



Hannah Arendt, les sans-État et le « droit d'avoir des droits »

Vol. 1

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

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



L'Harmattan

Hannah Arendt, les sans-État et le “droit d'avoir des droits”

Vol. 1

© L'Harmattan, 1998
ISBN : 2-7384-6705-9

CALOZ-TSCHOPP M.-C. (éd.)

Hannah Arendt, les sans-État et le “droit d’avoir des droits”

Vol. 1

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 Leiter¹, 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 livre² 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 Grüniger, 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 prisionnières 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 avons 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 difficultés² - 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

Remerciements

Dédicace

Prologue

Table des matières

Dessin Martial Leiter

Introduction

Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui

Urs Marti 19

La figure-sujet des sans-Etat dans l'œuvre de Hannah Arendt

Marie-Claire Caloz-Tschopp 30

La philosophe et les artistes

Iso Camartin 47

Les sans-Etat aux frontières de la citoyenneté

Le fardeau de notre temps

Eleni Varikas 59

Hannah Arendt: droit et frontières

Françoise Collin 74

La dynamique du principe égalitaire face à l'antisémitisme et autres racismes

François Rigaux 84

Des sans-Etat aux sans-papiers,

Martine Leibovici 94

La Reconstruction des Droits de l'homme: la contribution de Hannah Arendt

Celso Lafer 102

L'exil intérieur ou Rien ne lui manque sauf elle-même

Yvette Théraulaz 115

Se faire horizon

Yvette Théraulaz 117

Le "droit d'avoir des droits" aujourd'hui

Le "droit d'avoir des droits". Souveraineté nationale et refuge	
Gérald et Silvia Arlettaz	121
Etat, immigration et délit d'hospitalité	
Smaïn Laacher	134
Le "droit d'avoir des droits" et la citoyenneté	
Matteo Gianni	151
Tsiganes d'Europe: entre enracinement et désolation	
Christophe Delclitte	155
La loi du talion: citoyens et apatrides dans les Pays Baltes	
Christian Giordano	164
Le mouvement des sans-papiers en France	
Claire Rodier	185
Les centres de rétention et les réfugié(e)s en RFA	
Helmut Dietrich	189
Les exilés: entre la violence politique et l'improbable asile	
Claudio Bolzman	199
De la situation des Bosniaques réfugiés en Suisse	
Maria-Grazia Camilotto	204
Y a-t-il des pauvres derrière les chiffres?	
Jean-Pierre Fragnière	209

Résister. Agir

Illustration d'une dynamique du "droit d'avoir des droits": la suppression des visas	
Jean-Yves Carlier	215
Les sans-État face au droit	
Christophe Tafelmacher	220
Les sans-État en Colombie	
Victor Daniel Bonilla	224
Revaloriser le droit d'asile	
Ivor C. Jackson	230
Dans la perspective d'une <i>grassroot-worker</i>	
Anni Lanz	232

Dessin Delpretti

Ouvertures

Critères sociaux pour une légitimité politique: La disqualification des Femmes

Gail Pheterson

239

Sommes-nous tous en train de devenir des sans-Etat?

Nicholas Busch

247

Les auteurs

Eléments bibliographiques

Sommaire volume 2



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

Introduction

Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui

Urs Marti

Parmi les questions embarrassantes auxquelles nous confronte l'œuvre de Hannah Arendt se trouve celle de la résistance que l'ordre démocratique libéral est capable d'opposer aux menaces de type totalitaire⁵. Dans les premières années de l'après-guerre, Hannah Arendt a exprimé la crainte que l'institution centrale du pouvoir totalitaire - à savoir, selon elle, les camps de concentration et les chambres à gaz - se soit révélée une sorte de "solution miracle" à tous les problèmes posés par ce qui est superflu. Deux passages tirés de son livre "Les origines du totalitarisme" mettent en évidence les raisons de ses craintes : "L'immense danger des inventions totalitaires consiste en ceci : aujourd'hui, avec l'accroissement démographique généralisé, avec le nombre toujours plus élevé d'hommes sans feu ni lieu, des masses de gens en sont constamment réduites à devenir superflues, si nous nous obstinons à concevoir notre monde en termes utilitaires." A un autre endroit, elle évoque la possibilité "qu'un beau jour une humanité hautement organisée et mécanisée" pourrait un jour décider de manière démocratique "que l'humanité en tant que tout aurait avantage à liquider certaines de ses parties"⁶. Même quelqu'un qui fait davantage confiance aux procédés démocratiques que ne le faisait Hannah Arendt peut difficilement nier que de nombreuses puissances actuelles disposent bel et bien de "l'invention totalitaire". Des êtres humains sans nombre sont déclarés indésirables, par des institutions et des idéologies, sont soumis à des discriminations, exclus

5. Je remercie Stefanie Brander et Sidonia Blättler qui ont bien voulu relire mon texte et faire part de certaines critiques.

6. L'auteur se réfère aux versions en allemand des œuvres de Hannah Arendt. Nous donnerons en premier lieu la référence aux traductions françaises lorsqu'elles existent déjà, et nous ajoutons le renvoi utilisé par l'auteur, afin de permettre aux lecteurs utilisant les versions en allemand de se retrouver. On sait d'ailleurs - et ceci vaut pour tous les textes de ce volume traduits de l'allemand - que la version allemande est souvent très différente des versions en anglais et en français. Le cas échéant, nous donnons notre propre traduction. (Note du traducteur)

Le premier passage cité se trouve dans le volume *Le Système totalitaire*, troisième partie de *Les origines du totalitarisme*, Paris, Le Seuil 1972, coll. "Points Politique", p. (Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (EU), Serie Piper, Munich/Zurich 1986, p. 702) ; le second dans *L'impérialisme*, Paris, Le Seuil 1984, coll. "Points politique", p. 286 (EU p. 465).

de leurs communautés et spoliés des droits les plus élémentaires. Ils se trouvent brusquement dans des situations précaires, parce que leur propre État les menace et qu'ils ne trouvent de place dans aucun autre État, ou parce que les règles du jeu de la concurrence économique, aussi bien au plan national que global, leur contestent le droit à une place assurée dans le monde.

Face à de tels dangers, Arendt a introduit la notion d'un droit qui serait plus fondamental que les droits de l'homme : le "droit d'avoir des droits". Il n'est pas aisé d'expliquer cette notion⁷, la thématique du droit faisant presque entièrement défaut dans la philosophie politique d'Arendt. Dans son œuvre, la discussion de la fonction des droits fondamentaux et des droits de l'homme demeure marginale. Le problème de la justice de même que celui de la souveraineté et celui de la légitimité sont laissés de côté. Etablir des constitutions et des lois ne sont pas, aux yeux d'Arendt, des activités véritablement politiques.

Les passages clés concernant le "droit d'avoir des droits" se trouvent dans le chapitre intitulé "Les apories des droits de l'homme"⁸ dans "Les origines du totalitarisme". Politiquement parlant, les temps modernes commencent, pour Arendt, avec la déclaration des droits de l'homme par les Révolutions de 1776 et 1789. Cette déclaration affirme que dorénavant ce sera l'homme en tant que tel, et non plus le commandement de Dieu, ni la nature ou la tradition, qui constituera la norme du juste et de l'injuste. Toutefois, dans la mouvance des Lumières et de la sécularisation, les droits de l'homme se trouvent lestés - tel est l'argument d'Arendt - de la tâche à vrai dire insurmontable consistant à garantir l'égalité entre les hommes, égalité qui, selon la conception ancienne, ne peut trouver de garantie politique. Ces droits sont compris comme constituant le fondement de tout droit ; mais ils ne peuvent être réellement revendiqués que si l'État les cautionne. Quand Arendt parle du "paradoxe" inhérent à l'idée des droits de l'homme, elle ne fait de toute évidence, pour commencer, que répéter l'objection des conservateurs selon laquelle l'homme dégagé de tout lien communautaire n'est qu'une abstraction inadmissible. Mais son argumentation va dans un autre sens. Dans l'idée qui est celle de la révolution elle-même, la réalisation des droits de l'homme doit venir de la volonté populaire souveraine. L'évolution historique postérieure a montré qu'aucune autorité politique n'est capable ni disposée à protéger les droits d'êtres humains ne faisant pas partie d'une communauté politique et ne pouvant donc, en celle-ci, faire valoir leurs droits civiques. La vue de ces foules de réfugiés et d'apatrides a placé le monde devant la question de savoir s'il existe

7. Une analyse précise de cette notion est due à Frank I. Michelman : *Parsing "A Right to have Rights"*, dans : *Constellations* 3,2,1996.

8. Voir *L'impérialisme*, p. 271 ss. (En français, le titre de ce chapitre s'appelle "Sur la complexité des droits de l'homme". Le terme "aporie" n'y figure donc pas.) (N.d.tr.)

vraiment des droits de l'homme inaliénables, qui ne seraient pas dépendants d'un statut politique donné.

Si un droit de l'homme inaliénable existe, il doit être fondamentalement distinct des droits civiques. La situation des sans droit nous permet de voir, quel droit est à ce point élémentaire que sa perte engendre une absence de droits absolue. Pour Hannah Arendt, c'est tout d'abord le droit à une patrie. Elle entend par là manifestement l'appartenance à une communauté politique. Une personne à laquelle cette appartenance est refusée ou retirée est considérée comme "superflue", dans un régime totalitaire, et son droit à la vie n'est plus respecté. Dans des pays non totalitaires, une telle personne peut, il est vrai, jouir de certains droits de l'homme, mais cela ne change rien, en principe, à sa situation de sans droit. Elle ne peut revendiquer de tels droits ; ils lui sont simplement accordés de cas en cas.

Ici, Arendt introduit la notion en question : La perte des droits de l'homme a lieu, "lorsque l'être humain perd sa place dans le monde, par laquelle seule il peut avoir des droits et qui constitue la condition pour que ses opinions aient du poids et que ses actions soient efficaces."⁹ Arendt donne ici comme exemple d'une telle perte la situation des Juifs dans l'Allemagne nazie. Ils étaient politiquement privés "de la possibilité d'avoir des opinions et d'agir". Ce qu'ils disaient ou faisaient n'avait plus aucune influence sur ce qui leur arrivait. Le pouvoir humain ne peut avoir d'effet que s'il est garanti par un droit. Le "droit d'avoir des droits" signifie par conséquent "vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions". L'importance de ce droit n'a pu être découverte que dans la civilisation mondiale moderne ; désormais, "la perte de résidence et de statut politique pouvait revenir à être expulsé de l'humanité entière"¹⁰.

Le sens exact qu'Arendt donne à la notion n'est pas tout à fait clair. A s'en tenir à la définition aristotélicienne de l'homme comme *zoon politikon*, l'esclave ne fait pas partie de l'humanité. Il ne dispose pas, dit Arendt, d'un système à l'intérieur duquel il lui serait possible de lutter pour la liberté. Il est pour ainsi dire contraint d'accepter son état comme quelque chose qui lui est imposé par la nature. La liberté, toutefois, n'est pas un don de la nature - Arendt le souligne avec vigueur -, la liberté est un produit de l'agir humain. Eh bien, l'apatride de notre temps est exclu de l'humanité "de manière plus définitive" que l'esclave qui, par son travail, "demeure encore intégré dans le cadre de l'être humain". L'apatride est, à l'opposé de l'esclave, entièrement superflu. Cet état des choses, Arendt ne fait toutefois que le suggérer. Etre intégré dans le cadre

9. *L'impérialisme*, p. 281 (EU, p. 461). (Nous avons modifié la traduction en fonction de la citation selon la version allemande, plus complète. Ndr.)

10. *L'impérialisme*, p. 281-282.(EU, p. 462).

de l'être humain, même un homme qui a perdu tous les droits de l'homme peut encore l'être, aux yeux d'Arendt. Il ne perd la dignité humaine qu'au moment où "on l'exclut de l'humanité comme telle, ce qui, concrètement, signifie la perte de toute communauté politique"¹¹. Mais si l'esclave, comme le semble penser Arendt, n'est pas exclu de la communauté politique, alors il ne faudrait pas identifier appartenance à la communauté politique et participation à la vie politique, ce qui va à l'encontre de la première définition.

Dans la seconde définition, le sens de la notion se trouve en effet élargi. Du coup, il est aussi affaibli. Arendt fait tout d'abord remarquer que la nature, sur laquelle le siècle des Lumières entendait faire reposer des droits, est devenue, pour l'homme du XXe siècle, quelque chose d'étranger et d'inquiétant. En même temps, dit-elle, l'humanité elle-même est venue occuper la place de la nature. Le "droit d'avoir des droits" est alors tout naturellement identifié au "droit de tout homme d'appartenir à l'humanité"¹². Ce droit, seule l'humanité peut s'en porter garante. Arendt, il est vrai, met en doute une telle solution. La raison en est que le droit international demeure tributaire de la sphère des traités et accords entre États et ne peut être imposé dans une sphère supranationale. Même un gouvernement mondial ne pourrait rien y changer, continue Arendt. Il aurait recours, telle est l'hypothèse, à des principes utilitaristes, exactement de la même manière que les gouvernements totalitaires, mais aussi les gouvernements libéraux. Et ces principes peuvent aussi, le cas échéant, être invoqués pour justifier un génocide.

Une conception utilitariste du droit est, selon Arendt, "inévitabile dès lors que les valeurs absolues et transcendantes de la religion ou de la loi de la nature ont perdu leur autorité"¹³. Le problème de l'absence fondamentale de droits ne se trouve pas résolu par le fait que l'humanité tout entière se constitue en communauté politique. A partir du moment où les lois de Dieu et de la nature ont perdu leur validité, il ne reste que la nation en tant qu'unique source de droits. Les sans-État sont par conséquent, tel est le raisonnement d'Arendt, retombés dans cet état de nature dont la théorie politique moderne a déduit la nécessité du contrat. Alors même qu'ils n'ont rien à attendre de "leur" nation en matière de droit et de protection, ils insistent sur "l'appartenance à l'humanité civilisée et organisée en nations" et se méfient des droits de l'homme qu'ils "auraient à partager avec des tribus sauvages et barbares"¹⁴. Ce qui caractérise la situation des sans-État, c'est la perte de toute relation au monde érigé par les hommes. Cette perte rend leur sort comparable à la "tragédie d'ethnies sauvages".

11. *L'impérialisme*, p. 283. (EU, p. 464).

12. *L'impérialisme*, p. 285. (EU, p. 465).

13. *L'impérialisme*, p. 286. (EU, p. 465).

14. Voir *L'impérialisme*, p. 288. (EU, p.467).

Arendt attire certes l'attention sur les dangers qui proviennent de ce nouvel état de nature, mais n'en déduit point la nécessité d'établir de nouvelles institutions politiques, au besoin supranationales. C'est toutefois à ce moment précis de son argumentation qu'elle se livre à des réflexions qui anticipent sur la conception de la politique telle qu'elle l'a élaborée plus tard. L'opposition entre civilisation et état de nature resp. barbarie trouve à ses yeux son pendant dans l'opposition entre domaine public et domaine privé, propre aux sociétés civilisées. Dans le domaine public, seul ce qui découle de l'action des hommes a pour eux de l'importance à proprement parler. C'est le cas en particulier de l'égalité, qui n'est nullement le fait de la nature, mais un produit de l'action humaine. La civilisation moderne globale peut devenir une force hostile à la politique - telle est la crainte de Hannah Arendt - dans la mesure où elle engendre pour ainsi dire de nouveaux barbares. Ceux-ci mettent en doute la civilisation et la menacent ; la civilisation elle-même cependant prend - ainsi est-on tenté d'ajouter - des traits barbares, par sa conduite d'exclusion et de défense.

Le chapitre sur les apories des droits de l'homme voit se superposer des interrogations diverses. L'argumentation y est antinomique. Le "droit d'avoir des droits" est selon la première définition arendtienne le droit d'appartenir à une communauté politique. Selon la seconde définition, c'est le droit d'appartenir à l'humanité. Mais l'humanité, précisément, ne peut être pensée comme communauté politique. Pourquoi pas ? Parce qu'un gouvernement mondial pourrait, pour des raisons utilitaristes, procéder à l'extermination d'une partie de l'humanité. Mais des raisons du même genre inspirent également des gouvernements nationaux, Hannah Arendt le souligne elle-même. Il doit donc s'agir ici d'un problème touchant une forme politique encore à trouver, plutôt que d'une question de la dimension globale de la politique future.

La critique dirigée contre le caractère abstrait de l'idée des droits de l'homme n'entraîne pas forcément la réhabilitation des principes de nation et de peuple, telle qu'on la perçoit ici ou là dans des textes d'Arendt. La mention de la sécularisation manque, elle aussi, de logique : Arendt estime-t-elle vraiment que droit et politique soient devenus impossibles dans les temps modernes sécularisés ? Dans un entretien de 1972 elle affirme encore : "Je suis absolument certaine que cette catastrophe totalitaire ne se serait pas produite si les gens avaient encore cru en Dieu ou plutôt à l'enfer, c'est à dire si des principes suprêmes avaient encore existé."¹⁵ Mais dans le même souffle elle déclare que si l'avenir de l'humanité dépendait d'une instance décisionnelle surhumaine, tout espoir serait banni. Pourquoi alors les hommes de notre temps ne se

15. *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, édité par Melvyn A. Hill, New York St. Martin's Press 1979, pp. 313ss.

confieraient-ils pas à une instance décisionnelle humaine, à une institution politique, à laquelle ils pourraient avoir recours avec une certaine chance d'être entendus ?

Dire que les droits élémentaires ne peuvent être garantis que par des institutions politiques ne revient pas à affirmer que seuls les États nationaux du dix-neuvième siècle, voire des formes communautaires prémodernes seraient les seules institutions capables de suffire à cette tâche. Face à la crise de la souveraineté des États nationaux et à la vue des masses humaines devenues sans-État, on ne voit pas pourquoi des institutions politiques agissant dans un cadre global ne seraient pas en mesure d'assumer la tâche de faire respecter des droits fondamentaux. Le droit d'avoir des droits peut être défini comme droit à l'intégration, droit à l'appartenance à une communauté politique dans laquelle, par une action collective, se trouve réalisé un ordre juridique, en fin de compte : droit de participer à la création d'une situation juridique et politique. La difficulté de l'idée arendtienne, il est vrai, consiste en ceci que cette revendication peut aussi être le fait de personnes qui, en tant que sans État, ne sont intégrées dans aucune communauté politique existante. Cela signifierait que la revendication exprimerait du même coup l'exigence d'un nouvel ordre politique. Le droit d'avoir des droits reviendrait alors à la liberté d'agir, et de créer, grâce à cette action, un espace du politique dont le sens est, à son tour, de protéger la liberté.

Seyla Benhabib a mis en avant l'identité de l'idée arendtienne d'un droit d'avoir des droits avec le principe politique fondamental des temps modernes ; mais elle a également fait ressortir l'ambiguïté de cette idée, due, à son avis, au manque de fondement normatif dans la philosophie politique de Hannah Arendt¹⁶. Est moderne la conviction, exprimée dans l'affirmation de la validité universelle des droits de l'homme, selon laquelle ces droits appartiennent aux hommes en tant qu'hommes, et non à cause de leur origine, de leur religion, de leur appartenance nationale, de leur sexe ou de leur statut social. Ne peuvent cependant faire valoir des droits, Arendt nous l'enseigne clairement, que les personnes disposant d'un statut politique. Aujourd'hui encore, ces apories demeurent pour nous sans issue, mais nous pouvons tenter de voir, dans quelle mesure la notion arendtienne de la politique peut nous aider à mieux comprendre l'aporie.

La conception moderne de la politique trouve son articulation dans la formule kantienne, selon laquelle le droit ne doit jamais être rendu conforme à la politique, que celle-ci en revanche doit toujours l'être au droit¹⁷. Arendt s'oppose à cette manière de voir, ainsi que le prouvent les

16. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks 1996

17. Emmanuel Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, dans : *Théorie et pratique/Droit de mentir* trad. L. Guillermit, Paris, Vrin 1967ss (*Über ein vermeintes*

notes consignées à la fin des années 50 en vue de cette “Introduction à la politique”, ouvrage qui n’a jamais été mené à bien. Le sens de la politique est la liberté, telle est sa réponse lapidaire à la question correspondante. Elle relève la double signification du terme grec *archein*, qui veut dire “commencer” aussi bien que “régner”, et elle rappelle le concept kantien de spontanéité. Le sens de la politique est la liberté, cela veut donc dire qu’en tant qu’êtres agissants nous sommes capables de produire “l’improbable et l’incalculable”. Arendt se réfère ici, à dire vrai, à la conception aristotélicienne de la politique selon laquelle la domination prépolitique dans l’espace de l’*oikos* permet aux chefs de famille de jouir de ce loisir qui les libère du souci de la vie quotidienne et leur donne accès à la vie politique. On peut toutefois tenter de formuler sa pensée de manière plus moderne : la participation au pouvoir dont on fait l’expérience dans une collectivité d’égaux permet aux hommes de s’élever au-dessus des contraintes de l’économie et de la hiérarchie sociale. La question se pose alors inéluctablement de savoir si la libération par rapport au domaine prépolitique des besoins matériels et de la violence de la vie sociale ne doit pas être identifiée à la transformation de ce domaine. Pour les temps modernes, le politique est bien plutôt le moyen de maintenir la vie humaine, de protéger les “ressources vitales de la société” et la “productivité du libre développement de la société”. Ce sont là les formules employées par Arendt. A cette conception moderne du but de la politique, défendue par Hobbes, le libéralisme et le marxisme, Hannah Arendt oppose la reconstruction de la manière ancienne de penser la *polis*. Son opposition à la pensée politique moderne s’exprime de manière particulièrement aiguë dans l’hypothèse affirmant que l’émancipation de la classe ouvrière et des femmes a bien eu pour effet une diminution de la violence sociale et de l’assujettissement, mais qu’elle n’a pas apporté une plus grande liberté¹⁸. Le but de la politique, selon la conception moderne, n’est certes pas seulement, ainsi que l’affirme à juste titre Hannah Arendt, la protection de la vie individuelle et l’approvisionnement de la société en ressources, mais encore la liberté. Mais si la liberté est le but de la politique, elle ne peut, argumente Arendt, en constituer le sens. A l’inverse du but, le sens d’une chose est contenu en celle-ci même. Aux yeux d’Arendt, on passe à côté du sens premier de la politique si on la considère comme une puissance protectrice à qui il revient de garantir des droits de libertés négatifs, actifs et positifs.

L’ouvrage “Essai sur la Révolution”, publié en 1963, constitue la tentative la plus sérieuse d’Hannah Arendt d’analyser l’action politique dans le contexte de la pensée moderne. La conception des temps

Recht aus Menschenliebe zu lügen, A 312).

18. Hannah Arendt, *Qu’est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil 1995, pp. 48, 53, 49s, 86s (*Was ist Politik ?*, Piper, Munich/Zurich 1996, pp. 28, 35, 30s, 74s.)

modernes affirmant que l'homme ne devient un être politique qu'en dépassant l'état de nature semble en fin de compte avoir aussi laissé des traces dans sa propre manière de voir : l'action politique interrompt les déroulements "fonctionnant selon les lois naturelles". C'est pourquoi le phénomène du politique se laisse-t-il appréhender de la façon la plus nette par l'étude des révolutions modernes. Il ne se manifeste toutefois dans toute sa pureté, lors de ces événements, que dans les activités dont le but est de fonder la liberté. Dans ce contexte, Hannah Arendt en vient certes à parler de constitution et de législation, mais elle y voit en tout premier lieu le cadre institutionnel qui devait, dans l'idéal, garantir la permanence de la révolution. On sait qu'elle a découvert ce cadre dans les tentatives des deux derniers siècles cherchant à établir des républiques soviétiques. Elle exprime ainsi d'une part les énormes espoirs qu'elle place dans les énergies libérées par les révolutions. D'autre part, et comme pour "s'excuser" de ses positions non conventionnelles, elle limite rigoureusement le domaine proprement politique et le sépare des préoccupations vitales du moment présent, de la faim et de la pauvreté, de la distribution inégale des ressources et des chances de vie, de l'exploitation et de la discrimination sociale, bref : des multiples aspects de l'injustice sociale.

Certaines conceptions modernes de la praxis incluent dans leur champ propre la critique des dépendances sociales, la politisation des besoins vitaux, la formulation de nouvelles revendications et de nouveaux droits. Ces dernières années, de nombreux philosophes, hommes et femmes, ont essayé de tirer profit de l'élan arendtien pour définir un concept moderne, émancipateur, de la politique. La tentative la plus convaincante, du point de vue systématique, est sans doute celle de Seyla Benhabib. La lutte pour le pouvoir de définir le politique est, pourrait-on dire, elle-même une praxis politique, et, avec elle, aussi la mise en question des limites imposées au domaine public par les institutions. Une telle façon de voir peut d'ailleurs tout à fait s'appuyer sur Hannah Arendt. En effet, son critère du politique, c.-à-d. l'existence d'un espace à l'intérieur duquel des humains se parlent d'égal à égal et agissent ensemble, ne définit pas le contenu de cet échange de paroles, pas plus que les buts de cette action.

Dans la critique radicale du capitalisme, dont les conséquences pour son projet philosophique sont étrangement faibles, voire inexistantes, la pensée d'Arendt demeure équivoque. Elle se rapproche de Marx en décrivant le capitalisme comme un mécanisme qui, au moyen de l'expropriation, par la violence, de tout ce qui est indispensable à la vie et sa transformation en marchandise, prive de larges couches de la population de leur place dans le monde. La critique est située à l'intérieur d'un diagnostic de l'aliénation par rapport au monde, telle qu'elle s'est produite à l'époque moderne. Dans ce diagnostic, des éléments de

l'analyse marxienne et wébérienne sont mélangés à une critique de la technique et de la rationalité quelque peu romantique qui rappelle celle d'Heidegger. Il est important de noter que le diagnostic arendtien de cette aliénation remet sur le tapis le problème de l'humanité dans son ensemble. L'idée d'une citoyenneté du monde se trouve ici taxée purement et simplement d'utopie. "L'avènement de l'humanité comme totalité ne signifie rien d'autre que l'extension de la société moderne à l'ensemble du globe terrestre, et par conséquent le transfert vers tous les pays du monde des phénomènes modernes de société, tel le déracinement et le délaissement de l'homme de masse et des mouvements de masse."¹⁹

Quelle que soit notre inquiétude quant à la situation du monde d'aujourd'hui, rien ne nous oblige à faire chorus avec cette résignation conservatrice. Le potentiel critique contenu dans l'idée arendtienne de la praxis politique ne peut être sauvé qu'à la condition de ne pas répondre à la question de l'aliénation au monde dans un esprit de critique pessimiste de la civilisation. Elle aura alors la teneur suivante : comment les humains réussiront-ils à contrôler ensemble les institutions qu'ils ont eux-mêmes créées et qui les rend capables de façonner et de transformer le monde ? comment pourront-ils donner vie au sens de la responsabilité pour un monde commun ? La praxis politique n'est, aux yeux d'Arendt, possible que dans le cadre de la participation au pouvoir; la volonté de participer trouve son expression dans la revendication de droits, et celle-ci comprend aussi bien le droit à la participation que le droit à s'assurer la place dans le monde, la place dans la société, place qui, seule, rend quelqu'un capable d'une telle praxis. Si l'on admet cet ensemble de relations, on aura de la peine à comprendre le dédain de Hannah Arendt pour les droits sociaux de l'homme. Il faut enfin taxer d'erreur d'appréciation son refus de prendre en considération, ne fût-ce qu'un peu, les possibilités internationales de la politique. Notre temps se trouve confronté à une réalité : à l'époque de la globalisation économique et des multiples mouvements de fuite et de migration, les droits fondamentaux de la population mondiale ne sont qu'insuffisamment garantis par les États nationaux.

Arendt était de l'avis que non seulement la volonté de domination totalitaire, mais encore le souci de l'utilité maximale pouvait trouver bon d'exclure de l'humanité certains groupes humains. Son scepticisme à l'égard des formes d'organisation politique globales est en premier lieu un scepticisme à l'égard de l'espoir cher au siècle des Lumières, selon lequel l'histoire réaliserait un jour une civilisation mondiale pacifique et

19. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, cité d'après l'édition Piper, Munich/Zurich 1985, p. 252, fin du § 35. (Le passage auquel se réfère ici l'auteur ne figure ni dans la version en anglais - The Human Condition - ni dans la traduction française - Condition de l'homme moderne -. Nous le traduisons pour le présent volume. Ndr.)

solidaire. Les expériences du totalitarisme et du génocide nous forcent à repenser les prémisses rationnelles de la philosophie politique de l'âge moderne. Il y a peu, Avishai Margalit a proposé l'idée d'une société décente. Pourra être dite décente une société dont les institutions n'humilient personne. Au sens strict, humilier ou abaisser signifie exclure des humains de la communauté humaine²⁰. Dans un article rédigé ensemble avec Gabriel Motzkin, Margalit explique l'unicité de l'Holocauste par un amalgame d'humiliation collective et de destruction de masse. Pour ces auteurs, cet amalgame provient de la conception raciste sans pareil des national-socialistes, qui refusait à "l'ennemi juif" l'appartenance à l'humanité. Leur conclusion est proche des idées d'Arendt : "Les national-socialistes nous ont montré la possibilité que l'image d'une humanité globale pourrait ne pas être une donnée indubitable et fondamentale. Le souvenir de l'Holocauste nous confronte par conséquent à la tension qui existe entre notre obligation d'affirmer et de confirmer notre humanité commune, et notre incertitude à son égard."²¹ L'Holocauste n'est pas unique parce que des Juifs furent ses victimes, mais, ainsi l'estiment Margalit et Motzkin, parce qu'il est l'expression d'une idéologie unique, celle des national-socialistes, qui niaient, aussi bien dans la théorie que dans la pratique, l'idée d'une humanité commune. Dans leur effort de garder le plus de distance possible par rapport à leurs victimes juives, afin de ne pas attester malgré tout, dans la destruction, leur appartenance à l'humanité, les national-socialistes se sont comportés, aux dires des auteurs, comme une force cosmique insondable et incommensurable. Ce faisant, ils se sont, pourrait-on dire, exclus eux-mêmes de la communauté de ceux qui agissent politiquement.

Du mal radical, dont la découverte est attribuée par Arendt au totalitarisme, on peut affirmer qu'il se manifeste dans un système dans lequel tous les êtres humains sont superflus. Dans son rapport sur Eichmann et la "banalité du mal", elle parle d'un gouvernement qui s'arroge le droit de décider qui doit ou non habiter la terre. Elle termine son "verdict" contre Eichmann en disant : "... nous estimons que personne, qu'aucun être humain, ne peut avoir envie de partager cette planète avec ceux qui veulent cela et qui le mettent en pratique."²² Cela implique, il est vrai, que c'est l'humanité toute entière qui, dans ce procès, se présente comme sujet de droit.

20. Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Mass. 1996

21. Avishai Margalit, Gabriel Motzkin, *The Uniqueness of the Holocaust*, in : *Philosophy and Public Affairs* 25,1,1995, p. 81

22. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Munich/Zurich 1987, p. 329. Voir : *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la "banalité du mal"*, Paris, Gallimard 1991, coll. "folio histoire", p. 448.

