bien la liberté est la causalité de l'agent, ou bien elle n'existe pas.* C'est la conception dite "incompatibiliste". Selon la deuxième classe, au contraire, la notion même de causalité de l'agent est au mieux confuse, au pire folle, car elle revient à attribuer à l'agent humain la prérogative d'un Dieu: celle d'être un premier moteur non-mû. En revanche, le libre arbitre est non seulement compatible avec *le fait que les actions sont déterminées en dernière analyse par d'autres causes que l'agent lui-même*, mais en outre le libre arbitre présuppose ce fait comme sa condition. Donc ou bien les actions sont des événements déterminés causalement comme n'importe quel autre événement de la nature, ou bien la liberté n'existe pas.

Notre première démarche sera de montrer que les "compatibilistes" ont tort au moins dans ce sens qu'ils négligent entièrement le contenu phénoménologique de la catégorie de causalité de l'agent. Et par conséquent qu'ils négligent la *pertinence* que ce contenu phénoménologique a pour l'aspect moral de la liberté, donc pour la liberté en tant que condition de la responsabilité des actions. *Il n'y a pas de responsabilité où il n'y a pas de sujet - et dans un sens il n'y a pas de sujet où il n'y a pas de vécu du pouvoir d'agir.* Or que ce vécu du pouvoir d'agir ne soit

pas un simple *épiphénomène* du pouvoir d'agir, que cette *causalité vécue* ne soit pas du tout inerte ou sans conséquences empiriques sur l'action elle-même, c'est exactement ce que prouve le cas du pauvre H.H. Bref, les compatibilistes ne sont pas à même de rendre raison de la différence entre le comportement compulsif et le comportement libre.

D. Davidson écrit au début de son essai sur la *Liberté d'action*:

"Il y a les arguments de ceux qui croient qu'ils peuvent voir, ou même prouver, que la liberté n'est pas compatible avec l'idée que les actions sont déterminées causalement, tout au moins si l'on peut faire remonter les causes à des événements extérieurs aux agents. Je n'examinerai pas directement ce genre d'arguments, parce qu'il me semble qu'il n'y en a aucun qui puisse être considéré, plus que superficiellement, comme plausible. Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson et quantité d'autres auteurs ont fait tout ce qui était possible, ou tout ce qui a jamais pu être nécessaire pour dissiper les confusions qui ont pu faire penser que le déterminisme frustrait la liberté."[164]

Quelle est, en résumé, la thèse commune à tous ces auteurs ? C'est que "liberté" ne s'oppose pas à "détermination" (i.e. par des causes extérieures à l'agent), mais à "contrainte". C'est donc la définition négative de la liberté comme *absence de contrainte* sur l'agir de l'agent, qui peut être déterminé causalement par d'autres causes que l'agent lui-même, tout en restant parfaitement *volontaire*. Les incompatibilistes auraient tout bêtement confondu détermination et contrainte.

R. Carnap est peut-être le plus clair et concis parmi les "compatibilistes"[165]. Il donne l'exemple d'un homme invité à un concert, qui aime la musique de Bach. Supposons que la connaissance de sa chimie interne me permette de prévoir qu'il ira au concert, *coeteris paribus* (il n'a pas d'autres engagements etc.). Il ne s'ensuit pas qu'il soit forcé d'y aller, bien au contraire, il y va tout à fait librement, puisque c'est *ce qu'il voulait faire*. En outre, il faut bien que les actions même volontaires soient des éléments dans des chaînes causales, sans quoi leurs conséquences ne seraient pas prévisibles, et personne ne pourrait être tenu responsable pour les conséquences de ses actions.

Où est le problème dans cette théorie limpide ? C'est justement dans la conception négative de la liberté comme absence de contrainte sur l'action. Même si on concédait (aux compatibilistes qui l'affirment) que

---

164. D. Davidson, *Actions et événements,* PUF, Paris 1993.

165. R. Carnap, *Les fondements philosophiques de la physique*, Colin, Paris 1973, p. 315. Comme Carnap le montre bien, que le monde ait une structure causale déterministe ou seulement probabiliste n'a pas grande importance quant à la question qui nous intéresse. Au fond, cette question peut se poser dans sa généralité de cette manière: quelle que soit la structure causale du monde, à savoir l'ensemble de lois causales qui permettent d'expliquer et de prédire des événements, l'agir de l'homme se soustrait-il à cette structure, ou y est-il soumis ?

la liberté est un prédicat de l'action et non de la volonté, même si on se limitait à la liberté comme *pouvoir d'action*, la *définition négative de cette liberté ou de ce pouvoir* ne ferait pas l'affaire.

En effet, d'après cette définition l'agent agit librement quand il *peut faire* ce qu'il veut: où *"pouvoir" doit être entendu au sens négatif d'absence d'empêchement ou d'interdiction*: et non pas au sens positif de *puissance de faire*. Mais cette condition n'est pas suffisante, comme l'*impuissance* du compulsif le montre avec évidence. Le fait est que des actes qui du dehors paraissent émaner de l'agent (comme les actes dont se compose la pénible toilette de H.H.) ne sont pas vécus par l'agent comme *ses propres* actes s'il n'arrive pas à se vivre en eux comme *efficace*: mais s'il ne se vit pas comme efficace, il ne l'est pas en fait: il n'a pas de pouvoir d'agir. Il n'est donc pas libre, au sens carnapien. Mais non pas parce que sa volonté subirait une contrainte: bien plus radicalement, parce qu'il n'arrive pas à se constituer comme agent volontaire, c'est-à-dire comme *sujet*.

On pourrait objecter que si le compulsif n'est pas un agent volontaire, s'il n'a pas une volonté, alors il n'est tout simplement pas le type de candidat exigé pour la liberté au sens moral: la définition en question ne s'applique qu'aux agents volontaires. Mais cette objection nous ramène justement au point essentiel: qu'est-ce qu'un agent volontaire ? Qu'est-ce qu'une personne ?

La définition compatibiliste de liberté présuppose, sans l'analyser, la notion d'action volontaire, à laquelle elle réduit celle d'action libre. Mais le fait est que, au contraire, la *liberté d'agir* au sens du *pouvoir positif* de commencer et d'accomplir une action est une condition de possibilité du *vouloir*. Car l'affirmation de *soi* implicite dans tout acte de vouloir *présuppose ce vécu de pouvoir positif, ou d'efficacité, dans lequel seulement un soi est donné.*

En fait, ce que le cas du compulsif nous montre, c'est précisément que, en ce qui est des actions, "mienneté" et efficacité vécue reviennent au même. Dès lors, nous pouvons remplacer le lourd néologisme "mienneté" avec le mot plus classique de *volonté*, et répondre à notre question: qu'est-ce qu'un agent volontaire ?

Un agent volontaire ou un sujet n'est pas un agent naturel auquel, en plus, il arrive de vouloir ; plutôt, vouloir c'est déjà *se vivre comme libre de faire*: comme *pouvant* faire, non pas au sens négatif d'absence d'obstacles mais au sens positif de puissance d'agir. Ceci est le sens fondamental dans lequel on peut dire, avec la tradition non compatibiliste, que la liberté est *constitutive de la personne,* ou de l'agent volontaire ou finalement du vouloir en tant que tel, *et non pas une simple condition d'exercice* du vouloir, une condition "externe" au vouloir. C'est ce que nous avons vérifié en constatant que le cas du compulsif est en effet un cas de *dépersonnalisation.*

*Initium ut esset creatus est.* Jusqu'au jour de sa mort, Hannah Arendt a été fidèle à cette intuition de Saint Augustin, le penseur auquel elle avait consacré sa thèse[166], publiée en 1929: elle avait alors vingt-trois ans. "Le problème du nouveau" occupe un chapitre central de la deuxième partie de *La vie de l'esprit, Le vouloir*, ce testament philosophique qu'elle acheva en 1975, quelques jours seulement avant de mourir.

166. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Springer, Berlin 1929.

# De la réalité de l'exclusion au radicalisme de la volonté d'être

**Jaël Bueno**

Réflexion sur la multiple réalité, qui ne peut plus être interprétée par les modèles de l'exclusion et de la hiérarchie des différences entre les personnes.

Un état déterminé influence une situation et la façon d'agir des personnes, forme leurs possibilités de négociation, ainsi que la manière de satisfaire à leurs besoins. Pour les immigrantes en provenance du Sud et de l'Europe de l'Est, par exemple, la Suisse a un statut déterminé, celui, "officiel", de travailleuses temporaires[167]. Dans ce statut, leur situation et leur action sont définies par le monde du travail. Le statut temporaire "officiel" de ces immigrées a empêché la population suisse et elles-mêmes de reposer la question d'une politique d'intégration non existante, jusqu'à ce que la réalité démontre la présence durable d'immigrées, qui vivent avec l'utopie d'un retour et qui pénètrent le "cercle culturel suisse".

Les femmes en provenance de pays hors du cercle où la Suisse recrute sa main-d'œuvre n'ont aucun statut officiel défini.

En dehors de l'état temporaire "officiel", elles se retrouvent dans une catégorie indéfinie de femmes mariées, prostituées ou illégales. Les tâches féminines de ces catégories de femmes sont dictées par le modèle économique féminin dominant, soit le travail domestique et la satisfaction des besoins sexuels masculins, services rendus naturellement par les femmes et qui ne sont pas estimés en tant que travail et n'ont aucune valeur économique.

---

167. Le modèle des trois cercles domine depuis 1991 la politique migratoire de la Suisse: elle régularise la main-d'œuvre étrangère et établit les critères de sélection pour l'acceptation ou le refus de migrantes. Ce modèle des trois cercles prend en considération un premier cercle de migrantes en provenance de l'Union Européenne (UE) ou de l'Association Européenne de Libre-Echange (A.E.L.E.), qui reçoivent une autorisation de travail et de séjour. Les immigrantes venant des USA, Canada, Japon, Nouvelle-Zélande, Europe Centrale et de l'Est constituent le second cercle ; elles reçoivent le permis de travail et de séjour avec quelques restrictions. Pour les immigrées du troisième cercle d'Amérique Latine et de la Caraïbe, d'Asie et d'Afrique, aucune autorisation de travail et de séjour n'est établie, à part deux cas particuliers, en qualité d'épouses ou de danseuses de cabaret.

Les immigrées, avec ce statut indéfini d'épouse, de prostituée ou d'illégale, vivent dans le secteur privé et informel. Elles sont exclues de la vie publique: comme cette formule stéréotypée dite en Suisse à propos des immigrées : "Elles vivent dans l'isolement" - et j'ajoute : "dans l'isolement de la vie quotidienne suisse".

## Une consigne internationale: l'Europe aux Européens, l'Amérique aux Américains, la Suisse aux Suisses

Et une conséquence : de nouveaux murs pour défendre les frontières.

Pendant que le monde va de découvertes en découvertes et que les pays demandent des comptes ou s'excusent pour les crimes commis et/ou des profits économiques réalisés pendant la Deuxième Guerre mondiale, et, dans le même temps, beaucoup de ces pays parlent du respect des droits de l'homme et de la responsabilité de l'Etat pour le bien-être des peuples, ces mêmes pays durcissent leurs lois de migration pour protéger leur marché du travail, criminalisent les immigrées et se livrent à une politique économique qui réduit à un minimum les chances de survie dans les pays "non industrialisés".

Dans le monde entier nous vivons une nouvelle époque de personnes déplacées. Un courant en provenance du Sud, constitué principalement de femmes expulsées, qui sont continuellement en quête d'un espace ; elles traversent les océans, passent au travers des murs[168] contre les immigrantes, et les contrôles aux frontières et dans les aéroports. Elles sont prêtes à sauvegarder leur liberté de mouvement, qui, en ces temps sombres, est devenu le privilège des citoyens et citoyennes des pays "développés".

## La volonté d'être

La radicalité de ces femmes demeure la recherche de leur droit, d'avoir des droits dans une société qui nie leur présence et les refuse. Elles demandent que leurs libertés fondamentales, soit la liberté de mouvement, de conscience, d'action et de choix soient respectées dans ce pays et dans tous les pays. Leur radicalité consiste à exiger le droit de chacun à une place dans ce monde, sans que la différence de race, sexe, nationalité ou culture soit la mesure pour l'attribution de $2m^2$ dans une prison préventive pour immigrées ou un espace vital.

---

168. Les Etats-Unis ont érigé un mur contre les migrantes du Sud à la frontière mexicaine (Tijuano). Die WOZ 09.05.97 Zurich.

**Comment continuer à exister ?**

L'évidence de leurs corps et la perception de leurs langues (symboles et signes) sont la plus grande résistance que les "sans patrie", les "illégales" peuvent opposer à une société, où le mythe de la pureté de la race et de la culture empêche de voir les différentes origines qui la composent.

Les femmes dénoncent leur liberté volée par le "mal normalisé" des lois et de leurs décrets. C'est une forme d'être présentes dans cette société, d'assumer une voix en vue de déposer une proposition d'intégration radicale.

Traduction: Cécile Seipelt

# Dans la mythologie suisse, il y a le refus d'affronter l'intériorité du mal

**Pierre Hazan**

Rarement réflexion aura été aussi contemporaine que celle d'Hannah Arendt, réflexion face à la question du Mal, de l'homme écrasé par le pouvoir politique, de la justice devant la barbarie. On le sait, la réflexion d'Hannah Arendt est née de la détresse de l'explication devant le nazisme, mais elle conserve toute son actualité tragique en Bosnie, au Rwanda et au Zaïre. L'affaire des fonds juifs en Suisse concerne, elle, le passé. Cette polémique met aux prises les imaginaires suisse et juif. C'est le choc de deux questionnements identitaires, c'est l'affrontement de deux représentations du monde et de deux rapports spécifiques au Mal. Il y a quelques mois, le slogan d'une publicité, vite retirée, en Suisse alémanique d'une firme pharmaceutique disait: l'affaire des fonds juifs vous donne mal aux dents, achetez notre médicament. C'est vrai. La Suisse ou plutôt certains Suisses ont mal aux dents. Mal aux dents, mal à la tête. L'affaire des fonds juifs, ce fut, ces derniers mois, une douleur lancinante. On croit qu'elle s'éteint. Et ça recommence. Ce sénateur D'Amato. Ce Congrès juif mondial. Que nous veulent-ils enfin ? Dans une interview désormais célèbre, le conseiller fédéral Jean-Pascal Delamuraz l'a dit: Auschwitz n'a jamais été en Suisse ! Alors pourquoi nous ? Pourquoi être pareillement montrés du doigt ? Quels crimes avons-nous donc commis ? Ce n'était, ici, ni Drancy, ni la milice, ni Pétain, ni les rafles. Alors, pourquoi nous ?

Ce pourquoi, c'est le pourquoi de l'étonnement, le pourquoi de l'incompréhension, le pourquoi de la dignité blessée. Celui repris éternellement par les victimes. Victimes en l'occurrence, du jeu de la roulette de la politique internationale. Victimes du bétonnage du passé qui soudainement se lézarde sous la pression extérieure. Victimes de l'effondrement d'une mythologie.

Ce pourquoi, c'est encore bien plus profondément ce questionnement incessant de ceux qui étaient désignés à la mort par les bourreaux nazis. En arrivant à Auschwitz, Primo Lévi raconte, dans "Si c'est un homme", qu'un gardien lui a donné la règle du jeu: "Ici, il n'y a pas de pourquoi", lui a-t-il dit. L'absence de pourquoi, c'était la volonté de tuer l'humanité

dans l'homme. C'était s'acharner à détruire la conscience pour refuser le statut d'hommes à ceux que l'on envoyait dans la chambre à gaz.

Dans l'après-guerre, la question du pourquoi n'a cessé de traverser toute la réflexion juive. Pourquoi les camps, pourquoi les enfants, pourquoi le silence des hommes et celui de Dieu ?

L'affaire des fonds juifs en Suisse, c'est la collision frontale de ces deux pourquoi. C'est l'histoire de deux questionnements. C'est la rencontre de deux douleurs, même si dans ce choc, la douleur abyssale des survivants des camps de la mort et de ceux qui en font mémoire n'a aucune commune mesure avec celle de ceux qui ne souffrent que de la difficulté de se situer en ce monde.

C'est ce choc entre ces deux questionnements qui est si difficile à gérer. Si difficile à gérer, parce qu'il met aux prises deux peuples aux contours ontologiquement flous. Qu'est-ce qu'être Suisse aujourd'hui ? Quelles valeurs avons-nous en commun ? Quelle culture ? Qu'est-ce que l'helvéticité ?

Mais aussi, qu'est-ce qu'être Juif aujourd'hui ? Quelles valeurs, quelle culture, quelle idéologie, qu'avons-nous en commun ?

Dans les deux cas, il n'y a plus de réponse claire. Plus de prêt-à-penser. Il y a trouble. Il y a incertitude. Sur le présent. Sur l'avenir. Et même, sur le passé.

Au sein de ce questionnement, dans cette fragilisation identitaire simultanée, il y a, et c'est à mes yeux ce qui rend l'essence de cette confrontation si douloureuse, un rapport au monde et un rapport au mal qui se joue.

Dans la psyché juive, il y a au cœur du trou noir qu'a constitué le génocide, un effondrement psychologique marqué par l'abandon du monde. Et dans cet abandon, la Suisse incarne, plus que d'autres pays, dont les fils ont versé leur sang durant la guerre, le silence, l'indifférence et pire, la bonne conscience. Même si cela est choquant, dans un certain sens, c'est plus facile de traiter avec des salauds qu'avec des neutres. Parce qu'avec les salauds, il y a encore une histoire en commun, même si elle est tissée par les fils de la tragédie et de l'horreur, alors qu'avec les neutres, qui prétendent à l'innocence et aux mains blanches, il n'y a rien, comme si certains pouvaient être rayés de la surface de la terre, alors que d'autres pouvaient vaquer dans l'indifférence à leurs activités. Comme s'il y avait non pas une, mais deux conditions humaines.

Je m'explique. Lorsque dans son livre "Eichmann à Jérusalem", Hannah Arendt décrit ce haut-fonctionnaire nazi comme un être borné, insignifiant, qui s'exprime par clichés et s'enorgueillit d'être sous les projecteurs, elle procède au démontage de la figure de l'assassin. Entre le procureur et l'accusé, il y a le gouffre de l'extermination, il y a la bureaucratie nazie dont Eichmann, comme le décrit Hannah Arendt, n'est que l'un des rouages d'une monstrueuse machine. Il y a irréconciliation

dans cet espace de mort entre bourreaux et victimes, mais paradoxalement, ce même espace de mort, cet avant et cet après Auschwitz fait lien, jusque dans la rupture du dialogue. Ni la réflexion juive, ni la réflexion allemande sur l'histoire contemporaine ne peuvent en effet échapper à la béance du génocide. Certes, chacun l'appréhende à sa manière. C'est, pour citer un seul exemple, Vladimir Jankélévitch qui écrit dans "L'imprescriptible" : "Le pardon est la mort dans les camps de la mort".

Rien de tel ne concerne la Suisse. Il y a la neutralité. Et dans le neutre, il y a l'indéterminé. Il y a l'image de celui qui reste extérieur à la souffrance, qui reste extérieur au vertige du mal, il y a, contenu dans cette neutralité, tout le droit à l'indifférence. Il y a l'infinie distance de ceux qui n'ont jamais eu à contempler l'horreur produite par le génie destructif de l'homme. Rien à cet égard n'est plus exemplaire et plus insupportable pour les rescapés des camps, que l'approche juridique des banquiers suisses qui exigeaient jusqu'à récemment des certificats de décès pour leur famille exterminée. Exiger d'impossibles documents, au nom du règlement, c'est choisir d'être autiste devant la barbarie. C'est implicitement accuser les morts et leurs héritiers de ne pas avoir leurs papiers en règle. C'est affirmer, d'une certaine manière, que c'est de leur faute, qu'ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes, qu'ils sont bureaucratiquement coupables de ne pas détenir les bons documents, qu'ils sont en partie responsable de leur malheur. Qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est dénier aux morts le statut de victimes, et si ce n'est aussi marquer son propre refus de l'histoire ? Qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est, fondamentalement, une volonté de bâtir une infranchissable frontière qui diviserait une fois encore la condition humaine ?

Là est peut-être le plus insupportable pour les victimes, mais c'est ainsi. Dans la mythologie suisse, il y a un refus d'affronter l'intériorité du Mal. Dans la constitution de l'être-Suisse au monde, il y a l'image de l'ambulancier de la Croix-Rouge qui secourt une humanité blessée, prisonnière de la folie des guerres. Depuis Henri Dunant à la bataille de Solferino, la violence, et le mal qui la provoque, restent extérieurs à l'imaginaire helvétique. Lequel y puise, du coup, une plus-value symbolique: La souffrance de l'humanité renvoie en effet à la Suisse le miroir de sa supériorité morale que confèrent la neutralité et l'exercice de la charité.

Prenez l'idée de la Fondation de solidarité lancée par le gouvernement suisse le 5 mars 1997. C'est cette même volonté d'être au chevet d'une humanité malade des dérèglements du monde qui est à l'œuvre, tout en évitant de poser soigneusement la question clef: celle de rechercher les raisons qui ont conduit à cette souffrance.

Dans l'idéologie sous-jacente de la Fondation de solidarité, les victimes des éboulements de terrain en Suisse, de la pauvreté en Afrique,

des tremblements de terre au Japon, des violations des droits de l'homme en Colombie et ailleurs, des rescapés des génocides - juifs, tutsis, arméniens, tziganes - en viennent à perdre leur singularité tragique. Qu'est-ce cela veut dire, si ce n'est s'ingénier à créer un écran de brouillard, à faire perdre ainsi le sens du drame qui s'est joué, à ne plus chercher à comprendre les causes qui ont conduit à l'horreur ? Pour un peu, les victimes des catastrophes naturelles et celles des dictatures en viendraient à se confondre dans ce magma de bons sentiments.

Ainsi, en se penchant sur les corps des victimes, mais non sur les causes de leurs souffrances, les responsabilités des gouvernements se dissolvent, la politique est niée, les raisons qui ont conduit aux violations des droits de l'homme et parfois à la mise en place de politiques génocidaires, sont absentes au profit d'une souffrance banalisée. C'est le triomphe de la gestuelle caritative sur la responsabilité historique, de l'humanitaire sur le politique.

C'est encore fondamentalement refuser de penser l'homme dans son unicité. C'est une manière de refuser le monde, sa folie et notre coresponsabilité en tant que sujets, acteurs de l'histoire. Mais l'affaire des fonds juifs le démontre. Les faits sont têtus. L'histoire rattrape ceux qui ont eu l'illusion de croire que neutralité signifiait innocence. Alors le questionnement reprend, en attendant que les pourquoi trouvent, enfin, leurs réponses.

(*) Cette Fondation de solidarité, qui devrait être soumise au référendum, est dotée de 7 milliards de francs, dont les intérêts (env. 350 millions de francs) iront pour moitié à des Suisses vivant dans la détresse et pour l'autre moitié, à des causes humanitaires à l'étranger.

# Kazem Radjavi ou la mémoire au présent

**Marie-Dominique Perrot**

Il a fallu pas moins de treize agents officiels du gouvernement iranien pour assurer la liquidation physique de Kazem Radjavi, défenseur des droits de l'homme en Iran auprès de la Commission des droits de l'homme des Nations Unies.

Le 24 avril 1990 il était abattu en plein jour, alors qu'il rentrait chez lui à Tannay, dans le canton de Vaud (Suisse).

Cela fait donc aujourd'hui sept ans que sa famille, ses amis, ceux qui se battent pour le respect des droits de l'homme en Iran et ailleurs, prennent acte, se souviennent et demandent que justice soit rendue. Le meilleur moyen de banaliser le mal, c'est encore d'oublier, de laisser le temps faire son travail d'usure et d'indifférence. Si quelques minutes sont consacrées ce soir à Radjavi, c'est aussi parce que sa trajectoire a valeur de symbole en ce qu'elle met en relief un engagement continu et cohérent contre la violence d'Etat ; parce que c'est la trajectoire d'un homme complexe dont l'exil et le statut de réfugié a fait un combattant en quelque sorte "hors-sol", comme beaucoup d'autres de son espèce.

A Radjavi ne correspondent pas une image lisse, un souvenir simple, bien découpé dans un tissu uni. L'évoquer, ce serait être capable de rendre justice à ce que sa personnalité comportait de paradoxal, ou plus simplement de montrer comment le paradoxe était sa façon à lui d'être profondément humain, faillible et généreux. Selon le point de vue adopté, on peut le voir comme ayant été pris, malgré lui, dans une espèce de traquenard aux allures de cauchemar ou quelqu'un qui a réussi à assumer un destin difficile jusque dans ses conséquences extrêmes. Les deux choses sont vraies. Humaniste, oui, mais cette étiquette floue ne suffit pas à faire comprendre qui il était. En dernière instance, inclassable, il avait quelque chose d'irrécupérable, de réfractaire sous une apparence ronde et un maintien bon-vivant. Irréductible à son seul engagement politique, il n'a cependant pas échappé aux raisons meurtrières ou lâches des Etats.

## Etre iranien, marxiste et réfugié, en Suisse

En 1993, alors que j'arrivais au Plateau de Champel près de la Mission de l'Iran pour me joindre à la cérémonie de commémoration-protestation

contre son assassinat et l'impunité qui a fait que l'on a pu parler d'assassinat redoublé, il y avait plusieurs cars de police, les walkie-talkie grésillaient ferme, et des policiers arpentaient l'avenue de Champel. C'était pour la Mission d'Iran que le dispositif avait été déployé. C'était Radjavi que l'on avait assassiné, mais c'était l'Iran qui était protégé, intérêt économique et raison d'Etat obligeant. De toute situation où l'absurde le dispute au dérisoire, Radjavi tirait une histoire, un conte ; ce jour-là, il aurait pu raconter la scène à la fois avec ironie, détachement et passion. Le rire et l'indignation, c'étaient deux des ressorts principaux qui le poussaient à mettre en scène la comédie humaine. Son sens de l'absurde, son indignation permanente contre l'injustice, ses dons de conteur persan se mêlait en une alchimie au moyen de laquelle il tentait de faire partager ce qu'il vivait et ce que d'autres traversaient. L'excès, l'exagération de ses récits n'étaient pas gratuits, ils faisaient partie intégrante du style qu'il s'était choisi pour nous faire saisir ce qu'il y avait d'important dans l'histoire en question. La réalité soi-disant simple ne suffisait jamais à déployer complètement les effets qu'il recherchait pour capter l'attention, faire partager ce qu'il avait à cœur, le cœur de l'histoire, le cœur du drame. La formule "réduire à sa plus simple expression" n'avait pas de sens pour lui. Kazem était quelqu'un qui dérangeait et il n'a pas cessé de déranger, sans parfois s'en rendre compte. D'une certaine manière, il continue à le faire. Il dérangeait en politique, il dérangeait en Suisse, il dérangeait en Iran, il dérangeait dans le monde dit académique. Parce qu'il était hors norme. Il était et est resté jusqu'au bout un homme de l'exil. Radjavi était iranien, c'est dire qu'il est arrivé en Suisse avec son bagage personnel, culturel et social, familial et historique qui le désignaient comme étranger. Il l'est resté parce que sa patrie était l'Iran, mais aussi, et peut-être surtout, parce qu'à maintes reprises on lui a fait comprendre qu'il n'était pas comme les autres. Exil à la fois intérieur et extérieur. Les rosiers de son jardin de Tannay en sont un des reflets : il n'avait de cesse de les déraciner pour les replanter ailleurs. Jamais l'endroit n'était assez bon pour eux, trop de soleil, trop d'ombre. Il s'évertuait à les prémunir contre cet excès d'ombre, cet excès de lumière, excès dont lui-même n'a pas su ou voulu se protéger.

**Une "patrie" ambivalente**

Si Radjavi a trouvé une espèce de patrie de remplacement qu'il ait accepté et dans laquelle il se sentait à l'aise, reconnu parce que combattu, c'est dans la défense des droits de l'homme en Iran, ou plutôt dans le combat contre les violations des droits de l'homme en Iran. C'était une patrie à "double tranchant", si l'on peut dire. C'était un lieu où il pouvait développer et défendre ses convictions, mais c'était aussi un face-à-face constant avec la souffrance, la torture, l'injustice, et la mort. Un face-à-

face d'autant plus éprouvant qu'il le renvoyait par la force des choses constamment aux membres de sa propre famille, poursuivis, torturés, exécutés, au fil des années. Famille, patrie, politique se sont alors confondus dans la défense des droits de l'homme. Ceci n'était pas nouveau, mais les dernières années de sa vie en furent comme envahies. Lorsque j'ai fait sa connaissance, au début des années 1970, il se battait pour empêcher que son frère ne soit exécuté par le régime du shah d'Iran, il se battait contre la Sawak, la police politique, et il avait le rêve de retourner en Iran après la chute du shah ; ce rêve fut reporté, le retour se ferait après la chute de Khomeiny dont il fut brièvement l'ambassadeur avant d'entrer en opposition.

Son autre patrie d'adoption fut l'amitié. Pour ses amis, Kazem était capable de tout, c'est-à-dire de folie. Ce n'était pas un homme de demi-mesure. Impulsif, passionné, il attribuait ceci au fait de n'être non pas tant iranien, qu'oriental et souvent, il le déplorait mi pour rire, mi-sérieusement. Vivant en Suisse, il aurait voulu apprendre à en contrôler le code ; c'était d'ailleurs surtout son incapacité, dans certaines circonstances, à utiliser les règles du jeu qui l'exaspérait ; il n'envisageait pas un reniement de ses origines culturelles et affectives, mais les tâches auxquelles il s'était attelé exigeait du sang-froid et il devait lutter pour le conserver tant son indignation face à l'injustice était contraignante. Sa longue trajectoire académique en compagnie de Marx et de Lénine était étroitement liée à la recherche de l'idée qu'il se faisait de la rationalité, d'une raison qui serait scientifique, d'une raison qui se marquerait pour lui par la maîtrise d'un langage convenu, à partir duquel il pouvait se vivre comme partie d'une école, d'une communauté. Mais aussi et surtout d'un système d'explication susceptible de fournir la raison de l'exploitation des opprimés et les noms des oppresseurs, leur classe, leurs mobiles, leurs moyens. La dignité, le sens de l'honneur étaient pour lui des valeurs fortes. C'est un homme qui a combattu l'humiliation parce qu'il ne la supportait pas, ni pour lui, ni pour les autres. Radjavi était destiné, de par ce qu'il savait, de par ce qu'il avait décidé de dénoncer sans relâche, à mourir indigné. L'impunité qui a suivi son élimination engage à la même indignation. Après l'assassinat de Radjavi, l'enquête menée par le juge d'instruction Roland Châtelain aboutit à la conclusion selon laquelle 13 agents officiels du Gouvernement iranien, détenteurs de passeport de service, avaient été directement mêlés à ce meurtre. Le récent procès devant le tribunal fédéral allemand a valeur de symbole. N'est-ce pas là l'occasion pour le Conseil Fédéral et la justice suisse de faire preuve d'un égal courage politique en prenant toutes les mesures nécessaires pour obtenir l'extradition des deux assassins de Radjavi, remis à l'Iran par le Gouvernement français ? Si nos autorités sont contre le terrorisme

d'Etat, elles se doivent de le prouver concrètement, en faisant aboutir le "dossier Radjavi". Sept ans après les faits, ce ne serait pas trop tôt[169].

169. NB: ce texte est inspiré d'un article paru dans *le Journal de Genève* le 25 avril 1997.

# Banalité du mal et "consentement" : des non-droits humains des femmes

**Nicole-Claude Mathieu**

L'un des premiers ouvrages écrits par Hannah Arendt fut la biographie d'une femme juive berlinoise du début du XIX$^{e}$ siècle : Rahel Levin/Varnhagen (1771-1833). Arendt s'est centrée sur son problème d'identité comme juive, et Karl Jaspers lui reprochera de n'avoir pris en compte que cette dimension, certes fondamentale, de sa vie tourmentée. "Ce qui était important - écrit-il à Arendt - c'est que Rahel fut un être humain, émancipé par les Lumières, sur des chemins singuliers qui n'allaient pas tout seuls et finissaient en impasse [. . .]" Mais quel "être humain" ? Plusieurs auteurs font remarquer, dans le numéro des *Cahiers du Grif* consacré à Arendt en 1986, que l'autre problème fondamental exprimé par Rahel était d'être un être humain femme. Arendt, elle-même juive et femme, n'en a pas tenu compte.

Citons Birgit Pelzer (ibid.) à propos des écrits de Rahel Levin : "... si le point de départ est un déficit, perçu et articulé avec une acuité rare, est-il suffisant d'attribuer cette fissure initiale au seul destin de juive, qui bien sûr le décuplera ?

Le déficit relève d'une économie fondamentale du féminin, que Hannah Arendt tait et que Rahel Levin/Varnhagen mentionne d'abondance avec la brutalité des constats sans appel : tout ce qu'elle perçoit est déterminé, avant toute décision, avant toute sélection consciente, par la non-histoire et le non-privilège de son sexe [. . .] Etre femme, c'est être à côté de la société, sans sol, faussement née" (ibid. : pp. 133-134).

Voici des extraits de la correspondance de Rahel : "... [les femmes] n'ont [. . .] pas le plus petit espace où poser leurs propres pieds, et il leur faut toujours se mettre où l'homme déjà se tient et veut encore se tenir" (lettre à sa sœur Rose, du 22 janvier 1819, ibid.: p. 98).

Et à son amie Pauline Wiesel, le 12 mars 1810 : "Il n'y a qu'une différence entre nous, vous vivez tout parce que vous avez le courage et que vous avez la chance, alors que chez moi tout devient pensée parce que j'ai manqué de cette chance et n'eus pas de courage ; parce que je n'ai pas su arracher la chance à la chance [. . .] ; je n'ai appris que l'art de supporter." (ibid. : p. 99).

Ce que Rahel exprime quasiment comme une faute personnelle : l'impossibilité de prendre en main son destin individuel (je n'ai pas eu..., je n'ai pas su...) est paradoxalement dû à sa connaissance des mécanismes sociaux qui la limitent comme femme et comme juive. Partie prenante et célèbre des milieux intellectuels et des salons éclairés de l'époque, déterminée à l'assimilation, entre autres par son mariage, située, comme le dit Arendt, "exactement au milieu - entre paria et parvenu", elle peut se poser comme Sujet/JE parce que révoltée et résistante à l'intérieur d'elle-même contre ces mécanismes que, dans la solitude de sa pensée, elle ne peut toutefois pas surmonter.

**Parias et parvenues**

Mais être au milieu, en partie ailleurs que dans sa condition imposée de marginalité et d'exclusion, n'est pas donné à toutes - particulièrement pas à la majorité des femmes dans le monde. Sauf lorsqu'il s'agit de sauver la nation, le peuple, auquel cas - qu'il s'agisse de reconstructions nationales fascistes, de révolutions ou de luttes de libération se prétendant démocratiques - on fait provisoirement croire aux femmes qu'elles parviennent au statut de sujet de la lutte "générale" aux côtés des hommes. On sait ce qu'il en est ensuite (voir en Algérie la persistance du code de la famille les maintenant en l'état de mineures, après leur participation à la guerre de libération) - ou même tout de suite (interdictions professionnelles et limitation de l'éducation des filles par le nazisme ou en Iran actuel, par exemple) ; on peut dire que les régimes fascistes sont moins hypocrites sur la question.

La question porte justement sur "l'appartenance" des femmes à la communauté. Marie-Claire Caloz-Tschopp dénonçait, à propos des sans-Etat, le non-droit à résidence et la "non-appartenance à une communauté politique". Mais pour les femmes dans le monde, du double sens du terme appartenance (faire partie de/ être la propriété de), c'est le second qui prévaut.

Certes, les frontières externes (matérielles ou idéologiques) d'une communauté qui se défend, attaque, ou tente de se constituer incluent les femmes, en les faisant travailler et reproduire pour elles, car en effet les femmes lui appartiennent (et elles ne peuvent franchir ces frontières externes sans l'autorisation de leur propriétaire privé). Mais des frontières internes à cette communauté en excluent aussi les femmes (cf. Mathieu 1987) : dans presque toutes les sociétés, modernes ou non, ces frontières internes qu'elles ne doivent pas franchir sont les degrés supérieurs de la connaissance et de l'exercice de la religion, du politique et de la justice - autrement dit l'accès à la réflexion sur le rapport au monde et l'accès au gouvernement de la cité. Là, se situe la communauté des hommes, la communauté de pensée et d'action philosophique et politique,

dont les femmes sont exclues justement parce qu'elles "appartiennent" à cette communauté. Les décisions et exactions contre les femmes des fondamentalismes politico-religieux modernes ne sont que l'expression marquée de cette situation générale.

Par ailleurs, la condition de parvenu(e), bien que nécessaire peut-être à la prise de conscience d'une oppression, n'est pas suffisante. Certaines femmes intellectuelles ou dans les affaires, "parvenues" dans la mesure où elles ont accédé à des professions autrefois réservées aux hommes, sont aussi parvenues à s'identifier au Sujet, c'est-à-dire à l'homme-référent. Soit elles nient la situation des autres femmes ou nient d'en faire elles-mêmes partie, soit elles la dénient par le silence -, tout en privilégiant (pour certaines) dans leur réflexion et leurs actions d'autres formes d'oppression (les Noirs, les Juifs, les ouvriers, les exclus, etc.). Dénégation et déni de l'oppression comme femme, car il est plus sécurisant de lutter contre, ou même de subir, l'oppression d'un peuple ou d'une classe sociale (i. e. où il y a aussi des hommes opprimés).

**"Consentement" ou anesthésie de la conscience de Soi ?**

"Je n'ai appris que l'art de supporter", dit Rahel Levin. Voilà bien l'un des traits caractéristiques de la condition des femmes, et des esclaves hommes et femmes, car pour eux il n'y a guère d'échappatoire possible hors du système. Une femme fuyant un homme qui la bat retombe sur un autre et le cycle continue. Une femme qui fuit une petite communauté retombe sous l'oppression masculine dans la communauté voisine, comme l'esclave sous un autre maître blanc. Cet "art de supporter" nous mène loin de la théorie du "consentement" des dominés, qui possède encore des adeptes.

Dans un travail intitulé "Quand céder n'est pas consentir" (Mathieu 1985), je m'opposais à cette idée, car le consentement présuppose une forme de contrat, qui lui-même suppose une conscience libre, et l'égale connaissance des termes du contrat, chez les deux parties. Sous la notion de consentement des dominés, il y a l'idée implicite et fausse d'une conscience identique chez le dominant et le dominé. Quant au consentement à la domination, il supposerait la connaissance pleine de l'oppression : de toutes ses conséquences, y compris les plus destructrices. Beaucoup de Juifs, dit Arendt, n'ont vu dans Auschwitz "que le pogrom le plus atroce de toute l'histoire juive". Mais cette méprise sur la nature du crime aurait-elle été possible sans le secret et le mensonge soigneusement entretenus par les nazis jusqu'à l'entrée et même à l'intérieur des camps ? Toute domination se construit sur la violence et le mensonge, non pas sur la violence et le "consentement".

Quant à la conscience dominée des femmes, j'ai tenté de montrer, en analysant des sociétés très diverses, occidentales et non occidentales,

historiques et actuelles, et en comparant avec l'expérience d'autres opprimés (colonisés, esclaves, etc.), les grands points communs aux limitations de la conscience de Soi qu'elles subissent. Une part de leurs limitations mentales est inextricablement liée à des contraintes physiques, matérielles, dans l'organisation des relations avec les hommes ; l'autre est une limitation imposée de leurs connaissances sur la société, la polis, le politique.

**"Contrainte par corps" et résidence surveillée**

Je donne ici un résumé (très incomplet) des contraintes physiques imposées aux femmes - à la différence et au profit des hommes - et de leurs implications mentales limitatives :

- Le travail à la fois continu (sans plages de loisir pour penser) et dispersé dans la multiplicité des tâches les plus matérielles pour l'entretien de la vie des autres.

- La sous-nutrition par rapport aux hommes, d'où diminution des capacités de résistance physique et mentale (sous-nutrition relative, de fait, dans les pays pauvres, et encouragée dans les pays riches par l'idéologie de la minceur).

- La fatigue physique et mentale de la responsabilité des enfants. L'enfant utilise sa mère en permanence. Le poids de leur présence rend impossible la pensée. Il est encore plus évident en cas de danger ou de volonté de résistance ou de fuite de la mère : le poids de la liberté est plus lourd pour les femmes.

- Le désarmement des femmes : au double sens de la non-disposition/interdiction des armes-outils (cf. Paola Tabet 1979) mais aussi des armes corporelles, c'est-à-dire de l'utilisation de son propre corps (cf. Guillaumin 1992). L'incapacité physique (et donc mentale) des femmes à se défendre est programmée. Un exemple extrême mais paradigmatique en sont ces cas de condamnation à la lapidation, où un homme est enterré jusqu'à la taille (et a donc l'usage de ses bras pour tenter de s'échapper) et une femme, enterrée jusqu'au cou.

- L'entrave très générale à l'utilisation de l'espace public (contrôle et harcèlement des hommes, et danger réel). Impossible de s'arrêter pour penser, impossible aussi de fuir ailleurs que dans un espace clos. C'est une forme d'assignation à résidence, ou de résidence surveillée ; voir aussi Pheterson (1994) sur l'inadmissibilité des femmes migrant seules, immédiatement soupçonnées de prostitution.

- Les sévices physiques et/ou verbaux, les contraintes sexuelles, le plus souvent dans la famille (les statistiques sur les viols et viols par inceste montrent que c'est l'endroit le plus dangereux pour une femme, et plus encore pour une petite fille). A quoi s'ajoutent les mutilations du sexe des femmes (environ 100 millions estimées actuellement dans le

monde) et dans certaines sociétés comme les nôtres, des formes de privation mentale d'un érotisme autonome.

Tout ceci fait partie de ce que Colette Guillaumin (1978/1992) a théorisé comme l'appropriation, à la fois privée et collective, du corps entier, et du temps, des femmes.

## L'homme-écran

Pour analyser les limitations mentales que subissent les femmes, j'ai aussi considéré, dans des sociétés à plus ou moins forte domination masculine, diverses manifestations psychiques telles que des rêves, des modes d'expression de la souffrance, la signification et le vécu différents, pour les hommes et pour les femmes, de valeurs dites "générales" comme le courage et la dignité, etc., et j'en suis arrivée à la conclusion que la conscience propre chez les femmes est quasi totalement médiatisée par l'homme.

Si les enfants sont déjà un intermédiaire limitatif dans le rapport à soi-même, les hommes qui contrôlent la femme (avec des modalités diverses selon les sociétés) lui sont un véritable écran, dans le double sens de référent interposé dans la conscience propre et de surface opaque qui lui renvoie les décisions masculines quant à sa vie, à ses actes... et à sa mort. Il y a un envahissement du conscient et de l'inconscient des femmes par leur situation objective de dépendance aux hommes. Elles sont comme absentes d'elles-mêmes en tant qu'actrices de leurs actes et de leurs sentiments (qui sont pourtant parfois de révolte). C'est, peut-on dire, un mécanisme de défense, de même que la peur qu'elles ont des hommes est souvent inconsciente.

Bref, on arrive à l'idée d'une forme d'absence de pensée chez les dominées femmes, ce que j'ai appelé l'anesthésie de la conscience. Et je pense à Joseph Gabel qui, dans son ouvrage sur le concept d'aliénation, a parlé d'une "néo-structuration des bases logiques de la pensée" (1970 : 56), qu'il limite au seul cas de l'oppression scotomisée (par l'illusion d'appartenir au groupe dominant) mais dont le champ d'application me semble plus large.

## L'oppression des femmes en tant que mal politique

Rahel Levin s'accusait personnellement de n'avoir appris que l'art de supporter. L'affirmation féministe des années 70 fut au contraire : "Le personnel est politique. " L'organisation des rapports entre les sexes est à la base de toute société. Inscrite dans les relations de parenté (filiation, alliance, héritage, statut, etc.), c'est même parfois la seule organisation politique dans les sociétés dites, par les ethnologues, acéphales ou "sans pouvoir" - car on ne tient pas compte du pouvoir sur les femmes.

Or il existe partout une politique des sexes, qui consiste généralement en une limitation pour les femmes du "droit d'avoir des droits". L'Etat, c'est-à-dire l'expression de la communauté des hommes, ou, dans les sociétés sans Etat, le droit coutumier, lui-même sous la direction des hommes, exercent le pouvoir de punition et le pouvoir de vie et de mort tant sur les hommes que sur les femmes. Mais dans la plupart des sociétés, même se prétendant "modernes" et "démocratiques", les exactions commises par les pères et maris contre leurs filles et épouses sont encore considérées comme du domaine privé, de l'ordre du statut dit "personnel", non de l'ordre politique général. Voir - par exemple en Algérie et en Israël - la contradiction entre les droits civiques, politiques et professionnels accordés théoriquement à égalité aux deux sexes dans la Constitution et le droit particulier de la famille qui ôte aux femmes tout statut juridique autonome et les laisse dans la dépendance de l'ordre religieux et patriarcal.

Dans nombre de sociétés d'ailleurs, le statut personnel et social, la définition même de l'être humain femme sont déterminés par l'homme, eût-il deux jours (nécessité de mettre au monde un enfant mâle). Les femmes sont donc juridiquement, matériellement et affectivement, isolées dans la famille. Et celle-ci est pensée comme basée sur une relation hétérosexuelle "naturelle" et obligatoire en vue de la reproduction biologique. Dans d'autres types d'oppression, n'existe pas ce lien constant et physique, existentiel, nodal, entre oppresseurs et opprimé(e)s, fondé ici sur la conjugalité.

Il faudrait alors évoquer ce que j'appelle la violence démographique faite aux femmes : cette contrainte à la grossesse qui leur est imposée en tous temps - temps de guerre ou de paix, de prospérité ou de famine, temps des camps de réfugiés... Je parle non pas seulement de la violence, intermittente, où les hommes soit engrossent soit stérilisent les femmes des "ennemis", mais de celle, généralisée, banale, du nombre d'enfants qu'ils font porter aux leurs . Mais les témoignages de femmes n'ont pas voix au chapitre, ni dans leurs communautés nationales (ou autres) ni dans la communauté internationale. Le sujet de la limitation des naissances (c'est-à-dire du droit d'un être humain à disposer de son corps et de sa volonté propre) semble passé de mode, tant chez certains démographes et économistes du "développement" que chez certaines féministes, par peur d'un soi-disant "racisme" à l'égard des pauvres, et par souci d'un soi-disant "respect des cultures" .

Mais la culture de qui ? D'autres catégories opprimées ont une communauté de tradition, une culture distincte de celle des oppresseurs, comme les Juifs, les Noirs esclaves des plantations américaines ou les Noirs d'Afrique du Sud. Mais les femmes n'ont pas de "culture" distincte de l'oppresseur, elles n'ont (elles n'avaient jusque récemment) comme référence que la société où elles sont, qui est organisée par les pratiques et

les idéologies masculines. Leur possibilité de liberté et de résistance se situe, à la différence d'autres catégories opprimées, non pas dans le recours éventuel à une communauté "culturelle", mais dans la prise de conscience d'une commune situation d'oppression juridique et matérielle qui est trans-classiale, trans-culturelle et trans-nationale. Les femmes seraient les mieux placées pour être citoyennes du monde si elles pouvaient se détacher de leurs allégeances androcentrées.

Ce qui s'exerce à l'encontre des femmes continue de n'être pas reconnu comme politique. Ainsi récemment, même dans les (rares) cas où des femmes demandant le droit d'asile à cause de leur persécution en tant que femmes dans leur pays l'ont obtenu, ce fut pour raisons "humanitaires", mais non pas comme réfugiées "politiques" (Pheterson G. 1994). De même, le viol systématique en cas de guerre a été reconnu comme crime "contre l'humanité" ; d'un côté ceci reconnaît aux femmes le statut d'être humain, de l'autre ceci efface que ce crime est le propre des hommes dans un système politique.

**Banalité, banalisation, trivialité de la domination masculine**

Dans sa notion de "banalité du mal", Hannah Arendt avait bien - quoi qu'en aient dit ses détracteurs - fait la différence entre l'analyse d'un système et celle de ses acteurs. C'est à propos de l'acteur Eichmann, homme moyen, qu'elle a parlé de banalité, de gens "effroyablement normaux".

Si nous parlons du système de l'oppression des femmes - au contraire de l'extermination programmée et administrative des Juifs, qui fut un acte sans précédent - il est le plus ancien et le plus répandu, autant dire le plus "banal" des systèmes d'oppression. Banalisé aussi, puisque son extension historique et géographique le fait considérer, non comme un phénomène situé dans l'histoire, mais comme de l'ordre de la nature des choses. Je dis situé dans l'histoire, car - au cours de l'histoire, et pas seulement à l'époque moderne - des êtres humains ont imaginé que ce système pourrait ne pas exister. Cette résistance de la pensée fait partie de l'histoire.

Une autre forme de banalisation (i. e. de dénégation) de l'oppression des femmes se manifeste de nos jours dans les médias, maintenant que - grâce au long travail précédent des associations féministes (que l'on passe sous silence) - on ne peut plus cacher certaines violences : les femmes battues disparaissent sous le terme "violence conjugale", le pourcentage de femmes et de petites filles subissant des viols (90% de l'ensemble) par rapport aux hommes et aux petits garçons - pourcentage significatif d'un système - s'efface, par la prise en compte de comportements homosexuels (très minoritaires), sous le terme général violences

"sexuelles", "enfants" incestués, etc. Ainsi hommes et femmes sont censés pouvoir être opprimés de la même façon.

Mais revenons aux "acteurs", en tant qu'individus appliquant un système. D'Eichmann, Arendt a signalé : l'absence de profondeur et d'imagination, l'absence de pensée (sur l'autre mais aussi sur soi, sur la relation de soi à l'autre), et qu'il ne s'exprimait que par clichés "euphorisants" pour lui. De temps en temps émergent à la conscience publique des actes qualifiés de monstrueux, comme les meurtres de femmes en série *(serial killers),* les viols systématiques en temps de guerre (Yougoslavie), les sévices, tortures et meurtres sur des jeunes filles (Belgique récemment), ou un homme qui se met à tuer sa femme et ses enfants. On dit alors souvent qu'il s'agit de fous, de psychopathes, de pervers. Mais ce qui est intéressant, c'est de voir la réaction des voisins : "On ne comprend pas, c'était un homme tranquille, un bon père de famille, etc."

En cela, ce sont les voisins qui ont raison, mais ils ont tort de s'étonner. Car ces actes sont la partie émergée de l'iceberg, en parfaite continuité logique avec le système ordinaire, banal, qui s'exerce dans le silence et quotidiennement - et sans que les hommes le "pensent" vraiment. La haine des femmes, et l'idée qu'elles doivent servir aux mâles et ne pas les gêner, n'est pas "pensée", elle est de l'ordre du réflexe, s'exprime par clichés et, comme le racisme, est enracinée dès l'enfance dans la conscience des hommes. Couramment, les petits garçons traitent les filles de "salope" bien avant de comprendre le sens (les sens) du mot - et ce sont ces mêmes mots que, devenus hommes (même distingués), ils rediront à la femme en lui faisant ce qu'on appelle l'amour.

La partie immergée, cachée de l'iceberg, est l'incroyable fréquence des viols et des viols par inceste contre les petites filles par les pères, frères et amis de la famille. C'est aussi que dans nombre de sociétés l'imaginaire érotique des hommes intègre le viol et s'apprend dans la communauté des jeunes hommes. Colette Guillaumin (1978, 1992) a montré comment certains types de dominés (ceux qui sont appropriés collectivement et interchangeables, comme les femmes et certains esclaves) - étant traités objectivement comme des choses - deviennent des choses dans la pensée elle-même, qui est la face idéologico-discursive de la pratique. Ce ne sont plus des êtres humains. La pratique elle-même, à l'extrémité du continuum allant du "sexisme ordinaire" à l'extinction de la personne physique mais aussi à la chosification réelle des femmes, peut atteindre les limites de l'humain. Violer une femme avant de la massacrer, comme il est courant en temps de guerre, c'est supprimer d'abord la personne morale, la personne humaine. Les limites de l'humain sont aussi atteintes dans la clandestinité : dans un reportage télévisé à caméra cachée, on pouvait voir récemment une toute jeune fille, manifestement sous viols répétés et drogues, ramper nue, hagarde, sur le sol du "café"

entre les jambes des hommes. L'image atroce qui s'imposait : même pas celle d'un chien, celle d'une larve.

Je donnerai pour terminer deux illustrations, "banales" et triviales, de l'absence de pensée et des clichés qui la gouvernent :

1) Le 6 décembre 1989 à Montréal, un jeune homme pénètre, armé, dans une classe d'université, sépare les hommes des femmes, tire sur le groupe des femmes et tue quatorze étudiantes. Réactions de clients, le lendemain des meurtres, dans un taxi : - Un homme ordinaire, revenant du bordel et se plaignant de sa femme, dit au chauffeur en toute évidente complicité et solidarité masculine : "Ils les a bien eues, hein ? Tac-à-tac-à-tac !" Il s'agit pour lui d'une question technique, une exécution bien menée. La motivation de l'acte n'est pas interrogée ni même interrogeable, de par le "ça va de soi" de la domination des hommes. Absence de pensée sur soi et annulation des autres (femmes). - Une femme ordinaire : "C'est bien dommage à dire, mais c'est une chance qu'il n'y ait pas eu d'hommes tués." Une chance ? Elle n'a pas compris que seules les femmes, en tant que telles, étaient visées. Inconnaissance des femmes sur les rapports de sexe dans leur propre société. Absence de pensée sur soi et préoccupation pour les autres (hommes).

2) Dans un café parisien, début 1997. Deux hommes au comptoir. L'un lance à la ronde une bonne histoire : "Savez-vous la différence entre une femme et une poubelle ? Non ? Eh bien, il n'y en a pas. On les remplit pendant la semaine et on les sort le week-end." Réaction d'une cliente qui ne "consentait" pas à ce qu'on place les femmes hors des limites de l'humain : "Oui... et c'est quoi, les ordures ?" Silence stupéfait de l'orateur. Il n'y avait pas pensé...

## Références bibliographiques


ARENDT, Hannah, *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme* suivi de *Lettres de Rahel.* Paris, Editions Tierce, 1986. Traduit de l'allemand par Henri Plard.

ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal.* Traduit de l'anglais par Anne Guérin. Présenté par Michelle-Irène Brudny-de Launay. Paris, Gallimard, Folio/Histoire, 1991.

*Cahiers du GRIF (Les),* 33 : "Hannah Arendt" (Paris, Editions Tierce, 1986).

CAPITAN, Colette (1993) *La Nature à l'ordre du jour : 1789-1793. Paris,* Kimé, 180 p. (coll. "Le sens de l'histoire")

GABEL, Joseph (1970) "Pour une théorie raisonnable de l'aliénation", chap. III in J. G., *Sociologie de l'aliénation.* Paris, PUF, 216 p.

GUILLAUMIN, Colette (1978) "Pratique du pouvoir et idée de Nature. I. L'appropriation des femmes. II. Le discours de la Nature", Questions féministes, 2 et 3. [Republié in C. G., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, Côté-femmes, 1992 : pp. 13-82.]

GUILLAUMIN, C. (1990) "Folie et norme sociale. A propos de l'attentat du 6 décembre 1989", *Sociologie et Sociétés*, XXII (1). [Republié in C. G., *Sexe, race et pratique du pouvoir...*, 1992.]

GUILLAUMIN, C. (1992) "Le corps construit", in C. G., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, Côté-femmes : pp. 117-142.

MALETTE, Louise & CHALOUH, Marie, eds (1990) *Polytechnique, 6 décembre*. Montréal, Les Editions du remue-ménage, 191 p.

MATHIEU, Nicole-Claude (1985) "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie", in Mathieu (ed.), *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes.* Paris, EHESS, 1985. [Republié dans N.-C. M., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe.* Paris, Côté-femmes, 1991 : pp. 131-225.]

MATHIEU, N.-C. (1987) "Femmes du Soi, femmes de l'Autre", in *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France.* Actes du colloque international de l'Association française des Anthropologues (AFA), janvier 1986. Paris, Editions de l'ORSTOM, 772 pp. : pp. 604-614.

MATHIEU, N.-C. (1995) "Relativisme culturel, excision et violences contre les femmes", *Sexe et Race. Discours et formes nouvelles d'exclusion du XIX^e^ au XX^e^ siècle* (CERIC/Université de Paris 7), tome 9, 1994 : pp. 87-102.

PELZER, Birgit (1986) "Le vent du nord est mon plus grand ennemi", Les Cahiers du GRIF, 33 ("Hannah Arendt") : pp. 133-139.