Le mal n'est pas, à en croire la conception nouvelle d'Arendt, le résultat d'une révolte contre l'ordre de Dieu ou de la nature ; il est bien plus le reniement de la responsabilité d'un monde créé et façonné par les humains dans un effort commun. Et ce mal est à l'œuvre dans tous les processus et mécanismes, toutes les idéologies, tous les systèmes de domination et d'exploitation qui contestent aux humains leurs droits, et jusqu'au droit à l'existence, qui leur refusent le minimum vital et qui ne veulent pas leur accorder une vie dans la dignité et la liberté. La politique ne peut pas faire disparaître ce mal. Mais elle peut, en s'engageant sérieusement en faveur du respect des droits de tous les humains, lui tenir tête. Elle peut même, à condition de réussir à institutionnaliser le sens commun dans le cadre d'un domaine public global, tenir tête à l'aliénation par rapport au monde, dont parle Arendt. Au jour d'aujourd'hui, son œuvre nous rappelle le devoir de réfléchir à la création d'une communauté assumant ses responsabilités à un niveau global étant capable d'agir politiquement. Un domaine public global pourrait pour finir être à même de cultiver le sens de la responsabilité pour un monde commun à un point tel, que tous les humains pourraient nourrir l'espoir de voir leur "droit d'avoir des droits" respecté. Il pourrait de la sorte permettre à l'idée d'une humanité universelle de s'imposer. Des esquisses d'un tel domaine public sont perceptibles, à notre époque.

La figure-sujet des sans-Etat dans l'œuvre de Hannah Arendt

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Ma réflexion sur le “droit d'avoir des droits” et les sans-Etat part de l'exigence de relire l'œuvre de Hannah Arendt en la confrontant au monde d'aujourd'hui. Avec, en mémoire, une phrase centrale de son œuvre: “Le sens de la politique est la liberté” (QP 48). Les sans-Etat seraient-ils, dans la pensée de Arendt, ces masses déracinées et déshumanisées, ces barbares de la fin du sujet et de la fin de l'histoire, objets du chaos passé et à venir? Je postule que pour Arendt, ils ont été en partie cela historiquement en rapport au totalitarisme, mais qu'ils ont été aussi une des figures de la “survie”, montrant la possibilité qu'advienne un sujet politique et un espace public. Pour autant qu'on regarde les sans-Etat à partir de l'analyse de la domination totale et aussi de l'ontologie de la liberté, de la philosophie de l'histoire et de l'action de Arendt, dans ce qu'elle dit de la naissance, du commencement, de l'événement, de l'initiative, de la révolution. Et non seulement en se confinant sur certaines de ses descriptions historiques des *Origines*...

En quoi et comment, la pensée de Arendt est-elle opérante pour penser ontologiquement la politique aujourd'hui, et après Auschwitz, en termes de puissance et de liberté? En quoi nous aide-t-elle à appréhender le sens de la présence “hors-la-loi” hors statut, à des titres divers, de millions de personnes en mouvement (réfugiés, apatrides, personnes déplacées, migrants, sans papiers, diasporas, etc.) pour la politique aujourd'hui? En quoi nous aide-t-elle à identifier à la fois les enfermements du Même (la réalité figée) et la puissance de “l'hétérogène” (Loroux 1997) en nous affranchissant de l'ontologie déterministe sous-jacente à la philosophie du droit et aussi de l'histoire prisonnière du système du territoire des Etats-nations? Répondre à ces questions implique de se situer au creux de l'œuvre de Arendt, dans le lieu du double mouvement de perte et de retrouvaille de la liberté.

I. Les sans-Etat, signifiants de la politique

L'enjeu central de ces questions est de dégager ce que Arendt apporte aujourd'hui à la *praxis* démocratique aux frontières. Elle nous a donné à voir les sans-Etat de son époque à la fois comme une des traces indélébiles du totalitarisme et comme une figure-sujet exemplaire de survie des humains, de la politique, du monde; tout en refusant d'identifier nationalité et citoyenneté, ainsi que les frontières d'une communauté politique organisée aux frontières de l'Etat-nation, Arendt n'indique pas de solution pour mettre fin au non-statut de "hors-la-loi" des millions de sans-Etat. Elle ne nous fournit pas une théorie nouvelle et cohérente de citoyenneté, du droit. Elle fait autre chose. En plus de l'avertissement qu'elle lance, avec force, à partir de sa réflexion sur les sans-Etat et la *Solution finale*, elle ouvre des brèches dans la pensée et la *praxis*, en mettant par ailleurs en cause la distinction sujet-société. Ainsi, nous verrons que pour elle la généralité et la matérialité de la politique s'ancrent dans la reconnaissance pour chaque humain en mouvement, de la résidence et de l'appartenance politique, dont dépend la survie de la politique et du monde²³.

Arendt souligne le lien entre le pouvoir des Etats-nations et les Droits humains²⁴, entre l'incapacité des Etats-nations d'assurer des droits aux sans-Etat, la situation de hors-la-loi de millions de personnes et ses conséquences incalculables. Elle signale la corrélation entre un affaiblissement du cadre politique - l'Etat prisonnier de l'Etat-nation - la disparition des Droits humains et surtout l'effondrement du tiers, l'espace public; cette déliquescence conduit à l'apparition de sans-Etat, de masses déferlantes, avec la mise en cause de l'unité du genre humain aboutissant, dans le système totalitaire, à la "liquidation industrielle de cadavres" par l'anéantissement humain à l'échelle industrielle.

Dans la condition première de possibilité de la politique, que Arendt nomme le "droit d'avoir des droits", les sans-Etat ont un rôle primordial. En pointant le contenu et l'enjeu ontologique du "droit d'avoir des droits", les sans-Etat apparaissent alors comme un des signifiants de la "déchirure de l'histoire" (Traverso 1997) qu'a été Auschwitz pour l'humanité; et aujourd'hui, les sans-Etat "hors-la-loi" incarnent les

23. "Cosmos", "Monde" signifie l'espace de la politique. [...]. Le mot "Monde" doit maintenant être compris de façon encore plus vaste que l'espace dans lequel les choses deviennent publiques: comme l'espace où j'habite et qui doit présenter un visage décent. Espace au sein duquel l'art fait naturellement son apparition, espace dans lequel tout ce qui est possible apparaît. (TC 252).

24. En considérant les rapports de genre et l'ambiguïté du terme français, plutôt que de parler des Droits de l'Homme, je préfère parler des Droits humains, c'est-à-dire considérant l'intangibilité du genre humain et de chaque humain.

exigences post-totalitaires lisibles dans les tensions et les conflits qui les entourent.

Disposer d'une place - *résidence* - et pouvoir appartenir à une communauté politique organisée - *appartenance* - nous dit Arendt sont la matrice politique assurant à tout humain la possibilité de la liberté, c'est-à-dire d'existence²⁵, d'action plurielle, une place dans le monde et dans la pensée partagée au sein d'un espace public. Une telle matrice politique concerne la *survie*, la *généralité*, la *matérialité*, de la politique²⁶. C'est à partir de là que peut être pensé le mouvement des humains dans la politique et dans le monde (et non seulement celui des capitaux et des marchandises), en termes de relation, de pluralité (terme d'Arendt), incluant les conditions physiques, écologiques, économiques, démographiques etc. de la planète.

Arendt rompt ainsi avec une vision de la politique fixée à un territoire et à certains critères (sang, nation), basée sur les exceptions, les privilèges éphémères, dont le droit des étrangers est encore rempli; elle pose une vision ontologique générale du "droit d'avoir des droits", de la politique, reconnaissant le mouvement comme une forme de puissance d'Être et d'existence des humains. La résidence, l'appartenance sont pensées par Arendt à partir du système politique, des droits (en terme de perte) et à partir du sujet, de l'espace public, soit d'une conception de la liberté, du pouvoir (en termes de désir, de lutte). Arendt s'inscrit de la sorte dans un grand courant de la pensée politique moderne, où l'on trouve aussi Machiavel, Spinoza, Marx; ce courant fonde la *praxis* démocratique: la reconnaissance du mouvement de la puissance, du désir de la liberté et du pouvoir d'action à partir de la perte, du manque, du vide et de son dépassement inscrit dans l'immanence.

Dans cette perspective, lorsque Arendt décrit la situation des sans-Etat, ce n'est pas seulement pour décrire une situation catastrophique et ses origines ou définir un simple concept juridique (Weis 1979). Les sans-Etat sont montrés, construits par Arendt en *figures-sujets exemplaires* indiquant la recherche incessante de la liberté par l'action plurielle. Leur présence-événement (non prévu, non prévisible) bouscule les catégories de la pensée philosophique, politique, juridique (catégories et statut), social (intégration) et les pratiques existantes (on pense, par exemple,

25. Dans les bases des conditions d'existence, Arendt met la vie, la liberté, la natalité, la mortalité, l'appartenance au monde, la pluralité et la Terre (CHM 47). Soulignons par ailleurs la distinction établie entre la "nature" humaine (qu'elle réfute) et la "condition humaine" qu'elle a mise en avant quand elle définit la "vita activa": "Dans sa compréhension, la condition humaine dépasse les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme. Les hommes sont conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence" (CHM 43).

26. En d'autres termes, une des questions ayant trait à l'organisation de la vie en commun, qui n'a pas la prétention de recouvrir cependant l'ensemble des questions que l'ensemble des humains se pose.

aux diverses politiques: économique, d'immigration, d'asile, d'éducation, de la culture, des échanges scientifiques, etc.). Ils indiquent la nécessité de la prise en compte dans la politique du mouvement, du déplacement, qui est relation, d'une *déterritorialisation* et d'une *dénationalisation* de la politique, des droits, de la pensée.

Remarques sur la démarche

Au premier abord, il n'est pas facile de "comprendre" la nouveauté que nous donne à voir Arendt à partir des sans-Etat. Et cela d'autant plus que les pistes de lecture possibles sont nombreuses et contradictoires. Signalons au moins deux difficultés générales de l'œuvre et une difficulté en rapport aux sans-Etat, qui troublent la lecture. La première tient au foisonnement de l'œuvre, à ses propres conditions matérielles de production en rapport direct avec les conditions d'existence (exil, apatridie, errance) de Arendt dans une période historique tragique. La deuxième tient, me semble-t-il, au type de pensée logique de Arendt que je décrirai brièvement comme une pensée opérant par la distinction et le paradoxe. Qui n'est certes pas une pensée dialectique. Si le paradoxe ne résout pas les énigmes logiques, il installe une tension, une provocation (dont l'humour n'est pas absent) qui nous montre à l'œuvre le mouvement du manque et du désir de la politique dans l'œuvre de Arendt (Caloz-Tschopp 1998). La troisième difficulté tient à l'usage et à l'appropriation ambiguë de la pensée paradoxale de Arendt sur les sans-Etat par des tendances actuelles, qui décrivent le phénomène des migrations en termes de catastrophe naturelle, rejoignant ainsi certains des postulats de l'idéologie de la différence et du racisme contemporain, qui rejette les humains dans l'ordre de la nature, sans compter certains courants qui préconisent la fin de l'histoire et du sujet.

Comment procéder pour ne pas contribuer à de nouvelles déformations ou neutralisations insidieuses de l'œuvre de Arendt, qui nous feraient perdre notre trouvaille? Arendt nous invite à ne pas nous appuyer sur une soi-disant objectivité, neutralité de la pensée ou sur une pensée "calcul". Plutôt que de chercher une cohérence et des démonstrations argumentatives sans faille chez une théoricienne politique, une philosophe (bien qu'elle s'en défende) qui n'est pas une philosophe de système, il s'agit plutôt, pour repérer de nouvelles pistes de recherche, de saisir le mouvement de la pensée, les schèmes et les intuitions profondes, qui ébauchent une ontologie du mouvement et du pouvoir à partir de la liberté qui est relation (à soi, aux autres, au monde).

Il s'agit d'être réceptifs au travail de l'imagination dans le travail de "compréhension", tel que l'a défini Arendt dans ses travaux sur l'imagination et le jugement. Hormis sa situation et sa posture, ainsi que sans doute aussi sa définition de la rationalité, la force de l'œuvre de

Arendt tient à son rapport à l'imagination dans le travail de la pensée (visibles notamment dans les conflits qui traversent l'œuvre, de même que dans l'importance qu'elle donne aux exemples dans le jugement). Le travail de pensée de Arendt opère autant au niveau de la raison logique que de la raison imaginative, jugeante, comme elle s'en explique dans *La vie de l'esprit* et dans ses textes sur l'imagination et le jugement.

Ainsi, pouvons-nous à la fois découvrir un niveau de compréhension de l'œuvre et mieux identifier une difficulté socio-historique en rapport au "droit d'avoir des droits". Car ce qui est impensable ou si difficilement pensable à partir des sans-Etat - parce qu'effacé de l'histoire, de l'espace, enfoui dans l'oubli et la clandestinité - l'est peut-être aussi à cause du refus, de la difficulté à inscrire leur présence en mouvement dans les rapports socio-historiques et dans l'espace. Et c'est d'une telle résistance qu'il importe de prendre acte le plus consciemment possible, en suivant le fil rouge des sans-Etat.

II. Les sans-Etat, figures-sujets

Au départ, un soupçon

Ma réflexion part d'un soupçon qui m'est venu de la lecture d'interprétations de certains textes de Arendt sur les sans-Etat, rejoignant d'autres visions catastrophistes que l'on trouve actuellement dans les interprétations du chômage, de la "fin du travail", par exemple. Serait-elle ainsi, quand elle réfléchit aux sans-Etat, une métaphysicienne de "l'horreur", déterministe et naturaliste prisonnière du pouvoir de domination totale, plutôt qu'une philosophe de la politique, soucieuse d'émancipation et de transformation, de pouvoir de liberté et d'action (dans les propres termes d'Arendt)?

Dans l'œuvre de Arendt, les sans-Etat seraient alors placés par elle dans l'ordre de la nature, sur le mode de la perte d'origine, de la privation, du manque, de la négation contenus dans la définition juridique classique: sans-Etat, *Staatenlose*, *Statelessness*. Il est vrai que le manque (d'Etat) est la manière négative dont ils sont définis et présentés dans le langage juridique; Arendt ne prend pas de recul critique explicite face à l'énoncé du concept juridique. Après le féminin, les sans-Etat seraient-ils ainsi devenus la figure préférée d'une altérité radicale (naturelle), dangereuse, sans statut ontologique au niveau du, de la politique, dépossédés de leurs droits, jetés dans l'ordre de la nature, *worldlessness*? Alors, à la place d'un sujet, une place vide. Les sans-Etat, seraient de l'autre côté du miroir de la politique, rejetés dans la sphère de la nature. Ils ne seraient pas partenaires du jeu. Ils n'auraient pas de véritable rôle si ce n'est de figurer le manque et le vide. Ils ne seraient pas sujets, mais objets et objets vides

ou bien remplis des intérêts du dominant. Le constat qu'ils sont souvent objets d'enjeux multiples (marchés de l'asile, de l'humanitaire, etc.) en serait une confirmation empirique flagrante. Ils seraient exclus et jetés dans l'ordre de la nature et même du vide cosmique (réfugiés sur orbite) pour que d'autres se constituent en tant que sujets dans l'ordre de la politique, des rapports de pouvoir en tant que rapports de domination. Après les femmes jetées dans l'ordre de la nature, l'inhumain par la philosophie post-moderne notamment (Ivekovic, 1997), les sans-Etat, hors de tous droits, deviendraient-ils à leur tour non seulement a-politiques, mais rayés du monde, consacrant ainsi à leur tour l'éclatement du genre humain en étant inscrits dans le néant? Ce dualisme ontologique à la base des rapports sociaux, de l'ordre symbolique est en fait un monisme déguisé. Dans ce cadre, le seul référent du genre humain serait-il alors l'homme "national" du "nord", du "premier cercle" désignant la différence raciale, ethnique, voire "culturelle" comme irréductible²⁷? Lui seul serait humain et disposerait de la possibilité de la politique et de la pensée. En plaçant l'autre dans l'ordre de l'inhumain (nature) et du néant, il s'introniserait en tant que seul référent du genre humain et de la "civilisation".

En ce sens, la figure des sans-Etat préfigurerait-elle de nouvelles figures extrêmes spécifiquement modernes de la violence? Telles de "*población chatarra*", "d'homme jetable", décrites par B. Olgivie (1995), où s'efface la différence entre la nature et la politique, où les humains seraient inscrits dans l'ordre de la nature et des ordures avant d'être mis sur orbite (pensons au terme onusien, "réfugiés sur orbite") et de disparaître hors du cosmos. Arendt, en décrivant la *Solution finale* en tant que parachèvement du système totalitaire, en décrivant la horde de barbares, aurait préfiguré "l'homme jetable" et l'impossibilité contemporaine de l'existence, de la politique pour des millions d'humains et la création de sous-humains. En décrivant l'extrême dans la naturalisation et la néantisation des rapports de domination - plutôt que de postuler la possibilité de la politique - elle aurait montré la catastrophe post-totalitaire contenue dans le mouvement des masses de populations et l'impossibilité de l'acte de survie, de la transformation, de l'émancipation pour des millions d'êtres humains devenus ainsi infra-humains.

Par sa description du système totalitaire et du sort des sans-Etat, Arendt s'est certes installée avec une lucidité désespérée "par-delà l'hétéronomie de la politique, dans une hétéronomie de l'hétéronomie" (Balibar, 1997) où a été radicalement mise en cause la constitution du, de la politique comme survie, émancipation et transformation. Mais est-elle restée prisonnière de la terreur totalitaire en dessinant les sans-Etat en

27. Je fais référence ici au modèle dit des "trois cercles" du Conseil fédéral suisse (Caloz-Tschopp, 1997b).

figure catastrophique et aurait-elle perdu le sujet politique et l'histoire en chemin? Il est vrai qu'elle s'est promenée jusqu'aux extrêmes limites du régime totalitaire: dans le désert, lieu de la "désolation", là où les formes de dépropriation du système totalitaire nous aident à saisir le sens des formes contemporaines de dépropriation (Benslama, 1996). Il est vrai qu'elle est aussi prisonnière de son ambiguïté vis-à-vis de la liberté. Ce que l'on voit dans le double mouvement contradictoire entre l'affirmation de la liberté et son recouvrement dans plusieurs moments de son œuvre (fondation, conseils, révolution, conseils-Etat constitutionnel, par exemple). Mais on la voit, par ailleurs, se tenant horrifiée, désespérée, sur le seuil de l'inhumain et du néant, dans sa tentative infinie de "compréhension" face à l'horreur de la *Solution finale*. C'est depuis ce lieu-là qu'il m'importe de tenter de "comprendre" ce qu'elle nous montre avec les sans-Etat.

Pour lever le soupçon et élucider ce qui est en jeu, à partir et au-delà de ses descriptions catastrophiques, je choisis donc un chemin de lecture qui part de la domination totale, de la puissance de la liberté, qui articule ensuite sans-Etat et paria, pour dégager comment Arendt articule la *figure* et le *sujet*, au niveau ontologique. Après l'avoir suivie dans sa description magistrale du régime et du système totalitaire, il faut, en effet, continuer en partant de la liberté et de la définition positive du pouvoir chez Arendt, si l'on veut saisir ce qu'elle intuitionne avec la figure du paria qu'elle est allée chercher, entre 1943 et 1948, dans une culture de résistance, dans ce qu'elle appelle "la tradition cachée". Et qu'elle développera plus tard en écrivant la *Condition de l'homme moderne* (années 1960), puis dans ses derniers travaux sur la pensée, l'imagination, le jugement (années 1965-1970).

Il importe donc de ne pas se cantonner dans son analyse du cadre politique développée dans les *Origines...* et des textes adjacents (Etat, Etat-nation, fédération d'Etats, droit international, territoire, sans-Etat, apatrides); mais, en partant de là, il convient de se déplacer dans son cadre philosophique, à partir de la natalité, de la liberté, et à l'aide de sa double définition du pouvoir (domination-action), pour saisir sa double approche des sans-Etat. C'est là, me semble-t-il, que Arendt permet de penser un des fondements de l'ontologie politique (puissance, liberté). Même si Arendt ne nous apporte pas de solutions définitives, ni au niveau de l'humanité (elle doute de sa capacité à être la garante de l'unité du genre humain et donc du "droit d'avoir des droits" pour chaque humain, car elle envisage qu'elle peut éliminer ceux qui la dérangent), ni de solution au niveau opératoire pour la citoyenneté (si ce n'est dans ses développements sur le droit de la personne, les conseils où ne sont pas admis les sans-Etat - autre lieu de son ambiguïté - le système d'Etats fédératifs).

Le lieu de l'aporie a été pointé avec vigueur par Arendt. Il est ancré dans la perte et la puissance de la liberté, dans le double mouvement de la révolution "perdue" et de la révolution à retrouver. Arendt nous en a montré les contours tragiques, les funestes conséquences et aussi la possibilité de l'acte de survie (de la vie après la mort). L'aporie subsiste. Est-elle d'ailleurs dépassable "logiquement" (ce dont Arendt ne parle pratiquement pas) au plan de la pensée, d'un système, de lois prisonnières des catégories du sol et du sang? Ou même, affranchie de ces deux critères, pour se déplacer (ce que Arendt signale après avoir lu les travaux des marxistes autrichiens Otto Bauer et Karl Renner sur les rapports entre nation et citoyenneté) vers le droit de la personne? Ou encore vers la possibilité d'une double appartenance (diaspora)?

L'ébauche du dépassement de l'aporie est ailleurs. S'il y a survie, s'il y a miracle humain fragile pour Arendt, c'est en replaçant, encore et toujours, la possibilité de la liberté et d'action-mouvement au creux de l'Être et de l'existence des humains (basée sur la naissance) dans la pluralité. C'est en laissant infiniment ouverte la possibilité de l'exercice de l'activité de la liberté et du pouvoir que peut advenir (ou disparaître!) le sujet politique et l'espace public. La question est ontologique. Elle n'est pas de l'ordre de la volonté, chez Arendt, qui n'aimait pas beaucoup cette faculté. Elle est de l'ordre de la possibilité de la liberté, de la puissance d'action, de la pensée, de l'imagination et du jugement de l'individu-sujet toujours en train de construire avec d'autres l'espace public.

Le double mouvement du pouvoir

"L'expérience-limite du phénomène totalitaire est à l'origine de la pensée arendtienne du politique", rappelle très justement A.-M. Roviello (1987, 6). Après avoir décrit le système totalitaire et ses effets politiques et sur les humains, avec d'autres auteurs (Jaspers, Anders) Arendt mettra en rapport le totalitarisme et la bombe atomique (Hiroshima). Les sans-Etat sont au cœur de l'ontologie et de la philosophie de l'histoire de Arendt en tant qu'événement, mais ils sont aussi un des lieux d'articulation du totalitarisme et du post-totalitarisme. Quand elle réfléchit à la condition humaine et politique et aux sans-Etat à partir d'une telle expérience-limite, puis de la situation post-totalitaire du monde, elle souligne que ce qui est en jeu c'est "la vie, la continuité de l'existence de l'humanité, voire peut-être de toute vie organique sur terre" (QP 49). A partir de la métaphore du désert, qui désigne la "désolation" totalitaire, Arendt formule deux questions "anti-nihilistes" qui s'enchaînent: à la question philosophique "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?" (question de Leibniz, Schelling, Heidegger), elle ajoute une question philosophique et politique: "pourquoi y a-t-il

quelqu'un plutôt que personne?" (QP 139). C'est de ce "quelqu'un" face au vide qu'elle "re-commence".

En vue de construire une philosophie de la liberté, de l'action basée sur la possibilité de la pensée, de l'action, donc de la liberté, de la responsabilité individuelle et plurielle toute humaine après Auschwitz, Arendt réfléchit à partir d'un réseau notionnel très critique par rapport à la tradition philosophique où elle discute les notions de liberté, de pouvoir, de puissance, de force, d'autorité, de violence. La politique est pour elle un "espace privilégié de manifestation de la liberté humaine" (Roviello 1981, 8). Pour penser la liberté, elle part de la natalité liée à la vie, un des aspects de la "condition la plus générale de l'existence humaine" (CHM 43), qui deviendra une naissance complète et publique avec le plein exercice de la citoyenneté (CHM 61) dans l'espace commun. Elle souligne que "la natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique par opposition à la pensée métaphysique" (CHM 43). Elle y situe le vertige, la fragilité de la liberté humaine, ainsi que la possibilité d'un nouveau commencement, de spontanéité à inscrire dans la pluralité individuelle, privée ("deux-en-un" socratique) et plurielle, politique (*inter-esse*, espace public), donc dans l'histoire et l'espace. "Vivre, pour l'homme, c'est donc être au milieu de ses semblables, au sein d'une *polis*, et *inter homines desinere*, cesser d'être parmi les hommes, est synonyme de mort" (VE1 91).

Elle pense, ce qui est fondamental, la liberté et le pouvoir en termes ontologiques. Elle définit le pouvoir en un double du mouvement de puissance, où co-existent la mort et la vie, la destruction et la création. Arendt décrit le pouvoir de domination totale, non seulement pour le "tout est permis", mais pour le "tout est possible", comme violence dans le système totalitaire avec son parachèvement dans le système concentrationnaire, là où les masses sans statut, la tempête de sable, le désert sont l'image de la destruction et de la "désolation". Elle lui oppose le pouvoir de liberté de tout humain comme événement, action positive de *spontanéité* et de *relation* (liberté et pluralité). Pour Arendt, à côté du mouvement destructeur du pouvoir totalitaire, existe le mouvement de liberté de l'action humaine qu'elle situe dans un cadre précis: l'espace public où se construisent des lois par les humains. Elle arrache le mouvement à la détermination du pouvoir de destruction illustrée par le système totalitaire, en l'inscrivant dans l'action politique qui est une *mise en relation* des humains pour (re)construire l'espace public et donc un rapport au monde possible après la déchirure d'Auschwitz. L'expérience de la domination totale et de la privation de la politique l'a amenée - pour échapper au déterminisme, au désespoir, à la fascination de la mort contenue dans la domination totale - à affirmer son désir politique de vie et de liberté à partir du vide, du manque. Elle a ainsi complété l'ancrage de mort du pouvoir et déplacé sa définition, pour l'envisager aussi en tant

qu'action de vie, de liberté, de pluralité de chaque humain du genre humain.

Dans ce cadre du double pouvoir, quand on lit les textes de la *Tradition cachée*, après ceux des *Origines...*, on peut voir alors la figure-sujet des sans-Etat s'ébaucher et se construire comme un événement, un pari ouvert se jouant entre catastrophe et liberté.

Ce qui est décisif dans la figure des sans-Etat pour la liberté et la pluralité politique, c'est en effet qu'elle est liée à la catastrophe totalitaire et aussi à la possibilité de la présence active, en mouvement, de chaque humain distinct dans un espace public (les Grecs, Kant) afin que puisse exister et se construire la relation politique. Pour que puisse perdurer la mémoire par le récit inscrivant les souvenirs et les figures exemplaires dans le temps et l'espace public humain. Pour Arendt, l'espace public, politique ou *inter-esse*, est un espace indispensable à la politique permettant la relation et un espace d'apparence où la parole est une forme privilégiée d'action politique (dialogue, négociation, délibération, conflit, jugement, mémoire). C'est un espace artificiel et symbolique qui n'existe pas *a priori*, qui n'est pas un espace d'origine donné une fois pour toute. Il est construit ou détruit par l'action des humains. Il permet donc à la fois l'exercice de la liberté, de l'action, de la pensée et du jugement à l'aide de l'imagination. Les sans-Etat sont certes une masse déferlante hors-la-loi qui menace de destruction le système politique. Par la privation dont ils souffrent, ils sont aussi une figure exemplaire de l'espace public, dans la mesure où ils incarnent l'exigence fondamentale pour la politique de la résidence et de l'appartenance, en tant que désir jamais réalisé, mais toujours là.

L'équivoque des barbares

Pour reprendre ce parcours, évoquons brièvement, pour commencer, un exemple d'équivoque dans l'interprétation du statut des sans-Etat dans son œuvre; et ce sans pouvoir faire ici l'analyse détaillée de l'usage de citations de Arendt, qui ont largement circulé hors de leur contexte grâce à certains auteurs. On peut arriver à des conclusions hâtives, en se confinant à une lecture des parties de l'œuvre où Arendt décrit directement la situation des sans-Etat, surtout le deuxième tome des *Origines...* (le fameux chapitre V, OTII) et avant tout en se limitant aux quelques citations les plus reprises (OTII 253 et 292).

Quand on lit les phrases de Arendt à propos des barbares et des rapports qu'elle établit entre la situation totalitaire et des situations post-totalitaires, au premier abord on est saisi par leur force d'évocation de l'horreur, d'un déferlement à venir, qui nous amènent à la vision d'une nouvelle invasion de barbares, ayant perdu leur statut d'humanité, et venant cette fois-ci de l'intérieur, à savoir du propre système politique

existant et pour le détruire. Faut-il penser que la fin de la politique serait la création et le déferlement incontrôlable des masses superflues au moment où "il y a pire que d'être exploité par les multinationales: c'est de ne pas être exploité par elles" (Enzensberger 1995), au moment où le système économique international n'aurait plus besoin de l'armée de réserve décrite par Marx pour la révolution industrielle? Un des auteurs de ces thèses très brièvement résumées est H.-M. Enzensberger. Que cache donc un tel usage de la métaphore du barbare, dans un montage de citations de Arendt, pour interpréter sa pensée quant aux sans-Etat?

Les métaphores abondent chez Arendt quand elle décrit les sans-Etat comme une masse prisonnière d'un destin dramatique totalitaire et post-totalitaire. Plus elle décrit la privation de la politique, qui est un rejet dans l'état d'acosmie, plus elle emploie la métaphore. On constate que pour la description du poids déterministe de situations historiques auxquelles se réfère Arendt, elle s'aide de l'imagination plutôt que de la raison conceptuelle. Mais peut-on tirer la conclusion que Arendt ne fait qu'annoncer la fin de l'histoire et de la politique? Et qu'en décrivant leur privation politique tragique, elle rejette les sans-Etat dans l'état de nature? La réponse est négative. Arendt n'est pas une philosophe cynique. Elle n'est pas non plus une philosophe nihiliste.

En bref, Arendt, tout en décrivant métaphoriquement le danger d'une transformation des humains en barbares, explique *en même temps* les raisons politiques de leur exclusion du genre humain pour formuler un avertissement. Ce que se gardent bien de reprendre ceux qui la citent en retenant ces passages. Les deux raisonnements - celui de H.-M. Enzensberger et celui de Arendt - en plus d'avoir un contenu explicatif différent quant aux causes de la barbarie, ont un rapport différent à la politique, à l'action, au déterminisme. Dans le cas de H.-M. Enzensberger, la description des migrations aboutit à un fatalisme, à un déterminisme désabusé, à une annonce du retour de l'état de nature et de la barbarie, de la "guerre civile", alors que dans le cas de Arendt, la description des masses migratoires parlant à l'imagination, pour inviter le lecteur à s'engager dans la "compréhension", aboutit à l'exigence de la résidence, de l'appartenance à la base de l'action politique et de la participation à l'espace public pour tout humain: "En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la "nature" de l'homme n'est "humaine" que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non-naturel par excellence, à savoir un homme" (OTIII 194). Les humains deviennent des barbares lorsque la politique les rejettent dans la sphère de la nature ou lorsque "l'utilitaire", la barbarie, domine. Nous verrons que pour Arendt, les humains ne sont pas humains par "nature". Ils deviennent humains et

politiques, à partir de la condition fondamentale de la résidence et de l'appartenance par l'action des humains dans l'espace public.