PHETERSON, Gail (1994) "Droit d'asile, migration et prostitution", in M.-C. Caloz-Tschopp, A. Axel & M.-P. Tschopp (eds), *Asile - violence - exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective.* Groupe de Genève

"Violence et droit d'asile en Europe", 463 p. + xxxiv p. d'Annexes : pp. 57-66.

TABET, Paola (1979) "Les mains, les outils, les armes", L'Homme, XIX (3-4) : pp. 5-61. [Réédition prévue fin 1997 à L'Harmattan.]

TABET, P. (1985) "Fertilité naturelle, reproduction forcée", in Mathieu (ed.), *L'Arraisonnement des femmes*, Paris, Ed. de l'EHESS : pp. 61-146. [Réédition prévue à L'Harmattan fin 1997.]

VARIKAS, Eléni (1987) "Paria : une métaphore de l'exclusion des femmes", *Sources. Travaux historiques*, 12 (Dossier "Femmes, universalité, exclusion") : pp. 37-44.

# Pour résister au mal radical

**Munsya Molomb'Ebebe**

Deux textes ont particulièrement retenu mon attention, en tant que discutant désigné pour la première journée du Colloque. Il s'agit de "Banalité et radicalité du mal : la question du mal politique" de Myriam Revault d'Allonnes, et de "La figure des sans-Etat dans l'œuvre de H. Arendt" de Marie-Claire Caloz-Tschopp. Tout à fait éclairants sur l'idée que Hannah Arendt se faisait de la pensée - activité qui ne tolère pas le repos et s'oppose à ce que Kant appelait ironiquement "*ignava ratio*" -, ces deux textes couvrent un champ de réflexion très vaste. Je me contenterai ici d'indiquer quelques points susceptibles d'ouvrir d'autres pistes de discussion.

## Banalité du mal et/ou mal radical. Quelle est la place du mal dans la structure ontologique de l'homme ?

Certes, le concept kantien de "mal radical" et le concept arendtien de "banalité du mal" induisent tous deux l'idée de "responsabilité d'appartenance" et de "pathologie du monde". Mais lorsqu'on essaie de remonter jusqu'aux racines de l'être de l'homme, ce rapprochement s'avère inopérant : le concept arendtien de "banalité du mal" comporte une signification irréductiblement spécifique.

Dans son ouvrage "La religion dans les limites de la raison", Kant part de la question du mal pour discuter celle d'espérance et fonder en raison le besoin religieux. Le mal y est présenté comme un penchant qui s'enracine dans la disposition de l'homme à l'humanité, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'être raisonnable, doué de la faculté du libre arbitre. Détermination du libre arbitre, le mal consiste soit dans le choix de mauvaises maximes, soit dans le choix de s'écarter des maximes librement choisies par le libre arbitre. Ce penchant au mal est inné du fait qu'il relève de la nature de l'homme en tant qu'espèce.

Qu'il soit simple penchant et non un *a priori*, simple possibilité et non un fait, il ne reste pas moins vrai que le mal est un principe, une valeur négative présente dans la structure fondamentale de l'homme. De sorte qu'il est tout à fait concevable, chez Kant, de trouver au plus profond de l'acte humain un fondement négatif, soit sous forme de

méchantes maximes ayant déterminé le choix du libre arbitre, soit au contraire sous forme d'écart du libre arbitre, dans son processus d'actualisation, par rapport à sa détermination première. Telle n'est pas la conception d'Arendt et l'on comprend aisément son abandon du concept kantien de "mal radical".

Alors que le concept kantien de "mal radical" dessine en creux l'espérance, Arendt traite de la question du mal dans l'horizon du politique dont la pluralité est la condition fondamentale. Or, dans le deuxième volume de "La vie de l'esprit", elle montre clairement que la pluralité relève non pas du libre arbitre dont le siège est le moi voulant, mais de la liberté dont le siège mental (par opposition à la *vita activa*) est le moi pensant.

A dire vrai, Arendt ne s'attarde pas sur la question du statut ontologique du mal comme tel. Nous savons bien le soupçon et les appréhensions qu'elle portait sur la métaphysique. Il existe néanmoins dans ses textes des indices récurrents qui donnent à penser que le concept kantien de mal radical ne recoupe pas tout à fait son concept de "banalité du mal".

Le concept de paradoxe originaire du deux-en-un, qu'elle analyse et adopte dans le premier volume de "La vie de l'esprit", n'accorde aucune place au mal dans la structure fondamentale de l'homme. Fendant l'être de l'homme en deux, ce concept pose l'homme comme étant fondamentalement un rapport, une relation de moi avec moi-même, c'est-à-dire une pluralité. De part en part libre, ce moi originaire correspond plus adéquatement au moi pensant. La liberté, pour Arendt, ne se réduit pas à un simple choix ; c'est un choix à la fois novateur et responsable. Sa responsabilité première consiste à préserver l'harmonie entre les deux du deux-en-un. Pour Arendt, "le moi que nous sommes doit s'efforcer de ne rien faire qui rende impossible l'amitié et l'harmonie entre les deux-en-un"(1). Dans la conception d'Arendt, l'expression telle que "le mal de la liberté" est une contradiction dans les termes.

Dans cette ontologie éclatée, il n'y a pas place pour le mal, pas plus qu'il n'y en aurait pour le bien. "Ce qu'actualise la pensée dans son processus ininterrompu, c'est la différence, présente dans la conscience de simple fait brut ; ce n'est que sous cette forme humanisée que la conscience de soi devient la caractéristique dominante d'un être qui n'est ni un dieu ni un animal, mais un homme"(2).

Donc, le mal, tout comme le bien, n'a aucune consistance propre. Ce qui existe originairement, c'est la relation de moi avec moi-même et non le mal ni le bien. Le mal serait plutôt un manque, une absence non pas de bien, comme dirait Socrate ou Platon, mais une absence de pensée en exercice, de relation sous tension, c'est-à-dire refermement de la faille du deux-en-un que je suis et que je dois demeurer.

## Sommes-nous outillés pour résister au mal politique ?

Le mal politique consiste, chez Arendt, dans la destruction de la pluralité qui ne peut être comprise autrement que comme l'espace commun constitué par des êtres à la fois singuliers et semblables et où chacun a une place à soi. Toutes sortes d'exclusion montrent aujourd'hui la fragilité d'un tel espace. Est-il possible de résister à ce mal ?

La "mentalité élargie" de Kant, enracinée dans la pluralité originaire du deux-en-un, apparaît effectivement comme une des conditions inhérentes à l'homme et qui le prédisposent à résister au mal politique et à refonder en commun avec les autres le monde. Mais il ne s'agit là que d'un simple don qui concerne l'homme et le monde pris dans leur généralité. Le combat contre le mal politique exige en même temps d'autres conditions en rapport avec l'homme en tant qu'individu et avec le monde en tant que communauté politique. Ce dernier aspect a fait l'objet de l'exposé de M.-C. Caloz Tschopp. J'y reviendrai plus loin.

Même pris dans sa généralité, le concept de "mentalité élargie" pose problème et montre aussitôt ses limites. Quand on est privé de place dans le monde, comment exprimer aux autres sa vue élargie des choses et la confronter valablement avec celle des autres pour constituer un espace commun de parole ? Aussi Kant double-t-il la "mentalité élargie" d'un autre concept, à savoir l'"usage public de la raison". Se pose alors une question : comment débattre - et continuer à le faire - d'un vivre-ensemble prenant également en compte des matières de plus en plus complexes et techniques et déterminant notre existence jusqu'aux petits gestes quotidiens ? Platonisant malgré lui, Kant avoue que l'usage public de la raison, l'*Aufklärung*, reste une affaire des savants. "J'entends par usage public de la raison, déclare-t-il, celui que l'on fait en tant que savant devant l'ensemble du public qui lit" (3). Le problème des exclus demeure. Néanmoins, la réponse de Kant pose clairement la question de la responsabilité des Etats en ce qu'ils doivent garantir à tous un minimum de conditions qui les placent en situation d'égalité des chances dans la conquête et le maintien d'une place à soi dans le monde.

## Les sans-Etat et le "droit d'avoir des droits"

Comment repenser le politique à partir des sans-Etat ? On pourrait même retourner la question sans en altérer la teneur et dire : "comment repenser les sans-Etat à partir du politique ?" C'est ce à quoi a judicieusement répondu l'exposé de M.-C. Caloz-Tschopp. Quelques aspects méritent néanmoins d'être soulignés.

1. De nos jours, les Etats sont un fait ; ils constituent même une des conditions de déploiement du politique. Ce que combat Arendt, c'est la trilogie terre-Etat-nation parce qu'elle exclut. Elle ne nie pas la

pertinence de l'Etat comme tel, en tant qu'espace d'apparition mutuelle devant rester ouvert et pluriel, capable d'intégrer les différences.

2. La question de "droit d'avoir des droits" semble présenter un cercle vicieux qui, si l'on ne distingue pas clairement les différents sens du mot "droit" dans cette expression, peut être réel. En effet, pour avoir des droits sous forme non pas de grâces ou de privilèges octroyés, mais d'exigences liées à mon existence en tant qu'homme et en tant que citoyen, il me faut lutter pour apparaître au sein d'un espace déterminé. Or, pour apparaître dans cet espace, j'ai besoin d'avoir un lieu d'ancrage autrement qu'en terme de droits acquis.

Comment briser ce cercle vicieux apparent ? Les héros kafkaïens qu'Arendt nous fait côtoyer dans "La tradition cachée" trouvent ici tout leur sens. Pour innover, l'individu humain est capable de mobiliser jusqu'à ses ressources insoupçonnées. Arendt prend soin de distinguer souvent entre droit politique et droits civils. Le "droit d'avoir des droits" est essentiellement un droit politique. C'est la seule manière de sortir du cercle vicieux.

Jusqu'ici l'accent était mis sur la responsabilité soit de l'homme en tant qu'espèce, soit de la communauté en tant que cadre politique. Il nous semble également utile d'insister sur la responsabilité de l'individu exclu ou sans-Etat. Pour s'acquitter de cette responsabilité et conquérir sa place dans le monde, le sans-Etat doit agir. L'action étant essentiellement plurielle, son accomplissement exige quelques conditions :

- Il faut réussir toute une série de libérations : libération vis-à-vis de soi-même en acceptant et assumant sa différence naturelle ; libération vis-à-vis de son environnement immédiat dont la résignation risque de constituer un élément de blocage de cette volonté de libération ; libération vis-à-vis des nécessités vitales, etc.
- Il faut s'associer, s'allier à d'autres pour faire poids, pour affiner les stratégies par l'échange continu de vues, etc. Arendt ne cesse de répéter que personne ne se sauvera jamais seul.
- Il faut être capable de formuler et d'exprimer ses revendications sous forme d'opinion politique.
- Il faut tout mettre en œuvre pour secouer l'opinion publique, obtenir sa reconnaissance et son adhésion, etc.

Au regard de toutes ces exigences, parmi tant d'autres, Arendt, tout en cherchant à sauver les minorités (d'opinion), fait remarquer qu'"il ne doit s'agir que des minorités suffisamment importantes, non seulement par leur nombre, mais par la qualité de leur opinion, pour qu'il soit dangereux de les négliger" (4).

Le "droit d'avoir des droits" met donc en jeu, dans le cadre de la pensée d'Arendt, une triple responsabilité dont le point de jonction reste l'homme : responsabilité de l'homme en tant qu'espèce, responsabilité de l'homme en tant que communauté politique et responsabilité de l'homme

en tant qu'individu pensant et agissant. La responsabilité de la condition des sans-Etat est toujours une responsabilité partagée.

**Notes**

(1) ARENDT, H., *La* vie *de l'esprit,* Vol.1, trad. L. Lotringer, P.U.F., Paris, 1981, 217

(2) ARENDT, H., *La vie de l'esprit,* Vol.1, trad. L. Lotringer, P.U.F., Paris, 1981, p. 213

(3) KANT, E., *Réponse à la question : Qu'est-ce que l'Aufklärung ?,* Aubier, Paris, 1947, p.86

(4) ARENDT, H., *Du mensonge à la violence,* Trad. G. Durand, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 78

# La reconquête des droits-citoyens

**Jean-Pierre Hocke,**
**ancien Haut commissaire**
**pour les Réfugiés de l'ONU**

La réflexion que je souhaite partager très brièvement est au fond la suivante. Je crois, et vous le savez avec moi, que finalement et pratiquement tout a été dit ou presque, hélas, le pire peut-être est encore à venir, sur l'effritement de l'humanitaire kidnappé depuis quelques années par les politiques d'Etat. Tout a été décrit aussi, je crois. Le témoignage du représentant des sans-papiers lors de la soirée publique du colloque a décrit le sort, voire la tragédie qu'endurent les sans-papiers, les immigrants et les réfugiés. Celle-ci a véritablement atteint l'intolérable. Cependant, il est toujours aussi difficile, je crois, de voir la porte de sortie. Et, d'une certaine manière, de plus en plus. Aussi devant nous, me semble-t-il, nous devons explorer ou redécouvrir un certain nombre de pistes qui nous donnerait quelques clés.

L'une d'entre elles, me semble-t-il, souligne depuis quelques années le glissement des affrontements inter-étatiques ou quasi inter-étatiques, pensons au conflit de la guerre froide, et ceci sur les continents d'Asie, d'Afrique et d'Amérique Latine. L'on constate que ces affrontements glissent aujourd'hui vers des clivages, des partitions et des exclusions internes, au sein d'un pays, d'une société. Certes, ces clivages – potentiellement ou dans la réalité – existaient durant la guerre froide ; par contre, l'opposition idéologique et l'équilibre nucléaire entre les deux super-grands recréaient temporairement l'unité interne pour protéger, accueillir et, le plus souvent, intégrer les proscrits du régime adverse.

Depuis 1990, nous le savons bien, avec la disparition de la pression bipolaire, les clivages et les exclusions se développent aujourd'hui, comme je viens de l'indiquer, pour l'essentiel non plus entre pays, mais au sein même de nos sociétés et ceci sous toutes les latitudes. Aussi cette polarisation des oppositions au sein de nos sociétés modernes qui mobilise toute l'attention, toutes les passions déstabilisatrices, voire suicidaires des membres de nos sociétés, nous conduit aussi à tirer la sonnette d'alarme car l'indifférence au sort tragique de ceux-là même qui fuient l'oppression et qui, il y a dix-quinze ans encore, soudaient encore nos solidarités, cette indifférence illustre hélas ! l'espace extraordinairement étroit qui existe

entre cette indifférence et inconscience soulignée toute à l'heure par Hannah Arendt, et les exemples récents du Rwanda, de la Bosnie et du Zaïre sont là pour le prouver amplement.

Il en résulte, selon moi, que, pour l'essentiel, le chemin de la reconquête des Droits de L'Homme, mais, aussi à l'intérieur de nos sociétés, ce que Françoise Collin a appelé les droits-citoyens en faveur des exclus et des proscrits de tous bords, passe impérativement par la réduction de clivages nationaux, en particulier chez nous-mêmes, au sein de nos propres sociétés, dans nos propres Etats, du moins dans nos démocraties qui prétendent être régies par les règles de l'Etat de droit.

Cette quête d'une nouvelle unité, de nouvelles solidarités, restera aléatoire aussi longtemps, me semble-t-il, qu'une pression extérieure comparable à celle de la guerre froide, et en ceci je ne fais pas l'apologie de la guerre froide, vous m'avez bien compris, s'exercera à nouveau sur les Etat-nations.

Concrètement, parce qu'il faut toujours agir ou tenter d'agir, je dirai qu'au plan opérationnel seuls des efforts conjugués à l'intérieur, d'une part, d'un pays ou d'une société pour réduire les clivages et, à l'extérieur, pour développer des réseaux qui contrent systématiquement les dérives législatives ou policières (on pense à Schengen), seuls ces efforts multiples et coordonnés pourront à terme contraindre les gouvernements à se placer de nouveau, à dialoguer, à agir et à légiférer sur un autre terrain d'action et sur de nouvelles bases.

En effet, seules ces initiatives nationales, s'appuyant sur des réseaux multilatéraux, pourront conduire les citoyens de nos démocraties à préserver leurs droits-citoyens, à sauver leur société de l'éclatement, et par-là même à redécouvrir que seul le respect des sans-papiers, des immigrants, des réfugiés qui frappent à nos portes constituent finalement le meilleurs garde-fou dans leur propre pays, dans nos propres pays, contre notre propre exclusion sous peine de devenir à notre tour, au sein de nos sociétés mêmes, des sans-papiers, des immigrés ou des exclus.

Le défi, certes, car il ne faut pas rêver, est formidable. C'est avant tout un acte de foi, un exercice fondamentalement volontariste, mais, je crois dans l'immédiat que c'est un sursaut absolument nécessaire et vital pour éviter de basculer de l'indifférence à l'inconscience.

*(Texte de l'exposé de J.-P. Hocke lors de la soirée publique organisée lors du colloque Arendt).*

# Vers une co-responsabilité globale

**Jean-François Giovannini**

Comme vous le savez peut-être, je ne suis pas un philosophe, et encore moins un spécialiste de la philosophie de Hannah Arendt. Mes propos se réfèrent au thème " le 'droit d'avoir des droits'" sous l'angle de la mission de la Coopération suisse au développement.

Celle-ci a pour mandat de contribuer à mettre les pays pauvres en état de satisfaire les besoins élémentaires de leurs populations. Qu'en est-il après trente-cinq ans d'efforts de la communauté internationale ? Il y a eu des progrès considérables, indéniables, qui ont amélioré l'alimentation, l'approvisionnement en eau potable, l'accès à l'éducation d'un part croissante d'une population devenue bien plus importante. Et pourtant, on se trouve encore confronté à une situation totalement inacceptable, à proprement parler scandaleuse : plus d'un milliard de personnes vivent encore dans des conditions indignes, n'ont pas assez de nourriture, n'ont accès à aucun système de santé, sont donc les victimes d'un état d'insécurité personnelle permanent. Les perspectives à ce sujet ne sont pas encourageantes : la population mondiale doublera avant de se stabiliser, alors que les limites fixées par les ressources naturelles de la terre sont d'ores et déjà atteintes, voire dépassées. La compétition pour l'accès aux ressources risque bien de continuer de se faire aux dépens de cette minorité d'exclus, dont le sort risque donc de ne pas s'améliorer.

Une autre observation importante me semble être la faiblesse croissante des Etats face aux grandes tendances de notre époque. Ils sont de plus en plus incapables de contrôler une économie devenue globale, ils sont donc désarmés face au chômage et à la délocalisation, c'est-à-dire au chantage que les acteurs économiques peuvent exercer, ils sont impuissants à maîtriser les grands problèmes environnementaux, qui ont une nature essentiellement internationale, comme la détérioration du climat, la pollution des océans, etc. C'est le cas des Etats des pays riches, et bien sûr, bien plus encore, des Etats pauvres.

Pour en venir aux droits : alors que la première génération des droits de l'homme, que l'on peut appeler les "droits de", peuvent être considérés comme des protections contre l'empiétement de l'Etat, la seconde génération des droits de l'homme, que l'on peut appeler des "droits à", appellent au contraire à une action de l'Etat. Pour prendre deux exemples

récents, ceux du droit au logement, reconnu à la Conférence de l'Habitat en juin 96 à Istanbul, et celui à la nourriture, rappelé à la Conférence sur l'Alimentation de Rome en novembre 1996, leur réalisation suppose une action, en particulier de l'Etat. Mais comment celui-ci y fera-t-il face quand il s'agit d'un Etat pauvre, dont les ressources parfois ne représente, par personne, qu'un centième des ressources disponibles dans un pays comme la Suisse ? Dans ce cas, les "droits à" de l'homme sont une fiction. Et les personnes qui sont en face d'un Etat inexistant peuvent être considérés, pour reprendre la terminologie d'Hannah Arendt, des "sans-Etat". Ils sont des sans-Etat avant même de prendre la fuite et devenir des exilés, des sans-papiers, des réfugiés sur orbite, des clandestins, toutes personnes qu'aucun Etat ne reconnaît pour ses citoyens.

Nous nous trouvons donc dans un dilemme. Si l'on estime que les droits de l'homme reconnus par la communauté internationale, le droit à une vie digne, à la nourriture, au logement, à un travail, doivent devenir de vrais droits pour tous, en particulier pour le milliard de personnes les plus démunies, il faut repenser le système.

Dans une époque révolue, l'Etat était un lieu dans lequel se réalisait un certain équilibre entre l'économie, dominée par les riches, et la politique qui par la démocratie donnait un contre-pouvoir à la majorité et donc aussi aux pauvres. Cet équilibre ne peut plus se faire, puisque l'Etat local ne peut dicter des règles à une économie globale, dont les acteurs échappent à tout contrôle. Il faut trouver un nouveau système, qui permette de rétablir cet équilibre. A une globalisation de l'économie doit répondre une globalisation de la démocratie, comme le dit Ernst Ulrich von Weizsäcker.

Ceci n'est possible que si l'Etat cesse de se considérer comme un acteur indépendant, mais se voit surtout comme un "Etat-Citoyen du monde", co-responsable, dans ses actions comme dans ses omissions, de la réalisation des droits élémentaires de chaque personne, où qu'elle soit et quelle que soit sa nationalité. Si les Etats se comportent comme des citoyens responsables du monde, le mot de communauté internationale, que l'on entend le plus souvent comme un mot creux, peut devenir un mot "plein", signifiant vraiment ce que les mots devraient dire.

Les formes de cette communauté internationale d'Etats citoyens du monde et co-responsables peuvent naturellement être diverses, passant par des traités et des conventions, des organisations internationales pour aboutir un jour, qui sait, à une forme d'Etat démocratique mondial. Les formes, qui existent en partie, comptent moins que la philosophie de citoyenneté qui doit guider nos actions.

La démocratie globale, et la co-responsabilité globale, ne concernent d'ailleurs pas que les Etats. La démocratie et la responsabilité devrait pénétrer les institutions et entreprises économiques. Elles peuvent avoir

aussi d'autres instruments, comme les organisations non gouvernementales.

J'aimerais pour terminer aborder un autre sujet traité pendant ces journées, celui de la "banalité du mal" et de la responsabilité personnelle, en se basant sur le cas d'Eichmann. On a dit qu'Eichmann se considérait comme un fonctionnaire irresponsable, agissant sur ordres. Il n'aurait pas tué lui-même qui que ce soit. Il était seulement un organisateur. Il y avait chez lui une totale indifférence aux souffrances qu'il causait. Quel parallèle peut-on faire avec la situation actuelle ? Si on regarde le monde d'aujourd'hui, force est de constater que des gens meurent par millions chaque année, notamment des enfants et des mères, faute d'un accès aux soins et à la nourriture, accès qu'un peu plus de solidarité internationale rendrait parfaitement possible. Nous ne les tuons pas, mais ils meurent à cause de notre indifférence. J'estime qu'on ne peut accepter l'idée de responsabilité collective, mais qu'il faut étendre la notion de responsabilité personnelle au delà des actions commises. La responsabilité personnelle couvre aussi les omissions, c'est-à-dire ce qu'on peut faire et néglige de faire. Dans ce sens, il y un peu d'Eichmann en moi dans la mesure où je reste indifférent à la souffrance du monde, à la souffrance qu'une action de ma part pourrait contribuer à atténuer.

# L'objectif de justice dans la justice pénale internationale

**Olivier Russbach**

Dans l'épilogue de *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt s'arrête à plusieurs reprises sur des questions de droit international pénal et rappelle, à la lumière du procès qu'elle vient de commenter, quelques fondements du droit criminel. Elle souligne notamment combien, en matière de droit pénal, ce n'est pas seulement la victime qui est lésée, mais aussi, et surtout, la communauté dont la loi a été violée : "Le malfaiteur comparaît en justice parce que son acte a perturbé et mis en danger la communauté dans son ensemble [...], écrit Hannah Arendt, et non, comme dans les affaires civiles, parce qu'il a lésé certains individus qui ont droit à un dédommagement. [...] Dans les affaires criminelles, c'est la communauté elle-même qui doit être "dédommagée", c'est l'ordre public perturbé qui doit être en quelque sorte rétabli. En d'autres termes, c'est la loi, et non le plaignant, qui prévaut".

Sur la base de la notion de banalité dégagée des travaux de Arendt, et en prenant soin de ne pas transférer trop rapidement à la justice un concept dont elle se sert pour qualifier un acte et l'auteur de cet acte, nous tenterons de démontrer, à travers ce que nous pourrions appeler la *banalité du droit*, que le processus tendant à débarrasser un acte de son aspect "extraordinaire", "d'exception", est un processus de recherche nécessaire à la compréhension de l'acte et à son traitement judiciaire. Le très court laps de temps imparti aux "experts-discutants" lors du colloque de Genève et le très court espace qui, en conséquence, peut leur être réservé ici, empêchent de développer, dans ces lignes, l'apport que pourrait constituer en faveur de la justice pénale internationale un regard ordinaire sur le droit et une utilisation "banale" de la justice[170]. Nous devons donc nous limiter à jeter les grandes lignes de recherche et interrogation qui conduisent à examiner le droit et le potentiel de justice en dehors, sinon du cérémonial intimement lié à la justice, du moins du

170. Pour les développements, voir notamment Russbach O., "Dommage de guerre", *Plaidoyer*, Zurich, 6/96, décembre 1996 ; "une justice internationale à la carte", *Politique internationale*, Paris, 67, printemps 1995 ; ONU contre ONU. Le droit international confisqué, La Découverte, Paris, 1994.

cérémonial politique présidant à la création et au développement, en matière de crime de droit international, d'une justice *ad hoc*.

Car, plus de cinquante ans après les jugements de Nuremberg, la justice appliquée aux crimes de droit international reste une justice d'exception, extraordinaire et extraordinairement rendue ; c'est-à-dire rendue dans des circonstances et avec des moyens extraordinaires. Sans que ce constat implique la moindre réserve sur la qualité morale et professionnelle des juges composant les tribunaux *ad hoc* créés par l'ONU dans les années quatre-vingt-dix, il demeure très peu ordinaire, en effet, peu banal, de voir les crimes de droit international poursuivis. Et les tentatives récentes de les poursuivre plus souvent que ce ne fut le cas entre les jugements de Nuremberg et la décision de créer un tribunal international pour les crimes commis en ex-Yougoslavie, puis au Rwanda, un jour peut-être au Burundi, au Zaïre, en Irak.... démontrent que le caractère extraordinaire de la poursuite reste, même quand celle-ci se veut plus fréquente, l'objectif premier.

Ces tentatives montrent en effet à quel point, dans l'approche *ad hoc* qu'elles favorisent (et peut-être institutionnalisent), l'initiative de créer un tribunal international, le pouvoir de décision en la matière, appartient au Conseil de sécurité de l'ONU. Or ce dernier n'en fera usage, comme nous le constatons depuis 1992, que dans des cas exceptionnels, presque ainsi qualifiés par définition dès lors que son intervention en faveur de la création de tribunaux *ad hoc* repose sur l'application du chapitre VII de la Charte de l'ONU concernant les décisions du Conseil en cas de "menace contre la paix, rupture de la paix et acte d'agression". Sans ces conditions, qui déterminent le champ des décisions à caractère incontestablement obligatoire du Conseil de sécurité de l'ONU, il serait impossible, du moins dans l'approche favorisée depuis 1992 en la matière, de faire créer un tribunal *ad hoc* par ledit Conseil de sécurité. Sans doute y a-t-il de fortes probabilités que les actes de génocide, crimes contre l'humanité ou crimes de guerre soient commis lors de situations qualifiables de menaces contre la paix, ruptures de la paix ou actes d'agression, et ainsi susceptibles d'appeler une décision du Conseil de sécurité. Néanmoins, ces crimes peuvent être commis en dehors des situations visées par la Charte et, surtout, des conflits peuvent, ou bien ne pas être qualifiés par le Conseil de manière à permettre ou imposer son intervention, ou bien au contraire, être qualifiés à tort ou précipitamment par le Conseil de situations appelant son intervention. La garantie de justice est donc, dans les deux cas, absente.