Nous avons vu que nous pouvons faire un pas de plus pour infirmer le soupçon par une autre voie. Une lecture attentive du fameux chapitre V mise en dialogue avec le reste de son œuvre, et enrichie d'une lecture plus approfondie de l'ensemble de l'œuvre à la lumière de *Qu'est-ce que la politique?*, éclaire les écrits de Arendt sur les sans-Etat d'une toute autre manière. C'est ce que je vais exposer maintenant. Résumons la démonstration de Arendt sans pouvoir la reprendre en détail ici (Caloz-Tschopp 1998).

La genèse des sans-Etat

En ce qui concerne la privation de la politique pour les sans-Etat, un premier texte écrit en 1944 (AJ 135-138) apparaît comme un condensé d'idées qu'elle développera en écrivant *Les Origines...* (chapitre V OTII). Elle y analyse l'enchaînement d'un processus qui a abouti aux camps d'extermination: *Homeless, Statelessness, Worldlessness* et sa signification. En 1945, dans un autre texte intitulé *The Stateless People*, elle avait décrit littéralement un "peuple sans-Etat", ce qui signifie pour elle un peuple sans résidence, sans appartenance politique, donc privé de droits et privé de possibilité d'action individuelle et plurielle, en un mot privé de liberté, du pouvoir d'agir. Les sans-Etat indiquent un manque, une privation radicale de la possibilité de la politique (résidence, appartenance), de la dignité morale, humaine, de l'intégrité psychique à la base du partage du monde avec autrui qui définit le "droit d'avoir des droits".

Pour présenter, à partir des sans-Etat, la privation de la politique renversée en possibilité de liberté, d'action, Arendt commence par décrire un processus qui va de la perte d'une résidence d'origine à la privation des droits et de la politique (appartenance), à l'isolement, à la perte de dignité, d'intégrité psychique, puis à l'acosmie. Un tel processus n'est pas une calamité divine ou une catastrophe naturelle. Il est le fait d'humains ayant commencé à vivre dans un "monde unique" et organisé, qui condamne des millions d'entre eux à l'acosmie: "Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière" (OTII 282). A côté de la désolation, le déracinement d'individus et de peuples transformés en masses est une des conditions préliminaires de la *superfluité*. Un tel parcours s'inscrit dans sa description générale des origines du totalitarisme (antisémitisme, impérialisme, disparition d'empires-Etats, populations flottantes) et du système totalitaire (exclusion de catégories de population de la citoyenneté, société sans classe, masses, alliance provisoire entre la populace et l'élite, propagande,

structure du pouvoir, police, Etat totalitaire, domination totale, abolition entre privé et public, perte du sens commun, etc.), ce que je ne reprends pas ici.

Entre parvenu et paria: l'autre face de la construction de la figure-sujet des sans-Etat

Après avoir décrit le danger d'acosmie, affirmé le manque tragique de la résidence et de l'appartenance, du "droit d'avoir des droits" - en tant que possibilité d'avoir une place, d'appartenir à une communauté organisée, au monde et donc d'agir (dont la valeur apparaît quand elle est perdue pour Arendt) - elle précise encore plus l'identité positive des sans-Etat par la paire contrastée *parvenu-paria*, qu'elle utilise déjà dans sa biographie de R. Varnhagen. Construits en regard de la recherche de la liberté et du double mouvement du pouvoir dans l'œuvre de Arendt, les figures polymorphes du parvenu et du paria qu'elle développe dans *La Tradition cachée* (TC) achèvent la construction de la figure-sujet des sans-Etat. Le paria devient paria-thaumaturge (il fait des miracles humains) en luttant pour la reconnaissance de l'unité du genre humain, pour participer à la construction de l'espace public. Il advient ainsi comme sujet, co-sujet. Pour Arendt, le paria acquiert une validité exemplaire par le fait de la révolte²⁸ contre sa situation de "hors-la-loi" (armée, à certains moments historiques; Arendt écrit un texte en faveur de la création d'une armée juive en 1941) et de la construction de sa conscience morale, psychique, ainsi que du respect de la vie, de "l'humain en général". Le recours à des exemples de la "tradition cachée" (TC) (Heinrich Heine, Bernard Lazare, Kafka, Chaplin), la culture de diaspora apparaissent comme des outils de résistance et de construction de la liberté du sans-Etat paria.

Pour Arendt, le sans-Etat, dont une des faces sont les masses déracinées, ne se réduit pas pour autant au nouveau barbare rejeté à l'état de nature au sein de la civilisation, ni à un pauvre (Arendt fait une analyse du statut du pauvre qui a encore des droits dans son *Essai sur la révolution*), ni à un réfugié, ni même à un assisté des marchés humanitaires. Sa situation ne s'explique pas à partir de la paire minorité-majorité et pas non plus à partir du concept de classe sociale (ce qu'il faudrait discuter, en reconsidérant ce que dit Arendt sur la question sociale). Sa situation n'est pas identique à celle du prolétaire de la révolution industrielle, qui est exploité. Il est hors-la-loi, hors de toutes les lois. Pour lui, ce n'est pas tant l'exploitation économique que la privation politique qui est devenue la réalité "matérielle" déterminante.

28. La désobéissance civile est une autre dimension de la révolte dans l'œuvre de Arendt.

Tout en vivant une telle situation tragique, les sans-Etat peuvent choisir de sortir de la masse pour survivre, d'être aussi des parias rebelles et conscients (ce qui suppose une pleine capacité d'action, de pensée et de jugement et donc exige la construction d'un espace public). En résistant à la condition qui leur est imposée, ils acquièrent un statut de sujet et de co-sujet politique.

III. Ce que nous montre la figure-sujet des sans-Etat

Les sans-Etat sont donc une figure tragique et centrale de l'œuvre de Arendt. Les sans-Etat sont une masse de "hors-la-loi" privée d'Etat. Mais ils peuvent advenir comme sujet grâce à ce qu'Arendt appelle "l'opiniâtre lutte des sans-Etat..." (OTII 253). Arendt décrit leur situation tragique tout en construisant une figure exemplaire, parlant ainsi à notre imaginaire politique, en nous invitant à la "compréhension" infinie à la fois pour nous montrer la catastrophe et pour nous faire saisir la possibilité de l'avènement du sujet politique après Auschwitz, comme un des lieux de survie. En ce sens, les sans-Etat sont bien un des signifiants privilégiés de la politique. Figures tragiques, ils peuvent disparaître par millions happés par le mouvement de destruction et de néant. A partir du vide, du manque, ils peuvent aussi acquérir une "validité exemplaire" et "mémorable", devenir sujets - selon les propres mots de Arendt - en luttant pour la résidence et l'appartenance, de l'activité politique dans l'espace public. Les sans-Etat, ces parias de la politique, en subissant la condition de masses et en se construisant comme figures-sujets dans l'histoire et l'espace, structurent ainsi l'œuvre, la démarche de Arendt et ses résultats.

La tension de l'aporie, le mouvement d'ambiguïté présent dans les sans-Etat (et aussi dans d'autres lieux de l'œuvre de Arendt) indiquait une voie de recherche. C'est par cette brèche que Arendt a souligné la contradiction entre l'espace public confiné à l'espace du système d'Etat-nation et l'exigence de résidence et d'appartenance politique pour que tout humain au-delà des critères du sang et des frontières, ait la possibilité d'agir. L'espace considéré comme espace d'exercice de la liberté ne peut plus être confiné à l'espace approprié en territoire étatique par l'Etat-nation. En partant d'une lutte pour la résidence et l'appartenance se trouve désigné le lieu de la liberté, de l'action, de la construction de sujets politiques et de l'espace public aux frontières de la *praxis* démocratique. C'est là que Arendt ouvre une brèche ontologique importante pour *dénationaliser* et *déterritorialiser* les droits; là qu'elle renouvelle profondément le débat sur la citoyenneté et l'importance, la forme des luttes politiques. C'est là qu'elle nous permet de mettre en rapport le mouvement et la liberté, d'identifier le sens de la matrice centrale - la

résidence et l'appartenance politique - même si cette matrice n'est jamais acquise. C'est là qu'elle nous permet de penser la résidence et l'appartenance en l'articulant à la puissance de la liberté, au pouvoir d'action qui est mouvement et relation.

La résidence et l'appartenance politique - en tant que "condition d'attribution réciproque" de la possibilité de la liberté basée sur la co-appartenance au genre humain dans un monde commun avec une communauté de destin, base du "droit d'avoir des droits" que les humains, sujets politiques, se donnent librement - loin d'être des droits pré-politiques²⁹, des privilèges, des exceptions octroyés provisoirement à quelques-uns au nom d'une différence, sont constitutifs de la *survie*, de la *généralité* et de la *matérialité* de la politique.

En ce sens la résidence, l'appartenance interrogent le, la politique c'est-à-dire le cadre - *Etat, Etat-nation*, cette "maladie incurable" (Arendt) - le régime et l'imaginaire - *démocratie, liberté et pouvoir* -. La brèche ouverte par Arendt déplace, renouvelle profondément, à mon avis, le débat sur la citoyenneté. Arendt situe la question du lieu des frontières sur le terrain du risque de la liberté et de l'action. Arendt nous oblige ainsi à sortir d'une position de la différence, généreuse d'éthique altruiste humanitaire ou d'attitudes philosophiques post-modernes, pour nous considérer nous-mêmes humains face à tout humain, étant notre égal à partir de la figure-sujet des sans-Etat, car ayant part à la possibilité même de la politique et de la pensée (ou à sa destruction!).

La polymorphie des sans-Etat ne les inscrit pas dans un rapport fermé entre identité et violence, ce que pose bien E. Balibar à propos d'une des difficultés de la citoyenneté (1997). Les sans-Etat n'ont pas une identité unique et univoque (par exemple apatride, ou réfugiés). Ce qui les définit est l'hétérogénéité de leur condition d'existence en mouvement, soulignant l'hétérogénéité de la politique, la puissance de la liberté à l'œuvre. En ce sens, les sans-Etat peuvent être "événement", permettant un commencement, ouvert, indéfini. Même si des tentatives de négation par la différence existent dans l'immigration comme dans les rapports de genre, les sans-Etat ne peuvent être réduits par la logique de la différence, de l'exception, de la ghettoïsation, de l'ordre, de la clôture.

La figure est exemple. La figure parle à l'imaginaire individuel et social. La figure met en jeu l'imagination et la communication. La figure n'est cependant pas une pure forme et le jeu de la pensée n'est pas un pur jeu esthétique de représentation. La figure est une forme qui, tout en parlant à l'imagination (pour ouvrir la pensée à la "compréhension"), indique un contenu ontologique et politique en pointant les enjeux au cœur de l'aporie. Dans l'articulation positive d'une forme et d'un

29. La liberté de mouvement a ce statut pour Arendt, qui est distinct de la liberté d'action supposant un rapport direct à la construction du sujet et de l'espace public.

contenu - où interviennent le corps matériel, l'imagination, la pensée et le jugement, le temps (l'histoire) et l'espace géographico-politique - les sans-Etat deviennent aussi chez Arendt des figures-sujets, des figures-co-sujets exemplaires, situés dans un espace public toujours en construction aux frontières matérielles et symboliques, externes et internes (psychiques) de la *praxis* démocratique.

Arendt nous montre que le mouvement peut être catastrophe laissant entrevoir la possibilité d'une métaphysique déterministe échappant aux humains, mais qu'il peut être aussi imaginé, pensé ontologiquement, comme puissance de liberté, d'action. Tout en soulignant que le mouvement est ancré dans la résidence, l'appartenance en tant que matrice du, de la politique, base et condition d'action de sujets humains en relation dans l'espace public, Arendt n'a certes pas pensé les implications opératoires du lien entre sujet politique, espace public, territoire, cadre (Etat) et régime politique (démocratie). Elle ne nous a pas indiqué ce qu'était la résidence et l'appartenance, qui doit forcément être ancrée dans le temps et l'espace en dehors de l'Etat-nation, si ce n'est en précisant qu'il existe le droit subjectif, c'est-à-dire la possibilité d'attacher les droits à l'individu plutôt qu'à la souveraineté de l'Etat, en envisageant à partir de ses réflexions sur la diaspora juive, la possibilité de double appartenance. La figure-sujet exemplaire des sans-Etat ouvre une brèche de recherche ontologique et politique, où la puissance de liberté, d'action, d'imagination, de pensée et leur effacement, leur perte ont un rôle primordial. Il nous reste à continuer à pratiquer ce chemin avec toutes celles et ceux qui, après Arendt, se sont attelés à cette tâche.

Références bibliographiques

1. Œuvres de Hannah Arendt

EJ - 1966, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la "banalité du mal"*, Paris, Gallimard.

OTI, OTII, OTIII - 1982, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, tome I; *L'impérialisme*, tome II; *Le système totalitaire*, tome III, Paris, Fayard, Points-politique.

VE (VE1, VE2) - 1981, 1983, *La vie de l'esprit: La pensée*, vol. 1; *Le vouloir*, vol. 2; PUF, Paris.

CHM - 1983, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

TC - 1987, *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois.

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

2. Autres titres

Balibar E. (1992) : *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte; "Qu'est-ce qu'une frontière?", Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A.,

Tschopp M.-P. (eds.) : *Asile - Violence - Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève et GGE "Violence et droit d'asile en Europe", Genève, 335-343.

Benslama F. (1995) : "La dépropriation", Lignes, 24, 39-40.

Caloz-Tschopp M.C. (1997a) : "La création de la démocratie et de l'asile par l'action politique contre le néo-libéralisme sécuritaire", in J.Y. Carlier and D. Vanheule (eds.), *Europe and Refugees: A Challenge?* Kluwer Law International, Netherlands, 3-56.

- (1997b) : "A propos du modèle suisse des "trois cercles" en matière de politique d'immigration. Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir". Transeuropéennes, 9, 31-41.

- 1998 : Les sans-Etat dans la philosophie de la politique de Hannah Arendt. Appartenance, sujet politique, espace public, Lausanne-Paris, Payot.

Castoriadis C. (1975) : L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris.

Deleuze G., Guattari F. (1991) : Qu'est-ce que la philosophie? Minuit, Paris.

Enzensberger H.-M. (1995) : La grande migration, suivi de Vues sur la guerre civile, Paris, Gallimard.

Guillaumin C. (1992) : Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature, Paris, Côté-femmes.

Ivekovic R. (1997) : Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin, Paris, l'Harmattan.

Lockak D. (1985) : Etrangers : de quel droit? Paris, PUF.

Loraux P. 1997, «L'inouï se produit», *L'Inactuel*, 7: 97-115.

Lyotard J.-F. (1976) : "La force des faibles", L'Arc, 64, 4-12.

Olgivie B. (1995) : "Violence et représentation. La production de l'homme jetable", Lignes, 26.

Traverso E. (1997) : L'Histoire déchirée, Paris, Cerf.

Roviello A.-M. (1987) : Sens commun et modernité chez Hannah Arendt, Bruxelles, Ousia.

Tribunal Permanent des Peuples (1994) : Session sur le droit d'asile en Europe. Sentence prononcée le 12.12.1994 à Berlin, Rathaus Schönberg, Rome, éd. Basso-Tribunal.

Weis P. (1979) : Nationality and Statelessness in International Law, USA, Sijthoff and Noordhoff.

La philosophe et les artistes

Iso Camartin

Moi aussi, je compte parmi ceux qui se sont rendus au 370 Riverside Drive - son domicile dans Manhattan - afin de rencontrer Hannah Arendt. De cette visite, à l'automne 1973, trois choses me sont restées dans la mémoire. Elle me remis une lettre à l'intention d'un de ses amis à Cambridge MA, qui me facilita grandement l'accès à la Harvard University, que j'envisageais pour l'année à venir. Elle m'invita à venir lui rendre visite à Tegna, son refuge estival dans le canton du Tessin, en été 1974. Je ne l'ai pas fait, pour des raisons qui, après coup, me paraissent incompréhensibles. Cette omission me peine encore aujourd'hui, car en été 1975, lorsque Hannah Arendt séjourna pour la dernière fois à Tegna, je me trouvais moi-même loin de la Suisse. Ensuite, ce fut trop tard. Jeune, on ne se doute guère que le temps pourrait un jour se faire rare. Mon troisième souvenir, le plus important : j'appris à connaître ce que veut dire un regard sceptique, examinateur, avertissant. Lorsque je lui expliquais que mon but, dans les prochaines années, était d'étudier les problèmes qui se posent aux minorités linguistiques et culturelles, elle me regarda fixement et déclara : "Camartin, occupez-vous de ce que vous voulez - d'humains situés au centre ou d'humains en marge, cela ne joue aucun rôle. Il n'y a qu'une chose que vous n'avez pas le droit de faire : vous occuper de questions non essentielles." Aujourd'hui encore, cet avertissement est devant mes yeux, écrit en lettres ineffaçables. Il m'arrive de m'arrêter brusquement, au milieu d'un travail, et de me dire : Ce que tu fais là, est-ce que Hannah Arendt le considérerait comme une préoccupation essentielle ?

Ce n'est qu'au cours des années que j'ai découvert les dimensions de sa pensée. Aujourd'hui, on ne révèle rien de nouveau en affirmant qu'elle fut une des têtes politiques les plus originales de notre siècle. Quiconque s'intéresse aux questions touchant la vie dans l'Etat et la société doit, qu'il le veuille ou non, avoir lu ses livres. Elle a aiguisé notre regard et notre pensée pour toutes les formes, réelles ou potentielles, du totalitarisme. Sa manière de remettre en jeu la Polis grecque comme un modèle pour notre temps relève à la fois de la Realpolitik et de la vision utopique. Elle a aussi ouvert nos yeux sur la nature du mal dans des temps mauvais. Bref, elle pensait "en avant" et elle pensait "devant", en public.

Il y avait quelque chose de purificateur lorsqu'elle clarifiait des questions de société et des conflits moraux dans la pensée.

Quelle que soit, aujourd'hui encore, l'importance de Hannah Arendt en tant que philosophe du politique, pour moi, les justifications métaphysiques, éthiques et politiques de l'existence n'ont plus la même urgence qu'au moment de ma visite à New York. Bien sûr, le souci de l'espace public démocratique, de la justice pour tous dans la Polis moderne, de nos chances de bonheur dans le futur n'a pas disparu pour autant. Hannah Arendt demeure une référence de premier ordre quand il s'agit de théorie politique et de praxis morale. Pourtant, ce qui m'intéresse aujourd'hui tout particulièrement dans sa pensée se situe ailleurs. Mes questions sont : Où place-t-elle l'art ? Quelle place fait-elle à la beauté ? Dans sa pensée, quel est le rôle du paraître esthétique ? Le beau est-il *index veri* ou bien plutôt *index falsi* - une manifestation de la vraie vie ou la splendeur de la vie fausse ? Ou se cache, chez Hannah Arendt, la troisième partie de toute philosophie classique : la perception esthétique et le jugement esthétique ? Quelle importance, pour la vie juste, revient à ce que, dans notre monde, seuls les artistes, hommes et femmes, sont capables de représenter et d'apporter ?

Si nous consultons le registre des ouvrages philosophiques de la dernière période de sa vie, nous ne tardons pas à découvrir que l'esthétique de Hannah Arendt n'est pas encore écrite. Juste avant sa mort inattendue, Hannah Arendt venait - après avoir pu mener à chef les deux premières parties de son projet "La vie de l'esprit" - de glisser une nouvelle feuille dans sa machine à écrire, sur laquelle figure le titre "Juger". On pouvait s'attendre, en bonne tradition kantienne, à voir ici abordées les questions touchant la place de l'art dans la vie de l'esprit. Le sort en a malheureusement décidé autrement. Pour savoir ce que Hannah Arendt pensait des possibilités de l'art, nous devons emprunter d'autres chemins. Elle a écrit des essais sur l'art, en particulier la poésie. Dans ses amitiés et par conséquent dans sa correspondance, des écrivains jouent un rôle important. Elle aimait citer des poèmes qui l'avaient particulièrement touchée. Elle avait, en outre, un don pour raconter des histoires et un sens très aigu des possibilités d'évidence par le récit. Pensée et poésie étaient pour elles deux processus certes différents, mais néanmoins liés l'un à l'autre par une très étroite parenté. Le jour où son éditeur la pria d'écrire ses mémoires, elle lui fit cette réponse : "Si je mets par écrit toutes mes histoires, qui viendra encore chez moi pour entendre ce que j'ai à dire ?" On n'avait pas besoin de parler longtemps avec elle pour s'apercevoir que cette femme était consciente des chances que porte en soi le dialogue à cause de données esthétiques. Elle savait aussi que les poètes - à distinguer, selon elle, des simples "hommes de lettres" - disposent de possibilités particulières dans l'accès à la compréhension du monde et de la réalité. C'est la raison pour laquelle ils lui étaient de si grande importance.

Même s'il n'y a pas, nous venons de le constater, d'esthétique systématique chez Hannah Arendt, plus d'un chemin s'ouvre néanmoins à qui se pose la question de l'importance du beau dans son œuvre. On peut se tourner vers les grands essais qu'elle a consacrés à des écrivains ou à des penseurs travaillant sur un mode esthétique. Par exemple les trois grands "B" : Brecht, Broch et Benjamin. Chacun de ces essais contient implicitement une esthétique. Chez Brecht, c'est le lien entre art et idéologie. Chez Broch, la dynamique des méthodes, essai et récit, dans la manière de représenter le monde. (Hannah Arendt voulait que Broch raconte, écrive des romans, au lieu de s'obstiner à écrire de la prose de réflexion scientifique. Si elle se laissait ravir par le *Récit de la servante Zerlina*, elle se montrait pour ainsi dire sans pitié pour ses essais philosophiques.) L'essai sur Walter Benjamin pourrait fournir matière à une esthétique des contradictions, qui, en passant par l'expérience de la terreur, conduit à une compréhension adéquate de la modernité. - Une autre approche consisterait à se poser la question de l'irruption de l'esthétique dans ses textes. Quand le recours à la poésie s'impose-t-il à Hannah Arendt ? Quand donne-t-elle la parole à ceux qui sont pour elle les grandes figures essentielles de la poésie : Homère, Goethe, Hölderlin, Heine, Rilke ? Et il y aurait encore le cas à part qu'est W. H. Auden à qui elle était liée d'amitié et dont elle appréciait beaucoup les poèmes. Il est instructif d'observer, à quels moments Hannah Arendt cite l'un ou l'autre vers d'Auden. "Sing of human unsuccess / In a rapture of distress" - Chante l'échec des humains / Dans le ravissement du deuil : cette façon d'embellir après coup la réalité lui était particulièrement chère. Ses contacts avec la littérature furent très étroits dans l'immédiat après-guerre, pour des raisons professionnelles, lorsqu'elle travaillait à New York aux éditions Salman Schocken. De cette époque datent également ses efforts pour comprendre l'artiste juif comme paria, l'homme en marge de la société. Il y aurait enfin le thème Heidegger, complexe et profond, sur lequel la lumière est loin d'être faite entièrement. Il est surprenant de voir que Hannah Arendt ne cherche pas à comprendre Heidegger - contrairement à Jaspers par exemple - en tant que philosophe du politique - ce qui d'ailleurs, compte tenu des événements bien connus de l'époque nazie, serait passablement mal venu - mais bien en tant que poète pensant, en tant que poète de l'exégèse du *Dasein*, quelqu'un qui a su trouver un langage nouveau pour aborder les énigmes de notre existence. Heidegger est un philosophe que l'on gagne à approcher avec une curiosité attentive à l'esthétique du langage.

Empruntons encore un autre chemin. Je commencerai par une brève remarque touchant la relation de Hannah Arendt à Nabokov (a). Ensuite j'examinerai un passage de *Condition de l'homme moderne* afin de montrer comment Hannah Arendt définit l'œuvre d'art (b). Je

commenterai enfin son débat avec Kafka (c). J'ai pleinement conscience que ce ne sont que des réflexions fragmentaires. Elles font cependant partie intégrante de la théorie esthétique de Hannah Arendt qui, jusqu'à ce jour, n'a pas trouvé d'expression écrite à proprement parler.

a) Le 1^{er} juin 1962, Mary McCarthy, amie et correspondante de la philosophe, écrit à Hannah Arendt une lettre de Paris, dans laquelle elle exprime son admiration enthousiaste pour le roman *Pale Fire (Feu pâle)* de Vladimir Nabokov. Elle parle du charme contagieux de ce livre, de la technique raffinée de Nabokov dans le jeu des allusions. "Un formidable puzzle", dit-elle, ayant tout juste terminé son compte-rendu pour la *New Republic*, qui est une des meilleures choses jamais écrites sur ce roman. Hannah Arendt lui répond le 7 juin. Elle félicite son amie pour son article sur Nabokov, elle promet de lire très prochainement le nouveau livre de Nabokov, et continue ensuite au sujet de l'auteur lui-même : "Il y a quelque chose chez N. qui me déplaît beaucoup. On dirait qu'il tient à montrer sans arrêt à quel point il est intelligent. Qu'il pense à lui-même en termes de "plus intelligent que". Il y a quelque chose de vulgaire dans son raffinement, et je suis un peu allergique à cette sorte de vulgarité parce que je ne la connais que trop bien, que je connais tant de gens qui en sont affligés. Mais peut-être n'est-ce plus vrai dans le cas présent. Je verrai. De tous ses livres, je n'en admire vraiment qu'un seul, c'est le long essai sur Gogol."

Ce passage est significatif et montre ce que Hannah Arendt ne cherchait pas dans l'art. Nabokov est le grand maître des jeux de miroir, des embarras labyrinthiques, des confusions faites de ruse et de passion. L'art est pour lui un jeu d'échecs aux stratégies camouflées et aux mouvements cachés. Le mensonge et la vérité, le sérieux et la frivolité, l'originalité et le plagiat se côtoient et ne sont que des aspects divers d'une seule et même réalité. L'art est un jeu qui aime à brouiller les pistes de nos idées bien établies, il fait un pied de nez à nos opinions, il soumet à la douche écossaise de la piété et de la dérision toutes les autorités, de quelque espèce que ce soit, et tout droit établi de l'expérience. La littérature est pour Nabokov, dans *Feu pâle* tout particulièrement, l'art de tromper avec des mots, de jouer avec les citations, une affaire de vol et d'emprunt - en fin de compte probablement le passe-temps d'un mélancolique solitaire cherchant à échapper à son propre ennui et qui, à cette fin, arrange la vie, dans ses livres, de manière un peu plus raffinée que ne le fait la réalité. Nous n'avons pas de mal à comprendre que ces jeux esthétiques et ces pièges raffinés tendus au lecteur ne pouvaient pas constituer, pour Hannah Arendt, le sens véritable de l'art. Il y avait là, pour elle, trop de snobisme, intellectuellement parlant. C'était une occupation qui gaspillait à la légère les possibilités plus fondamentales de l'art. Elle exprimait le désir d'une autre praxis littéraire, une praxis ne

laissant pas derrière elle un “vide éthique”. A l’instar de ce que Broch avait tenté de faire dans son roman *La mort de Virgile*. Ou encore de ce qu’elle entendait résonner dans les poèmes de W. H. Auden.

“In the deserts of the heart
Let the healing fountain start,
In the prison of his days
Teach the free man how to praise.”

La poésie existe pour faire jaillir dans les déserts du cœur la source, la fontaine qui apporte la guérison. Dans la prison de ses journées, de sa vie, elle doit donner à l’homme libre la force de chanter les louanges de l’existence. Une conception de l’art à connotation plus explicitement éthique peut sembler s’opposer de manière diamétrale à l’esthétique “artiste” de Nabokov, qui, d’ailleurs, n’en déplaît au jugement sévère de Hannah Arendt, n’est pas aussi dépourvue de signification existentielle. Cette brève rencontre des pensées de Hannah Arendt avec l’œuvre de Nabokov fait apparaître comme dans un éclair ce qu’elle n’attendait pas de l’art.

b) Le moment est venu de chercher à découvrir, dans l’œuvre de Hannah Arendt, des indications positives au sujet de l’art. Dans le dernier paragraphe du chapitre IV de son livre *Condition de l’homme moderne* nous rencontrons quelques réflexions sur les fonctions de l’art. Ce paragraphe est intitulé “La permanence du monde et l’œuvre d’art”, et il commence ainsi : “Parmi les objets qui donnent à l’artifice humain (le monde) la stabilité sans laquelle les hommes (êtres instables par excellence, mortels) n’y trouveraient point de patrie (habitable), il y en a qui n’ont strictement aucune utilité et qui en outre, étant uniques, ne sont pas échangeables et défient par conséquent la possibilité d’en fixer la valeur égale en argent, par exemple, ou de les placer sous un dénominateur commun.” Parce qu’elles se soustraient à un usage direct et à une utilité mesurable, les œuvres d’art constituent pour Hannah Arendt ce genre d’objets “sans valeur”. Même si, de nos jours, les grandes maisons spécialisées dans les enchères d’œuvres d’art s’entendent très bien à fixer la valeur de l’art, il n’en demeure pas moins que l’œuvre d’art est, dans un sens radical, inutile - “écartée des besoins et des exigences de la vie quotidienne”. Il se peut tout à fait, pense Hannah Arendt, que les œuvres d’art aient autrefois, dans le cadre d’une pratique religieuse, joué le rôle d’objets d’usage. Dégagées de tout lien avec le mythe et la religion, elles se voient étrangement protégées de toute usure dans la société sécularisée qui est la nôtre.

La philosophe peut donc écrire : “En raison de leur éminente permanence, les œuvres d’art sont de tous les objets tangibles les plus intensément du-monde.” Elles jouissent d’une durabilité d’un ordre très particulier. Elles sont les garants de la stabilité dans un monde soumis à un

cruel tourbillon de changements. L'art nous procure un pressentiment de ce que pourrait vouloir dire "échapper au temps", pressentiment que les mortels ne peuvent éprouver autrement. Dans l'art, quelque chose "apparaît" : "Nulle part la durabilité pure du monde des objets n'apparaît avec autant de clarté, nulle part, par conséquent, ce monde d'objets ne se révèle de façon aussi spectaculaire comme la patrie non mortelle d'êtres mortels." Chez Hannah Arendt dont la pensée était radicalement tournée vers le monde d'ici-bas, une telle manière de fonder l'art philosophiquement peut surprendre. Mais c'est le véritable centre à partir duquel se définit la tâche propre de l'homme créateur, de l'artiste. L'acte créateur est un processus de transfiguration. Du sentiment, de la pulsion et du désir surgit, par transformation et métamorphose, un objet nouveau. Transformer la vie volatile en une forme stable, voilà la mission de l'artiste. Le véritable artiste parvient à fixer dans l'œuvre d'art la vie, telle "une flamme éclatante". Les produits de l'art peuvent certes devenir "lettre morte", si personne n'est là pour leur insuffler la vie. C'est dans ce contexte que Hannah Arendt en vient à parler de la poésie, en citant Goethe :

"Dichterworte
Um des Paradieses Pforte
Immer leise klopfend schweben
Sich erbittend ewges Leben."

(Mots du poète,
sans cesse frappant doucement
à la porte du paradis,
en quête de vie éternelle.)

En nous tournant vers l'art, nous devenons, nous aussi, partie prenante de cet événement qui vainc le temps. Dans l'œuvre d'art, c'est le temps transformé en durée qui vient à notre rencontre. L'art poétique, en particulier, est art de mémoire. Dans le langage condensé du poème, dans la rime et le rythme, quelque chose se fixe en nous, qui garde sa signification bien au-delà de l'instant présent. Notre désir d'immortalité y trouve sa nourriture. "Offrir une patrie à des êtres mortels" - voilà ce qui constitue, aux yeux de Hannah Arendt, la tâche la plus haute de l'art. Pour l'*homo faber*, c'est aussi ce qu'il peut faire de plus important dans ce monde marqué du signe du périssable.

On peut s'imaginer que des artistes d'aujourd'hui ne pourront pas se retrouver du premier coup dans cette façon emphatique de concevoir la créativité artistique qui joue pour ainsi dire un tour à la mort. Toutefois, l'idée que l'art doit demeurer valable par-delà leur propre temps, bien peu d'artistes véritables la refuseraient. En tous les cas, nous avons affaire, chez Hannah Arendt, à une pensée qui se situe à mille lieues de la

conception néo-conservatrice pour qui l'art serait, en premier lieu, récréation et détente venant compenser le stress quotidien et les contraintes de la vie moderne. Pour découvrir ce que la philosophe avait en vue en situant la créativité humaine dans l'ensemble de sa pensée anthropologique, nous ne pouvons faire mieux, pensons-nous, que de suivre pas à pas ses réflexions au sujet d'une forme d'art tout à fait concrète. Par exemple l'art du récit de Kafka.

c) Le débat de Hannah Arendt avec Kafka remonte aux années de l'immédiat après-guerre. Kafka avait sa place dans cette recherche du paria juif, qui parut en 1948 sous le titre *Sechs Essays* dans la collection *Schriften der Wandlung* dirigée et éditée par Dolf Sternberger. Ces travaux n'ont été réédités qu'en 1976, accompagnés de deux textes ultérieurs, cette fois-ci sous le titre *Die verborgene Tradition (La tradition cachée)*. Que Kafka y tienne une place centrale s'explique en partie aussi par le fait que Hannah Arendt était alors chargée, aux éditions Schocken, de publier l'édition du *Journal* de Kafka. Un premier article sur Kafka, repris également dans *La tradition cachée*, avait déjà paru dans la *Partisan Review* sous le titre "Franz Kafka : a Re-evaluation".

Tout d'abord - pourrait-il en être autrement ? - Hannah Arendt voulait lire Kafka avec d'autres yeux que ses interprètes imbus de théologie, de psychanalyse ou d'histoire littéraire, qui avaient classé Kafka un peu vite parmi les surréalistes. Son ambition était de faire ressortir ce que l'écriture de Kafka avait de spécifiquement nouveau. "Intensité" et "simplicité", voilà les caractéristiques qu'elle remarqua d'emblée dans la manière kafkaïenne d'écrire, loin de toute expérimentation et de tout maniérisme. "Sa langue est claire et simple comme celle de la vie quotidienne, à ceci près qu'elle est purifiée de toute négligence ou familiarité. Par rapport à l'infinie multiplicité des styles possibles, l'allemand de Kafka est comparable à l'eau face à la multiplicité infinie des boissons." La prose de Kafka est, dit-elle, "la communication la plus pure", libre de tout ce qui pourrait, par enchantement ou fascination, détourner l'attention. "Ce manque de maniérisme est poussé presque jusqu'aux limites de l'absence de style, et l'absence d'amour pour les mots en tant que tels jusqu'aux limites de la froideur. Kafka n'affectionne aucun mot en particulier, aucune construction syntaxique n'a sa prédilection. Il en résulte une nouvelle sorte de perfection qui semble très éloignée de tous les styles antérieurs."

A cette caractéristique dans le style correspond une autre, de l'ordre de l'intention. Le but, estime-t-elle, n'est d'offrir ni de quoi se divertir ni de s'instruire, le but, c'est la vérité. Bien des choses dans les événements dont Kafka fait le récit peuvent, de prime abord, paraître incompréhensibles au lecteur : "la seule chose qui attire et séduit le lecteur dans l'œuvre de Kafka est la vérité elle-même". Toutes les images, tous

les incidents qui affluent vers le lecteur se révèlent à lui tout à coup comme “la vraie signification”, “la force aveuglante de l’évidence”. Tout ce qu’il y a, au fond de la vie, d’inévitable, se dévoile de manière pour ainsi dire inéluctable dans les histoires de Kafka. La philosophe, qui va à l’essentiel, découvre ici chez un artiste la réalisation du talent de ne faire et de n’admettre que ce qui joue en faveur de la recherche de la vérité. Kafka est le préparateur et illustrateur génial de notions complexes telles que destinée, faute et honte, qui donnent à la raison du philosophe du fil à retordre. Il est capable d’interprétations et de clarifications auxquelles l’art analytique du philosophe ne parvient qu’avec peine. Ce qui fascine tellement le lecteur, chez Kafka, ce n’est pas, dit Hannah Arendt, le charme des paradoxes, même si les premiers lecteurs s’en sont contentés. L’essentiel, dit-elle, c’est que Kafka fait apparaître le modèle d’un ordre du monde auquel l’homme participe à la fois comme agent et comme victime. A travers les grands romans *Le Procès* et *Le Château*, Hannah Arendt traque les stratégies de soumission et d’accommodement que l’individu met en œuvre, ses tentatives de se plier à la loi sans que celle-ci le broie. Le grand sujet de Kafka, c’est bien entendu la découverte que l’individu lui-même est un paria : quelqu’un qui n’est jamais intégré comme il le voudrait. Et c’est la raison pour laquelle il tente de se réfugier dans la normalité. Et parce que cette tentative échoue, il cherche ailleurs encore des refuges, par exemple dans l’art. Mais Kafka n’est pas préoccupé en priorité par l’existence de l’artiste. “Vivre parmi les hommes et ne pas mourir d’épuisement” : voilà le but non utopique des efforts de Kafka.

Bien sûr, la philosophe ne pouvait être qu’enthousiasmée par l’art de Kafka de faire apparaître la destinée de l’individu non pas comme particulière, mais bien comme une destinée totalement universelle. Les héros kafkaïens ne sont ni des individus grotesques, ni des curiosités dans le cabinet d’histoire naturelle de l’espèce *homo sapiens*, ni des existences psychotiques extrêmes souffrant de complexes de culpabilité insurmontables. Il s’agit toujours, chez Kafka, “de modèles variés d’un homme en général, dont la seule qualité décisive est une concentration inébranlable sur ce qui est humain en général”. La technique de Kafka doit, selon Hannah Arendt, être comprise comme une “construction de modèles”, comme un essai de “tracer les plans du monde présent”. Le lecteur est appelé à poursuivre, à l’aide de son imagination, la construction du monde et de s’impliquer dans le modèle. Kafka, dit-elle, l’invite à opposer à l’échec de la situation réellement existante, la bonne volonté de s’y maintenir malgré tout. C’est à l’effort que l’homme doit de devenir un jour une partie de ce monde et de lui appartenir d’une manière qui ne se limite pas à faire honte à l’individu.

Il nous semble que nous nous trouvons ici au centre de ce que Hannah Arendt attend de l'art. Son débat avec Kafka nous permet de montrer que l'art est à même de changer le chaos en un ordre, la perception confuse en une compréhension lumineuse. L'art est capable de séparer ce que l'existence a d'insignifiant, de ce qui compte vraiment. La non-vérité est par l'art mise à jour, car elle détruit en fin de compte la beauté et l'empêche d'apparaître. L'expérience esthétique ne va pas sans conséquences. Le contact avec la beauté fait naître un besoin d'agir, met la volonté en état d'opposer quelque chose à la misère et à la fatalité. L'art n'exclut pas le jeu, mais il ne s'amuse pas à des jeux futiles. Ce qu'il vise, ce sont des jeux où la mise est celle de la "bonne volonté". Les images que l'art nous propose nous aident à nous tourner en pensée vers des chances et des options qui sont les nôtres. L'art n'est pas ivresse, mais bien plutôt se sentir touché par le dégrisement. Celui-ci soulève notre imagination bien plus vigoureusement que tout enchantement par l'abondance. En fin de compte, l'art est l'expérience immédiate d'une évidence qui nous empêche de demeurer tels que nous étions avant d'entre en contact avec elle.

Notre colloque est placé sous le mot clé "le droit d'avoir des droits". Une remarque touchant ce mot clé constituera ma conclusion. Le thème central de Hannah Arendt, dans sa lecture du *Château* de Kafka, est le droit de chacun de devenir membre de la société humaine. "Ce qui caractérise l'intrigue du *Château*, c'est que le héros ne s'intéresse qu'aux choses les plus générales, et ne lutte que pour des choses qui semblent octroyées à l'homme dès la naissance." L'arpenteur K. arrive dans le village et fait valoir avec modestie son droit d'être admis dans le château. Il ne veut ni devenir un habitant du village ni un fonctionnaire du Château. Il veut simplement être admis afin de pouvoir exercer son métier d'arpenteur. Il ne veut ni "grâce" ni privilèges. "Du fait qu'il insiste sur les droits de l'homme, l'étranger se révèle être le seul qui ait encore l'idée de ce qu'est une simple vie humaine dans le monde." L'étranger est le seul, dans le village, à n'avoir pas désappris à exiger ce sans quoi la dignité humaine devient impossible : le droit d'être accepté en tant qu'individu. Cela ne signifie rien d'autre que le droit de ne pas être intimidé, terrorisé, de ne pas devoir se plier. Ni par des supérieurs ni par des égaux. C'est pourquoi K. forme le projet "de se faire à lui-même justice et de se procurer ce qui est nécessaire à une vie humaine". Les habitants du village jugent sa requête incompréhensible, voire dangereuse. K. leur est étranger non pas parce qu'il est privé des droits de l'homme en sa qualité d'étranger, mais parce qu'il arrive et les réclame." Il est alors "contraint de lutter pour satisfaire un minimum de revendications humaines, comme si elles renfermaient en elles un maximum insensé de désirs humains". Lutter pour la normalité dans des circonstances non normales : K. ne veut pas autre chose. "Il désire seulement mettre de

l'ordre dans sa vie et la conduire de façon ordonnée." C'est cela, aux yeux de Hannah Arendt, qui confère au héros de Kafka ce qu'il a d'extraordinaire : ne demander que ce qui constitue le strict nécessaire à une vie humaine digne. Le droit d'exister, pour l'individu, comme un minimum - dans un monde où il n'y a plus que des autorités anonymes et des sujets vivant dans la crainte.

Même alors qu'elle s'occupe d'art, Hannah Arendt s'avère actuelle dans la question des droits de l'homme.

(Note du traducteur : Pour les citations, nous avons eu recours à la correspondance Hannah Arendt-Mary McCarthy, à *Condition de l'homme moderne* et à *La tradition cachée*. Ce n'est que dans un cas que nous avons quelque peu modifié la traduction, afin d'être plus proche du texte allemand.)

Les sans-État aux frontières de la citoyenneté

Le fardeau de notre temps Parias et critique de la modernité politique chez Arendt

Eleni Varikas

Il y a quelque chose de profondément déconcertant et en même temps de symptomatique dans la lenteur avec laquelle s'est développée, dans l'après-guerre, la réflexion sur la signification historique du génocide, sur le statut de celui-ci dans l'héritage politique de l'Occident. Il aura fallu plusieurs décennies avant que le fait de l'extermination systématique et programmée des juifs et des tziganes ne puisse percer le silence de la pensée dans lequel l'avait enveloppée le statut d'exception monstrueuse³⁰ qu'il avait tacitement acquis même dans la littérature antifasciste et les analyses critiques de la Deuxième Guerre mondiale. Comme le rappelle Enzo Traverso, l'importance d'Auschwitz dans nos représentations de l'histoire de cette guerre est "un phénomène relativement récent, qui date de la fin des années soixante-dix"³¹. Réservée à une poignée d'intellectuels, pour la plupart rescapés des camps de la mort ou réfugiés allemands³², la réflexion sur la "solution finale", sur les conditions de possibilité de sa conception et de sa mise en application, avait eu jusqu'alors un écho très réduit. Comme si la cassure provoquée par l'énormité de l'événement révélait la face obscure d'une tradition que la pensée ne pouvait regarder en face sans se remettre en cause, sans remettre en cause les certitudes, les présupposés, les espérances qui l'avaient fondée depuis des siècles.

La réception de l'ouvrage d'Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme* est symptomatique de cette réticence, de cette incapacité de voir : pendant plusieurs décennies, période qui coïncide, il est vrai, avec celle de la guerre froide, le succès de cette œuvre pionnière (mais aussi la

30. Cf. Walter LAQUEUR, *Le terrifiant secret. La 'solution finale' et l'information étouffée*, Paris, Gallimard 1981.

31. Enzo TRAVERSO, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*. Paris, Les éditions du CERF, 1997, p. 13.

32. A part ceux qui faisaient partie des émigrés juifs allemands comme H. Arendt, Th. Adorno, M. Horkheimer, G. Anders, H. Marcuse, ou des émigrés allemands comme Th. Mann, il y avait ceux qui étaient demeurés en Europe comme K. Jaspers en Allemagne ou V. Jankélévitch en France ou qui faisaient partie des pays d'accueil d'immigrés comme Dwight MacDonald aux USA. Pour une typologie des intellectuels face à la Shoah cf. *ibid.* p. 14-18.

méfiance et l'hostilité qu'elle suscitera) seront dus à une lecture étonnamment réductrice qui ne retiendra de l'analyse du totalitarisme que l'expérience soviétique ou stalinienne, refoulant ce qui en faisait à la fois le point de départ et le noyau dur : l'effort de comprendre le crime nazi comme un événement qui avait "dévoilé de manière absolue" les "incertitudes essentielles de notre temps"³³.

Et pourtant, dès 1951, Arendt annonçait explicitement l'enjeu de ce travail, dans la préface de l'édition anglaise de 1951, dont le titre, *Le fardeau de notre temps*, résume, me semble-t-il, bien mieux la nature de son projet. Opérant une rupture radicale dans les traditions politiques et éthiques de l'Occident, le génocide s'était, dans le même temps, révélé comme une des *issues possibles* de la modernité politique. Aussi inconcevable qu'elle puisse être, aussi difficile à comprendre selon "les catégories de la pensée et de l'action politique"³⁴, cette rupture *devait être pensée* en ce qu'elle décelait la terrifiante possibilité dorénavant ouverte à l'humanité : la possibilité de *la destruction de l'humain*.

Le génocide n'était pas inéluctable ; il n'aurait jamais dû avoir lieu. Mais il *a eu lieu* et rien ne peut changer cet événement. Vouloir s'échapper de l'ombre du présent dans la nostalgie d'un passé encore intact ou dans l'oubli anticipé d'un meilleur avenir était également dérisoire³⁵. Anticipant les réactions qui allaient dominer dans l'immédiat après-guerre face à cette situation, Arendt voyait dans l'effort de compréhension la seule manière d'assumer consciemment le "*fardeau que nous a imposé ce siècle*", et peut-être le maigre espoir de s'en délivrer.

Or, dans la démarche arendtienne compréhension et résistance sont indissociablement liées : "Comprendre" ne signifie pas atténuer la monstruosité du crime ni se plier sous son poids. Il ne s'agit pas de chercher dans une causalité unique l'amorce d'une descendance inéluctable ni de noyer la singularité irréductible de l'événement en le rangeant dans une suite d'expériences historiques précédentes. Interroger ce qui, dans le passé, a rendu possible l'avenir qu'on lui connaît, n'a aucun sens si l'on considère "que tout ce qui est arrivé devait fatalement arriver"³⁶; une telle interrogation n'a de sens que si on part de l'hypothèse de la postérité plurielle et intarissable à laquelle est ouvert chaque événement du passé. Il ne s'agit pas de chercher l'origine mais *des* origines au pluriel, ce qui, comme le souligne Anne-Marie Roviello, indique à la fois le lien de l'événement avec son passé et que ce lien ne s'établit qu'*a posteriori*. :

33; Hannah ARENDT, *The burden of our time*, London, Secker & Warburg, 1951, p. viii.

34. Hannah ARENDT, *Penser l'évènement*, Paris, Belin 1989, p. 27

35. Hannah ARENDT, *The burden* . . . , p. ix.

36. Hannah ARENDT, *Sur l'antisémitisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 16-17.

“l'événement illumine son propre passé et ne peut être déduit que par lui”³⁷.

Cette démarche, partagée par d'autres exilés juifs qui, comme Adorno et Horkheimer, essayent dans la même période de penser la catastrophe, implique un double rejet des philosophies progressistes et anti-progressistes de l'histoire qui menacent la compréhension du passé et l'action au présent : “le *progrès* et la *chute* sont les deux faces d'une même médaille qui relèvent tous les deux de la superstition et non de la foi”³⁸. Voyant dans ce que l'humanité a créé un produit de la nécessité historique, les idéologies progressistes dégénèrent en confiance docile dans les tendances objectives de l'histoire, tandis que les visions anti-progressistes traduisent le désespoir historique en norme qu'il faudrait respecter³⁹. Si la pensée a pour objectif “d'affronter la réalité quelle qu'elle soit, et lui résister”⁴⁰, si, comme le disait Adorno déjà dans les années trente, l'interprétation de toute réalité donnée est liée à son abolition⁴¹, elle doit se défaire de cette démarche, ennemie du politique, qui “veut que ce que les hommes ont manqué, leur a été refusé ontologiquement”⁴².

Parce que ce qu'il s'agit de penser fut la *négation radicale du politique*, la tentative d'anéantir toute faculté d'action et de pensée, l'appel à la pensée d'Hannah Arendt est en même temps appel à redonner sa dignité au politique, à renouer avec la sphère de la politique, comme *vita activa*. Mais à l'encontre de la doxa dominante de l'après-guerre, Arendt ne conçoit pas cette tâche comme un simple retour aux traditions libérales de la modernité dont il s'agirait de reprendre le cours interrompu par une barbarie archaïque ou prémoderne: “Nous ne pouvons plus nous permettre de prendre ce qui était bien dans le passé et l'appeler tout simplement notre héritage, d'évacuer le mal et le considérer tout simplement comme un poids mort que l'histoire par elle-même va reléguer à l'oubli. Le courant souterrain de l'histoire de l'Occident est finalement remonté à la surface usurpant la dignité de notre tradition”⁴³. S'interroger sur les éléments qui ont permis à ce courant souterrain de “remonter à la surface”, conduit inévitablement à repenser la modernité politique. C'est cette démarche qui expliquerait son “refus obstiné” de

37. Anne-Marie ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia 1987, p. 113.

38. Hannah ARENDT, *The burden...*, p. vii-viii.

39. Theodor ADORNO, *Modèles critiques*, Paris, Payot 1984, p. 165. A propos de la vision du progrès chez Adorno, cf. M. Löwy, E. Varikas, “L'esprit du monde sur les ailes d'une fusée”, *Revue des Sciences Humaines*, 1 (1993).

40. *Ibid.*

41. Theodor ADORNO, “The Actuality of philosophy” 1931. Réédité in *Telos* 31(1977), p. 129.

42. Theodor ADORNO, *Modèles critiques*, p. 165.

43. Hannah ARENDT, *The burden...*, p. ix.

réduire le génocide à une “question allemande”, et non comme on lui a souvent reproché, son désir de disculper certaines traditions de la culture allemande, comme le romantisme⁴⁴. La thèse de la “spécificité allemande” développée dès les années 1960 par un important courant philosophique et historiographique⁴⁵ insiste précisément sur le caractère archaïque ou anti-moderne de la barbarie nazie : les traditions conservatrices, “anti-libérales” de la culture allemande, la longue histoire de l’antisémitisme allemand, les résistances à la modernisation d’une bourgeoisie allemande inconsciente de ses intérêts historiques. Le présupposé implicite ou explicite de ces analyses, qui supposent un rapport causal et automatique entre libéralisme économique et libéralisme politique, capitalisme et démocratie⁴⁶, empêche d’appréhender les éléments indéniablement modernes qui différencient le nazisme des barbaries précédentes. Car “c’est l’antisémitisme moderne (et non pas simplement la haine des juifs), l’impérialisme (et non pas simplement la conquête), le totalitarisme (et non pas simplement la dictature) - l’un après l’autre, chacun plus brutalement que l’autre -, qui ont démontré que la dignité humaine a besoin d’une nouvelle garantie”⁴⁷. La perte des limites, l’alliance “infernale” du scientisme raciste et de “l’efficacité de la technique moderne”, “l’image de l’enfer”, telle qu’elle émerge de la production industrielle de la mort, dessinent une configuration *spécifiquement moderne*. En revanche, si la longue histoire de la haine des juifs et de l’antisémitisme pourrait expliquer “le choix des victimes” elle ne saurait expliquer “la nature du crime”⁴⁸.

C’est cette conscience aiguë de la *nouveauté* radicale de la *nature* du crime qui donne à l’analyse arendtienne ce ton dramatique, que Gellner attribue à l’influence du romantisme allemand⁴⁹. La signification terrifiante de la solution finale est, en effet, saisie avec une acuité étonnante par Arendt dès 1946, dans son interprétation de la notion de “crime contre l’humanité”, dont la portée ne saurait être ramenée aux

44. Cf. par exemple Ernest GELLNER, “From Königsberg to Manhattan (Or Hannah, Rahel, Martin and Elfriede or Thy neighbours’ Gemeinschaft”, in E. GELLNER ed., *Culture Identity and Politics*, Cambridge UP, 1987.

45. Cf. Fritz STERN, *The politics of cultural despair: A study in the rise of German Ideology*, Berkeley UP, 1961, George MOSSE, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York 1964, BARINGTON MOORE, *Social origins of dictatorship and democracy*, Penguin 1966, Ralf DAHRENDORF, *Society and democracy in Germany*, London 1968, Karl Dietrich BRACHER, “The Nazi takeover”, *The History of Twentieth Century*, 48 (1969).

46. Pour une critique historique pertinente de cette hypothèse cf. Geoff ELEY, “A la recherche de la Révolution bourgeoise. Les particularités de l’histoire allemande”, *Science(s) Politique(s)*, 4 (1993).

47. Hannah ARENDT, *The burden*, p. ix

48. Hannah ARENDT, *The Jew as a pariah. A hidden tradition*, N. York, Grove Press 1978, p. 46.

49. Ernest GELLNER, *op. cit.*, p. 85.

rapports entre Juifs et Allemands. “Politiquement parlant, les usines de la mort constituaient bien un crime contre l’humanité commis sur le corps d’individus juifs”. “Certes les Juifs sont fondés à dresser cet acte d’accusation contre les Allemands, à condition qu’ils n’oublient pas qu’en cette occasion, ils parlent *au nom de tous les peuples de la terre*”⁵⁰. Dans son exceptionalité tragique, le destin historique des juifs et des tsiganes est paradigmatique d’une expérience politique spécifiquement moderne : *l’attaque à la diversité humaine en tant que telle*.

Si ce crime concerne tous les peuples et tous les hommes, c’est qu’il est perpétré contre la condition humaine qu’est la *pluralité* ; “ce n’est que quand le régime nazi a déclaré que le peuple allemand ne voulait plus de juif en Allemagne, et qu’il voulait faire disparaître l’ensemble du peuple juif de la surface de la terre” qu’est apparu ce crime “contre le statut d’humain”. Mais la portée universelle de la “solution finale” réside également, *dans la complicité de l’Europe et du monde restés passifs*⁵¹. Avant de faire fonctionner les chambres à gaz, les nazis avaient soigneusement étudié la question et découvert à leur grande satisfaction, qu’aucun pays n’allait revendiquer ces gens-là⁵². Or, on le sait, dans un grand nombre de pays européens aux traditions plus “démocratiques”, cette complicité fut refoulée derrière leur auto-désignation confortable comme victimes du nazisme allemand. La thèse de la “spécificité allemande” nous prive des moyens de *penser* ce fait indéniable, de résister à son refoulement. Ce qui a volé en éclats à Auschwitz, c’est le fondement même des principes universalistes de la modernité politique: la *communauté humaine, l’humanité commune* de tous les humains, le concept même d’*humanité*. C’est pourquoi, toute tentative de refonder la dignité humaine suppose une relecture à rebrousse-poil de cette tradition.

C’est le besoin de comprendre l’impuissance de la modernité à défendre ses propres fondements qui oriente la réflexion arendtienne vers les traditions de l’universalisme plutôt que vers les survivances d’un conservatisme prétendument prémoderne. Le réexamen des traditions et de la dynamique politique de la démocratie historique du point de vue de leurs dissonances, de leurs discontinuités et contradictions, débouche sur une approche où le singulier devient symptomatique, où l’exception, plutôt que de confirmer la règle, en éclaire les antinomies d’une lumière nouvelle. Et c’est dans le cadre de cette démarche novatrice que l’histoire des juifs après la révolution française peut devenir une grille de lecture

50. Hannah ARENDT, *Auschwitz et Jérusalem*, Deux temps, Tierce. 1991, p. 154. C’est moi qui souligne.

51. Cf. Enzo TRAVERSO, Des ‘monstres ordinaires’?, in *Page 2*, n° 10, mars 1997, p. 53. Compte rendu critique de D. J. GOLDHAGEN, *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l’Holocauste*, Seuil 1996.

52. Cf. Hannah ARENDT, *L’Impérialisme*, Paris, Fayard 1982, p. 280.

précieuse de l'héritage politique moderne, de ses potentialités, de ses dangers.

Le caractère exemplaire du destin du peuple juif dans la modernité culmine dans l'élaboration arendtienne de la figure du *paria*, qui est en même une contribution précieuse à la compréhension des paradoxes majeurs de l'universalisme moderne. En effet, contrairement à Max Weber qui en faisait l'idéal type du destin diasporique du peuple juif dans l'antiquité et le moyen âge, Arendt insistera sur la modernité du *paria*, cette figure qui émerge d'emblée d'une tension propre au système de légitimation universaliste⁵³ introduit par la révolution française : la tension entre le principe universaliste, *une loi générale pour tous*, fondateur de l'Etat-nation et de l'émancipation et la discrimination réelle des juifs dans les Etats-nations européens. La généalogie occidentale de ce terme et l'histoire de son introduction dans le vocabulaire politique européen⁵⁴ lui donnent raison ; elles coïncident avec l'histoire du système politique de légitimation universaliste dont ils illustrent les ironies et les paradoxes.

Ce n'est pas la moindre de ces ironies que le terme lui-même, venant du système hiérarchique des castes et connu depuis le XVI^{ème} siècle, ne devient politiquement pertinent qu'au moment où le principe d'*une loi générale pour tous* vient discréditer la logique de caste et de privilège. Diffusée par la littérature des Lumières (Montesquieu, Diderot, Raynal, Sièyès, Grégoire), la métaphore du *paria* connotera, à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, la critique de l'absolutisme et du pouvoir arbitraire et, dans le même temps, l'étonnement, la perplexité voire la résignation devant la difficile inclusion de certaines catégories d'individus (les domestiques, les noirs, les juifs, les femmes) au principe de citoyenneté qui est en train de naître. Après le rétablissement de l'esclavage par Napoléon, il s'introduit dans le vocabulaire abolitionniste⁵⁵. Madame de Staël, Flora Tristan, les femmes de 1848 en font une métaphore de l'assujettissement social, politique et moral des femmes et, en même temps, une figure de subjectivité critique, une identité collective positive. Soulignant la dimension politique du sort de *paria* réservé aux juifs, Bernard Lazare, à l'époque de l'affaire Dreyfus, célèbre dans son *Fumier de Job* le *paria conscient* qui, prenant conscience de sa condition, "devient le champion d'un peuple opprimé".

53. Cf. Martine LEIBOVICI, "Le *paria* chez Hannah Arendt", in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot 1996.

54. Cf. Eléni VARIKAS, "Paria, une métaphore de l'exclusion des femmes", *Sources*, 12 (1987) et "Les dernières seront les premières. Potentiel utopique et apories d'une révolte *paria* dans la morale", *Révolte et Société*, tome I, Paris, Publications de la Sorbonne 1989.

55. Cf. GREGOIRE, *De la littérature des Nègres, ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales, et leur littérature*, Paris 1808.

Le lien étroit entre le développement de la notion de paria et l'universalisme de la Déclaration des droits de l'homme est suggéré par la place privilégiée qu'occupe cette notion dans l'espace public littéraire et politique en France, à l'opposé des pays comme l'Angleterre ou l'Allemagne où son usage restera marginal. Son absence quasi-totale dans le vocabulaire politique anglais, dans un pays qui dispose pourtant des informations les plus abondantes sur les intouchables indiens, pourrait en effet être attribuée à la différence du système de légitimation politique qui, comme le montre Arendt dans son analyse remarquable de la polémique lancée par Burke sur la Révolution française, était plus proche de la notion de "droits des anglais nés libres", droits *hérités* des ancêtres, que du cadre universaliste des droits de l'homme. De même, l'usage de la métaphore de paria va demeurer assez marginal en Allemagne, malgré le fait que c'est de ce pays que vient l'une des premières sources de sa diffusion au sein d'un public large et de son usage populaire en France : il s'agit de la pièce de l'écrivain juif Michael Beer, *Der Paria*, une parabole sur le destin des juifs allemands qui malgré l'émancipation se heurtaient à la discrimination systématique. Jouée avec un grand succès au début des années 1820 dans les théâtres allemands, puis français, cette pièce a constitué une source des études allemandes, et en particulier de Max Weber, sur l'histoire et la condition paria du peuple juif ; mais le terme lui-même n'a jamais acquis ni la popularité ni la richesse de connotations politiques qu'il aura en France au XIX^{ème} siècle. Peut-être parce que la Déclaration des droits de l'homme faisait de l'universalisme le fondement explicite de la légitimation politique en France, l'écart entre principes et pratiques politiques y était plus *visible* et les antinomies du nouveau système politique plus éclairantes⁵⁶.

S'installant dans cet écart, la métaphore du paria fait exploser au grand jour la tension constante entre les promesses émancipatrices de l'universalisme révolutionnaire et les effets pervers du processus historique de l'émancipation qui, comme l'écrivait Bernard Lazare à la fin du XIX^{ème} siècle, n'avait démolit les "barrières matérielles" du ghetto que pour leur substituer ce mur invisible "dressé entre le juif et ceux au milieu desquels il vit"⁵⁷. Exilée à Paris dans les années 30, Arendt va trouver dans les écrits oubliés de l'auteur juif les éléments d'une analyse qui confirment et radicalisent sa propre problématique du *juif comme paria*, et l'orientent dans la restitution d'une double généalogie, qui est celle d'un échec et d'une résistance : l'histoire des juifs depuis la Révolution révèle l'échec de fonder la communauté humaine sur une

56. C'est ce qui pourrait expliquer le fait déroutant que, dans son analyse des idéologies, et en particulier de la pensée raciste, Arendt privilégie les doctrines et pratiques développées en France aux dépens des expériences historiques allemandes et anglaises qui sont pourtant riches dans ce domaine.