Les arguments invoqués pour la création du tribunal chargé de juger les crimes commis en ex-Yougoslavie viennent confirmer le problème lié à l'approche politique, voire militaire, que nous croyons peu compatible avec la justice et, finalement, dangereuse. Pour le juriste français Louis Joinet, "le but [de la création d'un tribunal pour l'ex-Yougoslavie] n'est

pas prioritairement de rendre la justice, c'est de contribuer à la paix et à la sécurité". Pour son collègue Alain Pellet, président de la Commission des Nations Unies pour le droit international, "[le tribunal] a été créé à des fins bien précises - le rétablissement et le maintien de la paix dans l'ex-Yougoslavie - et il a vocation à disparaître lorsque ces fins auront été atteintes". Selon le professeur Pellet, "ceci est l'essence même d'une juridiction ad hoc et il appartiendra au Conseil de sécurité de mettre fin à l'existence du tribunal lorsqu'il constatera que son maintien en fonction ne répondra plus aux exigences qui en ont justifié la création". Rendre justice, objet principal du procès pénal comme le rappelle Hannah Arendt, n'apparaît ici clairement pas comme l'une des "exigences qui auraient "justifié" la création des tribunaux au travers desquels le Conseil de sécurité entend pourtant assurer la justice internationale.

Or, le travail de banalisation qui permet de mieux appréhender le crime, le criminel, le droit pénal lui-même, pourrait se révéler inachevé, voire peu utile, si le traitement du crime venait à son tour buter sur la mise hors-norme de la justice et de la sanction, sur le caractère extraordinaire et exutoire de l'entreprise de justice qui suit le crime international et sur l'instauration d'une justice internationale à la carte qui en découle forcément.

Cela fait appel aux travaux de Hannah Arendt, et le titre choisi pour le colloque - le "droit d'avoir des droits" - fait appel, quant à lui, à la notion d' "état du droit international"[171]. De quels droits la personne dispose-t-elle, et devant quels tribunaux peut-elle les faire valoir, pour s'assurer que le système de droit international mis en place pour prévenir et punir des crimes comme le génocide, le crime contre l'humanité, les crimes de guerre, les actes de terrorisme, ne soit perpétuellement présenté, par ceux-là mêmes qui sont juridiquement chargés de sa mise en œuvre, comme relevant de l'idéal inaccessible plutôt que comme du droit ? Au droit des victimes, au droit de la communauté et, à travers elles (victimes et communauté), au droit qu'a toute personne de voir les auteurs du génocide, de crimes contre l'humanité, de crimes de guerre poursuivis et jugés, correspond - dans le droit existant - l'obligation, pour chaque Etat de la "communauté internationale", de rechercher ces criminels, de les traduire devant leurs propres tribunaux, de les juger et, le cas échéant, de les sanctionner. Chaque texte de droit international en la matière souligne le lien entre prévention et répression du crime et s'inscrit de ce fait dans un souci inhérent au droit pénal ordinaire et à la création de l'état (avec petit é) de droit. Le bien commun que représente le système de droit mis en place par et pour la "communauté

171. Sur la notion "d'état de droit international" (avec petit é), voir notamment Situation, Droit international 90, Paris, 29, printemps-été 1997, 20-24 ; ONU mécanique. Réflexions sur les ateliers de politique étrangère (1995-1997), Editions du Centre Pompidou, Paris, 1997.

internationale" doit faire l'objet d'une revendication - aux fins notamment de protection - par les personnes.

La recherche de l'intérêt juridiquement protégé doit dès lors conduire à examiner le fondement des textes de droit international invoqués. Nul doute que ceux qui sont le plus susceptibles de l'être - la Convention sur la prévention et la répression du crime de génocide, les divers instruments internationaux et nationaux sur le crime contre l'humanité, les Conventions de Genève de 1949 et leurs Protocoles additionnels - sont des textes dont la personne humaine est le bénéficiaire principal. A l'instar peut-être, ou en tout cas à l'image, des développements qu'ont connus les droits de l'homme ou le droit à l'environnement, les bénéfices, avantages et droit contenus dans les textes de droit international public et de droit international humanitaire qui ont pour *objet* la personne humaine doivent aujourd'hui être mis en œuvre par cette personne.

# Le droit de résister !

**Philippe Gottraux**

*Cette contribution, produite dans le feu de l'action, garde toute son actualité, si l'on se remémore simplement la récurrence des luttes qui se déploient ces temps en Europe (Allemagne, Italie, etc.), et même en Suisse (Lausanne, Genève, Zurich), afin de résister aux attaques contre les systèmes d'enseignement et contre la démocratisation des études, sous prétexte de crise financière des Etats.*

Une grève inédite et d'une ampleur sans précédent dans le monde universitaire helvétique s'est terminée il y a peu à l'Université de Lausanne. Elle a rassemblé dans la lutte des étudiants, ainsi que, dans une moindre mesure, du personnel enseignant précaire désigné par la terminologie officielle et bureaucratique comme étant le corps intermédiaire (à savoir des assistants, des maîtres assistants, etc.). Tous les jours, des centaines de personnes se réunissaient en assemblées générales pour décider de l'orientation de la lutte. Cette grève n'est pas née de rien. Elle s'inscrit dans le prolongement des luttes qui depuis plusieurs années agitent l'Université de Lausanne et la fonction publique vaudoise contre les attaques au service public. Schématiquement, on peut résumer rapidement les cinq revendications avancées par les grévistes. Je résume en substance:

- une opposition à une révision projetée de la Loi sur l'Université dont l'orientation participe d'une conception autoritaire qui renforce le pouvoir de direction de l'institution et introduit un mode de gestion apparenté au *New Public Management* (enveloppe budgétaire et contrat de prestation) ;
- un refus des politiques d'austérité dans l'ensemble des services publics ;
- une exigence de création de postes d'encadrement (assistants, etc.) ;
- une revendication d'une véritable dimension critique dans l'université, par l'extension du pluralisme des savoirs, notamment en économie, et par la création d'une chaire d'études féministes ;
- un refus de voir disparaître des enseignements sous prétexte d'un rapprochement entre les universités de Lausanne et Genève.

De plus, pendant la lutte, ces revendications ont été précisées et un cahier de doléances complémentaires a été adopté, mais je n'ai pas le temps d'en parler ici.

Après trois semaines de mouvement, dont deux de grève, après de nombreuses actions symboliques et impertinentes en ville de Lausanne, le mouvement a refusé de poursuivre les discussions entamées avec le Conseiller d'Etat de l'Instruction publique, estimant qu'elles n'étaient en rien de véritables négociations. Un préavis de grève a été déposé pour l'automne, avec l'idée de rejoindre à ce moment-là l'ensemble de la fonction publique dans l'opposition au budget d'austérité concocté par les autorités. Actuellement, le mouvement est en veilleuse et s'organise sous d'autres formes, pour durer.

Au-delà de ces trop rapides éléments factuels, tentons de donner sens à ce qui s'est passé. La grève qui a eu lieu à l'Université de Lausanne peut être vue à mon sens comme une lutte pour la conquête et l'exercice de droits. Je pense ici à deux droits intrinsèquement liés : le droit à la résistance et le droit à la parole libre. Dans mon esprit, ces droits sont inséparables : résister, c'est conquérir une parole autonome par rapport aux discours dominants, aujourd'hui de plus en plus inféodés au Dieu des temps modernes, à savoir le totalitarisme économique. Et, inversement, toute parole libre ne peut que conduire à la résistance face aux injustices de toutes sortes.

Faire une telle interprétation de notre mouvement est d'autant plus nécessaire que, formellement, il n'a pas abouti. C'est du moins ce que disent ceux qui restent prisonniers d'une lecture étroitement économique des choses. Face à nos revendications, en effet, l'Autorité politique s'est cantonnée d'abord dans le silence. Puis elle a opté pour un paternalisme saupoudré de mépris, cherchant à faire pourrir le mouvement. Finalement, une fois qu'il devenait impossible de ne pas composer, le Conseil d'Etat a proposé un calendrier de discussions tout en refusant de négocier quelques revendications que ce soient qui auraient des incidences financières et qui pourraient dès lors remettre en cause, même partiellement, sa politique d'austérité.

Ceux qui ne partagent pas une conception utilitariste à courte vue auront pourtant bien compris la portée effective de cette mobilisation inédite dans l'histoire des universités suisses. Au-delà de son échec supposé, la grève aura surtout désigné de nouveaux possibles, mis en mouvement des personnes habituées à la passivité, soulevé des questions jusqu'ici indiscutées et indiscutables, polarisé l'espace public, tant à l'Université qu'au-delà. Elle aura, enfin, montré une fois de plus le cynisme gestionnaire des autorités, contraintes à utiliser des manœuvres de diversion ou d'utiliser la démagogie pour, provisoirement, s'en tirer. Mais peu sont dupes.

C'est en ce sens que l'on peut voir dans une telle grève la recherche de nouveaux espaces de liberté, une étape pour la conquête de droits. Les grévistes n'ont pas attendu les consignes de la pensée unique pour s'exprimer. Au contraire. A cette pensée de la soumission au soi-disant "bon sens" des caisses vides, véritable prétexte pour justifier le choix politique de démantèlement des prestations publiques offertes à la population, le mouvement a opposé sa logique, a fait valoir ses exigences. Les grévistes ont donc démontré qu'est désormais largement répandue la volonté de résister à la phase néo-libérale du capitalisme imposant ses soi-disant "solutions" à l'ensemble de la société, service public et université inclus. Banal, diront certains, habitués aux grands soubresauts sociaux. Pour nous en Suisse, ce n'est pas rien, surtout dans un pays où le conflit social est systématiquement nié par les dominants, ou alors dénigré, quand la colère des dominéEs finit par surgir et empêche désormais de l'étouffer. C'est à notre sens fondamental de valoriser l'idée et la pratique de la grève, encore et trop souvent ressenties dans nos contrées comme culturellement et politiquement illégitimes. En prenant la parole, en osant résister, les grévistes ont dès lors ouvert une brèche dans le silence, le conformisme et la passivité. Tout cela marquera bien sûr les luttes futures

Plus qu'une grève, la colère qui a agité l'Université et les rues de Lausanne a incarné un véritable mouvement citoyen, déterminé et responsable.

D'une part ce mouvement a posé explicitement des questions de société dépassant très largement les intérêts propres à la communauté en lutte. Ainsi, si le mouvement a bien évidemment porté ses revendications catégorielles sur le devant de la scène, il a simultanément affirmé qu'il s'opposerait à ce que la satisfaction de ces dernières se fasse sur le dos d'autres secteurs de la société. Il a toujours refusé et refusera encore de "déshabiller Paul pour habiller Jean". Le message adressé à la société était sur ce plan clair (en gros : "pas touche au service public"), à tel point que le Conseil d'Etat a parfaitement compris que céder, même partiellement, à nos demandes signifierait immédiatement reculer sur l'ensemble de sa politique de régression sociale. Le mouvement a également permis de donner un vrai écho à des discussions qui jusqu'ici restaient trop souvent cantonnées dans des cercles restreints de militantes et de militants. Pendant ces semaines de luttes, on s'est notamment penché sur le sens du savoir produit à l'Université, sur son ouverture citoyenne à la Cité, ainsi que, dans le cadre d'un groupe de travail pour une université non-sexiste, sur les moyens à adopter pour dépasser la domination masculine. Bref, on a réfléchi, on a discuté, on s'est exprimé, on a contesté les multiples désordres établis.

Mouvement citoyen également du fait qu'il a fait voir la possibilité d'expérimenter d'autres relations entre les gens, d'autres façons d'aborder

les problèmes et de chercher des solutions. Dans une société où les mécanismes de domination, les mirages de la consommation et les pressions autoritaires de la crise économique poussent de plus en plus les personnes à se replier sur la sphère privée et sur des attitudes individualistes, pour ne pas dire égoïstes, un tel mouvement a remis au goût du jour la solidarité et l'action collective. Dans la lutte au quotidien, c'est une nouvelle communauté qui s'est déployée. Au point qu'on a pu lire sur un mur cette phrase : "Je suis tombé amoureux à jamais de la grève". L'expérience de la richesse de la lutte collective, elle aussi laissera des traces.

Finalement, cette grève, par la dimension politique au sens noble du terme qu'elle a incarnée, démontre une fois de plus qu'en matière de démocratie, rien n'est jamais acquis, que les droits ne sont pas là une fois pour toutes. Face à l'arrogance économique, relayée avec zèle par des décideurs politiques corsetés dans la pensée unique et disposés à brader les services publics, cette grève aura démontré que le droit de parler et d'agir contre doit être conquis chaque jour. Elle aura rappelé que face aux injustices de toutes sortes, nous devons obtenir dans l'espace public le "droit d'avoir des droits".

# Alternative

# Les enjeux du développement durable : normes sociales et droits civiques

**Beat Burgenmeier**

Les politiques sociales et écologiques sont devenues aujourd'hui des enjeux majeurs. Aucune tentative de séparer l'environnement du social ne peut se justifier du point de vue thématique. Cette séparation est cependant souvent nécessaire pour des raisons analytiques. Si nous admettons donc une séparation du social de l'économie et de l'environnement, ce n'est que pour mieux sérier les problèmes. Mais, en définitive, nous cherchons davantage à apporter des arguments supplémentaires à ce qui nous paraît évident : L'économie, l'environnement et le social sont indissociables dans une optique du développement durable.

Que cette optique s'impose de plus en plus, apparaît aujourd'hui comme moins évident qu'en 1992, date à laquelle se tenait la conférence de Rio, car les difficultés économiques du moment continuent à suggérer que non seulement "la question sociale" précède celle concernant la protection de l'environnement, mais qu'il faut également soigneusement séparer les deux et, de surcroît, les subordonner aux impératifs de la croissance économique. Nous restons donc dans la même logique qui s'est répétée à chaque récession durant toute la période qui a suivi la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Cette période a connu un essor sans précédent de la politique sociale et c'est seulement récemment que cette politique doit s'accommoder de plus en plus avec celle de la protection de l'environnement.

A partir de ce constat, trois tendances se dessinent. Une première insiste sur le fait que le financement d'une politique sociale et écologique conduit à une intervention de l'Etat d'une ampleur telle que l'ordre économique actuel se trouverait bouleversé. Si le degré de cette intervention était, par exemple, mesuré en termes de quote-part des dépenses publiques par rapport au produit intérieur brut, il augmenterait tellement que la valeur ajoutée ne serait moins créée par des marchés concurrentiels, mais par un système dirigiste. L'initiative privée et la motivation individuelle se trouveraient dépréciées. Dès lors, la politique

de protection de l'environnement devrait se substituer à la politique sociale. Si la société estime qu'il faut une intervention de l'Etat pour mieux protéger l'environnement, il faut qu'elle soit donc prête à en payer le prix en réduisant la sécurité sociale. Sinon, le cumul des deux conduirait à un ordre économique moins performant que celui que les marchés peuvent assurer.

Une deuxième tendance se manifeste en toile de fond de la première. Afin d'éviter le choix douloureux entre la politique sociale et la politique de protection de l'environnement, elle compte sur la relance de la croissance économique grâce à une combinaison du progrès technique et du renforcement des marchés concurrentiels sur le plan mondial. D'une part, le progrès technique est censé dégager des gains de productivité suffisants pour pouvoir continuer à financer la politique sociale, actuellement mise en place, et pour fournir des instruments pour lutter contre la dégradation de l'environnement naturel. D'autre part, les marchés concurrentiels doivent soumettre cette réponse technologique à l'exigence de l'efficacité économique la plus élevée possible afin de maximiser l'utilité ou le profit en stimulant l'initiative privée et la motivation individuelle.

Le débat actuel sur les perspectives économiques et sociales de notre société est marqué par ces deux tendances et laisse, de ce fait, très peu de place à une troisième, qui est celle du développement durable. Dans cette optique, le social reste indissociable de l'économie et de l'écologie. Il n'y a ni concurrence entre le social et l'environnement, ni priorité de la croissance économique sur toute autre finalité, mais un lent changement des valeurs qui ont cours dans notre société. L'émergence de nouvelles références contribue à changer petit à petit la représentation que notre société se fait de son propre fonctionnement. Ce changement du symbolique social est une des conditions préalables afin de faire converger des objectifs jusqu'à présent perçus comme conflictuels. A long terme, il n'y a pas d'autre alternative viable que de concilier le social avec l'économie et l'écologie.

Ce chemin risque d'être très long et de nous engager durant plusieurs décennies dans des conflits d'intérêts interminables. La perte de l'efficacité économique, l'éclatement de la cohésion sociale, la dégradation irréversible des écosystèmes en seraient les principales conséquences. Vus dans une perspective historique du passé, ces enjeux peuvent conduire à des ruptures radicales et dégénérer dans des positions inconciliables.

Ce risque est d'autant plus grand que ces enjeux s'accompagnent également d'une inévitable redistribution de rentes de situation, que de nombreux groupes sociaux ont pu constituer au fil des années. Souvent, cette acquisition de rentes se faisait selon le principe du "donnant-donnant", si présent dans des régimes politiques de coalition. Elle était

d'autant plus facile que la croissance économique soutenue après la Deuxième Guerre mondiale fournissait une condition essentielle à la réussite de ce principe. Il nous semble évident que ces rentes seront défendues avec acharnement par ceux qui ont réussi à les accumuler dans le passé. Vu sous cet angle, il serait pas non plus étonnant que nous assistions à de nouvelles coalitions sur le plan politique n'ayant comme objectif ultime que de préserver des rentes de situation, malgré le fait que leur origine peut être fondamentalement différente. Historiquement, nous avons expérimenté en Europe des complicités politiques des pires espèces afin de préserver des privilèges de groupes sociaux qui, *a priori*, n'avaient rien en commun.

Afin d'éviter ce scénario catastrophe, la politique sociale a donc une tâche immense à accomplir. Il s'agit d'accompagner des changements prévisibles dans la finalité économique de nos sociétés due à la mise en place successive des conditions de développement durable. Afin d'éviter des ruptures et de rendre ces changements acceptables pour tout le monde, la politique sociale devient un complément indispensable à toute politique de protection de l'environnement. Il faut faire en sorte que tout le monde ait les moyens pour participer à la redéfinition du lien entre l'économie, l'écologie et le social.

Dans cette contribution, nous discuterons de la politique sociale sous trois angles qui sont largement complémentaires. Le premier éclaire les aménagements institutionnels qui sous-tendent toute politique sociale. Souvent, il s'agit d'interventions directes. Le deuxième angle examine de nombreux transferts monétaires qui caractérisent la politique sociale à l'heure actuelle. Il discute notamment quelques principes fondamentaux qui devraient régir les réformes dans ce domaine. Le troisième angle, enfin, met en lumière les assurances sociales qui font aujourd'hui partie des instruments privilégiés de la politique sociale. Nous utiliserons ces trois éclairages pour réfléchir sur les principaux liens que le concept de développement durable suggère entre l'économie, l'écologie et le social. Nous chercherons ainsi à souligner combien l'analyse politique d'Hannah Arendt demeure toujours d'actualité.

## 1. Les interventions directes

Une législation très dense témoigne de l'aménagement institutionnel de la politique sociale (cf. Greber et al. 1996). Les interventions directes s'appuient donc sur une base légale étendue. Elles obéissent à une logique qui s'est lentement décantée de l'histoire des interventions sociales et d'une pratique acquise sur le terrain (cf. Perrin, 1969, pp. 249-290). Elles représentent souvent une réaction par rapport à des situations sociales existantes, jugées inacceptables selon des critères qui ont passablement

varié dans le temps. Leur caractère préventif est certes également présent, mais à l'instar de ce que nous pouvons observer dans le développement de la médecine, cet aspect n'a jamais été dominant.

Cependant, les aménagements récents dans le domaine des institutions chargées de mettre en pratique une politique sociale s'inspirent davantage d'un courant qui cherche à réhabiliter les mécanismes de marchés concurrentiels par une dérégulation et une privatisation de nombreuses institutions dans le domaine social. Dans cette optique, le social rentre à nouveau en conflit avec l'économie. Nous retrouvons donc la tension permanente inhérente au fonctionnement de l'économie du marché entre l'équité et l'efficacité. Cette tension trouve son expression dans les conflits politiques qui entourent la mise en place des lois de protection sociale.

### *1.1 Le cadre légal et les interventions directes*

Un trait inhérent à l'approche juridique de la politique sociale est sa référence au principe de l'égalité de traitement qui s'oppose à un traitement différencié que suggère une approche économique. Cette approche cherche à évaluer d'une manière circonstanciée des coûts et des bénéfices marginaux d'une intervention directe. Elle préconise donc des règles modulées en fonction des conditions spécifiques dans lesquelles les différentes activités économiques se déroulent. Or, souvent, l'aménagement institutionnel de notre société, qui est dicté par des raisons sociales, impose des normes qui s'appliquent sans discernement à tout le monde.

La tension entre l'équité et l'efficacité s'exprime donc par le principe de l'égalité devant la loi. Ce principe se trouve en concurrence avec celui d'un traitement différencié des acteurs sociaux dicté par la contrainte des coûts de toute politique sociale. De surcroît, le principe de l'égalité de traitement est soupçonné de favoriser des comportements dits de "resquilleur" et de ne pas suffisamment honorer des comportements individuels qui vont au-delà des normes sociales prescrites. Il n'y a donc pas d'incitation pour des entreprises qui appliquent elles-mêmes et de leur propre gré des normes qui vont bien au-delà de ce que le législateur prescrit pour tous.

Traditionnellement, une des premières interventions dans l'économie à des fins sociales se justifiait pour améliorer les conditions d'hygiène dans les fabriques et augmenter la sécurité dans les entreprises afin de diminuer les accidents de travail. Un premier "factory act" en Angleterre date de 1833. Sa mise en place était controversée. Les uns craignaient qu'une intervention de l'Etat dans l'entreprise pour des raisons sociales ne conduise à la faillite. D'autres y voyaient une plus grande paresse se répandre dans la classe ouvrière. Peu étaient conscients qu'une telle

intervention augmente à terme la productivité du travail et, qu'en fin de compte, l'aménagement institutionnel d'une politique sociale est une condition inhérente à la production. L'adage populaire encore très répandu de nos jours qui affirme qu'il faut d'abord produire pour ensuite distribuer, ne correspond pas à l'expérience historique de l'intervention sociale, car très rapidement la tendance législative se servant de la réglementation pour intervenir dans les fabriques s'étendait par la suite à toutes les facettes de la vie économique (cf. Le Grand, Robinson, 1976). La production ne devenait possible que si, au préalable, certaines conditions sociales se trouvaient remplies et codifiées dans une législation qui illustre bien le changement des institutions sociales à travers le temps.

Théoriquement la réglementation publique peut déboucher sur un optimum économique, à condition que l'instance qui décide l'intervention dans la vie d'une entreprise connaisse les fonctions des coûts et des bénéfices marginaux et ne cède pas aux différents groupes d'intérêts en présence (cf. Greffe, Hannequart, 1985, p. 110). Une politique sociale basée sur la réglementation pose donc de sérieux problèmes d'information et de pouvoir de négociation qui dans le cas d'un modèle d'autorégulation sont normalement assurés par le marché concurrentiel.

Si conceptuellement rien n'empêche que la régulation publique soit tout aussi optimale que les modèles d'autorégulation, en pratique les différences peuvent être de taille et faire l'objet d'appréciations normatives, ce qui rend l'intervention du pouvoir judiciaire nécessaire pour trancher des conflits potentiels dans le domaine social. Les jugements, à leur tour, façonnent l'aménagement institutionnel de l'économie. Suite à une jurisprudence qui se décante des conflits de travail par exemple, de nouvelles règles d'allocation des ressources trouvent leur application. De ce fait, il devient difficile de comparer une fois pour toutes les différentes situations d'allocations optimales de ressources, celles-ci restent tributaires de l'évolution des institutions sociales.

Pour étudier le lien entre le comportement individuel et les institutions sociales, nous avons besoin de l'hypothèse que le comportement économique est en étroite interdépendance avec l'évolution des institutions sociales. Nous ne pouvons donc nous situer dans le courant principal de la théorie économique, qui voit le comportement économique déconnecté des phénomènes sociaux. Dans cette optique, l'aménagement institutionnel ne devrait que concerner les éléments qui font fonctionner pratiquement le marché concurrentiel.

Ces éléments se trouvent essentiellement dans la définition des droits de propriété, dans la garantie formelle de la liberté de commerce et de l'industrie et dans la législation précisant les contrats. D'autres éléments de la régulation publique peuvent, en outre, préciser des modalités de fonctionnement telles qu'elles sont précisées dans la loi sur les cartels ou encore dans celle sur la concurrence déloyale par exemple. Dans tous les

cas, l'aménagement institutionnel de la politique sociale ne peut trouver sa justification qu'à partir du constat d'un échec de marché.

*1.2 Le contexte social des interventions directes*

Pour que la recommandation de politiques conformes au marché puisse se traduire en termes opérationnels, il faut que l'Etat aménage le cadre institutionnel. Cette contextualisation est un des aspects les plus délicats à justifier sur le plan théorique. Dans l'optique économique, l'hypothèse de la rationalité substantive sépare le comportement individuel de son contexte social. Dans une interprétation étroite, la théorie économique peut donc parfaitement faire abstraction du contexte social et recommander des politiques qui ne visent un changement de comportement des acteurs économiques et sociaux que par une modification des prix relatifs. La politique sociale est donc ramenée à des transferts monétaires dont les formes les plus fréquentes sont l'impôt et la subvention.

Dans la pratique, il s'est avéré que cette politique à elle seule n'est pas opérationnelle. Elle a besoin de mesures accompagnantes qui agissent sur le contexte social. Plusieurs justifications théoriques sous-tendent cet élargissement. Une première justification tient au fait que les modèles de référence simple ont beaucoup façonné les symboles qui ont cours dans notre société. Ils apparaissent fréquemment dans les media pour promouvoir une vision vulgarisée du fonctionnement des marchés. En réalité, ce fonctionnement est plus complexe, nécessite une régulation parfois dense, s'accompagne des coûts de transactions et de frictions et opère en conditions suboptimales. Une politique sociale basée sur des interventions directes trouve donc de nombreuses applications en fonction des différentes facettes du fonctionnement pratique de l'économie.

Une deuxième justification est liée à l'inscription du marché dans le social. Une politique sociale conforme aux marchés s'appuie sur une base légale qui donne souvent lieu à un règlement d'application. Afin de le faire respecter, des contrôles sont nécessaires. En cas d'abus, des pénalités sont prévues. C'est donc dans cette codification juridique que la politique sociale se manifeste concrètement. L'intervention directe accompagne donc tout naturellement les différentes formes de la politique sociale. Elle est tributaire du fonctionnement administratif et juridique de l'Etat, qui est tenté de ne pas seulement légiférer sur les principes généraux, mais également de préciser sur les détails.

La précision dans la législation sociale conduit à modifier d'autant plus facilement les comportements individuels qu'elle permet de mieux faire respecter les règles. Elle décharge donc le juge d'un travail d'évaluation de l'infraction et de la sanction y relatives. Si elle est donc

considérée comme moins coûteuse, elle a comme inconvénient de renforcer la réglementation sociale qui conduit à son tour à des problèmes d'application redoutables.

Prenons comme exemple deux individus A et B qui se distinguent par leur inégalité sociale qui se mesure par une différence de leur revenu. Le revenu total s'élève à la somme des revenus de A et de B. Si la société établit une norme minimale et cherche à doubler, par exemple, cette norme, elle peut le faire de plusieurs manières. Si elle choisit de répercuter le financement d'un revenu minimal selon le principe d'égalité de traitement par un prélèvement identique sur le revenu de A et de B, elle s'expose à des critiques, malgré le fait que cette règle est claire et nécessite le même effort de solidarité des individus. En effet, A ayant un revenu inférieur à celui de B, fait valoir ses droits afin que sa charge soit allégée, tandis que B peut interpréter cette charge supplémentaire comme une obligation trop lourde. En pratique, il s'avère donc très difficile d'établir des lois sociales précises et simples puisqu'elles reflètent les rapports de force des différents groupes d'intérêts en présence.

Il se peut que la difficulté de mettre en place des règles précises et simples a favorisé des pratiques de négociation qui trouvent de nombreuses applications par le partenariat social. Ces négociations se justifient d'autant plus que, inversement aux règles précises, la simple codification légale d'un principe général de la justice sociale laisse les uns et les autres dans un flou qui ne peut être abordé que par une jurisprudence coûteuse.

Nous retrouvons donc un problème qui se pose également pour la mise en place d'une politique de protection de l'environnement. Sous certaines conditions théoriques - qui s'avèrent d'ailleurs comme toujours trop restrictives en pratique - la négociation peut être un parfait substitut aux échanges effectués sur un marché concurrentiel. Si l'on peut définir une règle juridique dans ces conditions, notamment sous l'absence de coût de négociation, sans tenir compte de l'efficacité économique, les marchés peuvent fonctionner totalement indépendamment de leur contexte social.

Une vieille controverse, abondamment discutée dans la littérature de la sociologie économique, porte sur l'interdépendance du comportement individuel avec des structures sociales (Swedberg, 1994). Elle est également à l'origine de la séparation fallacieuse entre l'aspect positif et l'aspect normatif de la science économique.

Si l'on accepte que le comportement individuel est indépendant des structures sociales, la rationalité économique est le seul comportement qui fait fonctionner les marchés. Les politiques sociales doivent dès lors être traitées séparément de l'économie et peuvent être déléguées à d'autres disciplines pour traiter leur contenu normatif. Si, par contre, on admet une interaction entre le comportement individuel et le contexte social, la politique sociale devient partie intégrante de la politique économique et

ne peut plus être traitée d'une manière soigneusement séparée. Au lieu de préconiser la concurrence entre tous les acteurs, il devient possible de promouvoir des formes de collaboration dans de nombreux domaines du social. Pour indiquer un exemple, il convient de mentionner les conventions médicales qui caractérisent la relation entre l'Etat et le système de santé (cf. Ferrand-Nagel, 1994).

Dès lors il ne s'agit plus de se contenter d'une politique sociale qui ne modifie le contexte social que par des interventions directes, mais il faut s'orienter à nouveau vers des formes de coopération qui complètent les marchés. La politique sociale, à l'instar de la politique économique de protection de l'environnement, devient un instrument non seulement pour internaliser un effet externe au marché, mais propose des formes d'organisation qui s'opposent au principe de la concurrence. En corrigeant des échecs de marché, l'environnement et le social certes se cumulent et nécessitent la mise en place d'instruments obéissant à la même logique incitative, mais la répartition des tâches entre les différents services permettent de nombreux aménagements institutionnels allant de la forme étatisée la plus intégrée jusqu'à la délégation des tâches à des privés dans le cadre de leurs activités dans le tiers secteur.

De par la complexité des tâches de la politique sociale, il risque d'y avoir une collision d'objectifs avec les tâches de la protection de l'environnement. Cette collision concerne aussi bien l'aménagement institutionnel que les formes de coopération et le choix des instruments qui sont conçus sur les principes d'intervention de l'Etat dans le domaine économique.

Or, selon la règle de Tinbergen, il faut disposer d'autant d'instruments que d'objectifs (Tinbergen, 1952). Une politique de protection de l'environnement et une politique sociale s'expriment donc par deux instruments distincts, malgré le fait que les deux politiques sont étroitement liées. L'une ne va pas sans l'autre. Les deux ont tendance à se servir de la fiscalité. Puisqu'il faut maintenant disposer de deux instruments fiscaux, de nombreux transferts monétaires sont déclenchés par la mise en place à la fois d'une politique de protection de l'environnement du type incitatif et d'une politique sociale conforme au marché. Il devient dès lors tentant de combiner les deux et de n'utiliser que le solde des transferts monétaires, à des fins qui risquent de venir conflictuels à l'avenir. Faut-il développer la politique de protection de l'environnement au détriment de la politique sociale ? Comme ces deux politiques ne sont pas tellement substituables, le cumul est-il possible ou existe-t-il d'autres moyens de concilier l'économie, l'écologie et le social ?

## 2. Les transferts monétaires

La politique sociale de nos jours s'analyse surtout par de nombreux transferts monétaires entre l'Etat et les citoyens d'une part, et entre les différents groupes sociaux d'autre part. L'Etat apparaît souvent comme un simple lieu de compensation des différents transferts sans que les flux monétaires et leurs origines apparaissent toujours d'une manière transparente. Ces flux s'expriment généralement sous des formes traditionnelles d'impôts et de subventions. La problématique des critères de compensation de la redistribution des revenus et des fortunes se pose donc avec force et nous renvoie au concept d'une taxe pigouvienne (Pigou, 1918). Ce concept se trouve donc à la fois à l'origine de la politique de protection de l'environnement qui cherche à promouvoir une réforme fiscale écologique, et de la politique sociale qui se sert des transferts monétaires entre les différents groupes sociaux.

Dans les deux cas, nous cherchons à corriger des effets externes, qui concernent des aspects qui n'interviennent pas dans les décisions des acteurs opérant sur des marchés. Le processus de décisions économiques privées se trouve donc faussé par le fait que "la question sociale" est posée à l'extérieur de la sphère économique.

### *2.1 Les transferts monétaires et les effets externes*

Poser les questions liées à la justice sociale en termes d'externalité soulève au moins trois problèmes. Le premier est lié à l'aménagement réel des marchés qui ont besoin de la cohésion sociale pour non seulement limiter les coûts de friction, mais également pour assurer leur propre fonctionnement. En comptant sur des règles d'équité pour protéger, par exemple, la bonne foi en affaires et le respect des contrats, les marchés incluent une dimension morale. Tous les aspects de la justice sociale ne peuvent donc être considérés comme des effets externes.

Le deuxième problème est lié au fait que la sphère économique ne peut être réduit au seul marché. Affirmer que nous vivons dans une économie de marché est un raccourci qui ne tient pas compte de l'aménagement concret de la sphère économique. Nos sociétés étaient amenées à organiser une partie des transactions économiques hors marché en développant l'économie publique d'une part, et l'économie sociale d'autre part. Ces développements se présentent aujourd'hui comme des conditions indispensables au fonctionnement concret des marchés. En tant que compléments importants aux marchés, ils traitent les inégalités de revenus et de fortunes non pas comme des effets externes, mais comme partie intégrante de la sphère économique. Si dans les domaines de l'économie publique et sociale, le prix est fixé à un niveau inférieur au prix du marché, cela représente certes des transferts monétaires d'un

groupe social à un autre, mais ces transferts n'ont pas forcément un caractère public afin que tous les coûts et bénéfices soient pris en compte dans les décisions économiques.

Le troisième problème des effets externes est donc lié à l'intervention de l'Etat. Si, au nom de la justice sociale, les pouvoirs publics sont appelés à intervenir dans les marchés, cela ne signifie pas que cette intervention se justifie en toute circonstance. Il faut garder à l'esprit que toute intervention de l'Etat a un coût. Si la réduction des inégalités sociales est censée améliorer la cohésion sociale, elle entraîne des dépenses dont la répartition entre les différents acteurs sociaux ne peut être opérée selon des critères objectifs. Or, même si l'importance et la distribution des dépenses sociales ont un caractère essentiellement normatif, le fait reste le même. La politique sociale entraîne un coût pour la collectivité. Selon un raisonnement économique, ce coût doit être apprécié à la marge et être comparé au bénéfice social marginal. Il ne s'agit donc pas d'internaliser tous les effets externes, mais seulement ceux qui assurent une allocation optimale des ressources sociales. Encore une fois, cet optimum ne peut être déterminé qu'en faisant appel à des jugements de valeurs.

Enfin, il convient d'insister sur un aspect des effets externes qui soulève des questions redoutables quant aux origines des inégalités. Force est de reconnaître que nous ne disposons pas d'une explication satisfaisante, mais que de quelques repères et d'innombrables théories. De ce fait, certaines situations d'inégalité ne se prêtent pas à une analyse par des effets externes. Le social ne peut donc être considéré d'une manière monolithique comme un effet externe aux marchés. Toutes les formes d'inégalités ne peuvent être corrigées par une action de l'Etat. Les pouvoirs publics sont donc obligés de compter également sur l'entraide et sur l'initiative individuelle. Parfois, ils ne peuvent que constater leur impuissance.

### *2.2 La politique sociale et "l'effet pervers"*

Chaque fois que l'Etat intervient dans le fonctionnement de l'économie afin de corriger des inégalités de revenus et de fortunes par des transferts monétaires, il risque donc de créer à son tour des effets externes. Du fait que son intervention s'appuie sur un changement du cadre légal, l'aménagement institutionnel de l'économie se trouve ainsi modifié. Ces modifications peuvent affecter d'une manière très différenciée les acteurs sociaux et être à l'origine de ce qu'Albert Hirschman a appelé "l'effet pervers" de la politique sociale (Hirschman, 1989). Dénoncé aussitôt comme le résultat d'un raisonnement fondamentalement réactionnaire, cet effet pervers s'observerait chaque

fois que les conséquences d'une politique sociale sont contraires aux intentions initiales. Une raison majeure expliquant cet effet proviendrait d'un comportement qualifié de "resquilleur". Des transferts monétaires à buts sociaux ne renforceraient pas seulement la dépendance des assistés, mais ces derniers se recréeraient également parmi des profiteurs indus de l'aide de l'Etat.

Les transferts monétaires doivent être financés et pèsent comme charge sur les citoyens, peu importe qu'il s'agisse d'emprunt ou de fiscalité. Selon le principe d'équivalence de Ricardo, toute augmentation du déficit public conduit d'ailleurs tôt au tard à un accroissement de la fiscalité. Par conséquent, la politique sociale s'analyse en définitive également en termes de comportements individuels modifiés par la fiscalité. Dans cette optique, la question reste ouverte de savoir à partir de quelle charge l'initiative privée se trouve trop freinée pour financer l'internalisation des effets externes et à partir de quel niveau la démotivation individuelle peut être elle-même à l'origine de "la question sociale".

Cette conclusion n'a pas de fondement scientifique. Elle dépend en grande partie des normes sociales qui ont cours dans notre société. Si la théorie économique que met en scène la pensée libérale insiste sur les effets démotivants de la fiscalité, elle ne peut revendiquer une neutralité de jugement. Elle est elle-même à l'origine d'une distinction qui a influencé si profondément notre compréhension du social. Il s'agit de la distinction entre la distribution et la redistribution qui se retrouve également à l'origine de l'antagonisme entre le marché et l'Etat.

Les normes sociales que nous nous sommes données considèrent les transactions marchandes comme des formes de distribution "naturelles" et relèguent donc la redistribution à l'Etat comme intervention "artificielle" dans un ordre économique obéissant à des lois "scientifiques". Cette distinction a connu une exagération durant la période de guerre froide, qui opposait d'une manière simpliste un ordre économique basé sur la liberté individuelle à celui qui exprimait des choix collectivistes. Elle fait un peu trop vite oublier que l'économie centralement planifiée revendiquait également d'être un ordre "naturel", et qu'en fin de compte n'importe quel ordre économique est socialement construit.

Si, dans notre société, le marché nous semble être plus "naturel" qu'une intervention de l'Etat pour des raisons sociales, c'est que nos normes sociales se sont imprégnées de la méthodologie individuelle qui confère aux acteurs économiques des qualités fictives ne se retrouvant pas dans les acteurs politiques. Sur le plan politique, ce sont plutôt des groupes sociaux qui agissent, les actions individuelles n'ayant souvent que peu de poids. Les institutions politiques basées sur une légitimité politique ne s'intéressent d'ailleurs pas à l'expression individuelle des votants, mais seulement à des courants de fond majoritaires qui traversent nos sociétés.

D'un côté, nous retrouvons donc des individus à comportement économique rationnel, de l'autre des groupes sociaux tels que des partis politiques et des groupes de pression à comportement émotionnel cherchant le pouvoir et la domination.

Cette distinction, à peine caricaturale, met en lumière le problème d'agrégation si présent dans la théorie économique. Comme il est admis aujourd'hui qu'il n'est pas possible de passer des préférences individuelles à celles d'ordre social (cf. Arrow, 1977), il n'est pas non plus possible d'opposer une méthodologie individuelle du marché à une méthodologie sociale du politique. Comme notent Suzanne Shanahan et Nancy Tuma : "la distinction entre le naturel et le non naturel, entre le marché et l'Etat, laisse la recherche sur la distribution et la redistribution quelque peu arbitrairement divisée. Les marchés semblent être pour une part considérable la provenance naturelle des économistes, tandis que les Etats et le politique sont le terrain plus familier des sociologues et des politologues" (Shanahan et Tuma, 1994, p. 734, notre traduction). Ces derniers mettent plus en évidence la distribution du pouvoir et du prestige social que de la monnaie et minimisent donc dans une certaine mesure l'effet démotivant de la fiscalité.

Par conséquent, les transferts monétaires qui concrétisent la politique sociale transportent un système de valeurs issu d'une représentation sociale du fonctionnement du marché et de l'Etat. Loin d'être des entités, le marché et l'Etat sont des constructions sociales qui se trouvent en interaction par les instruments de régulation indispensables au fonctionnement des deux. Une fois de plus, l'économie ne peut être séparée du social.

### *2.3 Les transferts monétaires et l'acceptabilité sociale*

La théorie des choix publics a tenté d'effacer la distinction entre le comportement des acteurs économiques et celui des acteurs politiques en prêtant aux deux un comportement dicté par la rationalité économique (cf. Tullock, McKenzie, 1975). Les transferts monétaires au service de la politique sociale, comme pour la politique environnementale, sont mis au service non seulement pour corriger les échecs de marché, mais également ceux du politique. Ces derniers s'observent notamment lorsque les instruments d'internalisation des effets externes se trouvent refusés par une majorité de votants. Les recommandations de politiques conformes aux marchés connaissent donc un problème d'acceptabilité sociale dont les raisons sont multiples (Wallart, Bürgenmeier, 1996).

Une première raison est souvent avancée par les économistes eux-mêmes, qui constatent que le public ignore souvent leurs arguments. Le problème d'acceptabilité sociale serait donc uniquement l'expression d'une méconnaissance des principaux mécanismes économiques et il

suffirait d'enseigner correctement la théorie au grand public. Cette vue un peu naïve se nourrit de la théorie des choix publics qui voit partout l'expression de la rationalité économique. Elle ignore donc à son tour les enseignements de la sociologie économique qui insiste sur l'inscription sociale du marché et qui étudie l'économie en réseau avec le social (cf. Jacob, Vérin, 1995).

Une deuxième raison est donc l'absence du contexte social dans la théorie économique sur laquelle sont basées des recommandations politiques. Une recommandation de politique sociale connue sous le terme d'impôt négatif en a résulté. Cette recommandation semble être séduisante à prime abord puisque qu'elle propose de mettre en place un transfert monétaire unique à la place d'un système compliqué fait de plusieurs impôts et subventions dont l'administration s'expose de surcroît à des lois bureaucratiques. A partir d'un certain seuil seulement, le citoyen devient débiteur par rapport à l'Etat et doit s'acquitter d'un impôt positif. Ce seuil - les Etats-Unis ont même introduit une base statistique pour quantifier cette "ligne de pauvreté" - est variable, reflétant ainsi le fait que les normes sociales en matière de protection sociale peuvent changer. Au lieu d'un système compliqué dans lequel le citoyen est à la fois créancier et débiteur par rapport à l'Etat selon l'effet externe qui est en cause, l'impôt négatif séduit donc par sa simplicité. Pourquoi n'est-il pas appliqué ? La raison réside certainement dans le fait que la contextualisation sociale de l'économie n'est pas suffisamment pris en compte.

Une troisième raison lie les problèmes d'acceptabilité sociale au cumul des interventions de l'Etat, qui doit faire face à plusieurs effets externes. Pour la politique sociale, cela signifie que les transferts monétaires qui s'y réfèrent peuvent prêter à confusion. Lorsque les subventions publiques sont examinées, il est très difficile de retrouver les critères qui ont dû guider initialement leur acceptation. Une réforme fiscale qui se sert des transferts monétaires afin d'allier une politique de protection de l'environnement avec une politique sociale, devrait donc commencer par un examen des subventions déjà accordées.

Le manque d'acceptabilité sociale des mesures incitatives dans le domaine des politiques écologique et sociale a souvent été utilisé pour justifier des interventions directes (cf. Mitnick, 1980), mais la plupart des économistes continuent à affirmer que leur raisonnement se prête parfaitement à faire respecter une norme sociale. Ce n'est donc que la manière comment cette norme peut être atteinte qui est censée être du domaine économique et non pas son objectif. Cette distinction entre le moyen et la fin n'est pas si anodine qu'elle ne paraît à première vue, puisqu'elle utilise les transferts monétaires explicitement pour faire face aux échecs du politique.

En effet, l'utilisation des recettes fiscales peut être dirigée d'une manière telle que la distribution des coûts et des avantages marginaux d'une politique de protection de l'environnement ou d'une politique sociale se trouve modifiée afin d'influencer le vote sur les mesures d'internalisation. De même, les transferts monétaires d'une politique sociale sont mis en place afin de "soudoyer" la majorité des votants. La théorie des choix publics préconise donc un échange de vote jusqu'à ce que les échecs du politique se trouvent corrigés.

## 3. Le principe des assurances sociales

Une forme particulière des transferts monétaires sont les assurances sociales, qui font appel aux techniques actuarielles pour assurer la protection sociale. Tout en les combinant avec les normes sociales qui définissent les critères de justice sociale à un moment donné, ces assurances ont pris un essor considérable.

Il faut cependant insister sur le fait que leur introduction a été justifiée plus pour des raisons civiques que pour des raisons sociales ou économiques (cf. Beveridge, 1942). En effet, en combinant le calcul de probabilités des grands nombres à la protection sociale, il s'agissait initialement de définir des conditions minimales à partir desquelles des droits civiques puissent s'exercer sans contraintes. Nous sommes confrontés à la question suivante : Comment définir les conditions minimales qui doivent être réunies afin que des choix individuels puissent guider efficacement l'allocation des ressources (Sen, 1997) ? Cette question n'a jamais trouvé une réponse définitive, mais il convient de noter que la définition de ces conditions a fortement varié dans le temps, exprimant ainsi les changements des normes sociales dont le fonctionnement de l'économie a toujours été tributaire.

### *3.1 Les assurances sociales et l'évolution des normes sociales*

L'histoire des assurances montre que les principes sur lesquels elles se fondent étaient moralement bannis jusqu'au milieu du XIX$^{e}$ siècle (cf. Laufer, 1993). Associées à la fois à des jeux du hasard et à des coalitions et à des corporations économiques propres à l'Ancien Régime, les assurances sociales étaient considérées contraires à un ordre libéral bâti sur la responsabilité individuelle. Elles ont donc dû surmonter un problème de légitimité sociale. Il a fallu attendre la reconnaissance formelle du mouvement coopératif et des mutuelles vers la fin du XIX$^{e}$ siècle pour pouvoir assister à l'essor des assurances. Le lien entre l'économie sociale et le développement des assurances est donc très étroit.

Il est dès lors tentant de voir dans le développement des assurances sociales, notamment après la Deuxième Guerre mondiale, une des raisons importantes du déclin de l'économie sociale en Europe. Si l'on accepte cette hypothèse, on n'est pas non plus surpris que la renaissance de l'économie sociale de nos jours, notamment par le développement des activités économiques appartenant au tiers secteur, coïncide avec des difficultés croissantes que les assurances sociales rencontrent actuellement sur le plan de leur financement.

La construction de l'Etat social s'est donc petit à petit substituée en termes relatifs à l'économie sociale, malgré le fait que l'économie publique et l'économie sociale en tant que tentatives imparfaites à répondre à "la question sociale" restent des compléments indispensables au fonctionnement des marchés. L'évolution des normes sociales se trouve donc à l'origine du changement dans la représentation sociale de "la question sociale". Elle a forcément influencé les images que la société se fait de l'assurance sociale.

Or, c'est par le marché que les assurances ont connu leur développement, conduisant à l'essor des grandes compagnies d'assurances et de réassurances qui se comportent de plus en plus comme des acteurs agissant sur des marchés financiers. Une approche inspirée de la rationalité économique en effet fournit des instruments à une maîtrise des risques qui s'appuient sur des lois de probabilités. Cette approche permet de compenser socialement des événements aléatoires liés, par exemple, à la maladie et à la vieillesse en comptant sur le grand nombre qui divise le risque. De même, ces événements, sensibles du point de vue social, peuvent être considérés comme aléatoires et indépendants, ce qui disperse le risque, et ne font pas partie de ce qui est considéré comme "gros risque", notamment en relation avec la dégradation de l'environnement naturel.

Le développement des assurances sociales finit donc par obéir à la logique libérale. Les risques y relatifs sont considérés comme assurables et s'expriment par le montant de la prime qui est déterminé sur des marchés qui, pour des raisons d'effets externes, connaissent une correction par une action de l'Etat. Ce dernier peut ainsi fixer des primes plus basses pour certaines catégories d'assurés moyennant des transferts monétaires. Il peut également prévoir, dans le cadre des assurances sociales, des formes de redistribution en plafonnant par exemple les prestations tout en laissant les cotisations inchangées pour l'ensemble des assurés. Dans cette optique, il devient important d'éviter les effets du hasard moral qui provient du fait que l'assureur ne peut définir ses propres risques et tente de tirer profit du risque supporté par un grand nombre. Nous retrouvons donc le comportement du resquilleur qui évoque également l' "effet pervers".

Par ailleurs, la sélection adverse doit être évitée et la taille du risque soigneusement évaluée. La sélection adverse est surtout due à une asymétrie de l'information qui caractérise la plupart des marchés, ce qui peut faire supporter tous les mauvais risques par un assureur. Une tendance semble d'ailleurs se dessiner. Elle se caractérise par une concentration des mauvais risques dans le domaine public, tandis que les autres risques continuent à être assurés sur des marchés privés. Cette tendance est le résultat de l'augmentation du gros risque dont la probabilité est encore évaluée faiblement. Elle conduit à une socialisation croissante du risque, notamment dans le domaine écologique. En cas d'une catastrophe nucléaire par exemple, c'est l'Etat et avec lui les contribuables qui deviennent l'assureur de dernière instance.

Nous sommes donc à nouveau placés devant le phénomène que la dégradation de l'environnement augmente le gros risque. Il y a donc une interférence croissante avec les assurances sociales. Au fur et à mesure que le rôle de l'Etat doit s'étendre au-delà de la sécurité sociale dont il s'est porté garant, les principes de l'assurance peuvent s'avérer de moins en moins appropriés pour répondre à "la question sociale". Le financement de l'assurance sociale, déjà soumise à une sollicitation croissante liée notamment à l'évolution de la pyramide des âges, rentre en collision avec celui qui devient nécessaire pour couvrir le gros risque au fur et à mesure que la dégradation de l'environnement progresse.

Cette interdépendance de l'Etat avec le système d'assurance en place a attiré l'attention du public sur un autre principe, celui de la précaution (cf. Godard, 1997), qui s'interroge notamment sur une intervention de l'Etat dans le cours des événements lorsqu'il est encore temps. Si ce cours semble, pour un nombre croissant de citoyens, dicté par un pacte implicite entre la technologie et l'économie, en dehors des références écologiques et sociales, il serait à l'origine de l'inquiétude qui s'est emparée de notre société. Face à cette évolution, le principe de précaution s'impose comme une nouvelle référence dans les politiques écologiques et sociales. Il ne suffit plus que la nature des risques soit clairement établie, l'action de l'Etat doit devenir prévenante. Les réponses à "la question sociale", telles que les aménagements institutionnels de la politique sociale, les transferts monétaires et les assurances sociales doivent dès lors faire partie intégrante d'une stratégie globale qui s'inscrit rigoureusement dans l'optique du développement durable. La politique de protection de l'environnement devient forcément une politique sociale.

*3.2 Le lien entre la politique sociale et la protection de l'environnement*

Ce lien n'a pas encore fait l'objet de recherches intensives. Il a commencé à être étudié en parallèle avec l'analyse des principaux instruments de la politique de protection de l'environnement. L'idée que les taxes écologiques peuvent être utilisées pour faire baisser d'autres impôts a fait son chemin depuis un certain temps déjà (cf. Sandmo, 1975). Comme le système fiscal inclut des transferts monétaires faits d'impôts et de subventions, il devient donc tentant de repenser la fiscalité en combinant la politique sociale avec celle de la protection de l'environnement.

Tout en gardant à l'esprit que certaines formes d'impôts peuvent exercer un effet de distorsion considérable sur des prix relatifs qui régissent la plupart des ajustements économiques, une taxe écologique conforme au marché pourrait servir deux objectifs à la fois. Le premier viserait la protection de l'environnement, et le deuxième consisterait à réduire les distorsions provenant du système fiscal mis en place.

Cette combinaison d'objectifs a conduit à définir le concept de la double dividende formulé pour la première fois en 1991, date à laquelle David Pearce a publié son article suggérant d'utiliser les recettes fiscales provenant d'un impôt sur le $CO^2$ pour abaisser les autres impôts (Pearce, 1991). Le premier dividende d'un impôt écologique provient de l'amélioration de l'environnement qu'il est censé provoquer. Le deuxième dividende se définit par une baisse d'impôts dont le caractère distordant est manifeste. Parmi ces impôts, on ne trouve pas seulement l'impôt sur le revenu, les impôts grevant les bénéfices par exemple, mais également les cotisations à la sécurité sociale, et notamment des primes d'assurance contre la maladie, le chômage, la vieillesse et l'invalidité. En utilisant la recette fiscale d'une taxe écologique pour faire baisser celle provenant d'autres sources, la quote-part de l'Etat peut être maintenue constante.

Le concept de double dividende a connu deux développements théoriques qui ont donné lieu à un débat sur les conditions nécessaires pour que le deuxième dividende puisse se concrétiser. Deux hypothèses sont avancées. L'une suppose un double dividende faible, l'autre admet l'existence d'un double dividende fort.

La première hypothèse suggère qu'il convient d'utiliser les recettes fiscales provenant d'une taxe écologique incitative à un seul objectif, qui vise des gains d'efficacité. Il faut donc réduire, par exemple, le financement des assurances sociales dans la mesure où celui-ci exerce une distorsion sur l'allocation optimale des ressources. Il n'est dès lors pas indiqué de redistribuer d'une manière forfaitaire à l'ensemble des contribuables. Dans cette optique, les subventions de ce type pour améliorer la protection sociale ne peuvent donc être soutenues.

La deuxième hypothèse suggère la même utilisation des recettes fiscales d'une taxe écologique, mais affirme que le deuxième dividende existe en toutes circonstances. Par conséquent, il faut toujours remplacer les impôts provoquant une mésallocation des ressources par des taxes écologiques.

Nous voyons un des principaux problèmes liés à ces deux hypothèses s'exprimer par le fait qu'il n'a pas été possible jusqu'à présent de montrer empiriquement l'existence réelle d'un deuxième dividende fort (cf. Goulder, 1994). Seul le double dividende faible a pu être vérifié quantitativement (cf. Bovenberg, de Mooij, 1994).

Cependant, les jugements de valeurs rendent l'appréciation de la nature de ce double dividende aléatoire et ne permettent pas de conclure avec certitude à l'existence d'un double dividende, même faible. En effet, l'argument de l'efficacité économique doit s'accommoder avec celui de l'équité, si dominant dans la politique sociale. Si les aspects distributifs prennent une telle ampleur, qu'ils sont pondérés plus fortement que les aspects allocatifs, le deuxième dividende peut être négatif d'une manière telle que son effet emporte sur celui du premier dividende, pourtant jugé positivement.

## 4. Conclusion

Le financement de la sécurité sociale par les recettes fiscales provenant des taxes écologiques dépend une fois de plus des normes et des valeurs qui ont cours dans notre société. Cette conclusion nuance la recommandation issue du concept de double dividende faible. S'il vaut mieux utiliser les recettes fiscales écologiques pour baisser les prélèvements fiscaux à caractère social, notamment ceux ne frappant que les salaires, que de les redistribuer d'une manière forfaitaire, un doute subsiste. Puisque les arguments distributifs peuvent rendre le deuxième dividende négatif, il faut résister à la tentation de résoudre la "question sociale" à l'aide de la politique de protection de l'environnement .

S'il reste vrai que toute politique de protection de l'environnement soulève des problèmes relevant de la politique sociale, il faut clarifier ce que l'on veut : Les normes et les valeurs font partie intégrante de l'économie. C'est donc au souverain de prendre la mesure des enjeux et d'exercer pleinement son immense pouvoir politique pour provoquer des changements dans le système dominant des valeurs.

## Références bibliographiques


Arrow, K. (1977). "The Organization of Economic Activity, Issues Pertinent to the Choice of Market versus Non market Allocation" in R.H. Haveman and J. Marjolis (éditeurs) *Public Expenditure and Policy Analysis*, Chicago Rand McNally College Publishing Company.

Beveridge, W. (1942). *Social Insurance and Allied Services*, Londres.

Bovenberg et De Mooij (1994). Environmental levies and distortionary taxation dans *American Economic Review*, vol. 94, No 4, pp. 1085-89.

Ferrand-Nagel, S. (1994). "L'Etat et le Système de santé : les conventions médicales", dans *L'Etat et la marché* coordonné par B. Bellon, G. Caire, L. Cartelier, J.-P. Fragnière, C. Voisin, Adis, Université de Paris Sud, Paris, Economica.

Godard, O. (1997), directeur. *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, Institut National de la Recherche Agronomique.

Goulder, L.H. (1994). Environmental taxation and the double dividend : a reader's guide, *NBER Working Paper*, No 4896, Cambridge Ma.