57. Bernard LAZARE, *Le Fumier de Job*, Paris, Circé 1990, p. 98-99.

conception véritablement universelle de l'humanité, sur le respect de la diversité et de la pluralité constitutives du genre humain ; mais elle révèle aussi une *tradition cachée* de ceux qui, refusant de concevoir l'émancipation comme une " permission de singer les non juifs ou de jouer les parvenus ", se sont efforcés d'en faire " ce qu'elle aurait dû être", c'est-à-dire une admission du juif *comme juif* au rang de l'humanité⁵⁸. La " mécompréhension " délibérée dont ils ont fait preuve, les a amenés à forger ce concept de paria, comme une *figure humaine*, une figure de l'universel dont ils avaient été exclus et auquel ils ont ainsi accédé par " la seule force de l'imagination ". Les deux généalogies sont inextricablement liées : en effet, si cette *tradition cachée* a une telle importance pour l'humanité aujourd'hui, si elle a constitué une contribution majeure à la vie spirituelle du monde occidental, c'est que " depuis un siècle, les mêmes conditions fondamentales ont provoqué et produit les mêmes réactions fondamentales " ⁵⁹.

La " mécompréhension " remonte à la Déclaration des droits universels dont elle révèle la dynamique contradictoire. Proclamant que l'appartenance au genre humain était suffisante pour l'égal droit au bonheur, la Déclaration de 1789 semblait suggérer, contrairement aux postulats de la philosophie politique classique, que l'accomplissement de la communauté humaine était possible malgré ce qui différenciait les êtres humains : que le singulier, *l'homme*, pouvait être pensé " comme un pluriel interne à l'universel " ⁶⁰, *des hommes*. Arraché à l'au-delà où l'avait relégué les enseignements de l'Eglise, le concept abstrait d'homme offrait une base commune de comparaison de diverses positions sociales qui, au nom de *l'humanité en général*, pouvait prétendre à l'égalité des droits. Il constituait ainsi la condition de l'affirmation des différences, le fondement puissant de la prétention du particulier à participer de l'universel.

C'est ainsi que lors du concours de l'Académie de Metz sur les moyens de rendre les Juifs plus " heureux et utiles ", Zalkind Hourwitz, l'un des trois auteurs retenus, ne voyait aucune contradiction dans le fait de se présenter à la fois comme " homme " et " juif polonais ". Il en voyait une, en revanche, dans la prétention de l'Académie de " régénérer " les juifs plutôt que " les Chrétiens, leurs agresseurs ". " Le moyen de rendre les juifs heureux et utiles ? ", dit-il, " le voici ! Cesser de les rendre malheureux et inutiles, en leur accordant, ou plutôt en leur rendant le droit de citoyen dont vous les avez privés " ⁶¹.

58. Hannah ARENDT, *The Jew as a pariah*, sous la dir. de Ron H. FELDMAN, N. York, Grove Press 1976, p. 68.

59. *Ibid.*

60. Henri MESCHONNIC, " Entre nature et histoire : les juifs ", préface à Monique-Lise COHEN, *Les Juifs ont-ils du cœur ?*, Vent Terral 1992, p. 7.

61. Zalkind HOURWITZ, *Apologie des Juifs. En réponse à la question : Est-il des*

Cette contradiction imprègne dès le début la logique de l'émancipation installant au cœur des principes universels de liberté et d'égalité une ambiguïté durable. Issue des exigences d'un nouveau corps politique qui ne pouvait fonctionner que dans des conditions d'égalité politique et légale, l'émancipation ne fut cependant pas le résultat d'une loi générale confirmant la validité universelle des droits pour l'ensemble des populations juives. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'émancipation fut plutôt un processus de *décrets*, d'*arrêts* et de "décisions" particulières reconduisant, pour la plupart, les lettres patentes qui, depuis Henri II, assuraient à certaines communautés juives des privilèges, et les étendant graduellement à l'ensemble des juifs. Arendt a montré les répercussions politiques de ce paradoxe majeur qui consistait à instaurer l'égalité sous forme de privilège et ses effets durables sur le développement de l'antisémitisme moderne.

Ce paradoxe ne se manifeste pas uniquement dans l'émancipation des juifs. La continuité avec les libertés féodales fut également l'argument officiellement avancé en faveur de l'admission des "gens de couleurs" libres au droit de cité. Le décret du 15 mai 1791, première tentative en faveur de leur émancipation, ne faisait que reconduire explicitement les dispositions du Code Noir confirmant à la fois les droits des mulâtres et la continuation de l'esclavage. Et tandis que la mémoire collective ne va retenir de cette séance que la célèbre formule de Robespierre "périssent les colonies plutôt qu'un principe", on a vite oublié que ce "principe" concernait les *libertés particulières*, c'est-à-dire les privilèges, accordés aux esclaves affranchis par Louis XV, plutôt que la Liberté et l'Égalité comme droits universels introduits par la Révolution.

Adopter le double registre de l'extension des privilèges et de l'universalité des droits, de libertés particulières et de la Liberté *tout court*, c'était recourir à d'autres critères de citoyenneté que ceux établis pour le reste du peuple. Contrairement aux citoyens "passifs" dont l'exclusion (en 1791) pouvait être débattue dans le cadre de l'unité fondamentale de tous les êtres humains⁶², considérés comme *individus*, ce cadre n'était pas suffisant pour fonder une exclusion globale des "mulâtres", des juifs, ou des femmes. Or, au delà de leurs capacités ou de leurs richesses individuelles, c'était l'appartenance de groupe, une appartenance de *naissance*, qui serait dorénavant mobilisée pour juger de la possibilité et des conditions de leur admission au droit de cité. C'est pour souligner

moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France ?, Paris 1789, p. 5. A propos de Zalkind Hourwitz voir l'ouvrage de Frances MALINO, *A Jew in the French Revolution. The life of Zalkind Hourwitz*, Blackwell 1996.

62. La légitimité du cens était déjà contenue dans la Déclaration de 1789 qui admettait les *distinctions* fondées sur les capacités *individuelles*, les vertus et les talents de chacun. Frappé d'incapacité, le Pauvre pouvait espérer s'enrichir par le travail et être en mesure d'apporter la contribution nécessaire pour être admis à la citoyenneté.

cette logique inconsistante avec les principes universalistes que Pierre Guyomar, un des rares révolutionnaires en faveur de l'égalité des sexes, se présentait à la Convention comme un partisan, non des droits politiques des femmes, mais de "l'égalité politique de tous les individus"⁶³.

"Faut-il tant de verbiages et de citations pour prouver qu'un juif est un homme et qu'il est injuste de le punir dès sa naissance pour les vices réels et supposés qu'on reproche à d'autres hommes avec lesquels il n'a rien de commun que la croyance?"⁶⁴, se demandait Hourwitz, qui avait pris au mot la bonne nouvelle selon laquelle nul ne devait plus être jugé selon sa naissance. Mais alors que le concept de "l'humanité en général" faisait son entrée dans le champ politique comme principe d'égalité des droits, les êtres humains auxquels il s'agissait d'appliquer ce principe étaient des individus concrets, historiquement situés, culturellement et socialement différenciés ayant des besoins et des intérêts différents et des moyens inégaux de les défendre. Et comment concilier le droit naturel de tous avec le rapport de force existant? Introduisant une instabilité nouvelle dans la légitimation de la domination, le droit naturel universel ouvrait un espace inédit de liberté, dans lequel l'individu, tout individu, pouvait s'émanciper intérieurement "par la seule force de l'imagination". Mais c'est cette même instabilité, exprimée dans le feu des antagonismes sociaux, qui infléchit le sens de l'émancipation. Son association à un privilège qu'il fallait mériter introduisait au cœur de la nouvelle légitimation politique une contradiction fondamentale qui était promise à un brillant avenir: la coexistence, à côté d'un système universaliste fondant les droits des *individus* sur l'unité du genre humain, d'un autre système tacite et informel qui fonde les droits (et les devoirs) de certains groupes, construits en catégories homogènes, sur l'évaluation hiérarchique de "leur" différence.

Débarrassée de leurs fondements théologiques, qui depuis longtemps avaient commencé à perdre du terrain, la hiérarchie et la domination pouvaient dorénavant se justifier au nom de la vérité scientifique, domaine indiscutable de légitimation politique. Si l'homme faisait partie d'un univers gouverné par des "lois naturelles" qu'il devait imiter et auxquelles il devait se conformer, le seul critère de justice était, comme l'avait affirmé Diderot, *la connaissance exacte des faits naturels, la connaissance exacte des relations existant entre les hommes*. Une fois ces faits établis, ils ne pouvaient pas faire l'objet d'une critique ou d'une évaluation morale⁶⁵. La nature, considérée dans ses manifestations

63. Pierre GUYOMAR, *Le partisan de l'égalité politique de tous les individus ou problème très important de l'égalité en droits et de l'inégalité en fait*. IIIème séance de la Convention Nationale. Archives Départementales, 29 avril 1793, tome 63. Réédité par E. BADINTER, in *Paroles d'Hommes 1790-1793*, Paris, P. O. L., 1989.

64. Zalkind HOURWITZ, *op. cit.*, p. 37.

65. DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville ou Sur l'inconvénient*

infaillibles corporelles, de *mamelles*, de *muscles* et d'*organes génitaux*, de *lignes faciales* et de *couleur de la peau* et, plus tard, de dimensions anthropométriques, deviendra dès la fin du XVIII^{ème} siècle un argument redoutable au service de l'exclusion. La naturalisation des inégalités opérait une combinaison insidieuse des anciens et de nouveaux modes de légitimation de la domination. Elle construit la différence comme *antinomique à l'égalité*, établissant un rapport contradictoire et complémentaire entre les droits et l'individu : celui-ci pouvait ainsi être perçu à la fois comme un *atome* abstraitement similaire et par conséquent comparable à tous les autres (au regard de la loi générale à laquelle il était assujéti) et comme *indivisible* du groupe, voire de l'espèce, dont il ou elle était issu(e) et, par conséquent, incomparable aux autres (quant à son droit d'élaborer la loi générale).

Porté par l'hégémonie du scientisme et du positivisme, le déterminisme du patrimoine naturel et historique vont reformuler au XIX^{ème} siècle la notion aristocratique d'*héritage* dans des termes compatibles avec l'universalisme. La nature, dont l'étude promet dorénavant de dévoiler la place à laquelle chacun était destiné ici-bas, se substituera à la justice distributive de l'au-delà, tandis que la philosophie de l'histoire tendra à reformuler la vision archaïque d'une théodicée rétablissant une finalité interne au mouvement de l'histoire, à l'intérieur duquel chaque "race", chaque espèce, chaque peuple est appelé à jouer un rôle précis. Il est vrai que ces doctrines ne sont pas le produit automatique ou inéluctable de la science, qu'elles émergent comme des armes politiques au service de la domination, que les théories racistes en particulier sont souvent, quoique non toujours, le produit d'une pensée conservatrice ou contre-révolutionnaire, leur hégémonie idéologique marque durablement les structures mentales de la modernité politique. La fascination qu'exerce, par delà les clivages politiques, la hiérarchie aryen-juif, mâle-femelle, d'un Le Bon ou d'un Renan, l'emprise de Lombroso et du darwinisme social, les délires de l'hygiène raciale qui se faufilent jusqu'aux rangs du mouvement socialiste et féministe au tournant du siècle, l'explosion antisémite de l'affaire Dreyfus et l'institution du carnet anthropométrique des tziganes en pleine Troisième République française, ne sont pas des résidus prémodernes. Et il serait difficile d'attribuer à des résistances antimodernes le sinistre impact qu'eut dans l'Allemagne nazie le *Juif International*, de Henry Ford, dont le nom est devenu, dans notre vingtième siècle, le synonyme de la modernité. Publié aux USA en 1920, ce livre de chevet de Himmler⁶⁶ fut largement responsable de la popularisation, dans l'entre-deux-guerres, du thème du complot juif

d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas. Paris 1772.

66. Cf. Domenico LOSSURDO, *Il revisionismo storico. Problemi et miti*, Rome, Laterza 1997, p. 204-5.

mondial et de la profusion des publications des *Protocoles des Sages de Sion* en Europe⁶⁷.

L'hégémonie de ces doctrines, leur force de persuasion, leur capacité de fournir une clef universelle de l'histoire et de la société, dessinent les contours d'une configuration historiquement inédite qui n'est ni celle de l'Ancien Régime où le privilège est la règle explicite, ni le triomphe de l'universalisme, mais celle d'un double système de légitimation de la domination qui, fondé à la fois sur *la loi générale et le privilège*, permet de travestir le particulier en universel, l'intérêt de quelques-uns en intérêt général. Une configuration qui établit une corrélation nouvelle entre des dominations d'ordres et d'origines différents, en les rattachant à une même logique de légitimation, une logique qui permet d'évaluer certains groupes sociaux (les juifs, les noirs, les tsiganes, les femmes) sur la base de leur *naissance*, pour les construire en catégories homogènes à *part*.

Arendt n'a pas pensé de manière systématique les affinités que le nouveau système politique établissait entre ces groupes sociaux. Dans son travail sur Rahel Varnhagen, c'est la judéité de celle-ci plutôt que sa situation de femme qui la situe dans cette position particulière "entre paria et parvenu". Et même si certains de ses écrits récents (en particulier le portrait de Rosa Luxembourg) établissent un lien plus étroit entre judéité et féminité, le statut paria des femmes n'est pas conceptualisé comme une condition sociale et politique des temps modernes. En revanche, si elle n'a pas, elle-même, utilisé la notion de paria à propos des "hommes de couleur", l'analyse qu'elle fait de leur destin historique à l'ère de l'impérialisme offre une contribution majeure à la compréhension de la dynamique politique et sociale qui a fait du paria une figure centrale de la modernité. Dynamique qui s'exprime dans le développement du racisme en Europe, mais aussi dans les répercussions désastreuses et durables de ce "crime originaire" que fut l'exclusion des indiens et des noirs du contrat fondateur de la *res publica* américaine⁶⁸.

L'absence, dans la Constitution américaine, de tout indice qui puisse être interprété comme une volonté d'inclure les esclaves noirs dans le pacte d'origine, dément dès le départ le principe *E pluribus unum*, principe d'une communauté politique fondée sur la pluralité. Si le sombre bilan qu'en tire Arendt, en 1970, au moment des mobilisations pour les droits civils, atténue son enthousiasme exprimé quelques années auparavant pour la Constitution américaine, il ne fait que confirmer son analyse du préambule de la Déclaration d'Indépendance : "Nous *tenons*

67. Cf. Hans COHN, *Warrant of genocide*. Traduit en français in L. POLIAKOV, *Histoire d'un mythe. La "Conspiration" juive et les "Protocoles des Sages de Sion"*, Paris, Gallimard 1967, p. 157, et Laurent MURAWIEC et Robert GREENBERG, "L'antisémitisme aux Etats Unis", in Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme, 1945-1993*, p. 308-309.

68. Cf. Hannah ARENDT, *Civil Disobedience*, 1970.

ces vérités pour *évidentes en soi* que tous les hommes sont créés égaux et dotés par leur Créateur de certains droits inaliénables”.

Appuyant les droits universels à la fois sur un accord humain, ayant donc une validité relative, et sur une vérité absolue dont l'évidence en soi dispenserait, en fin de compte, de toute nécessité de passer un accord, les “pères fondateurs” voulaient sans doute les doter d'une autorité “non moins impérative que le pouvoir despotique et non moins absolue que les axiomes mathématiques”. Grotius avait déjà fait appel à ce type d'autorité contre la monarchie de droit divin, en affirmant que même Dieu ne saurait faire en sorte que deux plus deux ne fassent pas quatre. Mais si, comme le souligne Arendt, la “force irrésistible de l'évidence” s'était avérée suffisamment irréfutable pour contrer l'absolutisme de droit divin, elle s'est montrée notoirement impuissante face aux nouveaux fondements de la domination. Pire : elle a très tôt révélé son affinité secrète avec l'absolutisme scientiste et le despotisme de la nature. L'imposture qui consistait à “confondre la nature des lois mathématiques avec celle des lois de la communauté ou à présumer que celles-là pouvaient d'une certaine façon inspirer celles-ci”, permettait de réaffirmer la limitation classique du *droit naturel* par la *loi naturelle* d'une manière autrement puissante.

Evacuant la charge utopique que renfermait en elle la promesse d'une communauté *d'institution*, d'une communauté fondée sur l'autodéfinition et l'interaction de volontés humaines plurielles, la force de “l'évidence”, rendait superflue la possibilité également garantie à tous de manifester leur singularité aux autres et d'agir avec les autres dans un monde commun. Elle établissait une hiérarchie prépolitique, antérieure à l'action humaine, qui permettait de créer des catégories entières d'individus à qui étaient infligés “dans certains cas des privilèges et dans la plupart des injustices, des avantages et des anathèmes, (...) sans aucune relation avec ce qu'ils font ou ce qu'ils peuvent faire”⁶⁹. Des individus évalués sur ce qui, en eux, est “strictement donné”, sur ce qui est inaccessible à cette action spécifiquement humaine par laquelle on se réinvente sans cesse tout en inventant un monde commun.

Dans une communauté politique où, comme disait ironiquement Z. Hourwitz, il faut “disposer d'un prépuce blanc” pour être citoyen et législateur⁷⁰, le paria n'aura pas besoin d'*agir* pour montrer *qui* il est : tous ses actes seront interprétés comme des conséquences “nécessaires” liés à certaines “qualités”⁷¹ ou “fonctions” du groupe ou de l'espèce dont il est l'image en général. Il ou *elle*! Comme le remarque Simmel, “la plus générale de ses qualités, le fait qu'elle était femme, et que comme

69. Hannah ARENDT, *The burden...*, p. 294.

70. Cf. *Courrier de Paris*, 24 janvier 1791. Cité par Frances MALINO, op. cit.

71. Cf. Hannah ARENDT, *L'impérialisme*, p. 291.

telle elle servait les fonctions propres à son sexe, a abouti à la classer avec toutes les autres femmes, sous un concept général⁷². Privé de toute individualité, “sans actes qui l’identifient et le particularisent”⁷³, le paria n’aura pas besoin de *parler* pour exprimer sa subjectivité, sa différence propre. Avec son droit de participer à l’invention du monde commun, il perdra son droit à sa propre réalité qui devient invisible, indicible, incommunicable.

“La libre communication des pensées et des opinions”, disait Olympe de Gouges en 1791, “est un des droits les plus précieux de la femme (...). Toute citoyenne peut donc dire librement je suis mère d’un enfant qui vous appartient sans qu’un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité”. La *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*⁷⁴, tout comme les tentatives de faire adopter une “mention spéciale” qui confirme la validité des droits de l’homme pour les juifs⁷⁵, l’irruption paradoxale du particulier dans la généralité et l’impersonnalité de la *Déclaration* de 1789, annonçaient déjà que parce que *l’homme en général* n’existait nulle part, l’universalité des droits ne pouvait se réaliser que par les sens que lui accorde cette prise de parole publique par laquelle les citoyens manifestent leur humanité en révélant la pluralité qui lui est constitutive. Si, durant les deux derniers siècles, les femmes se sont si souvent battues, et se battent toujours, pour la reconnaissance de leur droit à la parole, c’est qu’en l’absence d’un tel droit, l’expérience singulière de la domination demeure invisible, atomisée, incertaine sans pouvoir se mesurer à ce rapport intersubjectif qui lui accorde un sens et une visée universels. Comme le souligne Arendt, le pire des dangers qui menacent le paria ce n’est pas l’exclusion elle-même, mais que celle-ci “le fasse douter et désespérer de sa propre réalité en lui faisant subir des injustices qui ne sont nulle part reconnues comme telles”⁷⁶. La reconnaissance de ce droit est ainsi une condition de la pluralité, car c’est dans la prise de parole publique que l’individu révèle, reformule et introduit dans la vie en commun à la fois la diversité, sa réalité en tant que membre d’un groupe, et sa singularité.

L’expérience tragique de ce siècle éclaire nécessairement d’une lumière sinistre le statut que la modernité politique a réservé à ses parias au cours des deux derniers siècles. Mais s’il importe de résister à la tentation d’établir *a posteriori* un rapport de continuité inéluctable entre les antinomies de l’émancipation et les crimes inédits de ce siècle, il

72. G. SIMMEL, *Conflict and the Web of Group Affiliation*. N. York, 1972.

73. Hannah ARENDT, *L’impérialisme*, p. 292

74. Olympe de GOUGES, *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, 1791.

75. Cf., par exemple, *l’Adresse présentée à l’Assemblée Nationale, le 26 août 1789 par les Juifs résidans à Paris*.

76. Cité par Anne Marie ROVIELLO, *op. cit.*, p. 210.

importe tout autant de penser le redoutable échec *des droits de l'homme* dont l'histoire des parias modernes fournissent la généalogie. Que l'histoire produise toujours du nouveau, de l'inconnu, n'a rien de rassurant, l'actualité des dernières années est là pour en témoigner.

* * * *

En proclamant des droits qui appartiennent à tous ceux qui ont visage humain, la Déclaration des droits de l'homme semblait suggérer que la démocratie, *le régime du multiple* - une possibilité jusqu'alors théorique de la communauté politique profane - était réalisable. Elle permettait de discréditer le postulat absolutiste qui voyait dans l'unification coercitive de la multitude, dans l'aliénation de la multitude à un seul pouvoir, l'unique moyen de vivre en commun. Or, si les systèmes politiques issus de la Révolution, et plus généralement des révolutions de droit naturel, ont affirmé la liberté individuelle, ils n'ont pas garanti sa condition préalable qu'est la reconnaissance institutionnelle de la pluralité. En réaffirmant le postulat absolutiste de l'homogénéité du corps politique, en faisant dépendre l'exercice des droits de l'homme de la territorialité et de la nationalité, l'Etat démocratique a construit la pluralité et la diversité humaines de manière antinomique avec la liberté et l'égalité, restreignant le vocabulaire politique à une seule voix. Si, comme l'affirmait Marx, l'Ancien Régime est la tare cachée de l'Etat moderne, nulle part cette tare ne fut si tragiquement manifeste que dans l'incapacité de la démocratie réelle de s'arracher au modèle majestueux de l'Un, dans son échec répété de défendre la pluralité humaine.

L'expérience extraordinaire des parias est de ce point de vue exemplaire. Produit et symptôme d'un entendement politique qui, à la suite de la tradition occidentale dominante, "ne traitait qu'accessoirement la pluralité humaine"⁷⁷, le paria éclaire non seulement les dysfonctionnements et les dérives mais aussi la nature et les limites de la démocratie historique, c'est-à-dire de l'Etat démocratique.

En 1951, Arendt formulait la tâche que nous a léguée ce siècle dans ces termes : "trouver un nouvel entendement politique, une nouvelle loi sur terre qui puisse cette fois inclure l'ensemble de l'humanité, tandis que sa puissance reste strictement limitée, ancrée dans et contrôlée par de nouvelles entités territoriales"⁷⁸. Aujourd'hui, inutile de le dire, cette tâche reste toujours inaccomplie. Et cette difficulté demeure encore le fardeau de notre temps.

77. H. ARENDT, K. JASPERS, *Correspondance 1926-1969*, Payot & Rivages 1985. Lettre du 4 mars 1951, p. 244.

78. H. ARENDT, *The burden*, p. ix.

Hannah Arendt : droit et frontières

Françoise Collin

Articuler la pensée à l'agir politique actuel, "penser l'événement", comme nous le propose ce colloque, répond à une injonction d'Hannah Arendt. Pourtant, il serait anti-arendtien de croire trouver dans son œuvre une réponse anticipée à nos problèmes, une "réponse à tout" : elle-même nous rappelle que le propre du politique c'est d'exiger une "pensée du particulier", un jugement et une décision propres à chaque conjoncture, car l'histoire ne se répète pas ni ne se développe en forme de dialectique constitutive. Le temps est surgissement du nouveau, dans la continuité interrompue des processus. La mémoire doit certes nous éclairer mais à condition de ne pas prétendre substituer au temps la répétition.

Penser dans le registre de l'action et de la pluralité - par quoi se définit l'être - ensemble politique, constitutif d'un monde commun -, c'est penser chaque fois de manière originale une situation qui n'est jamais la simple réplique d'une situation antérieure. Et telle est notre tâche, car "la tradition est rompue" qui permettait d'éclairer la contingence des faits à la lumière de grands principes.

Du simple point de vue arendtien, il serait donc inopportun de chercher dans son œuvre - écrite entre 50 et 70 - un éclairage décisif et moins encore un guide pour les questions qui nous occupent aujourd'hui, c'est-à-dire de transformer une pensée en recette ou en dogme. Mais parce que Hannah Arendt a été attentive à son temps, elle a perçu mieux que d'autres, ou avant d'autres, certains problèmes récurrents de ce monde qu'elle définit comme moderne, et qui est le monde dont les expériences totalitaires ont exhibé les menaces. Aussi sa lecture peut-elle nous accompagner et nous contraindre à penser et à juger par nous-mêmes dans les situations concrètes que nous avons aujourd'hui à affronter.

Elle a pressenti que la question des sans-Etat serait la grande question de cette fin du XXe siècle. Mais la manière dont elle l'a posée, à partir de situations déterminées, ne recouvre pas l'ensemble des formes complexes qu'elle a prise depuis lors. La pensée d'Hannah Arendt nous alerte, nous éclaire, mais nous contraint à de nouvelles avancées : penser avec elle, c'est aussi penser après elle, dans un mouvement qui se déploie entre le retrait méditatif et la confrontation des opinions débouchant sur le jugement.

Car si Arendt a beaucoup ironisé sur le “philosophe professionnel” enfermé dans le monde des Idées, elle n’en attache pas moins une importance essentielle à l’exercice de la pensée philosophique, résistant à toute instrumentalisation idéologique ou utilitaire. Et elle se méfie de tous les concepts ou faux concepts globalisants qui prétendent rendre compte par la généralité de situations distinctes et originales. Ainsi explique-t-elle, par exemple, son rejet du concept de Tiers-Monde, qu’elle juge réducteur pour ceux qu’il prétend englober.

L'exemple suisse : cantons et confédération

On ne peut, en Suisse, parler d'Hannah Arendt sans rappeler d'abord l'éloge qu'elle a fait de ce pays, entre autres dans une note de “L'impérialisme”, qui fait partie de “Les origines du totalitarisme”. Elle y considère la Suisse comme un exemple (non comme un modèle) de vie démocratique en raison de son organisation en “petits corps de communes et de cantons responsables de leur propre administration et dont les pouvoirs extrêmement étendus constituent la base du système confédéral suisse”. On trouve d'ailleurs souvent dans l'œuvre arendtienne l'accent mis sur les petites structures de base, y compris associatives, où peut s'exercer une démocratie directe, qui n'est pas pour autant exclusive du système de représentation, incontournable dans les Etats modernes. Et on sait que la fédération est la forme d'organisation généralement privilégiée par Arendt, entre autres et y compris pour la résolution du problème judéo-palestinien avant que ne s'impose la fondation de l'Etat d'Israel qu'elle a longuement combattue .

Deux éléments soutiennent son appréciation positive - justifiée ou non, peu importe ici -, de la Suisse. D'une part le fait que le pouvoir y soit démultiplié, que son exercice puisse être assuré par les citoyens, dans de petites entités, de manière directe et non par représentation, de telle sorte qu'il s'exerce en des lieux diversifiés, de bas en haut et non pas seulement dans le sens inverse⁷⁹. D'autre part le fait que la Suisse soit capable de faire cohabiter dans ses frontières des entités nationales diverses, caractérisées par des langues et des cultures spécifiques, de telle sorte que le partage des mêmes droits laisse subsister les différences qu'elle assume et que ne réduit pas l'organisation fédérale.

La Suisse est ainsi l'antithèse ou l'antidote de l'Etat-nation, incarné, selon elle, par la France, caractérisée par son régime centralisateur. Elle souligne certes la capacité d'intégration des étrangers dont a témoigné ce pays au cours des années, mais souligne que celle-ci se fait sur le mode de

79. Il faut comprendre ainsi son éloge de la cité athénienne, mais aussi des cités médiévales, ou des kibboutz, ou de la vie associative si développée aux Etats-Unis.

l'assimilation, assurant l'adéquation de l'Etat à une nation constituée en corps homogène ou traitée comme telle.

Cette confrontation (parmi d'autres) permet de comprendre que, pour Arendt, le monde commun dans lequel chacun bénéficie des mêmes droits implique la pluralité des opinions, mais aussi le respect des différences de données culturels ou nationaux. Elle distingue la dignité du national de l'horreur du nationalisme. Le plus souvent, le nationalisme est le résultat du refus de prendre en compte la réalité du national : celui-ci s'identifie alors indûment au politique.

C'est sous la forme des rapports entre Etat et nation que Arendt aborde principalement le problème des sans-Etat, et plus particulièrement, comme on le sait, à partir du sort réservé au peuple juif - cette "minorité par excellence" - non seulement par l'Allemagne nazie mais aussi par les démocraties occidentales. Cette expérience la rend sensible au sort fait à d'autres peuples, réduits eux aussi à l'état de minorités errantes. Un de ses champs d'analyse privilégiés est la situation de l'Europe centrale après la Première Guerre mondiale, quand les pays issus du démembrement de l'empire austro-hongrois voient leurs frontières redessinées arbitrairement, accolant des peuples aux destins étrangers, distribuant d'autres en groupes minoritaires dans diverses entités étatiques. Elle pressent que cette situation, même et surtout assortie d'un Traité des minorités, ne peut qu'être explosive à terme, entre autres pour la Tchécoslovaquie et la Yougoslavie. Ce champ permet d'apprécier la complexité du problème des rapports entre Etat et nation, entre le partage d'une même citoyenneté et d'une même couverture juridique et des affirmations culturelles différenciées.

Les sans-Etat

Mais c'est bien l'expérience des totalitarismes, générateurs de génocides, qui inspire d'abord la réflexion d'Hannah Arendt, expérience qui fait émerger le spectre de "l'homme superflu" pour qui retentit dans toute son horreur la question "pourquoi êtes-vous né", le reproche adressé non à telle ou telle position ou attitude déterminée mais au fait même de la naissance. Expérience tout à la fois extraordinaire, unique, et annonciatrice ou révélatrice d'une menace sournoisement à l'œuvre dans le monde moderne jusques et y compris à l'ombre des démocraties occidentales.

Des catégories entières d'êtres humains sont traités en surplus, systématiquement sacrifiés non en raison de leurs positions menaçantes mais en tant que tels, comme désormais tant d'autres le seront sans que la conscience internationale se soulève - sauf là où des intérêts particuliers sont en jeu -. Les "droits de l'homme", dont l'Occident démocratique se targue, se révéleront inopérants ou impuissants. Arendt les déclare même

vainement idéalistes, plus proches des principes moraux que du réalisme des initiatives politiques - et Arendt distingue toujours avec netteté morale et politique -. La politique n'est pas l'affaire des bons sentiments - de la belle âme - mais de l'action. Elle ne se tient pas dans l'absolu, mais dans le relatif, pas dans l'éternel, mais dans la contingence du temps.