Greber, P.Y. et Fragnière J.-P., éditeurs (1996). *La sécurité sociale en Europe et en Suisse*, Lausanne, Editions Réalités sociales.

Greffe, X., Hannequart, A. (1985). *Economie des interventions sociales*, Paris, Economica.

Hirschman, A.O. (1989). "Deux cents ans de rhétorique réactionnaire : le cas de l'effet pervers". *Annales ESC,* 1, p. 67-86.

Lauffer, R. (1993). *L'entreprise face aux risques majeurs*, A propos de l'incertitude des normes sociales, Paris : éditions l'Harmattan.

Le Grand, J. R. Robinson (1976). *The Economics of Social Problems*. Londres : Macmillan.

Mitnick, B. M. (1980). *The political economy of regulation*, New York : Columbia University Press.

Pearce, D. (1991). The role of carbon taxes in adjusting to global warming, dans *Economic Journal*, No 101, pp. 938-948.

Perrin, G. (1969). "Reflections of Fifty Years of Social Security" dans *International Labour Review*, No 99.

Pigou, A. (1918). *The Economics of Welfare*, Londres : Macmillan.

Shanahan S.E. et Tuma N.B. (1994). "The Sociology of Distribution and Redistribution" dans "*The Handbook of Economic Sociology*", édité par N. J. Smelser et R. Swedberg, New York : Russel Sage Foundation, Princeton : Princeton University Press.

Sandmo (1975). Optimal taxation in the presence of externalities, dans *Swedish Journal of Economics*, No 77.

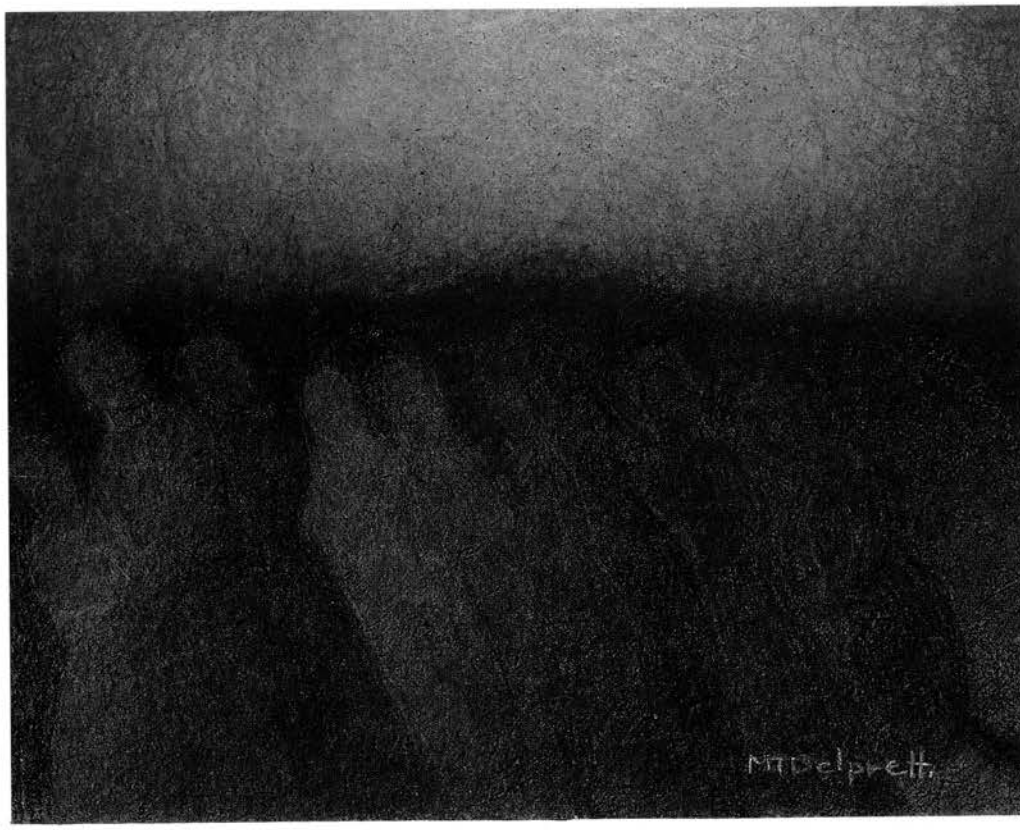
Sen, A. (1997). *On economic inequality*, édition enrichie d'une annexe substantielle par J.E. Foster et A. Sen, Oxford : Clarendon Press.

Swedberg, R. (1994). Markets as Social Structures dans *"The Handbook of Economic Sociology"*, édité par N. J. Smelser et R. Swedberg, New York : Russel Sage Foundation ; Princeton : Princeton University Press.

Tinbergen, J. (1952). *On the theory of economic policy*, Amsterdam : North Holland.

Vérin H., Jacob, A. (1995). *L'inscription sociale du marché*, Cahiers de Socio-Economie, Paris, Editions L'Harmattan.

Wallart, N. et Burgenmeier B. (1996). "L'acceptabilité des taxes incitatives en Suisse », *Revue suisse d'Economie politique et de Statistique*, vol. 132 (1).




*Les errants*

*Reproduction d'une peinture de Marie-Thérèse Delpretti, artiste qui a exposé certains de ses tableaux créés pour le colloque.*

# Ouvertures

# Banalité du mal ou banalisation du mal ?

**Jean-Michel Chaumont**

## Avertissement

La consigne à laquelle je me trouve confronté est, selon le vœu des organisateurs, "d'expliciter les différents apports du colloque au regard des objectifs, du thème, de l'organisation". Il va de soi que plus les objectifs sont ambitieux, plus les risques d'échouer sont grands. Or, les objectifs de la rencontre étaient extrêmement ambitieux puisqu'elle prétendait rien moins que de construire "un savoir nouveau" fécondé par des croisements inhabituels de réflexions issues de pratiques professionnelles ou militantes, d'approches théoriques et, last but not least, de l'expérience de personnes réduites, ou l'ayant été, à la condition d'êtres privés du "droit d'avoir des droits". Cela étant, tout le monde sait bien que pour construire quoi que ce soit, il ne suffit pas de juxtaposer des matériaux, il faut s'efforcer de les articuler. Je ne crois pas du tout que cet idéal soit illusoire, même si l'exercice est rarement tenté. Néanmoins, il est impératif de se donner les moyens de ses ambitions. En l'occurrence, ces moyens auraient dû être notamment des dispositifs d'interaction entre les participants, capables de susciter le travail collectif d'articulation des perspectives. Cette nécessité était d'autant plus pressante qu'il était su au préalable que des efforts de traduction entre des disciplines et des registres différents seraient requis. Or il me semble que la volonté en soi irréprochable de donner la parole à un maximum d'intervenants a conduit à reproduire le défaut de la plupart des colloques, à savoir d'amputer tellement les moments réservés à la discussion qu'en définitive nous n'avons pas pu nous mettre à la tâche. En ce sens, j'estime pour ma part que l'essentiel du travail reste à faire, et j'espère qu'à partir des textes ici rassemblés, l'un ou autre groupe de réflexion prendra la relève. En attendant, je me contenterai de relever, sans aucune prétention ni à la synthèse, ni à l'exhaustivité, un certain nombre de points qui m'ont personnellement frappé.

## De l'endurcissement

Il a été question à de multiples reprises de la froide indifférence avec laquelle des fonctionnaires décident du sort de candidats réfugiés ou de

"sans papier". Plusieurs histoires vécues ont été rapportées qui feraient presque douter de l'humanité même d'individus tellement peu sensibles aux drames vécus par d'autres. On n'a pas manqué - et je reviendrai sur cette référence constante et sans doute inévitable étant donné, d'une part, l'ombre tutélaire d'Arendt sur le colloque et, d'autre part, le contexte dans lequel sa propre réflexion sur le "droit d'avoir des droits" ou la "banalité du mal" s'est développée -, de rapprocher l'attitude de ces fonctionnaires de celle d'Eichmann et de ses semblables.

En continuant à puiser des exemples exemplaires dans la même période, on aurait pu aussi la comparer à l'endurcissement nécessaire pour survivre dans un camp de concentration, un phénomène auquel je me suis particulièrement intéressé. Mille témoignages de survivants le décrivent sous toutes ses formes, et Peter Weiss, dans *L'instruction,* l'a mis en scène de manière particulièrement éloquente. Nous avons eu alors, non pas la révélation, mais la confirmation du fait qu'en règle générale, l'on s'habitue à tout lorsqu'il faut sauver sa peau ou plus largement tout ce que l'on considère comme indispensable à sa survie, son emploi par exemple. Mais on ne peut en rester à cette espèce de vérité anthropologique primaire. Les survivants qui ont fait état de leur endurcissement dans les camps ajoutent bien souvent que, rétrospectivement, ils ne comprennent pas comment ils ont pu rester parfois tellement insensibles à la souffrance d'autrui. En réalité, ils savent bien qu'ils ont agi de façon tout à fait conforme à ce qu'il faut bien appeler une "normalité" concentrationnaire. Autrement dit, ce qui *vu de l'extérieur* nous semble à juste titre représenter un état insupportable d'injustice, de cruauté, de barbarie, a pu néanmoins être vécu *de l'intérieur* comme la seule réalité de référence, une réalité qui avait ses règles, son centre et ses marges, ses dominants et ses dominés, bref à peu près tout ce qui définit l'existence d'une société. Dans cette société particulièrement atroce, nous retrouvons massivement le type d'arguments et de comportements qui fonctionnent chez nous aussi pour rationaliser l'horreur : il faut bien vivre - *mitmachen* disait Peter Weiss - et donc je me blinde sous peine d'être à mon tour broyé par la machine. Ce qui change par contre d'un état social à l'autre, c'est le degré de blindage nécessaire pour assurer sa propre survie. La moindre faiblesse d'un concentrationnaire lui vaudra probablement la mort, la faiblesse d'un fonctionnaire lui coûtera un blâme, au pire son emploi. Ce qui change aussi, c'est le jugement social porté sur l'un et l'autre blindage : celui du concentrationnaire, même s'il apparaît compréhensible étant donné les circonstances, n'en demeure pas moins trop extrême pour être toléré dans un autre contexte. Personne ne souhaite vivre dans une société où un père peut voir sans broncher son fils battu à mort. A l'inverse, le blindage nécessaire pour décider d'expulser une famille étrangère hors du territoire national apparaît comme une nécessité sans doute regrettable mais tout à fait tolérable dans l'état actuel des choses.

Ce que la comparaison peut nous apprendre, ce n'est pas que nos fonctionnaires sont des SS et que nous vivons sans nous en rendre compte dans des Etats fasciste ou totalitaire. Je crois qu'il serait absurde de le prétendre même si parfois nous avons de sérieux et légitimes motifs d'inquiétude quant à la dégradation de nos Etats de droit. Mais c'est bien que *l'appréciation du degré d'endurcissement tolérable au sein d'une société est éminemment arbitraire.* Ce caractère arbitraire ne s'estompe que parce que nous nous *accoutumons*, et il faut des générations pour y parvenir, à ce que certaines réalités soient jugées regrettables sans pour autant être considérées comme inadmissibles. Il serait faux de croire que la plupart des fonctionnaires incriminés prend plaisir à accomplir le sale boulot que leur délègue sans aucun état d'âme la grande majorité de nos concitoyens. Ils n'aiment pas ça, mais pensent que c'est leur devoir. *Le mal n'est jamais banal, il est banalisé,* et la banalisation du mal est un processus indispensable au bon fonctionnement de toute société inégalitaire.

**Sur la débanalisation du mal**

Venant d'ici, à moins d'avoir transité assez longtemps dans une société où la chose serait tolérable, je ne pourrais sans doute pas survivre au fait de laisser assassiner mes gosses sans réagir. Mais je survis néanmoins à l'existence d'injustices flagrantes qui me touchent de plus loin. Il serait donc opportun de restreindre les limites de ce que je peux supporter en fait d'injustices normalisées, banalisées. Cet objectif n'est pas irréaliste. L'oppression ordinaire dont les femmes sont l'objet a été largement débanalisée grâce au mouvement féministe, et quantité de comportements, réputés normaux il y a quelques décennies à peine, apparaissent désormais intolérables. A long terme, je pense que c'est la voie qu'il faut suivre : traquer dans la soi-disant normalité de nos mœurs civilisées les éléments de barbarie qui s'y trouvent parfaitement intégrés, la violence de rapports de force dissimulés. Car il n'y a pas de rupture radicale, pas de création *ex nihilo* dans l'histoire : tout mal extrême s'enracine dans le terreau d'un mal à ce point banalisé qu'il cesse d'apparaître comme tel. Ainsi, pour reprendre l'exemple des crimes hitlériens, il est clair que si la présence du régime nazi est un élément d'explication indispensable, il n'en reste pas moins que le nazisme n'explique pas tout. Il avait forcément des conditions nécessaires dans l'état politique et social antérieur à son émergence. On sait beaucoup de choses aujourd'hui des dynamiques spécifiquement nazies qui ont déterminé l'histoire entre 33 et 45. Il est grand temps de déterrer les racines non nazies du nazisme sous peine de ne jamais comprendre vraiment le constat pourtant bien avéré selon lequel ces criminels étaient pour la plupart des hommes comme nous. Si nous nous mettions à traquer

les traces de la présence de l'homme dans le nazi, du moins les traces de cette présence qui l'ont conforté dans son personnage de nazi ou qui, tout simplement, n'étaient nullement incompatibles avec ce personnage, nous nous mettrions en position d'apercevoir ce qui par définition se dérobe à nos regards, le mal banalisé. Car chacun accordera que s'il est une partie de notre héritage historique qui s'est avérée pouvoir coexister avec, voire conforter, le nazisme, il serait imprudent de le transmettre sans procéder au tri du bon grain et de l'ivraie.

**Sur l'usage des comparaisons**

Seulement voilà, si le nazisme ou toute autre situation extrême sont des révélateurs, peut-être les seuls dont nous disposions dans un certain nombre de cas, du mal banalisé, les comparaisons sont bien souvent jugées déplacées, voire outrageantes. Les deux types de réactions ont été rencontrés à plusieurs reprises lors du colloque, et c'est devenu un phénomène tellement récurrent qu'il mérite un peu d'attention. D'un côté, l'on comprend parfaitement l'agacement de ceux qui, directement ou indirectement, ont une certaine intimité avec les situations extrêmes, face à des rapprochements hâtifs et irresponsables. La facilité avec laquelle on crie au SS face à un CRS démontre généralement que l'on n'a jamais pris la mesure de ce qu'était un SS. Plus globalement, le retour imminent de la peste brune a été prophétisé à tant d'occasions depuis un demi-siècle que je me demande qui peut encore le prendre au sérieux. Utilisés à n'importe quel propos, les épouvantails finissent par ne plus faire peur à personne. Sachons que si un scénario du pire devait se répéter, il prendrait à coup sûr d'autres formes que celles que nous connaissons.

Cela étant, à côté des agacements légitimes, il y en a d'autres qui le sont moins. Je pense notamment au reproche parfois entendu de banaliser la Shoah à travers la mise en relation de certains de ses aspects avec des phénomènes contemporains. C'est un reproche auquel le thème du colloque - le "droit d'avoir des droits" dans le monde contemporain - s'exposait tout particulièrement puisqu'il invitait explicitement à comparer le sort des réfugiés juifs avant et pendant la guerre à la situation actuelle. Ce reproche repose sur plusieurs présupposés implicites : tout d'abord, que le monde contemporain ne peut en aucun cas présenter le moindre trait commun avec le monde passé. Or ce premier présupposé est manifestement intenable : si, dans l'ensemble, les différences l'emportent manifestement entre hier et aujourd'hui, cela n'exclut nullement des identités ponctuelles qui méritent d'être scrutées même si le fait qu'elles se produisent dans un contexte différent en limite les effets négatifs. Ensuite, il est sous-entendu que tout rapprochement entre un terme extrême et un terme moins extrême a automatiquement pour effet de *minimiser* le terme extrême, selon un raisonnement du type : ce n'était

pas si grave puisque nous y revoilà et que nous sommes si manifestement dans une situation que l'on s'accorde à qualifier de normale. Mais rien n'empêche - c'est même précisément ce à quoi je pense quand je parle de débanaliser le mal - de *dramatiser* le terme le moins extrême : si on retrouve dans notre prétendue normalité un fragment de la réalité extrême, c'est peut-être que notre normalité est bien pire que nous ne le sentons, c'est peut-être que sur ce point précis, nous portons sans nous en rendre compte une armure blindée à l'abri de laquelle le mal prospère et se reproduit. Dans cette perspective, on n'amalgame ni ne réduit rien à l'horreur de l'extrême. On essaye seulement de revitaliser un nerf devenu insensible.

**Sur le couple mémoire-oubli**

Comme il est de règle depuis quelques années, on a beaucoup fustigé l'amnésie historique des princes qui nous gouvernent. A juste titre, le plus souvent, car il est vrai qu'on ne refoule ni ne manipule impunément la mémoire collective des groupes et des peuples. L'opposition brute entre la mémoire et l'oubli me semble pourtant trop sommaire : il n'est de mémoire que sélective, donc inséparable de la relégation de certaines dimensions dans l'ombre. Et si, comme on nous l'a montré à propos des conflits dans l'ex-Yougoslavie, l'amnésie organisée profite au crime et à sa reproduction, je voudrais attirer l'attention sur un phénomène qui me semble très typique de notre actualité et que l'on pourrait appeler "la mémoire alibi". Une anecdote sera ici plus éloquente qu'un développement théorique. On nous a fait part de la multiplication en France - et il semble bien que cela soit encore pire ailleurs - de lieux de détention administrative pour des candidats réfugiés en attente d'un statut qui, dans la majorité des cas, sera refusé. On nous a donné l'exemple d'une mère africaine ainsi détenue puis expulsée et séparée de ses enfants à Orléans l'année dernière. Il se fait qu'au même moment, je participais à un colloque organisé par le CERCIL, centre d'études et de recherches sur les camps d'internement dans le Loiret. Ce centre, financé par la municipalité d'Orléans, accomplit un remarquable travail de recherche sur ce qu'on a justement appelé "les camps de la honte" en France, sur le camp de Pithiviers notamment où des centaines d'enfants juifs ont été séparés de leurs parents et envoyés seuls à Auschwitz à l'initiative expresse des autorités françaises. Il me semble évident que ce sont des choses à ne pas oublier. Mais que signifie l'exhumation de cette mémoire si, durant toute la semaine qu'a duré le colloque, pas un mot n'est dit sur ce qui se passe aujourd'hui ? Bien entendu ce n'est pas la même chose, et la chambre à gaz n'attendait pas cette mère africaine à l'arrivée. Faut-il pour autant ignorer son sort ? Rétrospectivement, j'ai l'impression d'avoir, comme les autres intervenants du colloque, participé à une

entreprise de diversion en écoutant le maire, par ailleurs fort sympathique, d'Orléans battre sa coulpe face au passé et nous encourager à faire toute la lumière sur lui. J'en retiens surtout que, pendant ce temps-là, nous ne poserions pas de questions à propos de l'ici et maintenant, et de fait nous n'en avons pas posé. A quoi rime alors la mémoire ?

**Le temps de la réflexion et le temps de l'action**

J'ai plaidé ci-dessus pour que l'on s'engage activement dans un processus de débanalisation du mal ordinaire. Les analyses hélas convergentes des spécialistes du terrain nous alertent cependant : l'heure n'est pas à la débanalisation du mal, elle est au contraire à la banalisation de l'arbitraire. Le diagnostic d'une érosion de certains pans des systèmes de protection juridique caractéristiques des Etats de droit n'a été que trop abondamment étayé et, à moyen terme, les perspectives ne sont guère encourageantes. L'image d'une Europe fortifiée est de plus en plus adéquate, et une majorité substantielle de nos concitoyens applaudit des deux mains face à cette évolution. Que faire dans une telle conjoncture ? A la clôture du colloque, une pétition circulait. Je crains que ce ne soit pas suffisant. Une des très rares leçons à peu près univoques qui se dégage de l'étude de la résistance et de la non-résistance au nazisme, c'est que le refus n'est efficace que s'il intervient tôt, quand il reste encore une marge de manœuvre. Très vite, sinon, la seule chose que l'on puisse encore sauver, c'est sa conscience. Or, les écrits d'Arendt restent exemplaires sur ce point, il y a une sérieuse marge entre sauver sa conscience en refusant de collaborer et infléchir une évolution historique de notre monde. Nous n'en sommes pas encore au stade où le seul refus de collaborer, fait figure d'acte héroïque. J'aurais aimé que l'on s'attelle davantage à découvrir des réponses concrètes à la situation actuelle. L'une ou l'autre initiatives en ce sens ont été présentées. C'est à leurs auteurs qu'appartient le dernier mot.

# Les enseignements de Hannah Arendt

**Marcelo N. Viñar**

"... à partir de l'idée que l'humanité des hommes ne se définit que sur le fond d'entre-appartenance au monde, c'est-à-dire de relation, le "mode de penser élargi" révèle sa fécondité et son contenu normatif. Car il permet, entre autres, de repenser la question de l'appartenance à l'écart de celle de l'identité, ou tout au moins d'une identité-mêmeté qui prétendrait se déterminer par sa position propre et son unique rapport à soi". (Myriam Revault d'Allonnes, travail présenté au colloque).

## L'"inter-esse"

Penser et agir à partir et dans la considération de la *pluralité* et de la *diversité humaines* et contre la fiction univoque et arbitraire de la désolation post-totalitaire[172] où quelques hommes s'(auto) élisent dans la plénitude de leur humanité et en désignent d'autres comme superflus ou jetables, semble être, comme tant de fois auparavant dans l'histoire, la condition et l'urgence de l'humanité au seuil du troisième millénaire. La diversité de vêtements que cette alternative de réintégration ou suppression de l'exclu adopte, défie notre compréhension comme chercheurs et notre inventivité comme acteurs politiques.

L'explosion démographique et ses effets écologiques, les effets sociétaires de l'expansion technologique (automation et robotisation), la mondialisation de l'économie et de l'information et leurs revers d'exaltation des fondamentalismes religieux ou nationalistes, d'ethnification de l'Etat-nation, et leurs conséquences d'inclusion et/ou de mise en marge se rassemblent et entrecroisent à un rythme vertigineux et blessent notre vocation de citoyens du monde.

Pendant que l'on condamne les guerres ethniques, des ventes d'armes millionnaires, qui aident à équilibrer le budget et le marché du travail des pays riches, sont négociées avec les parties belligérantes.

---

172. " Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires sous la forme de tentations fortes qui surgissent chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme". **Arendt, Hannah** : "Les origines du totalitarisme. L'impérialisme". Ed. Fayard, 1992, p... Collection Points.

A l'envergure écrasante de ces défis, nous, les hommes courants, nous avons l'habitude de répondre par la fuite, la dés-implication, ou en faisant abstraction : Déserts où les solutions autoritaires de leaders charismatiques semblent trouver leur meilleur domaine. Solution salutaire, qui au nom de la purification identitaire (le "nous") ethnique, religieuse, nationale ou économique, conduit au paroxysme du crime collectif et anonyme.

Face à ce catastrophisme récurrent de l'histoire humaine, sans doute en vigueur dans le monde d'aujourd'hui et de demain, Arendt propose de *penser l'actualité de l'événement,* en se détachant de catégories essentialistes et de dénouements fatalement génocides. Auschwitz n'aurait pas dû arriver. S'il a eu lieu, ce n'est pas seulement à cause des nazis, comme groupe et système, mais parce que l'humanité dans son ensemble l'a habilité et fait possible. La notion de *co-responsabilité dans la construction de l'espace politique (inter-esse)* se configure comme point de repère constant. Ce qui en elle est important c'est la définition des caractéristiques et critères que prennent les formes naissantes de l'Etat autoritaire dans son intolérance du différent. C'est le *Early Warning System* : mettre en évidence ce que nous cachons par la dénégation, comme le souligna Nicholas Busch.

Le vibrant témoignage de Paolo Rumiz sur la genèse de la guerre en Yougoslavie (qu'il sous-titra "l'imbécillité du bien") décrit un exemple où la transition entre la vie en commun plurale et la destruction inter-ethnique a été produite dans l'insistance dénégatoire des sujets concernés : si tout est permis dans le discours, tout est possible dans la terreur, dans une fatalité irréversible.

*

Arendt refusa de se nommer politologue pour se désigner comme phénoménologue de l'espace politique. Ce n'est pas une affaire rhétorique, mais bien le choix lucide de l'antériorité ou la précédence d'une théorie de l'action, dans lequel l'éthique et l'engagement du projet social devancent un discours métaphysique en quête de la vérité (qui en politique reste impénétrable ou inaccessible). Le choix arendtien de renoncer au savoir systématique et totalisateur, en le remplaçant par le savoir partiel qui surgit de l'analyse de situations singulières dans leur actualité brûlante, produit un regard engagé et qui prend corps. Ceci spécifie une méthodologie que Marie-Claire Caloz-Tschopp qualifie comme "un procédé par distinction et paradoxe".

L'appropriation sémiotique de l'actualité de l'événement est la boussole d'orientation qui implique que l'histoire ne peut se répéter, et réalise l'affirmation d'Engels qui soutient que le concret est une synthèse de déterminations multiples. Le cas particulier (singulier) est raisonné dans la polarité posée par le fait que "les mouvements totalitaires sont des

organisations massives d'individus atomisés et isolés", tandis que dans l'implication démocratique il y a besoin de sujets-acteurs, qui exigent : "Avoir une place, exister en mouvement, vivre avec les autres humains et appartenir au monde"... (cité par M.-C. Caloz-Tschopp).

*

Il y a des aspects de la réalité humaine qui ne se font visibles et remarquables que dans l'imminence ou l'actualité de leur extinction. Comme la soif, la faim ou l'air, besoins qui en étant satisfaits n'attrapent pas notre perception. La santé est le silence des organes, qui ne crient que dans leur disfonction, disait Virchow. La métaphore donne consistance, par l'analogie, à l'emblème qui présida notre colloque : Le "droit d'avoir des droits".

"Le grand malheur des sans-droit n'est pas d'être privés de la vie, de la liberté et de la quête du bonheur, ... 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"[173] ;

"le droit de pénétrer dans cet espace (l'espace politique), et par conséquent la liberté, était un bien pour l'individu, tout aussi déterminant pour son existence que l'étaient la fortune et la santé"[174] ;

L'espace politique n'est pas pensé comme "l'art de gouverner" mais comme l'effet de vivre en société, d'être nombreux et vivre ensemble, ce qui commande un cadre qui règle et organise les limites de la vie en commun. L'espace politique et le lien social, souligne J. L. Lancy, ne sont pas ce que les hommes *ont* en commun, mais, ce qui est très différent, ce que les hommes *mettent* en commun. La condition sociale de l'homme impose des limites à sa jouissance arbitraire, des règles qui légifèrent la concorde, le plaisir, le conflit et les conditions de production matérielle et culturelle.

"... le fait d'avoir une place, l'appartenance et l'action politique pour tout être humain - non par naissance, origine, mais par don, octroi réciproque - détermine la possibilité même - dans son sens le plus radical - de la politique et de la pensée."[175]

Ce principe et fondement de l'existence humaine posé, ce sont les mis en marge et exclus de cet ordre, les parias, qui font symptôme et crient la disfonction. C'est eux qui interpellent et réinterrogent l'ordre et - dans les tensions de l'histoire - sont moteur de changement.

---

173. **Arendt, H.** : *L'Impérialisme*, p. 280.
174. **Caloz, M.-C.** : travail présenté au colloque
175. **Caloz, M.-C.** : travail présenté au colloque

La capacité d'accueillir et de s'occuper de cette exclusion semble être une ligne de partage entre l'Etat démocratique et les germes de l'Etat autoritaire. Les sans-emplois et les sans-papiers sont figures éminentes en Europe, comme le sont dans le tiers-monde ceux qui vivent au-dessous du seuil de pauvreté extrême, sans accès au travail, à la santé, à l'éducation, ni au logement.

Dans une filiation arendtienne, de nombreuses contributions au colloque (expériences sur le terrain et réflexions théoriques) ont eu pour dénominateur commun le fait de montrer comment une communauté se définit elle-même par la manière dont elle traite ses marges, ses parias. Dans le village planétaire que nous habitons, l'abîme entre pays riches et pauvres est grandissant : une minorité de l'humanité jouit des biens matériels et culturels dont le secteur majoritaire se voit privé. L'apothéose d'exhibitionnisme, que les médias rendent possible, provoque des déplacements en masse de population et a transnationalisé cette problématique.