L'intérêt d'Arendt pour la question des sans-droit privilégie dans cette catégorie les sans-Etat, les apatrides, ceux qu'on pourrait appeler les pures victimes, les exclus sans autre motif que la factualité de leur naissance. Elle ne prend pas en compte - ou évoque à peine - la question si brûlante aujourd'hui de l'émigration économique ou des problèmes économiques conditionnant l'immigration - même si elle a stigmatisé fortement l'exploitation et la domination coloniales accomplies au nom des impératifs de la croissance dissimulés sous la catégorie du progrès - . Elle distingue en outre les opposants politiques contraints à l'exil, pour lesquels le droit international a aménagé tant bien que mal un droit d'asile incertain. Mais ceux qu'elle vise essentiellement sont les plus démunis : ceux qui ne sont même pas reconnus comme ennemis - ou comme travailleurs potentiels - mais tout simplement rayés de la carte de l'humanité. Son attention à cette catégorie de sans-Etat ou de sans-droits nous permet cependant d'élargir à d'autres cas sa réflexion mais sans oublier ce qui a été son levier principal.

Arendt élabore en effet davantage la question de la citoyenneté que celle de la résidence, et davantage la question du droit de demeurer que celle du droit de circuler. Pour les ressortissants de peuples persécutés et chassés de partout, ce sont en effet ces droits qui sont urgents. Aujourd'hui, à la question des apatrides vient s'ajouter la question des résidents temporaires - qui n'ambitionnent pas nécessairement d'acquérir la citoyenneté du pays de résidence - , dans un monde où la circulation des marchandises s'accroît sans cesse et où la circulation des personnes semble se restreindre. Si l'Europe l'a résolue au sein de ses frontières, c'est en rendant celles-ci plus imperméables encore au dehors.

Dans ce colloque même - qu'elle a eu l'imagination et l'énergie d'organiser - Marie-Claire Caloz a rappelé très justement que pour Arendt, la position de la marginalité, voire de l'exclusion, la position du paria comme elle le formule aussi - et plus particulièrement du "paria conscient" - , est traitée de manière bivalente. D'une part, être paria c'est être réduit à une existence purement privée, être privé de public, de participation au monde commun. Mais d'autre part et en même temps, la position de la marge n'est pas que négative : la marge interroge, elle fracture le centre, elle le décentre. Une société qui comporte une marge et qui la reconnaît comme telle, une société qui assure le passage de la marge au centre est une société encore vivante, - les sociétés totalitaires se voulant telles que les marges disparaissent, doivent être nettoyées de ceux qui les occupent - . Qui vient d'ailleurs est porteur d'initiative. Hannah

Arendt compare explicitement la venue du nouveau-né à la venue de l'immigré dans un monde auquel, dit-elle, il donne en y arrivant son consentement mais dans lequel aussi il introduit le nouveau. L'altérité est interruptive et constitutive.

Monde commun et citoyenneté

La question de la citoyenneté et de ses rapports avec l'appartenance nationale - le "donné", comme elle dit parfois, et déjà dans son premier travail sur Augustin,⁸⁰ - est un des problèmes centraux de la pensée arendtienne. Elle rappelle qu'il existe beaucoup de formes de "nous" mais que le nous politique est seul constitutif d'un monde commun basé sur la pluralité et donnant à "la fragilité des affaires humaines" une certaine "durabilité". Si Hannah Arendt insiste souvent sur l'importance d'une "habitation", associée à la propriété dans le cadre grec auquel elle se réfère⁸¹, elle souligne aussi que l'habitation reste un simple espace privé - de l'ordre de l'*oikos* - si elle n'est pas confirmée par la citoyenneté. Inspirée par le désastre de son expérience juive, de l'antisémitisme séculaire au génocide, elle dira - et ce propos a souvent été repris par ses commentateurs - que mieux vaut bénéficier des droits du citoyen - d'une citoyenneté déterminée et forcément limitée - que de l'illimitation abstraite de droits de l'homme inopérants.

En conférant ainsi aux droits positifs, aux droits du citoyen, un tel privilège sur les droits de l'homme, elle pourrait nous faire oublier que ses propres droits de citoyenne allemande ne l'ont pourtant pas protégée et que tout Etat peut "décitoyenniser" - dénaturaliser - certains de ses membres comme le fit l'Allemagne nazie, et d'autres pays dans une moindre mesure. Le droit lui-même peut être découvert.

Elle ne l'ignore pas et souligne que ce pouvoir de dénaturalisation a été non seulement pratiqué, mais officiellement établi par de nombreux pays entre les deux guerres mondiales malgré des débats contradictoires. En 1930, à la Conférence de la Haye pour la codification du droit international, "il ne s'est trouvé (dit-elle) que le gouvernement finlandais pour soutenir que la perte de nationalité ne devrait jamais constituer une punition, ni être prononcée dans le but de se débarrasser d'une personne indésirable en l'expulsant". Autrement dit, rien ne vaut l'abri de droits positifs, fussent-ils relatifs voire arbitraires et limités, et même si, en effet, ils peuvent être dénoncés dans des cas exceptionnels.

80. Le concept d'amour chez Augustin, éd. Tierce, Paris 1991.

81. Condition de l'homme moderne, p. 70.

Limites et franchissement des limites

L'exigence de droits positifs pour chacun va pourtant de pair, chez Arendt, avec une absence d'idéalisation du régime des droits. Le droit a l'avantage d'établir des limites - mais corrélativement de déterminer inclusion et exclusion. Elle souligne en effet qu'à Athènes, entourer la Cité de muraille et de lois est un acte constitutif, encore que prépolitique, qui peut d'ailleurs relever d'un non-citoyen. C'est faire - fabriquer - pour permettre l'agir⁸². C'est créer un cadre déterminé, une condition d'exercice du politique. Et dès ses origines, le droit ne sépare pas seulement une Cité des autres, mais au sein de cette Cité, il sépare le privé du public, séparation qui n'est pas sans conséquences pour le devenir des femmes, mais qu'Arendt entérine avec faveur.

Le droit protège donc, mais aussi il tranche. Il endigue la violence, mais par une violence première. Ce qu'on nomme la justice n'est pas l'incarnation de l'Idée du Juste ni du Bien, mais une de ses modalités relatives et limitées.

Sans doute, toute l'histoire politique de l'humanité est-elle inscrite dans le rapport inclusion/exclusion, centralité et marginalité. Toujours a régné une ligne de partage entre certains - les privilégiés - et les autres. Et la fondation de la démocratie, dans la Grèce antique ou dans la modernité américaine et française, réitère ce geste : en effet, en établissant le règne des égaux, elle consacre en fait le règne des mêmes, rejetant à ses bords, au moment de sa fondation, les femmes⁸³, les étrangers et les métèques, et les esclaves ou les travailleurs. Pourtant lorsqu'elle évoque ces fondations, et surtout la fondation athénienne, dans "Condition de l'homme moderne", qui est pourtant postérieur à "L'impérialisme", Arendt, curieusement, ne semble pas s'émouvoir de ces exclusions qu'elle se contente de signaler au passage - preuve que personne n'est jamais universellement et constamment vigilant -. J'ai, pour rendre compte de ces variations de vigilance sinon de position dans la même œuvre, suggéré dans un texte antérieur⁸⁴ qu' il y a chez Arendt à la fois un Grec et une juive : un grec, c'est-à-dire quelqu'un qui pense à partir de la centralité démocratique - du point de vue des inclus -, une juive, c'est-à-dire quelqu'un qui pense à partir des marges et de l'exclusion. Mais c'est cette dernière qui nous intéresse particulièrement aujourd'hui : celle qui

82. Hannah Arendt entérine et accentue dans son œuvre la distinction aristotélicienne de *poiêsis* et de *praxis*.

83. On ne peut oublier qu'elles ont été jusqu'à il y a peu des sans droit, ou des sujets de moindre droit, et que les séquelles de ce statut sont loin d'être effacées dans le droit et dans la pratique. La question est même de savoir si on peut réparer une fondation injuste, et s'il ne faut pas re-fonder.

84. *Agir et donné*, in : Hannah Arendt et la modernité, éditions Vrin, et surtout : *Le grec et la juive*, in : Nazisme et féminisme, éd. universitaires de Paris 7-Jussieu, 1997.

s'interroge sur les sans-droits ou les déçus de droits, qu'ils soient situés à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières, les sans-droits du dedans ou du dehors.

Le droit s'enracine toujours dans un au-delà de lui-même, qu'il s'agisse de la constitution originelle ou de l'action plurielle des citoyens - s'appuyant éventuellement sur celle-ci -. Le droit est donc ce qui soude et rend durable un monde commun, mais il est toujours aussi contestable ou révocable.

Dans l'optique arendtienne, les acteurs du monde commun n'abandonnent jamais leur voix, ni dans le système de représentation - qu'elle critique fortement - ni dans la détermination du texte. Ce qu'ils délèguent ou fixent, ils en demeurent en même temps titulaires et peuvent le reprendre pour le transformer. Le texte juridique est, toutes proportions gardées, et malgré sa durabilité, comme la représentation, un dépôt à la fois détaché et jamais tout à fait abandonné. Il solidifie la communauté ; mais il n'est pas intangible; d'une part il se réfère à un texte fondateur - la constitution - où il se ressourçe, d'autre part ceux qui en relèvent sont aussi ses titulaires.

Aussi Hannah Arendt a-t-elle explicitement soutenu aux Etats-Unis le point de vue de la "désobéissance civile" dans le cas du refus de participer à la guerre du Vietnam, et s'en est expliquée⁸⁵ en s'appuyant sur la Déclaration des Pères fondateurs.

Le "droit" d'avoir des droits

Que signifie alors la belle expression arendtienne "le droit d'avoir des droits" qui sert de ressort au développement de notre réflexion dans ce colloque?

Dans l'expression le "droit d'avoir des droits", le premier sens de droit fait incontestablement problème. En effet, le droit (d'avoir des droits positifs) est-il un droit positif ou une exigence éthico-politique? Ce premier "droit" (d'avoir des droits) sur quel droit est-il fondé? Qui le garantit? Est-ce un vœu pieux ou une règle contraignante? Et en ce cas, qui est garant de la contrainte? Qui en châtie les manquements?

Il s'agit de savoir qui peut faire en sorte que nul ne se trouve en situation de non-droit, c'est à dire dans une situation qui relève des seuls "droits de l'homme" dont, selon Arendt, le caractère vague est de plus étranger à toute garantie d'application. (Les droits de l'homme n'ont pas empêché, même tout récemment, les génocides, les viols collectifs, ni les tueurs de rester en liberté et en vie.) Qui donc peut décider que chacun est sujet de droits positifs, qui peut veiller à l'exécution de ce principe?

85. Du mensonge à la violence, éd. Calmann-Lévy, Paris 1972.

On pourrait penser à une instance internationale mondiale qui y veillerait. Mais y a-t-il un droit international tel qu'il puisse se substituer aux droits nationaux ou être pour ceux-ci suffisamment contraignant? Ou peut-on formuler avec réalisme l'hypothèse d'une citoyenneté internationale? Mais à quels droits cette citoyenneté ouvrirait-elle aussi longtemps que le monde est organisé en Etats déterminés? Hannah Arendt ne suit d'ailleurs pas son maître Kant dans son hypothèse cosmopolitique ni dans son utopie d'une démocratie mondiale. Car toute citoyenneté, tout régime de lois doit être garanti. Qui garantirait les droits transétatiques sinon une instance internationale à laquelle chaque Etat resterait libre d'adhérer ou non et qui serait ultimement déterminée, comme on le voit aujourd'hui dans les institutions internationales, par les grandes puissances du moment? Et une fois ces droits garantis, qui leur offrirait un espace d'exercice effectif sinon un Etat, un pays déterminé? En ce cas, lequel? Et comment pourrait-on l'y contraindre? Des limites que l'on peut utiliser semblent à Arendt un recours plus sûr qu'une illimitation immaîtrisable.

Pourtant, elle ouvre à deux ou trois reprises une autre piste de résolution du problème en évoquant l'hypothèse de droits qui seraient certes nationaux, mais ne seraient plus attachés à un sol déterminé : un état de droit sans-Etat, qui unirait des citoyens géographiquement dispersés ou en mouvement, au nom du "principe personnel" plutôt que du droit du sol.

Elle énonce cette hypothèse durant la guerre⁸⁶, en cherchant une modalité originale de citoyenneté pour les juifs de la diaspora, menacés ou désormais insécurisés dans leurs pays d'origine respectifs. Bien que sioniste, et ainsi favorable à l'existence du symbole d'un Foyer National Juif manifesté par une Université et des installations juives de forme novatrice, tels les kibboutz, elle a été en effet obstinément opposée, et jusqu'au bout, à la création d'un Etat juif sur la terre de Palestine, l'actuel Etat d'Israel. Elle conçoit donc plutôt une citoyenneté juive internationale ou transnationale, indépendante de son inscription dans un territoire, qui serait symbolisée et cautionnée par la constitution d'une armée juive pour combattre les nazis.

Elle revient à cette hypothèse plus tard, dans "L'impérialisme", se référant alors à une proposition des socialistes allemands Otto Bauer et Karl Renner en 1907 "visant à séparer entièrement la nationalité de sa base territoriale et à en faire une sorte de statut personnel". Le principe personnel l'emporte ainsi selon ces auteurs sur le principe territorial. "Le principe personnel veut organiser les nations non en corps territoriaux mais en simples associations de personnes". L'hypothèse est intéressante à étudier. Elle ne se rapporte pas au cas classique du droit de circulation de

86. Auschwitz et Jérusalem, éd. Tierce. Je le relève dans l'Introduction.

citoyens d'un Etat déterminé, mais à celui d'individus dont la citoyenneté serait indépendante de tout Etat et de tout sol. Mais on peut craindre que cette situation ne soit fortifiée par compensation l'appartenance nationale, voire le principe du sang, comme lien entre des citoyens dispersés.

Elargir le monde commun

Avec réalisme, Arendt constate que dans l'état présent du monde en tout cas, la seule hypothèse réaliste est l'accès à des droits nationaux, propres à un Etat déterminé.

Qui peut décider du "droit d'avoir des droits" sinon, en fait, ceux qui en bénéficient déjà et qui décident d'élargir leurs privilèges aux nouveaux venus, de rendre ceux-ci co-constitutifs du monde commun qui est le leur, d'élargir la pluralité et le régime des différences ? Autrement dit, ce sont ceux qui disposent de droits qui peuvent décréter leur extension.

La décision du droit pour chacun d'avoir des droits, de bénéficier de droits déterminés, est une décision politique (sinon éthique), une décision qui doit être prise. Le principe du "droit d'avoir des droits" ne trouve son effectivité que dans la décision de la communauté existante qui en décide ainsi. C'est-à-dire nous, pour tous ceux d'entre nous qui en bénéficient pleinement. Une fois encore, le ressort fondamental du politique réside dans la pluralité de ceux qui ont la possibilité de se prononcer et qui décident, selon l'expression d'Arendt, avec qui ils ont envie de dialoguer et de former un monde.

Ainsi il relève de notre responsabilité - Arendt dit plutôt "de notre initiative" - de faire verdoyer ce qu'elle nomme après Nietzsche des "oasis" dans le désert qui croît autour de nous et parmi nous.

Références bibliographiques

Je signale ici les textes d'Arendt sur lesquels je me suis principalement, mais non exclusivement, appuyée, et quelques ouvrages d'analyse. Les références aux œuvres d'Arendt sont données dans les traductions en français.

Hannah Arendt:

L'impérialisme, éd. Fayard, 1982

Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, 1983

Auschwitz et Jérusalem, introd. Fr. Collin, trad. S. Courtine, éd. Tierce

Le concept d'amour chez Augustin, éd. Tierce, 1991

Rahel Varnhagen, trad. H. Plard, éd. Tierce, 1986

Du mensonge à la violence, éd. Calmann-Lévy, 1972.

F. Collin, Agir et donné, in : Hannah Arendt et la modernité, (coll. dir. Anne Marie Roviello) éd. Vrin, 1992

F. Collin, Hannah Arendt : le grec et la juive, in : Nazisme et féminisme (coll. dir L. Kandel), éd. Université Paris 7-Jussieu, 1997

La nation, coll. Hautes études, éd. Gallimard-Seuil, 1995

Hannah Arendt, n° spécial des Cahiers du Grif, éd. Tierce, 1985.

Ontologie et politique, éd. Tierce, 1987

F. Collin, Hannah Arendt, Pluralité et natalité, éd. Odile Jacob, à paraître fin 1997

La dynamique du principe égalitaire face à l'antisémitisme et autres racismes

François Rigaux

*Dass es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben . . .*⁸⁷

En plusieurs passages d'un ouvrage publié pour la première fois en anglais en 1951, *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt revient sur cette notion fondamentale, le "droit d'avoir des droits". Dans les situations extrêmes d'anomie, il ne s'agit plus de mesurer l'étendue ou l'épaisseur des droits perdus ou la précarité des moyens aptes à les faire valoir mais d'une radicale déshumanisation de ceux et de celles qui auraient dû en être titulaires. Le camp de concentration des régimes totalitaires et les camps d'extermination nazis poussent à ses extrêmes limites une entreprise de destruction de la personnalité de l'être humain avant sa mise à mort. Le meurtre primordial est celui de la personne en tant qu'être juridique (*Tötung der juristischen Person*).⁸⁸ "Le pas le plus décisif dans la préparation de cadavres vivants est l'assassinat de la personne morale."⁸⁹ Pareille condition est pire que celle de l'esclave, qui reste un membre du corps social et dont la personnalité n'est pas à tous égards niée⁹⁰. Mais on peut s'étonner qu'Arendt n'ait pas mieux perçu la nature exceptionnelle, incomparable, de la lecture nationale-socialiste de l'antisémitisme. Il ne suffit pas d'écrire que les Juifs sont la "minorité par excellence"⁹¹ ni que les minorités sont "les cousins des apatrides" (*Vettern der Staatenlosen*)⁹². C'est aussi aplatir la violence radicale de l'antisémitisme nazi que de placer réfugiés, apatrides, homosexuels et juifs sous la catégorie commune de l'exception, de l'exotique, de l'étranger⁹³.

87. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1. deutsche Ausgabe, 1955, Europäische Verlagsanstalt) ; München, Piper, 1986, p. 462.

88. *Ibid.* p. 687.

89. *Der nächst entscheidende Schritt in der Präparierung lebender Leichname ist die Ermordung der moralischen Person* (p. 692).

90. Alors que la comparaison entre l'esclave et le prisonnier d'un camp de concentration est certes à l'avantage du premier (p. 467), il paraît hyperbolique de tracer la même comparaison entre l'esclave et l'apatride (p. 463).

91. *Ibid.* , p. 427 (en français dans le texte).

92. *Ibid.* , p. 425. Voir encore p. 444.

93. *Ibid.* , p. 449.

En d'autres passages, il est vrai, l'auteur procure une lecture plus correcte de la singularité historique de l'Holocauste, soit qu'elle indique l'affabulation du complot universel contre le peuple allemand attisé par les Juifs⁹⁴, soit qu'elle emprunte à la notion de peuple élu l'idée que celui-ci s'oppose à tous les autres peuples⁹⁵. L'erreur de perspective d'Arendt provient sans doute de ce qu'elle a prétendu réduire à l'unité d'un seul concept les multiples formes de totalitarisme, erreur qui n'était pas sans arrière-pensée politique puisqu'elle aboutissait à joindre dans une égale réprobation le nazisme et le stalinisme. Pareille confusion sera plus tard mise à profit par la nouvelle école historique allemande qui, sans toujours tomber dans les excès du négationnisme, s'efforcera d'atténuer l'horreur que doit inspirer le premier en le mettant sur le même pied que le second, voire en imaginant une espèce de rapport causal qui transformerait le nazisme en une simple riposte au stalinisme⁹⁶, idée d'ailleurs peu compatible avec une dénégation d'Hannah Arendt à laquelle il est aisé de se rallier, à savoir que "la croyance en la causalité dans les sciences historiques est une superstition"⁹⁷. Quand elle écrit dans le même contexte que les historiens sont habitués à ce qui est nouveau, c'est-à-dire inédit, elle dément l'objet central de sa recherche, une hypothèse *du* totalitarisme.

La suite de cette contribution sera divisée en deux parties. Après avoir rappelé que l'antisémitisme a été le principe constitutionnel de l'Etat national-socialiste, la première partie analysera les éléments communs aux diverses doctrines racistes, ce qui conduira à rechercher d'autres analyses que la comparaison entre le nazisme et le stalinisme. Selon la doctrine nationale-socialiste, le peuple allemand n'est pas un peuple parmi les autres puisqu'elle fonde sur une supériorité raciale imaginaire un titre à l'élimination ou à l'asservissement des races inférieures. Dans la seconde partie on montrera que la définition ethnique du peuple (*völkischer Volksbegriff*)⁹⁸ est radicalement contraire à une doctrine du "droit des peuples", laquelle suppose nécessairement une égalité des peuples construite sur le modèle de l'égalité des êtres humains.

94. *Ibid.*, p. 563-565, p. 568-570.

95. *Ibid.*, p. 386. Voir aussi p. 605.

96. Michel Burleigh, "Introduction" to *Confronting the Nazi Past, New Debates on Modern German History*, ed. by Michael Burleigh (London, Collins and Brown, 1996), p. 16-17 ; Omer Bartok, "Savage War", *ibid.*, p. 125-139, p. 135-137.

97. Arendt (note 87), p. 705.

98. *Ibid.*, p. 84-85. On notera la difficulté de traduire en français l'adjectif *völkisch* qui singularise la supériorité ethnique du peuple allemand et qui appartient à l'imaginaire de l'Etat national-socialiste. Les écrivains de langue anglaise se tirent de la difficulté en utilisant le mot allemand sans essayer de le traduire. Voir par exemple : Avraham Barkai, "The German *Volksgemeinschaft* from the Persecution of the Jews to the 'Final Solution'", in *Confronting...*, (note 96), p. 84-97, p. 85-86.

I. L'antisémitisme et les autres racismes

Avec une grande perspicacité Hannah Arendt écrit que, “après avoir combattu pendant quatorze années le système de Weimar, les Nazis n’ont jamais abrogé la Constitution de Weimar et [. . .] ont même conservé intacte la bureaucratie” en fonction sous la République⁹⁹. C’est même, précise-t-elle, une différence essentielle entre la prise de pouvoir de Hitler et les autres révolutions, ce qui rend d’autant plus douteuse la réduction du nazisme et du stalinisme à un modèle unique. La faculté d’adaptation de la bureaucratie et des grands corps judiciaires n’est qu’un élément de l’adhésion des “élites” au nouveau régime¹⁰⁰. L’auteur d’un livre récent¹⁰¹ s’est efforcé de démontrer que la politique raciale du IIIe Reich puisait ses racines dans un terreau antisémite, et même si certaines de ces appréciations ont été controversées¹⁰², force est de constater que la “bureaucratie” de Weimar s’est ralliée sans état d’âme à cette politique. Le plus caractéristique à cet égard a été la jurisprudence du Reichsgericht qui, souvent même contre les décisions plus modérées des juridictions de fond, et au-delà des exigences précises de la “législation” raciste, a puissamment contribué à ce que les Juifs de nationalité allemande fussent progressivement et sous le couvert d’une apparente légalité dépouillés du “droit d’avoir des droits”¹⁰³, transformés, selon l’expression d’Arendt, en “sans droit”¹⁰⁴.

Obnubilés par l’horreur de la “solution finale” ou par la réduction de l’Etat national-socialiste à une forme “banale” de totalitarisme, les observateurs de cet Etat, historiens ou juristes, ont minimisé la progressive éviscération d’une fraction du corps social allemand, les hommes, les femmes et les enfants qui répondaient à une définition au demeurant évasive de la race juive opposée à une mythique race aryenne. C’est dès les premiers jours de son accession au pouvoir que le nouveau chancelier du Reich mettra en œuvre l’impitoyable politique raciale

99. Arendt (note 87), p. 617. Sur le maintien intégral du personnel des Affaires étrangères, voir p. 620. L’affirmation selon laquelle la Constitution de Weimar n’a jamais été abrogée est plus contestable.

100. *Ibid.*, p. 252-266 : *Das Bündnis zwischen Kapital und Mob* ; p. 528-545 : *Das zeitweilige Bündnis zwischen Mob und Elite*. Voir aussi : Jeremy Noakes, “Nazism and High Society”, in *Confronting. . .*, (note 96), p. 51-65.

101. Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners, Ordinary Germans and the Holocaust* (London, Little Brown and Co, 1996).

102. Notamment : *Die Zeit*, Nr 32 und Nr 35 ; *The New York Review*, Nov. 28, 1996 ; *L'Express*, 16 janvier 1997 ; *Le Monde des Livres*, 17 janvier 1997 ; *Le Soir*, 21 janvier 1997, p. 35.

103. Pour les références, voir F. Rigaux, “Les juristes allemands dans l’Etat totalitaire, 1933-1945”, Académie royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 7-12 (1995), p. 411-477.

104. Arendt (note 87), p. 457. L’expression “die Rechtlosen” est construite sur le mot “Heimatlos” (sans patrie).

clairement annoncée dans “Mein Kampf” et dans le programme du parti de 1920, que le Reichsgericht tiendra pour des “sources” dignes de figurer dans la motivation de la juridiction suprême¹⁰⁵, les lois raciales de Nuremberg étant même tenues pour les “principes constitutionnels” du nouveau régime¹⁰⁶.

A la différence de la solution finale qui ne s’embarrasse pas d’arguties juridiques, la politique de ségrégation raciale qui poursuit le même dessein et s’intensifie du 30 janvier 1933 au début de la Seconde Guerre mondiale¹⁰⁷ enferme dans des catégories juridiques la progressive transformation des Juifs allemands en non-sujets de droit. Non seulement cette politique préfigure la solution finale car elle a réussi à tétaniser la fraction du peuple de l’Etat qui y était soumise, transformant cette partie du corps social en cellules irrémédiablement condamnées à périr, mais elle se fonde sur le postulat fondamental de tout racisme, à savoir que “les autres” ne sont pas des êtres humains comme les membres du peuple dominateur, dans le cas des Juifs qu’ils n’appartiennent même pas à l’espèce humaine.

Cette première phase de la politique raciale du IIIe Reich offre un double paradoxe. Le premier est qu’elle vise exclusivement les Juifs de nationalité allemande¹⁰⁸. La fragilité de la situation diplomatique du nouveau pouvoir ne lui aurait pas permis de déclarer la guerre aux Juifs du monde entier. Le second paradoxe est que la transformation de citoyens allemands à part entière en non-citoyens puis en non-sujets de droit s’est

105. RG 14 novembre 1936, *RGZ* 153, 1, 22 ; RG 7 janvier 1938, *RGZ* 157, 154, 159 ; RAG 7 février 1940, *ARS* 38, I, 290, 294.

106. *Verfassungsgrundsätze* selon RAG 9 janvier 1940, *ARS* 38, I, 262, 267. La *Blutschutzgesetz* est “une des lois fondamentales” (*eines der Grundgesetze*) du nouvel Etat, selon RG 23 février 1938, *RGSt* 72, 91, 95. Cette loi “doit préserver la pureté du sang allemand comme condition de la survie du peuple allemand à tout jamais” (*für alle Zukunft*). Dans le même sens : RG 5 décembre 1940, *RGSt* 74, 397, 402.

107. Goldhagen (note 101), p. 90-97, p. 138, p. 147 et s., p. 420-421, distingue trois phases dans la mise en œuvre du plan d’extermination des Juifs. C’est le début de la guerre qui fait la césure entre la première et la seconde phase. Dès la fin de la première, les Juifs sont “socialement morts” (“*socially dead*”), p. 135.

108. Adoptées le 15 septembre 1935 par le Reichstag qui s’était transporté à Nuremberg, les deux lois raciales ont respectivement pour objet la réduction des Juifs à une nationalité inférieure (*Reichsbürgergesetz*) et la répression des relations qui mettraient en péril “la pureté du sang allemand” (*Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre*). Les deux lois ne s’appliquent qu’aux Allemands, mais la jurisprudence étendra l’application de la *Blutschutzgesetz* aux apatrides (RG 3 mars 1938, *RGSt* 72, 109 ; 5 décembre 1940, *RGSt* 74, 397) et aux ressortissants du Protectorat de Bohême-Moravie (RG 10 septembre 1940, *RGSt* 74, 278). Le vote des deux lois par le Reichstag est un signe de leur importance “constitutionnelle” car dès les premiers mois de la dictature le Reichstag avait habilité le gouvernement du Reich (*Reichsregierung*) à faire des lois (*Gesetz zur Behebung von Volk und Reich*, 24 mars 1933, *RGBl* I, 141, dite *Ermächtigungsgesetz*), la quasi-totalité des instruments ultérieurement promulgués sous le titre de loi (*Gesetz*) émanant en réalité du gouvernement.

faite par vagues successives de lois d'exception : en d'autres termes, les nouveaux maîtres de l'Allemagne ont jugé nécessaire de couvrir d'un voile de légalité formelle la privation de la qualité même de sujet de droit. Les paradoxes ne sont qu'apparents : en se limitant d'abord à ses seuls ressortissants, le gouvernement allemand s'exposait moins aux protestations étrangères et il s'assurait la complicité d'autres gouvernements qui n'étaient pas tous exempts d'antisémitisme ; l'appareil législatif mis en place et l'auto-alignement (*Selbst-Gleichschaltung*) des grands corps de l'Etat apportaient au nouveau régime la caution des milieux conservateurs qui ne s'étaient jamais franchement ralliés à l'Etat démocratique républicain.

La distinction des races qui trace une ligne de partage entre aryens et non-aryens est, faut-il le dire, une fiction. Non seulement elle n'est soutenue par aucun critère scientifique, mais les nazis eux-mêmes n'ont pas réussi à surmonter deux obstacles. Le premier est que la qualité d'aryen n'appartient pas seulement aux Allemands et aux autres peuples qualifiés de germaniques (Scandinaves, Néerlandais, Flamands, Suisses alémaniques) mais qu'elle est arbitrairement refusée aux Slaves, Russes, Polonais, Tchèques etc.¹⁰⁹ On s'aperçoit alors que la dimension culturelle ou linguistique ne joue pas un rôle inférieur à celui qui est imputé à la race. Le second obstacle tient au métissage. A côté de sujets de race pure il en existe de sang mêlé (*Mischlinge*) et tant la législation que la pratique administrative allemandes ont eu fort à faire pour trancher ces difficiles cas d'appartenance¹¹⁰. Il est vrai que dans une conception rigoureuse de la pureté de la race, il est traditionnel d'exclure ceux qui en-deça de quatre ou cinq générations ne satisfont pas aux critères d'une ascendance pure de tout mélange¹¹¹.

109. Sur les camps de concentration, voir notamment Arendt (note 87), p. 676-702 ; Goldhagen (note 101), p. 170-177, p. 293-323, p. 458, p. 460 et la bibliographie citée par F. Rigaux (note 103), p. 474-477. Tous les auteurs s'accordent à observer que les conditions d'internement étaient très variables selon les nationalités, les Juifs étant les plus maltraités, suivis des Tziganes, des Polonais, des Russes, etc. Alors que les résistants norvégiens ou néerlandais étaient des opposants appartenant à des peuples globalement tenus pour aptes à coopérer à l'édification d'un "ordre nouveau" et que les Slaves pouvaient survivre à condition d'être réduits à une condition servile, les Juifs, les Tziganes, les homosexuels, les malades mentaux devaient être physiquement éliminés. Sur l'existence d'une échelle graduée sur laquelle les différentes "races" étaient arbitrairement placées, voir aussi Klaus-Jörg Siegfried, "Racial Discrimination at Work : Forced Labour in the Volkswagen Factory 1939-1945" in *Confronting...* (note 96), p. 37-50, p. 42, p. 47.

110. Voir : F. Rigaux (note 103), p. 426-427.

111. Arendt (note 87) rappelle par exemple que dès 1598 la Compagnie de Jésus requérait la preuve de non-ascendance juive (*Judenreinheit*) jusqu'à la cinquième génération, exigence ramenée à la quatrième en 1923 (p. 182). Sous l'Ancien Régime et encore au XIXe siècle les Juifs étaient frappés de nombreux interdits professionnels. C'est de la même manière que pour être admis dans le corps des SS le candidat devait faire la preuve de son ascendance "aryenne" (*Arier-Ausweis*).

Que la pureté de la race ne se limite pas à ses éléments génétiques est attesté par la volonté d'éliminer du peuple allemand des composantes jugées malsaines, soit pour la débilité mentale ou physique de certains de ses membres, soit pour leur orientation sexuelle. La politique eugénique du III^e Reich est une sœur jumelle de sa politique raciale et l'une et l'autre visaient l'élimination de ceux qui y étaient soumis¹¹². L'attitude du nouveau régime à l'égard de l'homosexualité est plus confuse, plus complexe. Les chefs des SA qui seront physiquement éliminés lors de "la nuit des longs couteaux" (30 juin 1934) étaient notoirement homosexuels, et la répression violente de l'homosexualité qui suivra¹¹³ est sans doute l'expression d'une anxiété persistante sur la propre virilité¹¹⁴ de même que les persécutions raciales s'efforcent de compenser un doute quant à la supériorité de la "race" à laquelle ceux qui les instiguent déclarent appartenir¹¹⁵.

Ce n'est certes pas atténuer la gravité de la politique d'extermination se couvrant des théories eugéniques et des oripeaux d'un racisme scientifique que d'en chercher les racines chez des écrivains du siècle précédent, plus vulgarisateurs qu'authentiques savants, anglais et américains¹¹⁶. Eugénique et racisme ont en commun une confiance aveugle en l'automatisme des lois de l'hérédité. Les deux doctrines sont liées et elles reposent sur le présupposé d'une taxinomie binaire. Il existerait une frontière infranchissable entre la santé (physique ou mentale) et les états de déchéance physique ou de débilité mentale, et pour éviter la transmission héréditaire de ces états la société aurait le pouvoir de stériliser les sujets réputés porteurs de tares héréditaires (méthode suivie en plusieurs Etats américains avant la Seconde Guerre

112. Sur l'euthanasie, voir notamment : Martin Broszat, *L'Etat hitlérien* (Paris, Fayard, 1985), p. 464-469 ; Lottar Gruchmann, *Justiz im Dritten Reich* (München, Oldenbourg, 2 Aufl. 1980), p. 500-521 ; Goldhagen (note 101), p. 119, p. 143, p. 162, p. 398, p. 441 ; Michael Burleigh, "Saving Money, Spending Lives : Psychiatry, Society and the 'Euthanasia' Program", in *Confronting...* (note 96), p. 98-111.

113. Hans-Georg Stümke, "From 'People's Consciousness of Right and Wrong' to 'The Healthy Instructs of the Nation' : The Persecution of Homosexuals in Nazi Germany" in *Confronting...*, (note 96), p. 154-166.

114. Aux Etats-Unis, les défenseurs des droits des homosexuels (*gay and lesbian rights*) expliquent souvent l'homophobie par un doute sur la propre orientation sexuelle (*gender anxiety*). Voir notamment : Kenji Yoshito, "Suspects Symbols : The literary Argument for Heightened Scrutiny for Gays", 96 *Columbia LR* (1996), 1753-1834, 1827. Comp. , pour l'Allemagne nazie, Stümke (note 113), p. 159.

115. D'où aussi le lien établi par certains auteurs entre l'antisémitisme et l'homophobie : Martha C. Nussbaum, "Platonic Love and Colorado Law : the Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies", 80 *Virginia LR* (1994), 1515-1631, 1599 ; John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité* (Paris, Gallimard, 1985), p. 35, p. 228-229, p. 367 ; Yoshito (note 114), p. 1782-1787.

116. Pour une analyse approfondie de l'eugénique de langue anglaise : Daniel J. Kevles, *In the Name of Eugenics : Genetics and the Uses of Human Heredity* (Knopf, 1985, Univ. of California Press, 1986).

mondiale) ou de les tuer. Seul l'Etat national-socialiste choisit cette solution brutale, de même que seul il poursuit l'élimination physique des êtres humains appartenant à une race tenue pour inférieure. La ségrégation raciale et la prohibition des mariages interraciaux qui furent pratiquées en divers Etats américains et ne furent démantelées par la Cour suprême des Etats-Unis que dans la seconde moitié du XXe siècle ne sont pas sans analogie avec la première période de l'antisémitisme nazi. Pendant longtemps la Cour suprême se refusa à tenir ces pratiques pour contraires à l'égalité devant la loi puisque la répression du mariage interracial ou de la "fornication" entre personnes de race différente frappaient également les membres des deux races¹¹⁷.

Deux séries d'arguments étaient invoquées à l'appui des lois punissant les mariages interraciaux : de telles unions sont contre la nature (*unnatural*) et l'observation enseigne que leur progéniture est "maladive et efféminée" (*sickly and effeminate*)¹¹⁸ ; "le Dieu tout-puissant a créé les races blanche, noire, jaune, malaisienne et rouge et les a placées sur des continents différents"¹¹⁹ de manière à prévenir leurs relations mutuelles.

Revenant à l'intitulé de la présente contribution, force est de conclure à la perversité des législations eugéniques et racistes : la forme de la loi est utilisée pour priver certains êtres humains de leurs droits, dans le cas extrême, celui du IIIe Reich, pour leur refuser le "droit d'avoir des droits", et le législateur s'affranchit de toute responsabilité puisqu'il prétend écrire sous la dictée d'un discours scientifique ou obéir au Créateur.

II. L'égalité, principe fondamental du droit des peuples

Entre le réfugié, l'apatride, la personne discriminée en raison de sa nationalité, de son origine étrangère, de sa "race"¹²⁰, de sa religion ou de son sexe¹²¹, il existe une analogie profonde, à savoir que le sujet est privé

117. *Pace v. Alabama*, 106 US 583 (1883).

118. *Scott v. Georgia*, 39 Ga. 321 (1869). Voir aussi : *Lonas v. State*, 50 Tenn. (3 Heisk) 287 (1871). *State v. Jackson*, 80 Mo. 175 (1883) va jusqu'à affirmer que les couples interraciaux sont nécessairement stériles, ce qui donne une motivation scientifique à la prohibition de telles unions.

119. Décision du *trial judge* citée dans *Loving v. Virginia*, 388 US 1, 3 (1967).

120. Le mot est placé entre guillemets parce qu'il figure dans de nombreux textes internationaux ou constitutionnels mais aussi parce que le concept même de "race" ne désigne aucune réalité rationnellement saisissable. Il ne pourrait être légitimement employé que pour désigner l'espèce humaine tout entière.

121. Les discriminations sexuelles ont, elles aussi, longtemps été justifiées par la nature, et par la volonté du Créateur, celle-ci explicitement invoquée par le juge Bradley dans *Bradwell v. Illinois*, 16 Wall. 130, 21 L Ed 442 (1873). L'orientation sexuelle est, également, une cause de discrimination souvent rapprochée des discriminations sexuelles ou raciales. Voir par exemple James Trosimo, "American Wedding : Same-Sex Marriage

de certains droits, parfois même du “droit d’avoir des droits” pour le motif qu’il se rattache à un groupe social et non pour les vices ou les fautes dont il pourrait être personnellement accusé. Motif dont, en plus, la démonstration est souvent faillible (c’est notamment le cas de la “race”) ou circulaire : le réfugié ou l’apatride sont, par un artifice juridique, enfermés dans une catégorie qui se définit par les privations de droits qu’elle comporte. Il est certes contraire au principe d’égalité devant la loi que les êtres humains soient distingués les uns des autres (“classés”) selon des critères collectifs, et quand la classification dépend de la race ou de l’origine ethnique, elle est “suspecte” et requiert un contrôle particulièrement sévère de la conformité de la loi au principe d’égalité¹²².

La suspicion que méritent les classifications fondées sur des distinctions raciales, ethniques ou nationales est justifiée par le principe d’égalité des peuples entre eux. Plus exactement, les deux applications de ce principe, aux individus d’une part, aux peuples de l’autre, sont indissociables. Pour suspectes qu’elles puissent être, toutes les classifications fondées sur la nationalité et même sur l’origine ethnique ne sont ni illicites ni contraires au principe d’égalité. L’étranger ne jouit pas de tous les droits qui appartiennent d’héritage au national. La protection des minorités se réfère nécessairement aux traits collectifs qui distinguent les unes des autres les différentes composantes de la population d’un Etat. Les discriminations positives (*affirmative action*) s’efforcent de corriger les conséquences actuelles des injustices passées, à l’égard des femmes ou de certaines minorités nationales¹²³. Quand la classification fondée sur la race ou l’origine ethnique est motivée par la conviction de l’infériorité du groupe social qui en fait l’objet, elle est plus que suspecte, elle doit être jugée radicalement illégitime. La doctrine américaine a bien fait apparaître que la prohibition des mariages interraciaux était motivée par la volonté de maintenir la domination de la race blanche (*white supremacy*) : rien de plus révélateur à cet égard que la combinaison des deux inégalités, celle du sexe et celle de la race. Le noir était perçu comme un mâle prédateur mettant en danger la femme blanche, et si celle-ci avait consenti à un rapport sexuel “illicite”, elle était déconsidérée ; en revanche, il n’était pas socialement inacceptable qu’un

and the Miscegenation Analogy”, 73 *Boston Univ. LR* (1993), 93-120.

122. Selon *Miller v. Johnson*, 132 L Ed 762, 771 (1995) : Racial and ethnic distinctions of any sort are inherently suspect and thus call for the most exacting judicial examination. Voir déjà : *Bolling v. Sharpe*, 347 US 497, 499 (1954) ; *Regents of the University of California v. Bakke*, 438 US 265, 305 (1978). C’est en vertu de ce critère plus rigoureux (*strict or heightened scrutiny*) que *McLaughlin v. Florida*, 379 US 184 (1964), a déclaré contraire au XIV^e amendement une loi de la Floride qui réprimait tout commerce sexuel interracial et que *Loving v. Virginia*, 388 US 1 (1967) a étendu cette solution à la prohibition des mariages interraciaux.

123. *Bakke* (note 122) est un cas d’*affirmative action*.

maître blanc eût des relations sexuelles avec des femmes noires, tolérance qui remontait au temps de l'esclavage¹²⁴. La *Blutschutzgesetz* de 1935 contient une double discrimination analogue quand elle réprime l'occupation de femmes de sang allemand âgées de moins de quarante-cinq ans dans le ménage d'un Juif¹²⁵.

Alors qu'elle est motivée par la volonté de maintenir la suprématie d'une "race" ou d'un "peuple" sur l'autre, sur tous les autres, la politique de discrimination raciale ou de séparation ethnique met en œuvre une antinomie qui commande la philosophie politique de Carl Schmitt, l'opposition ami-ennemi¹²⁶. Conçue sous la République de Weimar et reprise après la prise de pouvoir de Hitler, l'antithèse ami-ennemi oriente le combat politique dans "l'Etat total"¹²⁷ où il consiste à subjuguer toute force politique qui résiste à l'unité de l'Etat. Dans les relations internationales elle apporte une justification à la guerre¹²⁸.

Sans insister sur l'inspiration foncièrement antilibérale de la philosophie politique de Carl Schmitt¹²⁹, il faut surtout critiquer la taxinomie binaire sur laquelle repose le couple ami-ennemi¹³⁰. Il trace entre les peuples¹³¹ une ligne de partage qui les sépare radicalement. Outre son relativisme (mes amis sont les ennemis de mon ennemi), la notion introduit une rigidité irréaliste dans la multiplicité et la diversité des peuples. C'est ici que reparaît la singularité de l'adjectif *völkisch* : il ne désigne pas un peuple parmi les autres mais *le* peuple, il confisque tous les

124. Andrew Kopelman, "Why Discrimination against Lesbians and Gay Men is Sex Discrimination", 69 *New York LR* (1994), 197-287, 223-232. En Allemagne aussi, la répression des relations sexuelles entre un(e) Allemand(e) et un travailleur étranger (qui n'était prévue par aucune disposition législative) n'était rigoureusement réprimée par la mort du partenaire masculin que s'il s'agissait d'un étranger ayant eu des relations avec une Allemande : Jill Stephenson, "Women, Motherhood and the Family in the Third Reich" in *Confronting*. . . (note 96), p. 167-183, p. 180.

125. Selon le paragraphe 3 de la loi. Dans la jurisprudence : RG 17 décembre 1936, *RGSt* 71, 1 ; 8 octobre 1937, *RGSt* 71, 356 ; 11 octobre 1938, *RGSt* 72, 359.

126. Énoncée par l'auteur dès 1927, la distinction *Freund-Feind* est développée dans les trois éditions de : *Der Begriff des Politischen* (3. Ausgabe, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933), p. 7 et s.

127. La notion d'Etat total (*totaler Staat*) apparaît déjà dans un ouvrage publié par Schmitt en 1931, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), p. 79. Elle conduit à l'identité de l'Etat et de la société (*Gesellschaft*) et s'oppose par conséquent à toute tentative de pluralisme à l'intérieur de l'Etat.

128. Schmitt (note 127), p. 15-18, p. 28-32, p. 48-49.

129. Et qui connaît cependant un étrange - et malsain - regain d'actualité. Voir notamment : Mark Lilla, "The Enemy of Liberalism", *The New York Review*, May 15, 1997, p. 38-48, où l'on trouvera notamment une abondante bibliographie récente.

130. Voir notamment la citation de Martin Buber, reproduite par Uwe Justus Wenzel, "Die Dissoziation und ihr Grund. Überlegungen zum Begriff des Politischen", in : *Die Autonomie des Politischen*, Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff (VCH, Weinheim, 1990), p. 13-36, p. 29-30.

131. Schmitt (note 127), p. 10-11, insiste sur le caractère collectif du contraste ami-ennemi. Il ne s'agit pas d'une hostilité entre deux individus mais du combat de collectivités luttant pour leur existence.

droits au profit d'un seul peuple qui, tant qu'il a le pouvoir de le faire, dépossède les autres peuples des droits qu'ils s'étaient eux-mêmes constitués, les réduit en servitude ou les anéantit. Il n'est pas de droit de l'homme sans droit des peuples et qu'ils soient individuels ou collectifs, la notion même de droits - du "droit d'avoir des droits" - implique l'unité et l'indivisibilité de la "race" humaine et l'égalité de tous ceux, peuples ou individus, qui la composent. Sans doute le principe égalitaire souffre-t-il déjà des profondes inégalités, culturelles, économiques, qui tracent entre les peuples et entre les individus une séparation excessive. Mais ce n'est pas le rôle du droit de renforcer ces inégalités en les couvrant d'une justification formelle et en s'efforçant de les rendre perpétuelles. Au contraire, le droit a une fonction dynamique, sa vérité est dans le futur non dans le passé, et les ressources, insuffisantes, qu'il offre doivent contribuer à démanteler un réseau d'injustices qui, pour être traditionnelles, n'en sont pas moins anachroniques.

Des sans-État aux sans-papiers, quelle articulation du passé au présent?

Martine Leibovici

Pour dénoncer l'injustice des dispositifs à l'égard des étrangers clandestins envisagés par le projet de loi Debré, la pétition des cinéastes en rapprochait certains aspects de la législation anti-juive de Vichy. D'une manière générale, à chaque fois que la résurgence du racisme ou la montée en puissance du Front national reviennent sur le devant de la scène, s'impose en même temps une référence au sort que les nazis firent subir aux Juifs. L'horreur absolue serait en germe dans toute dérive raciste. En s'y référant, on voudrait provoquer une prise de conscience chez ceux qui sont sensibles à une telle dérive, comme si on leur disait : voilà ce dont vous serez responsables si vous continuez. Un tel raisonnement manifeste pourtant une inquiétude légitime sur notre temps, laquelle ne peut pas ne pas être marquée par le fait que le totalitarisme - et la Shoah - ont eu lieu. C'est pourquoi nous ne cessons de scruter les conditions historiques qui ont précédé ces événements, afin d'y repérer des analogies avec notre époque, espérant ainsi lire, à temps cette fois-ci, les signes avant-coureurs d'une catastrophe que nous sommes désormais décidés à éviter. Il ne s'agira pas pour nous ici de stigmatiser au nom d'une quelconque sacralité de la Shoah toute tentative de comparaison des situations les unes avec les autres. Encore faut-il savoir ce qu'il est pertinent de comparer. Dans le cas des sans-papiers, toutes proportions gardées, l'analogie est bien plus parlante lorsqu'on revient, comme certains l'ont suggéré, non pas à l'Etat français mais aux décrets sur la situation et la police des étrangers de 1938¹³², adoptés par un gouvernement de la Troisième République, base de travail des ordonnances de 1945. Bien que le "statut des Juifs" édicté par Vichy en 1940 - condition juridique de leur livraison aux assassins nazis - se soit incontestablement appuyé sur le climat de l'immédiat avant-guerre et les décrets de 1938, la continuité révélée par l'analogie entre ces décrets et les dispositifs des lois Pasqua-Debré ne relie pas l'Etat Français et la République d'aujourd'hui mais plutôt la République avec elle-même en tant qu'Etat-nation.

132. Cf en particulier Gérard Noiriel, "La République, l'extrême droite et nous", *Le Monde*, 12/3/1997; cf aussi *Cinquante ans de législation sur les étrangers, Plein droit* n° 29-30, nov. 1995.

La mention de cette analogie - et de cette continuité - ainsi que le rappel d'un engrenage déjà advenu nous ramène à Hannah Arendt, car la dernière partie de *L'impérialisme* consacrée au déclin de l'Etat-nation est toute entière inspirée de la situation de la France dans les années de l'immédiat avant-guerre. On sait que, dans l'économie générale des *Origines du totalitarisme*, il y a une articulation entre cette partie - qui met en évidence la condition d'apatride - et la dernière partie du *Système totalitaire* qui traite des laboratoires de la domination totale : "Le premier pas essentiel sur la route qui mène à la domination totale consiste à tuer en l'homme la personne juridique"¹³³. Si l'on ne retenait que cette formulation - les métaphores de la route et des pas - on pourrait être tenté de croire qu'Arendt décrit un engrenage tel que le premier pas est toujours suivi d'un second, puis d'un troisième qui aboutit au résultat final. Engrenage susceptible de se reproduire dans la mesure où en 1951 - date de publication des *Origines* - Arendt remarque que le nombre des apatrides ne cesse d'augmenter¹³⁴.

Or, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, la pensée d'Arendt explore des voies qui permettent d'échapper aux fourches caudines des dilemmes paralysants de la doxa. En reprenant en particulier l'articulation entre la seconde et la troisième partie des *Origines*, j'aimerais élucider la question de savoir dans quelle mesure et dans quels termes nous avons besoin de la route déjà parcourue pour saisir ce qui est en jeu dans le présent. Ou encore : comment établir une relation au passé à partir du présent qui respecte la singularité du passé, sans pour autant l'isoler dans une unicité quasi-sacrée. Après avoir indiqué la façon dont le passé s'articule au présent dans le texte d'Arendt, je montrerai que c'est l'élaboration d'un concept politique - le "droit d'avoir des droits" distingué du droit à la vie - qui permet d'établir un lien avec le passé à partir du présent qui n'abolisse pas la différence des situations. C'est dans cette perspective que j'aimerais revenir sur le cas des sans-papiers dans la France d'aujourd'hui à qui s'appliquerait le déni du "droit d'avoir des droits", sans qu'ils soient à proprement parler sans-Etat, c'est-à-dire apatrides.

Dans les combats contemporains, tout se passe comme si nous étions pris entre deux feux : soit l'on agite le spectre des chambres à gaz à toute manifestation de racisme, soit l'on se contente du monde tel qu'il est sous prétexte que rien n'est comparable à la Shoah. Pour sortir d'un tel dilemme, on peut rappeler brièvement l'orientation générale d'Arendt lorsqu'elle interprète l'antisémitisme. La longue histoire de l'antijudaïsme, puis de l'antisémitisme, conduit souvent à voir dans la Shoah l'aboutissement logique de cette histoire. Contre une telle ten-

133. H. Arendt, *Le système totalitaire*, Points Seuil 1972 (ci-après ST), p. 185.

134. H. Arendt, *L'impérialisme*, Points Seuil 1972 (ci-après IP), p. 292.

dance, Arendt ne cesse de produire des distinctions non seulement entre antijudaïsme et antisémitisme, mais au sein de l'antisémitisme moderne lui-même entre antisémitisme pré-totalitaire et antisémitisme totalitaire. A la source de ces distinctions, l'idée selon laquelle toute manifestation de racisme ou d'impérialisme et même toute explosion d'antisémitisme - aussi insupportable soit-elle - n'est pas d'emblée une manifestation de totalitarisme. La raison d'une telle attitude est que très tôt Arendt fut convaincue que les "usines d'extermination" n'étaient pas l'épisode supplémentaire d'une histoire millénaire de persécutions, mais qu'elles dépassaient "de beaucoup ce qu'on aurait pu déduire ou prévoir à partir des tendances des mouvements antisémites qui existaient avant la guerre en Allemagne ou dans d'autres pays"¹³⁵. En même temps, il ne s'agit pas de prétendre que, sous prétexte que tout antisémitisme ou tout racisme ne mène pas au totalitarisme, il ne faudrait s'en alarmer qu'à partir du moment où le totalitarisme serait à l'horizon. La démarche d'Arendt nous engage à tenir ensemble les deux bouts de la chaîne suivants :

1) Si, d'une part, l'histoire est le domaine d'apparition de l'inédit, il n'y a pas d'engrenage tel que la présence d'éléments analogues entraîne inéluctablement des événements de même nature. C'est pourquoi, dans *Les Origines*, Arendt retient constamment le passage du premier pas au second, comme si à chaque moment, dans le travail de l'écriture lui-même, devait être préservée l'éventualité d'autres possibles que ceux qui advinrent effectivement. L'abolition totale des possibles, c'est-à-dire des alternatives d'action, n'advient véritablement que dans les camps de concentration et d'extermination.

2) D'autre part, lorsqu'un inédit - et en particulier un inédit dans l'horreur - a eu lieu, il creuse l'abîme d'un avant et d'un après. Le totalitarisme n'est pas une parenthèse : inédit lors de sa première apparition, il est désormais un précédent. A partir du moment où il a eu lieu une fois, l'éventualité de sa réactivation est d'une certaine manière plus probable aujourd'hui qu'à l'époque ayant précédé sa première apparition. Comme l'écrit Arendt : "même les dictateurs et les tyrans à l'ancienne mode sont devenus plus dangereux depuis que les dictateurs totalitaires ont montré leurs techniques nouvelles et inédites pour s'emparer du pouvoir et le conserver"¹³⁶. Et ce, d'autant plus que les éléments qui ont concouru à la cristallisation totalitaire et qui recouvrent des problèmes politiques non résolus ne disparaissent pas après la destruction du premier amalgame. Dès lors la connaissance du processus ayant abouti à une première cristallisation est indissolublement liée à une vigilance pour le présent, non que l'histoire soit susceptible de se répéter

135. H. Arendt, *Sur l'antisémitisme*, Calmann-Lévy 1973, p.17.

136. H. Arendt, "The Eggs Speak up", *Essays in Understanding*, Harcourt Brace, 1994, p. 271.

mais que rien ne nous assure qu'un nouvel amalgame rigoureusement imprévisible mais d'un ordre comparable ne se produira pas, si certains problèmes politiques continuent de rester en suspens.

Ce double mouvement est à l'œuvre dans *Les Origines*, en particulier dans l'articulation du phénomène des sans-Etat à celui des laboratoires de la domination totale. Mais la démarche d'Arendt n'étant pas strictement historique, il lui importe à chaque étape de faire apparaître le concept politique que les événements mettent en jeu. Ainsi des sans-Etat aux camps de concentration et d'extermination, ce n'est pas la même dimension de l'humain qui est abolie : dans un cas c'est le "droit d'avoir des droits", dans l'autre, le droit à la vie. Si la seconde abolition a pour condition la première, le fait que la première ne soit pas cause mais condition de la seconde¹³⁷ permet, d'une part d'identifier d'autres situations où le "droit d'avoir des droits" est mis en cause sans que cela soit le cas du droit à la vie et, d'autre part, de prendre conscience de ce qui est rendu possible - sans être nécessaire - lorsque le "droit d'avoir des droits" est aboli.

L'apatride est un homme sans-Etat, en d'autres termes il est un homme et rien d'autre. Or loin de garantir des droits à cet individu, le fait pour lui de n'être plus qu'un homme met l'Etat-nation - fondé sur l'égalité des droits entre les individus à partir de leur appartenance au genre humain - dans l'incapacité de respecter ses propres principes. Précisons que ce n'est pas l'apatridie par elle-même qui détraque l'Etat-nation, c'est son caractère massif - telle est la dangereuse nouveauté du monde des années 30. L'apatridie chez Arendt n'est pas seulement un concept juridique. Si elle rend impossible à l'Etat-nation le rapatriement des apatrides dans leurs pays d'origine, c'est leur masse qui le rend incapable de les intégrer comme citoyens en les naturalisant. C'est pourquoi - et là est le non-respect structurel de ses principes - l'Etat-nation livre les réfugiés à la diligence de la seule police, voire institue des lieux de détention pour ces réfugiés. Le camp n'est pas d'emblée un phénomène strictement totalitaire. Au sein même d'un monde par ailleurs démocratique, l'apatridie prive les hommes de la possibilité de revendiquer leurs droits - leur "droit d'avoir des droits". Par là, elle met à nu ce qui ne se dévoile généralement que dans le privé : "l'arrière-plan obscur du strictement donné". L'apatride est cet individu, perdu dans une masse d'autres individus, dont la vie ne dépend pas du droit mais d'organisations caritatives internationales. Il est sans droits ni citoyenneté, il ne lui reste plus que sa propre personne, ce qu'il est une fois tout le reste abstrait. L'apatride est réduit à ce qu'il est - différent - sans possibilité de se

137. Pour la différence entre condition et cause en histoire, cf H. Arendt, "Compréhension et politique", in *La nature du totalitarisme*, Payot 1990.

différencier soi-même¹³⁸. Ce qui - au sein d'un Etat fondé sur la participation politique des citoyens - signifie qu'il n'a pas accès au registre politique en tant que relation humaine instituée sous le signe de l'égalité et de la liberté, possibilité égale donnée à chacun de se différencier lui-même par l'action et l'expression des opinions.

Malgré tout, ce n'est pas le monde non-totalitaire qui est susceptible de mettre en cause plus que le droit à la politique : le droit à la vie. Comme l'écrit Arendt : "c'est seulement au dernier stade d'un processus relativement long que (le) droit à la vie (des apatrides) est menacé; c'est uniquement s'ils restent "superflus" que leurs vies risquent de se trouver en danger"¹³⁹. Entre la déstabilisation des Etats-nations provoquée par l'afflux d'apatrides et la mise en cause de leur droit à la vie, il faut, d'une part, la mise en place du système totalitaire lui-même et, d'autre part la machinerie des laboratoires de la domination totale. Le projet du totalitarisme est l'abolition de la condition politique de l'homme, la destruction de toute communauté politique, comme régime d'action et de parole. Les camps sont les laboratoires où s'expérimente la destruction de l'humain lui-même. C'est pourquoi l'apatridie massive est un des éléments qui concourent à la domination totalitaire, dans la mesure où elle met à nu cela même que les laboratoires de la domination totale s'acharneront à détruire : la singularité et la spontanéité humaine. Les camps de concentration et d'extermination ne sont pas la vérité de la politique mais son au-delà, ce qui est rendu possible quand la politique est détruite. La mise en évidence des impasses des sociétés démocratiques ne conduit jamais Arendt à identifier toutes les formes de régime. La différence irréductible entre totalitarisme et Etats démocratiques, est que le totalitarisme est *fondé sur* l'existence des camps, ce qui n'est pas le cas des Etats-nations, même lorsqu'ils en ont mis en place.

Mais là encore le travail d'écriture d'Arendt retarde jusqu'à la fin du chapitre le mouvement de la lecture qui suivrait comme une pente inéluctable le chemin qui mène de la privation des droits à ce qui est "le plus difficile à détruire"¹⁴⁰ : les différences entre les individus, l'identité unique de chacun. Sans entrer ici dans la discussion concernant la place du judéocide dans le chapitre consacré aux laboratoires de la domination totale, on peut formuler l'hypothèse que les trois "pas" dégagés par Arendt (destruction de la personne juridique, meurtre de la personne morale, destruction de la spontanéité) ne sont pas des étapes chronologiques, mais plutôt des machineries enchevêtrées dont les cadavres en masse sont le "produit". Et encore, pour éviter que cette "production" finisse par aller de soi, Arendt présente les choses d'une

138. H. Arendt, IP, p. 289-291.

139. Ibid.

140. H. Arendt, *Le système totalitaire*, Points Seuil, 1972, p. 183.

manière qui apporte des éléments de compréhension, tout en maintenant la dimension de l'excessif qui fait de ces événements un passé immaîtrisable. C'est pourquoi elle distingue ce que l'on peut rendre "historiquement et politiquement intelligible" - la préparation de "cadavres vivants" - de la "fabrication massive de cadavres" qui, elle, reste "démentielle" - *insane*¹⁴¹ Sans s'interdire la compréhension, *Les origines du totalitarisme* débouchent sur un abîme intraitable que le processus de compréhension n'annule pas.

De ce qui précède, il ressort que tout phénomène d'apatridie et même de mise en place de camps pour les réfugiés n'est pas nécessairement suivi d'une "solution" totalitaire. Il faut donc se garder de tout mélanger. Mais tant que les problèmes politiques n'ont pas reçu un minimum de règlement, une nouvelle cristallisation de type totalitaire reste une menace d'autant plus forte que le totalitarisme est désormais un précédent. C'est pourquoi le texte d'Arendt est constamment articulé sur le présent. Tout en analysant la situation des années 30, Arendt ne cesse de souligner la persistance du problème de l'apatridie dans les années où elle rédige son livre, plus de douze ans après la fin de la guerre. Situation des réfugiés arabes de Palestine après la création de l'Etat d'Israël, personnes déplacées peuplant d'autres camps après la guerre, mesures de dénationalisation envisagées par le gouvernement américain à l'encontre de ses citoyens communistes. La référence au présent clôt le dernier chapitre du *Système totalitaire* : l'accroissement démographique généralisé, la persistance de la misère politique, sociale et économique produisent des masses humaines économiquement superflues et déracinées. L'élément nouveau intervenu après Auschwitz étant Hiroshima, "essai" qui risque de donner de nouvelles idées à de futurs régimes cherchant des solutions définitives au problème de la surpopulation et qui épargnerait l'immense tâche bureaucratique et organisationnelle que les nazis ont dû mobiliser pour leur entreprise génocidaire. Comme l'écrit Arendt : "si l'apatridie, le déracinement, la désintégration des corps politiques et des classes sociales ne produisent pas directement le totalitarisme, ils produisent au moins presque tous les événements qui peuvent concourir à sa formation"¹⁴².