Deux alternatives sont possibles dans la spirale d'interdépendance croissante : a) ou bien les politiques de ségrégation et d'exclusion sont renforcées, en engageant l'intelligence et les finances en fonction d'augmenter la sûreté publique contre la menace des mis en marge (nous voyons ici le germe d'une logique génocide), ou b) nous construisons des politiques pour retourner cette avalanche, en imaginant des stratégies politiques destinées à faire les démarches nécessaires pour établir un statut humain - c'est-à-dire politique - des parias.

**La dichotomie Individu-Société**

Dans la tradition philosophique et sociologique, la réflexion qui oppose individu et société a été dominante. L'autarcie d'un sujet conscient et libre dans ses déterminations comme une portion isolée de l'espace publique ou la préséance et la primauté de la société et de la culture sur l'existence individuelle ouvraient des voies de compréhension divergentes et peu dialectisables.

Depuis que Marx et Freud nous ont donné des outils et des cadres conceptuels pour briser cette compartimentation disciplinaire, l'examen de la façon par laquelle les événements collectifs marquent les destinées individuelles et l'ensemble des individus construit l'histoire collective, constitue un axe de recherche en développement.

La contribution de Arendt avec "Eichmann à Jérusalem ou la "banalité du mal"", en plaidant que le mal extrême est commis par des hommes ordinaires et en réfutant l'hypothèse démoniaque de la personnalité pervertie, configure un changement axiologique décisif dans l'action politique et dans la recherche.

Depuis Kant et son mal radical *(das radikal Böse)* ou Shakespeare (Richard III), la recherche s'est orientée vers les profondeurs de l'être dans sa dimension diabolique ou démoniaque, en interrogeant les déterminations dans l'épaisseur de la "motivation". La psychologie et la psychiatrie modernes se sont embarquées dans cette perspective personnologique et moralisante, en recherchant parmi les labyrinthes de l'âme humaine le profil de la personnalité pervertie dont la méchanceté essentielle la faisait l'agent de l'acte monstrueux.

"La vérité, aussi simple qu'effrayante, est que des personnes qui dans des conditions normales, auraient peut-être rêvé à des crimes sans jamais nourrir l'intention de les commettre adopteront dans des conditions de tolérance complète de la loi et de la société, un comportement scandaleusement criminel."[176]

Banalité du mal ne veut pas dire minimiser ce que le siècle où nous vivons a de plus terrible, mais le re-situer comme conduite collective d'êtres humains courants et ordinaires dans la construction de l'espace de cohabitation politique.

La portée de cette intuition géniale redéfinit et réoriente les fondements de la réflexion et la recherche en Sciences politiques, et reformule les stratégies de l'action politique. Le mal est radical parce qu'il est banal et ordinaire, et il a lieu dans l'impasse d'une impuissance collective, lorsque la capacité d'action commune se trouve détruite. Il est nécessaire d'agir même si le "télos" de l'action n'est pas maîtrisable.

La prétention de causalité explicative - dominante en sciences humaines - est écartée. Il ne s'agit plus de chercher la source de ce mal dans de malignes intentions, sinon dans la sémiotique de l'espace politique, dont nous participons et sommes coresponsables de la texture. Le manque d'épaisseur et de profondeur de la figure exemplaire d'Eichmann marque un paradigme du fonctionnaire moderne, dont l'efficacité et la fonctionnalité remplacent les éthiques de l'acte, entrepris plus collectivement qu'individuellement.

Le modèle ainsi configuré à partir du totalitarisme nazi, converge avec les thèses de M. Foucault sur l'institution corrective et disciplinaire, où l'hospice, le réformatoire et la prison sont des produits historiques de la mentalité et discours du savoir d'une certaine époque, et défaillissent dans leur vocation de réhabilitation pour produire l'horreur de l'asilo-prison à cause de cette mentalité.

Le changement axiologique qui va de la thèse démoniaque à la "banalité du mal" comme produit de l'homme ordinaire, dépasse le barrage d'opposition entre sains et pervertis et cherche la compréhension

---

176. **Revault d'Allonnes, Myriam** : Travail présenté au colloque de Genève. Mai 1997.

à l'intérieur de l'espace relationnel, construit collectivement, comme noyau du politique.

Le renoncement à l'explication par la motivation maligne des individus et le centrage sur la responsabilité de la co-appartenance, implique qu'il n'y a pas d'altérité radicale vis-à-vis du mal de chaque temps et lieu.

Il faudra travailler longtemps encore les résultats de cette reformulation, et sans doute la conception et le déroulement du colloque - qui combina délibérément le témoignage d'âpres et cruelles réalités à de fines et rigoureuses analyses théoriques - est un repère dans cette réflexion.

En tant que freudien, je pense que les apports de Arendt au sujet de la "banalité du mal" contribuent à surmonter l'aporie entre le sujet de l'intimité et le sujet politique. La recherche, autrefois divergente, cherche à présent les articulations et convergences, en présentant des figures nouvelles du sujet dans la modernité. Arendt montre comment le totalitarisme et d'autres formes d'exclusion de l'espèce humaine détruisent non seulement la sphère publique (juridico-politique), mais aussi le psychisme (capacité de pensée et de symbolisation).

En se construisant dans la médiation des premiers liens à l'Autre, le sujet humain non seulement socialise son érotisme et sa moralité (telle l'emphase des premières découvertes freudiennes), mais encore il se construit en outre par la transmission intériorisée de l'histoire et de la culture.

A partir de cette découverte, la dichotomie entre le social, conçu comme extérieur, et le sexuel, paradigme de l'intime, se pense aujourd'hui comme polarité qui tend et ordonne l'existence humaine. Le sujet se modèle dans sa relation à lui-même (névrose) et aux autres (lien social, espace politique) dans une simultanéité qui guide et détermine la construction, l'appréhension et l'intelligibilité du monde propre.

Freud et Arendt partent de la disfonction, du malaise et des fractures qui traversent l'existence humaine. Dans cette perspective, réalité extérieure et réalité psychique ne sont pas antinomiques, mais s'articulent dans les conditions qui fondent la possibilité d'un sujet humain.

Les traumatismes historiques (guerre, génocide, dictature, torture, disparition) sont violences du siècle qui ne peuvent être capturées par la taxonomie psychiatrique et traitées comme maladie de l'âme. Cet encadrement réducteur, victimologique, appauvrit la compréhension et la thérapeutique. Le paria, si représentatif du monde d'aujourd'hui par son nombre et sa qualité humaine, noue et amalgame la pénurie politique et la souffrance psychique. L'originalité de sa parole sera féconde pour articuler les ignorances de nos savoirs fragmentaires. Sa présence et sa douleur stimulent notre compétence et adresse académiques. Ce serait une

trahison à la démarche de Freud et de Arendt de les réduire au silence, en les emprisonnant dans les catégories connues de notre savoir disciplinaire.

Nous avons appris avec eux que la Sainte Trinité du sujet freudien (père, mère, code), suffisante dans les conditions normales de la vie moderne, ne l'est plus quand la dévastation de la guerre, du génocide et des déplacements forcés disloquent la continuité des générations et brisent les structures élémentaires de la parenté. Dans ces cas extrêmes nous avons appris la pénurie du modèle de l'intimité familiale et le besoin d'inclure de plus vastes configurations de la culture et du langage.

C'est seulement en parcourant une inscription dans la généalogie, et avec elle un lignage culturel et linguistique, que sont atteintes les conditions minimales pour la constitution d'un sujet humain, sujet psychologique, mais aussi sujet juridique et moral. Etre héritier ou survivant de la catastrophe historique met en relief un profil de la condition humaine qui n'est pas seulement séquelle ou invalidité, mais encore marque et inscription créatrice. La transmission transgénérationnelle du génocide met en évidence des arêtes de la structure psychique et de la genèse du sujet social dont l'importance peut difficilement être surestimée, et illumine maintes de nos ignorances dans le terrain de la transmission générationnelle.

En travaillant sur l'exclusion humaine, le "droit d'avoir des droits", comme constitutive du Sujet et de la société, en travaillant avec le paria et non pour lui, nous ouvrirons d'insoupçonnables dimensions de notre champ de connaissances, dont nous avons fait une raison primordiale de notre être-au-monde.

**Evaluation**

L'horreur comme dénouement potentiel de chaque espace politique doit réclamer la conscience de chaque citoyen et la réflexion d'experts de nombreuses disciplines dans chaque réalité politique concrète.

Les dispositifs d'exclusion et le système totalitaire comme son expression maximale et mortifère, peuvent être reconnus - en partant d'une méthode d'analyse arendtienne - dans ses manifestations naissantes et germinales dans la société démocratique.

Pour mener l'analyse à bien, la stratégie de l'auteur de référence n'est pas partie de concepts ou de figures préétablies dans son terrain de réflexion : en secouant les catégories consensuelles précédentes, elle travailla par distinction et paradoxe en partant d'une appropriation sémiotique propre des réalités qu'elle aborda.

Cette définition méthodologique a été recueillie dans le titre et dans le programme développé dans la rencontre.

Un peu plus d'une centaine de personnes ont travaillé intensément pendant trois jours, du matin au soir.

Le trait saillant du groupe impliqué - autant intervenants qu'auditeurs - a été la diversité. Disparité de provenances, autant géographiques que disciplinaires. Cela comporte pour cette évaluation une signification différente que s'il s'agissait d'un groupe d'experts sur un sujet purement académique.

Parmi les objectifs du colloque, il a été important que la parole proposée par chaque intervenant fut marquée par la qualité politique et culturelle de son origine. La succession et alternance de conférences, commentaires et débats (dont le niveau élevé d'expertise me semble hors de doute) nous a soumis a une densité et une accumulation d'informations qu'il est difficile d'assimiler dans l'immédiat, mais dont le caractère divers et hétérogène a produit un fort impact, tel que le consensus de commentaires pendant l'événement et au cours de la réunion finale le montre. Comme échantillonnage de la diversité, les interventions successives ont embrassé depuis l'exégèse d'un point théorique de la pensée de Arendt (la "banalité du mal", le système totalitaire, le "droit d'avoir des droits" comme condition d'appartenance à l'espèce humaine), en passant par le résumé d'un spécialiste en économie au sujet des liens entre développement durable, écologie et ressources naturelles au cours des quatre crises économiques qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, jusqu'à la fine description de la dégradation de la vie en commun en Yougoslavie.

Il est prématuré de tirer une conclusion définitive vis-à-vis des effets de ce bombardement de sujets différents dans lesquels nous avons été submergés de façon alternante. Quant à moi, et en tant qu'encouragement pour penser le sujet, toujours présent et accablant, de la réalité politique qui nous affecte, la méthode choisie me semble adéquate et efficace (je n'en vois pas en tout cas de meilleure) et il faudra mesurer ses effets dans la suite d'un réseau d'échanges. La disparité des encadrements adoptés (langue juridique, philosophique ou de terrain), est proposée comme hétérogénéité, comme abîme entre théorie et pratique, et laisse à la fois une question ouverte et rénovée, dont le caractère non résolu ne cesse de nous assiéger.

Qu'est-ce que le politique ? Qu'est-ce que la politique ? Quel objet de connaissance nous proposons-nous en l'abordant ?

# Spécificités de la pensée arendtienne

**Anne Amiel**

Je partirai ici des communications de Myriam Revault d'Allonnes et de Marie-Claire Caloz-Tschopp. Si les orientations en sont fort différentes, on retrouve un certain nombre de points de convergence qui dessinent tout aussi bien les difficultés du texte arendtien que les embarras qu'ils désignent et dans lesquels nous sommes nous-mêmes pris.

Dans les deux cas on part d'un des foyers de toute la réflexion arendtienne, qui se fondent sur une expérience (ici les sans-Etat, thème à mon sens fondamental et programmatique de toute l'œuvre d'Arendt, là, pour faire court, le cas Eichmann), et dans les deux cas l'on essaie de penser avec Arendt et peut-être au-delà d'elle, pour ressaisir des amorces de solution aux problèmes qu'Arendt permet de poser ; ici on questionne les rapports entre citoyenneté, nationalité et inscription dans un territoire, là la question du mal et de la "mentalité élargie". Dans la mesure où les expériences qui sous-tendent la pensée d'Arendt permettent de ressaisir une nouveauté, un inédit, l'analyse doit se déprendre de grilles conceptuelles plus traditionnelles, et les communications emploient souvent un vocabulaire similaires ; il s'agit "d'exigence", de "résistance", de "coresponsabilité", et, corrélativement, de la question du "mouvement" : "*avoir une place, exister en mouvement, vivre avec les autres êtres humains, appartenir au monde*" et "*le fait d'avoir une place, l'appartenance et l'action politique pour tout être humain détermine la possibilité même de la politique et de la pensée*" (Caloz-Tschopp). Il s'agit aussi, et je vais y revenir, d'un appel à la "spontanéité".

Dans les deux cas est engagée la coresponsabilité d'individus (mais aussi de peuples et de nations) qui appartiennent à une humanité unifiée, à un monde Un, et cela, dit Arendt, pour la première fois ; humanité et monde qui doivent pouvoir se penser et agir (si on ose dire) comme pluralité. Dans les deux cas, l'inscription dans un territoire, l'appartenance au monde, le donné et leurs réquisits sont questionnés.

Ce qui, à mon sens, pose problème dans les deux communications, est l'appel à un certain "volontarisme", pour faire court et pour faire grossier. Les difficultés qui sont pointées *chez* Arendt, et qui sont réelles, laissant peut-être dans l'ombre des difficultés pointées *par* Arendt.

Myriam Revault d'Allonnes inscrit son questionnement dans les rapports entre banalité et radicalité du mal, rappelant le double refus d'Arendt ; sont fausses les thèses de criminels diaboliques, comme celle de l'Eichmann en chacun de nous. Et si la "banalité du mal" est liée à l'absence de pensée, alors la question du jugement, reprise de la *Critique de la faculté de Juger,* doit être politiquement réélaborée.

La question centrale, à juste titre itérée, me semble celle-ci : "*En quoi cette 'manière de pensée élargie' recèle-t-elle en elle une capacité effective de résistance à la pathologie spécifique du monde moderne ?*". S'il est bien précisé que "*le fondement ou le présupposé de cette multiplicité de perspectives, c'est la présence d'un monde commun*", demeure que "*la manière de pensée élargie a le statut d'une exigence requise*" et que "*si l'on est devenu incapable d'adopter la multiplicité des perspectives qui fondent le monde commun, on est du même coup privé de monde*" .

Le problème, à mon sens, est que si tout cela est irrécusable, le raisonnement peut tout aussi bien s'inverser. La manière de pensée élargie n'est pas seulement, autrement dit, une des conditions du vivre ensemble, elle en est aussi un produit, ou un corrélat. Il faut bien aussi qu'existe un monde commun pour que puisse jouer un sens commun, dont la maxime est précisément la mentalité élargie. Si l'on est privé de monde, on est du même coup privé de la possibilité d'adopter une multiplicité de perspectives.

Je citerai ici un peu longuement :

"*L'esseulement, comme corollaire de l'absence de compagnie et du déracinement, est, du point de vue de l'homme, la maladie dont souffre le monde où nous vivons, même si, il est vrai, on peut encore y apercevoir des gens - de moins en moins nombreux d'ailleurs - qui s'agrippent les uns aux autres sans reposer sur le moindre appui, sans bénéficier du secours des modes institués de communication qu'un monde habité en commun devrait offrir, pour qu'on puisse échapper ensemble à la malédiction qui consiste à devenir inhumain dans une société où chacun semble superflu et semble être tenu pour tel par les autres. Mais que prouvent ces performances fort acrobatiques face au désespoir qui croît tout autour de nous et dont nous ne tenons pas compte lorsque nous nous contentons de dénoncer ou que nous pensons que ceux qui cèdent à la propagande totalitaire sont des gens stupides, peu recommandables, ou mal informés ? Il n'en est rien : ils ont seulement échappé au désespoir de l'esseulement en s'adonnant au vice de la solitude*" (Arendt, La Nature du Totalitarisme, 125).

Face à la perte du sens commun, on ne peut faire appel simplement à l'exigence de la mentalité élargie, parce que cette perte du sens commun est aussi produite, économiquement, politiquement, diplomatiquement, socialement ; c'est une maladie du monde. Je crois que l'on est ici

renvoyé à la "matérialité" et à la "généralité" du politique, voire à un "certain mode d'être corporel" (Caloz-Tschopp). Autrement dit, peut-être que si "*Arendt, faute d'une analyse conséquente de la "banalité du mal" comme concept opératoire, a d'une part manqué les implications éthiques et politiques de la doctrine kantienne du mal radical, et n'a pas, d'autre part, pleinement dégagé le statut philosophique, éthique et politique de la "banalité du mal*" (Revault d'Allonnes), c'est qu'elle avait de bonnes raisons de le faire, autrement dit de penser que la "banalité du mal" est bien le titre d'un problème.

Car ce qui reste énigmatique pour Arendt, c'est aussi le statut de ceux qui ont résisté au mal (banal ou radical) et qui étaient aussi des hommes ordinaires. Corrélativement, la question du mal se déploie entre le thème de la *selflessness* et celui du carriérisme d'Eichmann qui "ne s'est pas rendu compte de ce qu'il faisait". Autrement dit, entre le thème (que je crois kantien) de l'auto-tromperie et de l'immunisation contre la réalité (corrélativement, de l'horreur qu'inspire la coresponsabilité dans une humanité une) et celui de l'incapacité à être affecté par la réalité. Dans "le sens commun" arendtien, sont en jeu la spontanéité, le mouvement, le "rendre visite", l'espace de la mentalité élargie, mais est présente aussi la capacité à être affecté, à être sensiblement affecté, à être réceptif : le sens commun est aussi un sens produit par le monde commun quand il existe et pour autant qu'il existe, et ce sens particulier qui coordonne nos cinq sens et les adapte au monde. Le sens commun est aussi lié, autrement dit, à notre capacité, ou incapacité, à recevoir des informations, à être affectivement et sensiblement affecté, à éprouver le réel[177].

Si bien que nous nous mouvons dans un cercle : la mentalité élargie a le statut d'une exigence requise, mais cette exigence nécessite des conditions, lesquelles sont économiques, sociales, morales etc. On ne peut simplement en appeler à une exigence si l'on ne saisit pas - et je crois que c'est cela que tente Arendt dans la dernière partie de son œuvre - quelles sont les conditions de possibilité de cette exigence, et ce qui peut, en quelque sorte, la garantir[178].

Ce qui à son tour renvoie, je crois, à la matérialité et à la généralité du politique dont traite M.C. Caloz-Tschopp.

Je partage le sentiment que la figure des sans-Etat chez Arendt est une figure centrale, construite, exemplaire ; que cette figure renvoie à une exigence politique, remet en jeu le problème des rapports de l'espace public et du territoire. De même, il me semble clair que cette figure contraint de penser que "*la politique est tout aussi matérielle que l'économie* (...)", et à repenser *"la dichotomie économie politique*". De

177. Cf. aussi la "société du spectacle", les *problems solvers* durant la guerre du Vietnam, et tout le thème de la publicité comme réclame.

178. Par ailleurs, l'on connaît l'étrange kantisme d'Arendt, avec le nombre de refus de thèses kantiennes qu'elle assume.

même, l'on ne peut se contenter de voir dans les sans-Etat une simple résurgence de la barbarie ou de la naturalité au sein même de notre civilisation.

On peut même surenchérir : le dernier chapitre du livre consacré à *L'impérialisme,* qui est consacré conjointement au droits de l'homme et aux apatrides, est un des points névralgiques de la pensée arendtienne, qui informent la totalité de l'œuvre à venir. Et si le chapitre, d'une part, est informé par les textes de guerre consacrés à la même question (et d'abord *The stateless people*), et est le répondant du chapitre consacré à l'analyse de l'univers concentrationnaire, il vaudrait la peine de s'interroger sur sa place, à la fin de l'analyse de *L'impérialisme* et comme transition à l'analyse de la prise de pouvoir par le totalitarisme, et plus précisément encore à l'analyse des masses.

Ce qui pose problème pour moi, au sens le plus strict de poser problème, ce sont deux points corrélatifs. Le couplage de la construction du sans-Etat avec celle du paria conscient, reprise de B. Lazare, l'idée qu'Arendt indiquerait la voie d'une dénationalisation et d'une déterritorialisation.

Les deux points sont difficiles. Ce n'est pas seulement que certains textes de *La Tradition cachée* laissent entendre que paria et parvenu, qui sont deux catégories corrélatives, sont effacés précisément par la figure des sans-Etat[179]. Mais l'on peut se demander si le souci légitime de récuser le lien entre naturalité et sans-Etat, l'identification entre sans-Etat et victimes passives n'induit pas une sous-estimation de la situation effective de ceux qui sont privés d'une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces. Pour se mouvoir il faut un sol et si l'on peut dire un point de départ, et c'est peut-être ce dont sont d'abord privés les sans-Etat. Pour le dire à l'inverse, les sans-Etat participent de cette production des masses dont parle *Le Système totalitaire,* masses qui ne sont ni stupides, ni inconstantes[180].

Je crois que l'on retombe ici sur la figure de la *selflessness*, et sur la question des conditions sociales, matérielles, démographiques etc. de l'existence d'un monde commun, sans lesquelles spontanéité et mouvement ont bien peu de chances d'avoir une signification. Certes le sans-Etat "*désigne l'exigence de l'appartenance politique pour chaque être humain*" (Caloz-Tschopp 14), mais peut-on dire que "*le paria c'est le sans-Etat qui, entre céder à la domination comme le parvenu, fuir et la rébellion consciente et agir, a choisi cette deuxième alternative* " ? (Caloz-Tschopp 14).

Ce qui renvoie à ma seconde interrogation. Si le problème désigné par les sans-Etat est bien celui des rapports entre espace public et territoire, il

179. Voir dans *La Tradition Cachée*, les pages p. 53 et 74-75.
180. Voir *Le système totalitaire*, p. 79.

n'est pas sûr qu'Arendt indique la voie d'une dénationalisation et d'une déterritorialisation. La question des sans-Etat représente pour Arendt la désagrégation interne de l'Etat-nation, le signe de la conquête de l'Etat par la nation. C'est au moment même où le modèle de l'Etat-nation se diffuse et acquiert un caractère d'évidence, qu'il manifeste des problèmes qu'il est incapable de résoudre (les apatrides) et révèle un impensé de la tradition politique (les masses). Ce qui est fondamentalement visé par Arendt c'est la structure de l'Etat-nation et la souveraineté nationale, foncièrement irrationnelle selon elle. Et cette irrationalité se révèle dans l'identification des citoyens aux nationaux. Ce à quoi engage Arendt de façon évidente, c'est à la récusation de l'Etat-nation, au refus de cette identification entre nationalité et citoyenneté, entre frontières de l'Etat et du territoire et frontières (mais en quel sens ? ) de la nation.

Bien sûr, la question est terriblement épineuse, parce qu'elle renvoie au statut de l'Etat-nation chez Arendt, lequel n'est pas toujours clair dans *Les Origines...* et évolue dans la suite de l'œuvre. Mais l'on peut cependant poser les questions suivantes :

- Qu'est ce qu'une résidence /home / qui n'est pas territoriale ? [181]

- Le peuple le plus politique, selon Arendt, n'est pas celui de la *polis* où vaut le mot "*partout où vous irez vous serez une* polis", mais le peuple romain, précisément celui où le terme de *patria* prend sens (et par suite tous les concepts si prégnants chez Arendt : fondation, autorité, *lex* etc.). Et Arendt insiste toujours, parlant de Rome (ville, cité, empire), sur la capacité de la loi, "étatique" si l'on peut dire, à intégrer des peuples différents.

- L'article *The stateless people* parle bien en termes de patrie quand il faut désigner la perte subit par les "apatrides", et précise que "les statuts internationaux ne peuvent remplacer un territoire".

- Les amorces de solution que dessine Arendt dans les années de guerre sont celles de la fédération, comme capable de faire de la nationalité un statut personnel plus que territorial, en conservant à l'Etat sa compétence sur un territoire.

- Plus fondamentalement, la question posée à la fin de *L'impérialisme* est bien celle de l'instance qui pourrait garantir ce droit à avoir des droits, ce droit de résidence et d'appartenance au monde, d'inscription dans l'espace politique, que révèlent les sans-Etat. Il est exact que l'on ne voit pas de solution réelle à ce qu'Arendt dénomme elle-même une question d'organisation politique (organisation politique de l'humanité unifiée - et non plus idée régulatrice - dans un monde unifiée), qui ne peut être qu'une organisation des Etats, hors de la souveraineté nationale. Arendt dit explicitement qu'il n'est pas certain que soit possible que l'humanité assure ce "droit d'avoir des droits" (Arendt,

181. Cf. aussi la question de la Palestine et du droit sur le sol par le travail.

*L'impérialisme*, 285). Se dessine cependant ce qui ne pourrait pas l'assurer : le droit international entre Etats souverains, un gouvernement mondial, toute conception utilitaire de la loi, et une généralisation de la démocratie dans ce cadre.

## Références bibliographiques

Arendt H.
- 1982, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, tome I ; *L'impérialisme,* tome II ; *Le système totalitaire,* tome III, Paris, Fayard, Points-politique.
- 1990, *La nature du totalitarisme,* Lausanne, Payot.
- 1991, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil.

# Penser ou agir ?

**Lorena Parini**

Le colloque "Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui : le "droit d'avoir des droits" a permis aux participants d'expérimenter deux types de collaboration, soit celle qui peut naître entre les diverses disciplines académiques et celle qui concerne praticiens et universitaires. L'expérience n'a pas été entièrement concluante, mais l'intérêt pour ce type d'échange est vivant. Pendant la séance de clôture, nous avons entendu des témoignages d'enthousiasme et de frustration, exprimant un désir d'échange mutuel en particulier entre praticiens et universitaires, si tant est que cette distinction ait un sens. Nous y reviendrons.

Voir les différentes disciplines académiques collaborer davantage est un vœu qui s'exprime depuis longtemps. Ces disciplines sont régulièrement sollicitées, soit par les universitaires eux-mêmes, soit par le pouvoir politique, pour éclairer la prise de décision, pour nourrir le dialogue mutuel, tant du point de vue des concepts que des méthodes d'investigation utilisées. L'histoire des sciences humaines et sociales démontre que les différentes disciplines ont acquis leur autonomie par un processus de spécialisation qui est à l'origine des "découpages" entre les différentes facultés universitaires. Toutefois, déterminer exactement quelle est la spécificité d'une discipline[182] par rapport à une autre n'est pas chose aisée. Les phénomènes observés étant complexes et difficilement explicables par un seul type d'approche, les chercheurs se tournent constamment vers les disciplines voisines afin d'y puiser des sources d'inspiration. Dans le domaine de la science politique, par exemple, les apports des théories économiques, de la psychologie sociale ou de la sociologie ont été considérables. Tracer des frontières étanches entre diverses disciplines serait donc impossible et peu fécond. Dogan et Pahre (1991), montrent, en effet, que l'innovation scientifique émerge souvent par une sorte d'hybridation des différentes disciplines. L'analyse du phénomène des "sans-Etat" n'échappe pas à cette règle. Tout chercheur intéressé par la question ne manque pas de comprendre que de multiples variables explicatives sont à même de rendre compte d'un phénomène aussi complexe. Les raisons de l'émergence de situations

182. Je ne parlerai ici que des sciences humaines et sociales.

engendrant des réfugies politiques et la manière d'y faire face s'enchevêtrent autour de conditions historiques, politiques, sociales, économiques, écologiques ou psychologiques, et l'analyse unidimensionnelle ne peut souvent pas donner des réponses satisfaisantes aux questions soulevées. Nous convenons néanmoins que, loin d'être inutile, la spécialisation est un pas indispensable qui permet de maîtriser les enjeux, les théories et les méthodologies propres à chaque discipline. Une formation qui ne serait fondée que sur la multidisciplinarité serait trop lacunaire. La spécialisation permet de circonscrire les enjeux et les variables principales qui intéressent chacune des différentes disciplines. C'est pourquoi l'approche de thèmes complexes par des équipes multidisciplinaires pourrait être une stratégie gagnante. La difficulté réside dans le fait d'éviter que les résultats ne soient qu'une simple agrégation d'études diverses sur l'objet en question, sans qu'un sens global ne soit dégagé. Pour éviter cet écueil, il est nécessaire que les différents projets de recherche soit conçus dans la perspective de leur donner un sens global et non pas dans celle d'une superposition de recherches singulières. Cet objectif implique que, d'une part, on donne la même signification aux concepts utilisés et que, d'autre part, on utilise des méthodes de recherche compatibles. Bien que l'hybridation entre les disciplines des sciences de l'homme et de la société soit une réalité tangible, une réelle collaboration entre les divers domaines est encore loin d'être instaurée.

Mais ce qui nous intéresse tout particulièrement, c'est la collaboration entre "praticiens et universitaires". C'est à ce sujet que les interventions de synthèse du colloque ont été les plus fécondes. Les personnes travaillant sur le terrain aux côtés des réfugiés politiques et des demandeurs d'asile ont particulièrement exprimé le désir d'un échange avec le monde universitaire. Bien que certains considèrent les recherches universitaires comme étant détachées des "réalités" vécues, il convient de relever que celles-ci baignent au contraire dans des situations sociales, historiques et psychologiques qui constituent le "monde des possibles" à un moment donné (Bourdieu, 1997). Les idées ne sont pas détachées des conditions qui permettent leur éclosion. Que ces recherches s'attachent à formuler ou à préciser des concepts théoriques ou qu'elles s'intéressent à décrire empiriquement des phénomènes sociaux et à les expliquer, elles n'en demeurent pas moins inscrites dans un espace social situé dans le temps et dans l'espace. Du côté de la philosophie politique, à plus juste titre, les questions formulées, qu'elles touchent aux problématiques du lien social et politique, du rôle de l'Etat, de la citoyenneté ou autres, présentent une portée évidente pour tout individu, qu'il évolue dans le monde académique ou non.

Les praticiens ressentent parfois la nécessité de voir leur action s'inscrire dans une vision du monde, dans une éthique, dans un sens global qui dépasse l'action ponctuelle. Dans le domaine de l'aide aux demandeurs

d'asile et aux réfugiés politiques, mais aussi dans l'humanitaire en général, les questions liées à l'efficacité de l'aide sont récurrentes. Nous avons souvent entendu des praticiens se poser la question de savoir si leur action est utilisée par le pouvoir politique ou les pouvoirs en compétition, afin de légitimer d'autres types de décision ou alors de couvrir des actions contraires au droits de l'homme. En ce qui concerne les œuvres d'entraide en Suisse, différentes personnes ont fait part des interrogations portant sur leur rôle dans un système à plusieurs acteurs. Les œuvres d'entraide deviennent-elles le bras du pouvoir politique qui, tout en légitimant leur résistance, toute bonne démocratie impliquant une certaine résistance, les utilise pour accomplir des tâches coûteuses et peu populaires. Ces institutions ne deviennent-elles pas des palliatifs pour un pouvoir politique défaillant, devenant ainsi les résistants légitimant le discours démocratique de la liberté d'expression et de l'opposition politique tout en accomplissant, par nécessité vis-à-vis des personnes touchées en premier lieu, des actions nécessaires et parfois vitales ? Poser la question en ces termes permet de se détacher du discours idéaliste de l'aide humanitaire et de l'ancrer dans des réalités sociales, historiques et politiques. La collaboration entre les personnes qui travaillent sur le terrain et les universitaires peut aider à replacer son propre rôle (d'universitaire ou de praticien) dans un système complexe où interagissent différents acteurs, avec les objectifs et les ressources qui leur sont propres. Elle peut aussi aider à comprendre les effets pervers d'un modèle d'analyse ou de gestion d'un problème qui n'aurait pas pu être prévu avant sa réalisation. Elle peut également permettre de mieux comprendre certains enjeux normatifs, sur le plan éthique ou politique.

Toutes ces questions peuvent être discutées, sinon résolues, dans des contextes d'échange entre universitaires et praticiens permettant aux uns et aux autres de situer plus clairement leur action. Pour les universitaires, il est nécessaire d'être confrontés au vécu des individus pour comprendre la portée concrète de tel ou tel modèle de gestion politique. Comment l'éthique est-elle possible, par exemple, sans reconnaître la souffrance humaine ? Cette souffrance, nous l'expérimentons tous de par notre condition humaine, mais nous la découvrons aussi dans l'échange avec les autres. Réflexion théorique et pratique se nourrissent mutuellement. La science moderne ne s'est d'ailleurs développée qu'à travers une confrontation constante des théories avec des phénomènes empiriques. Ne pas prendre en compte les conditions sociales, politiques, psychologiques qui président à l'émergence de la connaissance et d'actions contribue à nourrir l'illusion qu'il existe un monde de l'idée et de la théorie distinct de celui de l'action. Selon Bourdieu, croire que théorie et pratique sont séparées est une reproduction de l'idée élitiste qu'il existe une sphère des "penseurs", détachés des contingences matérielles, et une sphère des "praticiens", qui n'ont pas accès à la

pensée : *"A travers des oppositions comme celle de la théorie et de la pratique, c'est tout l'ordre social qui est présent dans la pensée même de cet ordre "* (1997, 98).

Nous croyons que pour que ces échanges soient fructueux, il serait souhaitable, dans le cadre d'un programme de recherche futur, de partir de l'expérience des praticiens sur le terrain, pour en formuler par la suite les enjeux théoriques, philosophiques, éthiques. A travers l'expression des contradictions ou des incompréhensions vécues dans diverses situations et des conditions pratiques dans lesquelles les acteurs d'un système doivent agir, il est possible de reconstruire le système dans lequel se jouent ces interrelations et de cerner les idées et visions du monde qui contribuent à nourrir des pratiques. Des champs d'investigation peuvent être construits autour de problèmes rencontrés dans la pratique, mais peut-il en aller autrement ?

Pour conclure, pour répondre à la question citée en titre et pour paraphraser Jean-Louis Le Moigne (1990), les processus de connaissance et d'action sont "projectifs". Le projet d'un système cognitif ou d'un système d'action cherche à créer du sens à propos d'un objet donné (un processus, une situation concrète, une idée, une théorie). En créant du sens, le système transforme l'objet observé qui à son tour transforme le système observant. Ces processus interagissent et se nourrissent mutuellement, si bien qu'imaginer une coupure étanche entre systèmes cognitifs et systèmes d'action n'a pas de sens. Si cela était possible, on assisterait à la constructions d'échafaudages théoriques sans aucun sens pour la réalité sociale et politique des acteurs ou alors à des actions atomisées et déconnectées de toute vision globale. Nous croyons qu'il est légitime qu'une personne travaillant dans les organisations d'entraide se demande quelle est la portée du travail fourni par des personnes qui, enfermées dans leurs bureaux, "parlent" d'une réalité dont ils n'ont pas fait l'expérience directe. Il est toutefois possible, par un processus d'empathie, de comprendre, de se mettre à la place de celui ou celle qui vit telle ou telle expérience. Le médecin ne doit pas contracter toutes les maladies pour comprendre la souffrance de son patient et tenter d'y remédier. Il est également nécessaire que l'on puisse se détacher des contingences afin de chercher à comprendre quel est l'agencement global d'un système d'interrelations qui génère des situations particulières. En ce sens, nous sommes toujours "en chantier", que nous soyons chercheurs(euses), militant(e)s, hommes et femmes politiques, travailleur(e)s sociaux, citoyen(ne)s. Nous sommes, d'ailleurs, dans certains cas, tout ceci à la fois.

**Références bibliographiques**

Bourdieu Pierre, (1997), *Méditations pascaliennes*, Ed. du Seuil, Paris

Dogan Mattei et Pahre Robert, (1991), *L'innovation dans les sciences sociales. La marginalité créatrice*, PUF, Paris

Morin Edgar, (1991), *La méthode 4. Les idées*, Ed. du Seuil

Le Moigne Jean-Louis, (1990), *La modélisation des systèmes complexes*, Ed. Dunod, Paris

# Les auteurs

**N.B.** Les indications quant aux publications des intervenants sont celles qui nous ont été fournies par les auteurs eux-mêmes en rapport avec le thème du colloque, ou puisées dans nos informations. Elles sont indicatives et n'ont pas la prétention de fournir une bibliographie complète de leurs travaux.

**Amiel A.**
**Dr. en philosophie, agrégée, ancienne élève de l'ENS. Travaux sur H. Arendt et Tocqueville.**
(1997) : *La non philosophie de Hannah Arendt*, (à paraître).
(1996) : *Hannah Arendt. Politique et Evénement*, Paris, PUF

**Burgenmeier B.**
**Professeur ordinaire en économie et Doyen de la Faculté des Sciences économiques et sociales de l'Université de Genève. Né en 1943. Doctorat ès sciences économiques sur l'analyse théorique des termes de l'échange. "Postdoctoral Fellow" au Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Mass.), USA.**
(1994) : *La Socio-Economie,* Economica, Paris, coll. Economie-poche no. 7.
(1994) : *Economy, Environment and Technology, a socio-economic Approach,* editor M.E. Sharpe Inc., Armonk N.Y.
(1992) : *Main-d'œuvre étrangère en Suisse, une analyse économique,* Economica, Paris.
(1990) : *Multinationals and Europe 1992*, Routledge, London.
(1990) : *Plaidoyer pour une économie sociale,* Economica, Paris.
(1984, rééd. 1985) : *Analyse et politique économique*, Economica, Paris

**Chaumont J. M.**
**Dr. en philosophie (thèse sur H. Arendt : *Vie, monde et récit : la critique de la modernité chez Hannah Arendt*), actuellement chercheur au F.N.R.S. belge (unité de sociologie de l'Université de Louvain, Belgique).**
(1997) : *La concurrence des victimes. De la singularité de la Shoah aux dilemnes de la reconnaissance*, Paris, La Découverte.

1994 : "Connaissance ou reconnaissance ? Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah", *Le débat,* 82, 69-89.
1991 : *Autour d'Auschwitz. De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique : une lecture de Hannah Arendt,* Bruxelles, Académie royale de Belgique.

**Christensen B.**
**Docteur en philosophie. Travaux sur l'époque des "Lumières" (thèse de doctorat sur Julien Offray de la Mettrie). Jusqu'en octobre 1996, assistante au département de philosophie de l'Université de Zurich.**

**Giovannini J.-F.**
**Dr. en économie. Vice-directeur, Direction du développement et de la Coopération (DDC), Département fédéral des affaires étrangères, Berne, Suisse.**

**Gottraux Ph.**
**Dr. en sociologie, Maître-assistant en science politique à l'Université de Lausanne. Actif dans le mouvement de grève et de résistance à l'Université de Lausanne, est par ailleurs enseignant précaire dans cette même université en sociologie politique. Ses travaux portent notamment sur les divers rapports au politique, particulièrement sur l'engagement et le désengagement politique.**
(1997) : *"Socialisme ou Barbarie". Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre,* Lausanne, Editions Payot-Lausanne, 430 p.

**Gotthold B.**
**Maître-assistante en Sc. Sociales, à l'I.A.N.U.S. à Darmstadt.**
*Conditio Humana und die Technik des 20. Jahrhunderts*, in : Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstösse zur gegenwärtigen politischen Theorie. Loccumer Protokolle 60/95, hrsg. von H.-P. Burmeister und Ch. Hüttig, Loccum 1996, S. 128-151.
*Partizipative Technikfolgenabschätzung,* Rezension zu : W. Baron, Technikfolgenabschätzung. Ansätze zur Institutionalisierung und Chancen der Partizipation, in : Zukünfte 6. März 1996, S. 78 (publié aussi in : Wechselwirkung Nr. 77, Jan./Feb. 1996).
Avec Jürgen Scheffran : *Wissenschaft und nachhaltige Entwicklung. Tagungsbericht*, in : Wechselwirkung Nr. 77, Jan./Feb. 1996).

**Grunenberg A.**
**Philosophe (doctorat et habilitation). Présidente du "Prix Hannah Arendt pour la pensée politique" (RFA). Enseignements à Aix-la-Chapelle, University of Pennsylvania à Philadelphie.**
(1997, sortie en juin) : *Der Schlaf der Freiheit. Von der Entgrenzung der Politik und der Bedrohung des Gemeinsinns*, Rowohlt Verlag.
(1995) avec Lothar Probst : *Einschnitte. Hannah Arendts politisches Denken heute*, Bremen.
(1993) : *Antifaschismus - ein deutscher Mythos*, Rowohlt Verlag ; Reinbek.
(1992) : (éd.). *Welche Geschichte wählen wir ? Deutschland nach der Vereinigung*, Hamburg.
(1990) : *Aufbruch der inneren Mauer. Politik und Kultur in der DDR (1971-1989)*, Edition Temmen, Bremen, 320 p.
(1976) : *Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918-1928*, Europäische Verlagsanstalt, Köln, 300 S.

**Hazan P.**
**Dipl. IAEI de Genève. Journaliste au *Nouveau Quotidien* et à *Libération*. Enquêtes sur la politique d'asile et le passé historique de la Suisse durant la Deuxième Guerre mondiale et sur la politique internationale de la Suisse. Travaille sur une approche critique de l'action humanitaire.**

**Hocke J.-P.**
**Ancien Haut commissaire pour les réfugiés de l'ONU à Genève.**

**Ivekovic R.**
**Née en 1945 en Yougoslavie, enseigne la philosophie à l'Université de Paris VIII, après une carrière à l'Université de Zagreb jusqu'en 1991.**
(1997) : *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*, L'Harmattan, Paris.
(1994) : *La Croatie depuis l'effondrement de la Yougoslavie*, L'Harmattan, Paris.

**Mathieu N.-C.**
**Anthropologue. Maître de conférence à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Membre du laboratoire d'Anthropologie sociale à Paris. Nombreux travaux sur la catégorisation des sexes. Enseignements en France et en Amérique du Nord. Co-fondatrice de la revue *Questions féministes* et éditrice de l'ouvrage collectif *L'Arraisonnement des femmes*.**

*Essais en anthropologie des sexes.* **Nombreuses autres publications, parmi lesquelles :**
(1991) : *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe,* Côté-femmes, Paris.

**de Monticelli R.**
**Professeur ordinaire de philosophie moderne et contemporaine à l'Université de Genève. Auteur de livres sur Saint Augustin, Frege, Wittgenstein, Husserl, Michelstaedter, de nombreuses traductions pour le théâtre italien (Shakespeare, Lessing, Kleist) et d'un recueil de poèmes (Le preghiere di Ariele, Garzanti, Milano).**
(1997) : *L'ascèse philosophique. Phénoménologie et platonisme,* Vrin, Paris.

**Métraux J.-Cl.**
**Médecin et psychiatre. Co-fondateur d'Appartenances, Lausanne et Genève.**

**Molom'Ebebe M.**
**Dr. en philosophie. Thèse sur Hannah Arendt.**
(1997) : *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt,* De Boeck, Bruxelles.

**Mukarusagara E.**
**Etudiante en Sciences de l'Education. Réfugiée rwandaise.**

**Parini L.**
**Dr. en science politique de l'Université de Genève, maître-assistante à l'Unité de recherche "Etudes femmes/Etudes genre" de la faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève. Thèse sur le droit d'asile en Suisse (approche systémique).**
(1997) : *La politique d'asile en Suisse : une perspective systémique,* Paris, L'Harmattan.
(1997) : "La Suisse terre d'asile" : un mythe ébranlé par l'histoire, *Revue Européenne des Migrations Internationales,* 13, 1, 51-68.

**Pelento M.-L.**
**Médecin et psychanalyste d'enfants à Buenos Aires. A travaillé et travaille avec les familles des enfants disparus de la dictature argentine. Travail scientifique dans le cadre du groupe "Violence d'Etat et psychanalyse".**

(1989) (en français) : "Les vicissitudes de la pulsion de savoir dans certains deuils spéciaux" (en collaboration avec J.B. de Dunayevich, Puget J. et al.) *Violence d'Etat et psychanalyse*, Paris, Dunod, 86-105.

**Perrin-Martin J.-P.**
**Né en 1932 à Orléans, militant de la FASTI, de la CAP (gauche alternative). Responsable du réseau européen de solidarité .**
(1996) : *La rétention*, l'Harmattan, Paris.
(1994) : *Amalgame*, l'Harmattan, Paris.

**Perrot D.**
**Professeur à l'Institut Universitaire d'Etudes du Développement de l'Université de Genève.**

**Poltier H.**
**Dr. en philosophie. Maître-assistant à l'Université de Lausanne. Nombreux travaux en philosophie politique.**
Thèse sur l'œuvre de Claude Lefort.

**Revault d'Allonnes M.**
**Philosophe, Agrégation de philosophie. Doctorat en philosophie de l'Université de Paris I. Habilitation à diriger des recherches. Enseigne actuellement à l'Université des Sciences humaines de Strasbourg. Ancienne Directrice de programme au Collègue International de Philosophie. Membre du comité de rédaction de la revue *Les temps modernes* de 1991 à 1994.**
**Spécialiste de philosophie éthique et politique, elle a notamment travaillé sur le "mal politique" et sur le "caractère intraitable" des passions dont est faite l'assise originaire du lien social. C'est à la lumière de cette perspective qu'elle a abordé des questions actuelles et en particulier celle des ressources que l'institution démocratique du lien social peut opposer à l'érosion du politique moderne. Traductrice et commentatrice de H. Arendt.**
(1997) : Traduction française et présentation de l'ouvrage de Paul Ricoeur *Lectures on Ideology and Utopia* (Colombia University Press), Seuil, Paris.
(1995) : *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil.
(1994) : *Spinoza : puissance et ontologie* (sous la dir. de M. Revault d'Allonnes et H. Rizk), Kimé, Paris.
(1991) : Traduction, suivie d'un essai interprétatif. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant,* Seuil, Paris.

(1989) : Co-direction de la publication du colloque Hannah Arendt, *Ontologie et politique,* organisé par le Collège international de *Philosophie* en 1988, éd. Tierce, Paris.

**Russbach O.**
**Avocat, consultant en droit international. Il dirige le Centre de recherche Droit international 90 à Paris.**
(1994) : *ONU contre ONU. Le droit international confisqué*, Paris, La Découverte.

**Rumiz P.**
**Journaliste et écrivain, Trieste. Nombreux séjours en tant que journaliste en Ex-Yougoslavie.**
(1990) : *Danubio. Storie di una nuova Europa.*
(1993) : *La linea dei mirtilli*
(1994) : *Vento di terra,* Trieste, OTE.
(1996) : *Maschere per un massacro,* Trieste, Riuniti.

**Ulricksen-Viñar M.**
**Psychanalyste à Montevideo. Nombreux travaux sur la torture et l'exil. Membre du GGE**

**Vermorel H.,**
**Psychanalyste et chercheur en histoire de la psychanalyse.**
(1986) : "Freud et la culture allemande", *Revue française de psychanalyse,* 3, 1035-1062.
(1993) : (avec M. Vermorel) : "Psychanalyse et modernité", *Revue française de psychanalyse,* 3, 840-853.
(1995) (avec M. Vermorel et A. Clancier) : *Freud. Judéité, Lumières et romantisme*, Delachaux et Nestlé.

**Wicki M.**
**Dr. en philosophie. Rédaction de MOMA, Zurich. A travaillé sur des questions de droit d'asile et d'immigration en Suisse dans le cadre de l'OSAR.**
(1984) : "Von den notwendigen und den nicht-notwendigen Widersprüchen einer freiheitlichen Gesellschaft", in : Willi Goetschel (Hg.). *Wege des Widerspruchs*. Verlag Paul Haupt, Bern.
(1994) : "Beiträge zu einer Philosophie der Dialogik im Werk von Rosa Luxemburg, Simone Weil und Hannah Arendt", in : Willi Goetschel (Hg.) *Perspektiven der Dialogik*, Passagen Verlag, Wien.
(1996) : *Dialektik der Natalität - Emanzipation und Assimilation. Hannah Arendts Auseinanderstetzung mit dem Judentum* (Hannah Arendt Tage, Zurich)

(1997) : *So viel standen wir durch. Dorthin können wir nicht zurück,* Rotpunktverlag, Zurich.

**Viñar M.N.**
**Médecin et psychanalyste. Professeur à la Faculté de médecine, Universidad de la Républica, Montevideo (Uruguay). Ex-prés. de la société uruguayienne de psychanalyse et didacticien. Nombreux travaux sur l'exil et la torture. Groupe "Violence d'Etat et psychanalyse".**
en francais : (1989) (en coll. avec M. Ulricksen-Viñar) : Exil et torture, Paris, Denoël.
"Violence d'Etat et réalité de l'analyse", J. Puget et al. (éds.), *Violence d'Etat et psychanalyse*, Paris, Dunod, 41-67.
(1994) : "La reconnaissance du prochain", Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P. *Asile - Violence - Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective,* Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève, GGE, Genève, 315-327.

## Eléments bibliographiques

### 1. Œuvres de Hannah Arendt citées (en langue française et anglaise)

1945, "The Stateless People", *Contemporary Jewish Record,* 152: 137-153.
1946, "What Is Existenz Philosophy?", *Partisan Review,* XIII: 34-56.
1947, "L'existentialisme vu de France", *Cahiers de philosophie,* 2, Paris.
1949, "The Rights of Man. What Are They?", *Modern Review,* III, 1: 24-36.
1954, "Europe and the Atom Bomb", *Commonweal,* 60, 24: 578-580.
1954, "Europe and America: The Threat of Conformism", *Commonweal,* 60, 25: 607-610.
1959, "Paria und Parvenu: Rahel Varnhagen und die Assimilation der deutschen Juden", *Forum*, 6, 66: 227-230.
1963, "Von der Banalität des Bösen", *Merkur,* 17, 8:759-776.
1966, "Rahel Varnhagen und die Assimilation der deutschen Juden", *Forum,* 6, 66: 227-230.
1967, (revised ed.), *The Origins of Totalitarism,* New Edition, London, George Allen and Unwin Ltd.
1966, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,* Paris, Gallimard.
1967, *Essai sur la révolution,* Paris, Tel-Gallimard.
1971, *Thinking and Moral Considerations : A lecture*, in : « Social Research " 38/3, automne.
1971, "Thinking and Moral Considerations: A lecture", *Social Research,* 38, 3:417-446.
1972, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine,* Paris, Calmann-Lévy.
1972, "La désobéissance civile", Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 53-104.
1972, *La crise de la culture,* Paris, Idées-Gallimard.
1972, "Qu'est-ce que la liberté?", Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard.
1974, *Vies politiques,* Paris, Tel-Gallimard.
1979, *The Recovery of the Public World*, édité par Melvyn A. Hill, New York St. Martin's Press.
1981,1983, *La vie de l'esprit: La pensée,* vol. 1; *Le vouloir,* vol. 2 ; PUF, Paris.
1982, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, tome I; *L'impérialisme,* tome II ; *Le système totalitaire,* tome III, Paris, Fayard, Points-politique.
1982, "Le grand jeu du monde", *Esprit,* 7-9: 23-24.
1983, *Condition de l'homme moderne,* Paris, Calmann-Lévy.
(1954) 1985, "Travail, œuvre, action", *Etudes phénoménologiques,* 2, 3-26 (traduction d'une conférence intitulée: "Labor, Work, Action", prononcée vraisemblablement en 1957. Le manuscrit de la conférence resté inédit a été déposé à

la Library of Congress (Réf. : Box 65, no. 023216 à 023230, The Papers of Hannah Arendt).
1986, *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme,* Paris, Tierce.
1987, "L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente", *Cahiers de philosophie,* 4, *Confrontations,* automne, 7-26.
1987, *La tradition cachée,* Paris, Christian Bourgois.
1987, *Collective Responsibility*, dans : Bernauer James W. (édit.), *Amor Mundi : Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston/Dordrecht/ Lancaster, Martinus Nijhoff 1987, pp. 43-50.
1989, "Responsabilité personnelle et régime dictatorial", *Penser l'événement*, C. Habib (éd.), Paris, Belin: 93-105.
1989, Penser l'événement, Paris, Belin.
1989, "La culpabilité organisée", Hannah Arendt : *Penser l'événement*, Paris, Belin 1989, 21-34.
1990, *La nature du totalitarisme,* Lausanne, Payot.
1990, "Compréhension et politique", Hannah Arendt, La nature du totalitarisme, Lausanne, Payot.
(1954) 1990, "Philosophy and Politics", *Social Research,* 57, 1: 73-103, traduction in *Les Cahiers du GRIF,* 33: 85-100. Ce texte (dernière partie) provient d'une conférence que Arendt prononça en trois parties sur "Philosophie et politique: le problème de l'action et de la pensée après la Révolution française", à l'université de Notre-Dame, dont la troisième partie est parue in *Social Research* 57,1. Les deux autres parties sont conservées à l'état de manuscrit dans le Fonds Arendt (L.C.-Cont. 76).
1990, "Projet de recherche sur les camps de concentration", *La nature du totalitarisme,* de Launay M.I. (éd.), Paris, Payot: 171-179.
1991, *Le concept d'amour chez Augustin,* Paris, Tierce.
1991, *Auschwitz et Jérusalem,* Paris, Calmann-Lévy.
1991, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil.
1995, *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Seuil.
1995, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975,* N.Y, Harcourt Brace.
1995, *Hannah Arendt, Karl Jaspers. Correspondance (1926-1969),* Paris, Payot.
1996, *Considérations morales,* Payot et Rivages.

**2. Œuvres de Hannah Arendt citées (en langue allemande)**

- *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Munich/Zurich, Piper 1985.
- *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen,* Munich/Zurich, Piper 1987.
- *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Munich/Zurich Piper 1986, 1991 et 1995.
- *Freiheit und Politik. Ein Vortrag.* Dans : Die neue Rundschau 69, 1958, pp. 670-694.
- Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Munich, Piper 1993.
- *Macht und Gewalt*, Munich, Piper 1981.

- *Nationalstaat und Demokratie*, manuscrit non encore publié, voir Pilling Iris, *" Wirkliche Demokratie " kennt keine rechtlosen Minderheiten.*
- *Organisierte Schuld,* dans : Die Wandlung 1, 1945-46, 4, pp. 333-344.
- *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, (Lieu et date de parution inconnus).
- *Über die Revolution*, Munich/Zurich, Piper 1986.
- *Verstehen und Politik*, dans : Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I,* Munich/Zurich, Piper 1994.
- *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich/Zurich, Piper 1985, 1989.
- *Vom Leben des Geistes 1, Das Denken*, Munich, Piper 1989.
- *Was ist Politik ?*, Munich/Zurich, Piper 1996.
- *Ziviler Ungehorsam*, dans : Hannah Arendt, *Zur Zeit*, éd. par M. L. Knott, Berlin, Rotbuch Verlag 1986.
- *Zur Zeit*, éd. par M. L. Knott, Berlin, Rotbuch Verlag 1986.
- *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I,* Munich/Zurich, Piper 1994.

# Sommaire du volume 1

## Le "droit d'avoir des droits" aujourd'hui



## Résister. Agir



## Dessin Delpretti

## Ouvertures



## Eléments bibliographiques

## Sommaire volume 2

MISE EN PAGES FOURNIE

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 31724 - Dépôt légal : mai 1998 - *Imprimé en U.E.*

Dans ce volume, qui fait suite au volume 1 *(Les sans-État et le "droit d'avoir des droits")*, est précisé ce qu'est la *banalité du mal en tant que mal politique* dans l'œuvre de Hannah Arendt et sont présentés des visages du mal politique aujourd'hui.

En quels termes, Hannah Arendt définit-elle la banalité du mal en tant que mal politique ? Comment est-il possible qu'il y ait refus d'affronter l'intériorité du mal et son extériorité dans ses rapports à l'État, à la société, lorsque le mal est politique ? Comprendre, résister au mal politique, comment, par quels moyens, avec qui, dans quels buts ? Que signifie consentir ou non au mal politique, se demande une des auteurs à partir de ses travaux féministes ?

Nous verrons que la pensée, le jugement dans la pluralité grâce à la mémoire, à la liberté, au renforcement du sujet et de l'espace public sont les enseignements d'Arendt qui s'est inspirée des Grecs et de Kant. Nous verrons aussi que Hannah Arendt, en pensant au mal politique, apporte des éléments pour repenser les frontières et les rapports entre le sujet psychique et la société.

***Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP,*** *responsable de l'organisation du colloque. Philosophe. Dr. en Sciences politiques. Thèse sur la philosophie de la politique de Hannah Arendt. Travaux sur Castoriadis, la politique d'immigration et du droit d'asile en Suisse et en Europe. Coordinatrice du Groupe de Genève "Violence et Droit d'asile en Europe". Actuellement chercheur et enseignante à l'Université de Genève (programme plurifacultaire d'Action humanitaire).*

*Le volume 1 contient un CD sur lequel Yvette Théraulaz lit des textes de Hannah Arendt*



9 782738 467065

ISBN : 2-7384-6706-7