Dans ces conditions, afin d'identifier la situation des sans-papiers dans la France d'aujourd'hui, nous pouvons dire, d'une part, que c'est bien le "droit d'avoir des droits" et non le droit à la vie qui est en question pour eux, et que d'autre part, ils ne sont pas des sans-Etat.

La situation des sans-papiers dans la France d'aujourd'hui fait éclater en plein jour l'impensé de l'Etat-nation selon Arendt : la République est incapable de garantir des droits à celui qui - invoquant sa qualité d'homme dans un pays - est dans l'incapacité de se prévaloir d'un statut de citoyen.

141. Ibid, p.185.

142. H. Arendt, "The Eggs..", op.cit. p. 271.

La qualité universelle d'être humain n'est pas un argument suffisant pour qu'un individu se voit reconnu une citoyenneté, c'est-à-dire un "droit d'avoir des droits". N'est-ce pas une telle difficulté que les sans-papiers mettent en évidence lorsque, pour faire valoir leurs droits, ils n'occupent pas des lieux publics de la République, mais des églises ? Ce geste me semble doublement symbolique. D'une part, il ravive un lieu d'inscription traditionnel du droit d'asile, vieux droit médiéval rappelé par Arendt dans *L'impérialisme*, selon lequel, comme l'indique Jacques Derrida, les églises étaient comme des villes ayant le droit de soustraire un hôte à toute poursuite¹⁴³. D'autre part, ils renvoient à la face de la République que, même fondée sur la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen, elle est d'abord nationale, de sorte que c'est sa nationalité - cadre protecteur de son humanité - qui ouvre à l'individu la possibilité d'être considéré comme un sujet de droits et non sa seule humanité. La fin de non recevoir qui est opposée aux sans-papiers¹⁴⁴ montre bien qu'il n'y a pas de passage automatique de l'homme au citoyen ou - ce qui en est une version mineure - au résident légal, qu'un homme présent sur le même sol que les citoyens et qui ne revendique pas de changer de nationalité, tout en manifestant des intentions tout à fait pacifiques - résider, travailler, aimer, avoir des enfants - est hors droit. Dès lors on retrouve la contradiction devant laquelle se trouve l'Etat fondé sur les droits de l'homme : il ne peut pas traiter à égalité l'étranger sans papiers et le citoyen français. L'étranger sans papiers a surtout affaire à la police et la bureaucratie administrative. Ce qui préside aux décisions prises à son encontre est l'arbitraire. Le signe le plus clair de cet arbitraire étant les fameux charters affrétés vers l'Afrique sur simple décision administrative.

Dans l'esprit de certains, le scandale des charters évoque irrésistiblement les trains de déportation. Et pourtant ce scandale même - la réexpédition arbitraire d'étrangers vers leur pays d'origine, traités comme des criminels, menottés, malmenés, scotchés sur leur fauteuil d'avion - montre bien la différence entre les deux situations. D'après Arendt, l'Etat-nation ne peut mettre en œuvre pour les apatrides les moyens traditionnels dont il dispose envers les étrangers : rapatriement ou naturalisation. En l'occurrence les charters sont des rapatriements. Le droit à la vie de ces individus commencerait à être menacé si leurs pays d'origine ne les considéraient plus comme leurs ressortissants. Or, même si le Mali accueille très mal - c'est le moins qu'on puisse dire - ses ressortissants expulsés¹⁴⁵, les Africains sans papiers ne sont pas - comme

143. Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée 1997, p. 46-47.

144. Le colloque de Genève s'est passé avant le changement de majorité en France. Le texte présent est rédigé sans connaître encore les dispositions législatives promises pour l'automne 1997.

145. Certains, ayant été dépouillés de leurs bagages, arrivent pieds nus à 20 km de

les Juifs des années 30 - "minorité partout, majorité nulle part". Et c'est peut-être cette différence qui éclaire aussi, par comparaison, leur attitude dans la situation actuelle. A propos des réfugiés, Arendt note qu'ils ne se sont jamais groupés pour défendre leurs intérêts communs parce qu'ils n'avaient pas envie d'être naturalisés. Dans cette mesure, il était compréhensible qu'après la tourmente, beaucoup d'apatrides n'aient pas revendiqué qu'on respecte leurs droits d'homme : il était bien plus plausible pour eux de revendiquer une nationalité, "ultime vestige de leur citoyenneté perdue"¹⁴⁶. Les sans-papiers n'ayant pas perdu leur nationalité, ils n'en revendiquent pas une autre non plus. Ce qu'il y a de nouveau dans leur attitude est précisément qu'ils se sont groupés pour défendre leurs intérêts communs et ont réussi le tour de force d'inventer une nouvelle identité par cette lutte elle-même, en se donnant le nom de "sans-papiers", réunissant les étrangers clandestins par delà les différences de nationalité. Nous sommes en présence d'un cas particulièrement intéressant de subjectivation politique - pour reprendre un terme de Jacques Rancière - acquise en même temps que l'action elle-même, qui a fait effraction dans l'espace politique des années 90 pour drainer à sa suite une partie non négligeable des forces politiques françaises. Cependant les discussions mêmes qui ont agité les occupations d'églises sont révélatrices de la question politique fondamentale que posent ces luttes. Les sans-papiers ont toujours voulu se cantonner à demander la régularisation des individus concernés et non l'abrogation des lois Pasqua-Debré, tout en se rendant compte de la limitation d'une telle revendication, dans la mesure où cela laissait prise à la distinction - dans le cadre du droit actuel - entre les bons dossiers et les mauvais dossiers. Comme l'écrit Ababacar Diop, "nous étions conscients que notre lutte portait des revendications dépassant largement notre groupe, nous n'insistions pas sur la nécessité de modifier les lois"¹⁴⁷. N'est-ce pas qu'ils pressentaient que leur situation même d'étrangers ne leur donne pas prise sur le verrou politique en tant que tel - la loi - et que seuls ceux qui ont le "droit d'avoir des droits" - les citoyens - sont véritablement en mesure de le faire sauter ? Il faudrait donc réfléchir - dans le sillage d'Arendt - non seulement à l'abrogation des lois Pasqua-Debré, mais plus fondamentalement à la question de savoir s'il est possible qu'une loi de la République protège véritablement, c'est-à-dire compte comme sujets de droits et co-partageants du monde commun politique, des hommes qui ne revendiqueraient pas pour autant une nationalité commune et à qui serait garanti le droit de lutter pour leurs droits comme les autres. Une citoyenneté dégagée du préalable de la nationalité en quelque sorte.

la ville et ne doivent qu'à la solidarité des taxis de ne pas faire le trajet à pieds. Cf *Papiers*, publication de l'AFELSE, 1997.

146. H. Arendt, IP p. 288.

147. Ababacar Diop, *Dans la peau d'un sans-papiers*, Seuil 1997.

La Reconstruction des Droits de l'homme: la contribution de Hannah Arendt*

Celso Lafer

I

“Le renard sait beaucoup de choses; mais le hérisson en sait une grande”. Partant de ce vers du poète Archiloque, Isaiah Berlin propose sa classification bien connue des écrivains et des penseurs. Les hérissons seraient ceux qui se réfèrent toujours à une vision unitaire et cohérente, projet organisateur fondamental de tout ce qu'ils pensent. Ils ont donc tendance à placer tout ce qu'ils pensent dans une perspective centripète et moniste de la réalité. Les renards seraient ceux qui portent leurs intérêts vers les choses diverses, qui poursuivent des fins et des objectifs multiples n'ayant pas de rapports évidents ou explicites entre eux. La tendance qui se manifeste ici est centrifuge et pluraliste.

Comme n'importe quelle dichotomie, la classification hérisson/renard présente le risque de simplification, mais peut être aussi le point de départ pour des analyses extrêmement fécondes. C'est le cas lorsque l'analyse a pour caractéristique un *distinguo*, autrement dit, une capacité heuristique de relever des différences et des dissimilitudes. Cette capacité, nous rappelle Hobbes, est un ingrédient indispensable du discernement pour parvenir à un bon jugement. La qualité de ce jugement tend à augmenter (dirais-je en tant que renard) si, en plus, la dichotomie ne part pas d'une vision taxative de deux parties incommunicables dans un *aut/aut* (soit/soit) qui rende la différence absolue, mais qu'elle a été conçue comme les pôles d'un continuum, comme une fonction pluraliste, pour éclairer une réalité ontologiquement complexe. C'est dans cette ligne, suivant la leçon méthodologique de Norberto Bobbio, que je me servirai de la dichotomie renard/hérisson pour discuter de la contribution apportée par Hannah Arendt à la thématique des droits de l'homme, fruit d'une réflexion sur la signification du totalitarisme.

* L'auteur remercie M. José Carlos de Freitas Castro et Mme Cecilia Leuenberger pour la traduction en français du texte de cet exposé, originalement écrit en portugais.

II

Hannah Arendt, en tant que penseur, est aussi hérisson que renard. En ce qui concerne le thème des droits de l'homme, elle est hérisson dans le diagnostic et dans l'évaluation quand elle identifie, dans la rupture amenée par l'expérience totalitaire du nazisme et du stalinisme, l'avènement du "tout est possible". Le "tout est possible" a permis de traiter des gens *de jure* et *de facto*, comme superflus et jetables. Ce fait est venu heurter de front les valeurs consacrées de la justice et du droit - des valeurs visant à éviter la punition disproportionnée, le partage inéquitable des biens et des situations, le non-respect des promesses et des engagements (*pacta sunt servanda*).

D'où l'anéantissement des normes et des catégories qui, fondées sur l'idée d'un droit naturel, constituaient l'ensemble de la tradition occidentale qui, historiquement, avait fait de la personne humaine une "valeur-source" de l'expérience éthico-juridique. D'où aussi, par conséquent, le hiatus entre le passé et l'avenir. Dans le présent, ce hiatus crée de constantes perplexités car la tradition - y compris celle de la pensée juridique - ne nous offre pas de critères pour l'action future, ni de concepts pour la compréhension des événements passés.

Hannah Arendt est renard, en revanche, dans sa perception de la réalité - qu'elle voit comme ontologiquement complexe et riche dans ses particularités et ses contingences - et dans sa proposition de reconstruction, après la rupture diagnostiquée ci-dessus. Cette proposition se fonde sur une reprise critique de la pensée occidentale qui aspire à examiner des conditions politiques et juridiques qui permettent d'assurer un monde commun. Un monde marqué par la pluralité et par la diversité, vivifié par la création du nouveau lequel, grâce à l'exercice de la liberté inhérent à la vision arendtienne de natalité, empêcherait la résurgence d'un nouvel "Etat totalitaire de nature".

Dans le monde contemporain persistent des situations sociales, politiques et économiques qui, même après la fin des régimes totalitaires, contribuent à rendre les hommes superflus et à leur refuser une place dans un monde commun. Entre autres tendances, mentionnons l'ubiquité de la pauvreté et de la misère; la menace de l'holocauste nucléaire; l'irruption de la violence; les résurgences du terrorisme, le "nettoyage ethnique", les fondamentalismes menant à l'exclusion et à l'intolérance. Il y a lieu également de souligner que la coïncidence entre l'explosion démographique et la découverte de nouvelles techniques signale la terrible possibilité de voir des fractions entières de la population devenir jetables du point de vue de la production. En synthèse, la préoccupation de Hannah Arendt en tant que "hérisson" demeure significative et actuelle, car les êtres humains ont de multiples raisons de ne pas se sentir à l'aise ni

chez eux en ce monde. D'où l'intérêt d'un dialogue avec sa pensée et avec les pistes multiples que sa dimension de renard offrent à une réflexion sur les conditions qui permettraient d'améliorer la convivence (permettez-moi ce néologisme) collective grâce à l'affirmation des droits de l'homme.

C'est cela que j'ai tenté d'exprimer dans mon livre "A Reconstrução dos Direitos Humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt" (São Paulo, Cia das Letras, 1988) dont ce texte est un résumé "aggiornato". Je dois toutefois relever ceci: la réflexion arendtienne sur les droits de l'homme étant fragmentaire, le dialogue que j'ai conduit et que je conduis encore avec sa pensée se fonde sur une ample liberté. Cette liberté trouve son précédent et sa justification dans la manière même dont Hannah Arendt a repensé les classiques et, par exemple, s'est appropriée librement la critique de la faculté de juger de Kant, en l'utilisant pour fertiliser une philosophie politique distincte, mais pas incompatible avec une vision kantienne. Ce faisant, j'applique le *Selbstdenken* qu'elle a tant apprécié chez Lessing et qu'elle m'a appris lorsque j'ai eu le privilège d'être son élève à l'Université de Cornell aux Etats-Unis.

III

Pour Hannah Arendt, la rupture sur le plan juridique se produit quand la logique du raisonnable qui pénètre la réflexion juridique n'arrive pas à rendre compte de l'irraisonnabilité qui caractérise une expérience comme l'expérience totalitaire. Celle-ci n'a pas été le résultat d'une menace extérieure, mais elle a été engendrée au cœur de la modernité même et comme un dédoublement inattendu et irraisonnable de ses valeurs.

Le totalitarisme, en somme, est une proposition inédite d'organisation de la société qui échappe au sens commun (*sensus communis*) de l'être-entre-les-hommes (*inter homines esse*) qui aspire ardemment le vivre bien inséré dans des institutions justes, comme relève Ricœur, inspiré de Hannah Arendt. Pour cette raison, le totalitarisme est déconcertant face à toute mesure ou à tout critère raisonnable de justice traditionnellement en rapport, comme il a été dit plus haut, avec la punition proportionnelle à l'acte punissable; le partage équitable des biens et des situations, la bonne foi inhérente au principe *pacta sunt servanda*. C'est de fait une nouvelle forme de gouvernement qui, en recherchant la domination totale par l'usage de l'idéologie et l'emploi de la terreur pour promouvoir l'ubiquité de la peur, a fait du camp de concentration son paradigme organisationnel. Il se fonde ainsi sur le préalable que les êtres humains, indépendamment de ce qu'ils font ou à quoi ils aspirent, peuvent à n'importe quel moment être qualifiés d'"ennemis objectifs" et considérés comme superflus pour la société. Cette conviction,

explicitement assumée par le totalitarisme, que les êtres humains sont superflus et jetables, conteste frontalement l'idée de la valeur de la personne humaine en tant que "valeur-source" de la légitimité de l'ordre juridique, telle que formulée par la tradition, sinon comme une vérité, du moins comme une conjecture plausible pour l'organisation de la vie en société.

D'où la nécessité de préciser comment, exactement, cette rupture s'est produite sur le plan juridique et de présenter quelques-unes des réponses possibles à cette situation.

IV

La "valeur" de la personne humaine comme "valeur-source" de l'ordre de la vie en société trouve son expression juridique dans les droits de l'homme. Ceux-ci ont été reconnus, à partir du XVIIIème siècle, dans des déclarations constitutionnelles. Celles-ci recherchaient, pour employer les catégories arendtiennes, la durabilité du *work* du *homo faber*, en recourant à des normes de la hiérarchie constitutionnelle. Elles avaient pour objectif de rendre acceptable *ex parte populi* l'"être parmi les hommes" ("*inter homines esse*") en des sociétés qui se caractériseraient par la variabilité du droit positif - sa dimension de *labor* -, variabilité requise par les besoins de la gestion du monde moderne, tel que perçus par les gouvernants.

La liste des droits de l'homme considérés par le droit positif se modifie peu à peu du XVIIIème siècle à nos jours. Ainsi, on pourrait parler historiquement de deux étapes de droits de l'homme. Ceux de première génération étaient les droits civils et politiques de garantie, de marque individualiste - visant à régler la différence entre Etat et Société et à empêcher la dissolution de l'individu dans un tout collectif. On est passé ensuite aux droits de seconde génération - les droits économiques, sociaux et culturels, connus comme des crédits des individus à l'égard de la société, crédits que doit honorer l'Etat au nom de la communauté nationale. Les processus d'affirmation historique de ces deux générations de Droits de l'homme, qui sont des droits dont l'individu est titulaire, ont été inspirés par l'héritage cosmopolite et universaliste du libéralisme et du socialisme. Cependant, ils sont apparus dans le cadre *ex parte populi* de la souveraineté nationale selon le modèle de la Révolution française, c'est-à-dire qu'ils se sont conjugués au sein d'un espace qui consacrait un droit populaire dont la collectivité était le titulaire: celui du principe des nationalités. Ce principe a peu à peu remplacé le principe dynastique des régimes monarchiques en tant que critère pour la reconnaissance internationale croissante de la légitimité de la souveraineté.

Cette convergence entre les droits de l'homme et les droits des peuples s'appuyait sur un présupposé implicite: le modèle de normalité était celui de la répartition des êtres humains, à l'échelle mondiale, entre les Etats dont ils étaient les ressortissants - modèle que les réalités historiques du premier après-guerre ont mis en question. Et ce fut l'apparition, en grand nombre, des réfugiés et des apatrides - les expulsés de la trinité Peuple-Etat-Territoire - qui a marqué, avec l'arrivée du totalitarisme, le point de rupture provoqué par la dissociation entre les droits de l'homme et les droits des peuples.

En effet, dans la mesure où les réfugiés et les apatrides se sont vus destitués de leur citoyenneté, des bénéficiaires du principe de la légalité, ils n'ont pas pu se prévaloir des droits de l'homme. Ne trouvant pas de place - n'importe quelle place - dans un monde comme celui du XXème siècle, organisé et occupé politiquement dans sa totalité, ils sont devenus effectivement inutiles, parce qu'indésirables *erga omnes*, et ont fini par trouver leur destin et leur place "naturelle" dans les camps de concentration.

L'expérience historique des personnes déplacées (*displaced people*) a conduit Hannah Arendt à conclure que la citoyenneté, c'est le droit à avoir des droits, car l'égalité en dignité et/ou droit de l'être humain n'est pas une donnée de nature. C'est une construction de la "convivence" collective, qui exige l'accès à un espace public commun. En résumé, c'est cet accès à l'espace public - "le droit d'appartenir à une communauté politique" - qui permet la construction d'un monde commun par le processus d'affirmation des droits de l'homme.

La construction d'un monde commun fondé sur le droit de tout être humain à l'hospitalité universelle (Kant) et contesté en pratique par l'existence de réfugiés, d'apatrides, de personnes déplacées, de camps de concentration ne commencerait à être viable - comme Hannah Arendt le relève d'abord dans "The rights of men. What are they?" (1949) puis le développe dans "The Origins of Totalitarianism" - que si "le droit à avoir des droits" jouissait d'une protection internationale venant homologuer le point de vue de l'humanité tout entière qui aurait exprimé un nouveau *jus gentium*. Hannah Arendt, dans la conclusion d'un article de 1949, écrit: "*This human right, like all other rights can exist only through mutual agreement and guarantee. Transcending the rights of the citizen - being the right of men to citizenship - this right is the only one that can and can only be guaranteed by the comity of nations*".

En synthèse, pour utiliser un langage contemporain, "le droit à avoir des droits" deviendrait un thème global de gouvernance de l'ordre mondial, transcendant les souverainetés, *ex vi* de l'insertion opérative d'une raison qui comprend l'humanité tout entière.

Les conséquences et l'actualité de cette conclusion arendtienne ont été reconnues par le droit international public contemporain, qui en est venu à considérer la nationalité comme un droit fondamental de l'homme, tout en cherchant à remplacer les insuffisances du mécanisme de protection diplomatique par des garanties collectives, confiées à tous les Etats parties aux conventions internationales des droits de l'homme.

V

La situation de fait qui a créé les conditions du génocide a justement été le problème des êtres humains superflus et considérés comme tels, problème posé par l'expérience totalitaire et provoqué, sur le plan juridique, par la privation de la citoyenneté. Ceux qui se sont vus réduits à "la simple existence en toutes les questions d'intérêt public" ont été, faute d'une place dans le monde, assemblés en troupeaux dans les camps de concentration.

Le génocide n'est pas un crime contre un groupe national, ethnique, racial ou religieux. C'est un crime qui, logiquement et pratiquement, se perpète par-dessus les nations et les Etats - les communautés politiques. C'est un thème global, car il concerne le monde comme un tout. Il s'agit donc d'un crime contre l'humanité qui souligne, par son inédit, la spécificité de la rupture totalitaire. La rupture totalitaire, après la Seconde Guerre mondiale a conduit ainsi à l'affirmation d'un droit pénal international. Celui-ci cherche à défendre des intérêts et des valeurs de portée universelle, dont la sauvegarde est fondamentale pour la survie, non seulement de communautés nationales, de groupes ethniques, sociaux ou religieux minoritaires, mais aussi de la communauté internationale elle-même. Parmi ces valeurs et ces intérêts figure la répression du génocide.

Cette constatation est un ingrédient fondamental des conclusions de Hannah Arendt dans son livre polémique sur le procès Eichmann. Le crime de génocide, administré par Eichmann et perpétré sur le corps du peuple juif, est un crime contre l'humanité parce que c'est un refus catégorique de la diversité et de la pluralité - les caractéristiques de la condition humaine dans la conception arendtienne d'un monde pluriel. Le fondement de la répression du génocide, dans la vision arendtienne, se trouve ainsi en son analyse de la condition humaine dans "The Human Condition" et dans les principes kantien qu'elle a épousés dans "Lectures on Kant's Political Philosophy", ceux de l'hospitalité universelle et de la confiance réciproque, articulés dans le "Projet de paix perpétuelle". L'hospitalité universelle devient un principe de *jus cogens* d'ordre international, car le fait que le génocide a eu lieu est un précédent qui menace l'ordre public international. Aucun peuple de la terre ne peut

désormais se sentir raisonnablement sûr de son existence et de sa survie, et donc se sentir à l'aise chez lui et dans le monde, dans la mesure où on admet le génocide comme une possibilité future, car cette possibilité compromet le principe, lui aussi kantien, de la confiance réciproque.

Il y a lieu ici d'observer que l'analyse de Hannah Arendt - tournée vers la nature et la typification du crime de génocide, et non mue par la souffrance des victimes - a été critiquée pour son manque de compassion et tenue comme un manque d'amour envers le peuple juif, selon Gershom Sholem. En vérité, elle est en accord avec la tradition judaïque, biblique et talmudique, qui affirme au même temps l'unité du genre humain et le pluralisme des nations. De la sorte, c'est une tradition qui offre aussi, pour la typification du crime de génocide, des éléments compatibles avec ceux que propose Hannah Arendt.

VI

Le totalitarisme, dans l'exacte mesure où il a représenté une proposition d'organisation de l'Etat et de la Société échappant au *sensus communis* de n'importe quel critère raisonnable de justice, a reposé en des termes nouveaux le thème classique de la résistance à l'oppression et, en conséquence, celui de l'obligation politique. C'est à partir de cette mise-au-point qu'il nous faut analyser d'abord la contribution de Hannah Arendt à la portée du droit d'association. Le droit d'association est un élément indispensable à l'analyse du pouvoir d'agir en commun et, par conséquent, de la raison pour laquelle pouvoir et autorité, qui sont des concepts distincts, ne se confondent pas avec la violence. C'est de là que découle, dans ma lecture, la relation entre droit et pouvoir dans la perspective de Hannah Arendt et la signification qu'on peut donner à la désobéissance civile en prenant sa pensée pour base.

Comme l'a remarqué Habermas, Hannah Arendt n'a pas appliqué sa réflexion à l'acquisition et au maintien du pouvoir, ni à son usage par les gouvernants, mais bien plutôt à ce qui précède cela: son engendrement par les gouvernés. La *potestas in populi* cicéronienne, pour elle, signifie le pouvoir compris comme l'aptitude humaine d'agir de concert. D'où l'importance décisive du droit d'association pour une communauté politique, car c'est l'association qui engendre le pouvoir dont se prévalent les gouvernants. C'est pourquoi, en dernière instance, la question de l'obéissance à la loi ne se résout pas par la force, comme l'affirme la tradition, mais plutôt par l'opinion et par le nombre de ceux qui partagent le mode d'action commun exprimé dans l'autorité légale. En résumé, la question essentielle n'est pas de savoir pourquoi on obéit à la loi, mais pourquoi on appuie la loi en lui obéissant.

Le pouvoir n'a pas besoin de justification, mais requiert une légitimité que Hannah Arendt lie à l'autorité, catégorie qu'elle examine dans "Between Past and Future", où elle en montre les origines romaines. Il découle du début de l'action conjointe, de l'acte même de la fondation de la communauté politique (*ab urbe condita*).

Le thème de la genèse du nous d'une communauté politique, que Hannah Arendt a aussi mis en relief dans "Willing" (second volume de "The Life of the Mind") - en attirant l'attention sur la discussion entamée par Kant dans la "Critique de la raison pure", au sujet du commencement spontané d'une nouvelle série de choses ou de situations - ce thème est important pour la compréhension, dans le monde moderne, de la Révolution en tant qu'événement sans précédent.

En effet, ce fut seulement à partir de la Révolution française qu'une *renovatio ex parte populi ab imis fundamentis*, de nature interne, a commencé à être considérée comme événement fondateur, transformateur et instaurateur de l'autorité, cessant ainsi d'être considérée comme révolte et rébellion destructrice de l'ordre. Cet événement fondateur portait en son sein l'espérance de l'acte inaugural contenu dans l'avènement du nous d'une nouvelle communauté politique, mais aussi les risques de ses égarements, traités par Hannah Arendt dans "On Revolution". C'est son importance qui a conduit la théorie politique à attribuer légitimité à la notion de souveraineté populaire et au principe des nationalités.

Le droit international public contemporain, en défendant le principe de l'autodétermination des peuples comme critère d'indépendance et d'autonomie des Etats, consacre l'importance attribuée par Hannah Arendt à l'avènement du *nous* d'une communauté politique. Il reconnaît l'espoir que peut susciter la libération d'un ordre colonial ancien ou d'un ordre fondé sur les empires dynastiques en apportant la liberté de l'agir ensemble.

Pouvoir et Autorité sont des phénomènes pluriels de nature collective, distincts, par nature, de la force, de la vigueur et de la violence qui, elles, se mettent au singulier. D'où la critique de Hannah Arendt à la créativité de la violence dans le domaine de la politique telle qu'elle l'a exprimée dans un essai connu, publié dans "Crisis of the Republic".

La violence a un caractère instrumental et, dans le monde contemporain, sa portée s'est vue multipliée par la technique. Selon Hannah Arendt, la violence *ex parte populi*, dans le domaine de la politique, c'est une réponse à l'hypocrisie des gouvernants qui convertit des gouvernés engagés en enragés. Cette réponse peut représenter une résistance à l'oppression. Cependant, elle n'engendre pas le pouvoir. Celui-ci résulte toujours de l'agir ensemble, qui se fonde sur le droit d'association, requiert la communication entre les personnes dans

l'espace public et, ainsi, le droit à l'information, comme on le verra plus loin. C'est pourquoi pouvoir ne se confond pas avec force et violence, et celles-ci, quand elles cessent d'être réaction et se transforment en stratégie, sont destructrices de la faculté d'agir et, par conséquent, empêchent l'existence du pouvoir qui engendre et vivifie une communauté politique.

Après cette critique des moyens violents de résister à l'oppression, moyens qui ne font que détruire l'autorité et le pouvoir, mais ne les créent ni ne les remplacent, il convient de souligner, en s'inspirant de la réflexion de Hannah Arendt dans "The Human Condition", que droit et politique sont complémentaires pour comprendre l'obligation politique. Le droit est constitutif et régulateur de l'action politique, il demande un consensus et a pour fondement la promesse, catégorie que Hannah Arendt réélabore dans son analyse de l'action, avec celle du pardon.

La promesse établit une limite stabilisatrice nécessaire à l'imprévisibilité et à la créativité de l'action. D'où l'importance, dans l'interaction humaine, du *pacta sunt servanda*, sur lequel se fonde le droit. Comme le montre Hannah Arendt, par son analyse de l'expérience nord-américaine qu'elle discute dans "On Revolution" en tant que métaphore exemplaire du pouvoir constituant originaire, une constitution a deux dimensions qui éclairent plus concrètement la relation entre droit et politique. Ce sont celles de la construction de l'espace public par l'*homo faber*, et celle de l'obtention de l'accord pour l'agir ensemble, au moyen de la promesse. La constitution est donc une construction conventionnelle, dans laquelle la contingence du consensus, dont l'autorité découle de l'acte de fondation, est une vertu, car la vérité de la loi repose sur la convention créatrice d'une communauté politique qui procure la grammaire de l'action et la syntaxe du pouvoir.

Et parce que les communautés politiques ne sont pas le produit de la pensée, mais le résultat de l'action - de la *vita activa* -, les constitutions n'ont pas d'existence indépendante. Elles ne sont pas seulement l'œuvre de la technique de l'*homo faber*, du grand législateur. Pour subsister, elles sont sujettes à d'autres actes successifs et en dépendent. C'est pour cette raison qu'il faut préserver les conditions nécessaires à la grammaire de l'action et à la syntaxe du pouvoir, pour qu'il y ait obéissance à la loi.

Est-il possible de récupérer cette dimension de l'obligation politique dans le monde contemporain? Un monde vassalisé par l'énorme pouvoir destructif de la violence, au sein duquel la loi s'évanouit dans le métabolisme du *labor* de l'administration et où tous expérimentent la multiplication croissante des possibilités d'oppression qui ronge l'autorité du droit?

Une réponse teintée d'espoir à ces dilemmes qui rendent difficile l'affirmation d'une obligation politique authentique, traverse la réflexion arendtienne. Elle passe par la créativité de la politique, par le potentiel du

nouveau - d'un *initium* augustinien - que l'agir ensemble, fondé sur l'association entre les hommes dans l'espace public, offre au défi de la rupture. C'est cela qu'explore Hannah Arendt, avec sa capacité de théoriser à partir de situations concrètes, dans son essai sur l'expérience nord-américaine de désobéissance civile.

Dans cet essai, elle montre comment la désobéissance civile est une forme extrême de dissentiment qui, en s'exprimant par le moyen de l'association, parle la langue de la persuasion, récupère la faculté d'agir, engendre du pouvoir par l'action commune de beaucoup et se place dans la sphère de l'intérêt public.

Hannah Arendt comprend que, dans des situations-limite - catégorie de l'existentialisme d'inspiration jaspérienne et importante dans sa réflexion -, la désobéissance civile est légitime et peut réussir dans la résistance à l'oppression. Tel fut le cas, commenté par elle dans "Eichmann in Jerusalem - A Report on the Banality of Evil", de la résistance des Danois, par la désobéissance civile, à la politique antisémite de l'envahisseur nazi. C'est ce qui a conduit le combat de Gandhi. Ce fut aussi le cas de la lutte contre la ségrégation raciale et de la résistance à la guerre du Viêt-nam. C'est à partir de là qu'elle a réfléchi sur la désobéissance civile dans l'essai mentionné ci-dessus, qui fait partie de "Crisis of the Republic". En effet, dans ces cas, la désobéissance civile, étant l'expression d'un engagement politique collectif dans la résistance contre l'oppression, ne se constitue pas comme rejet de l'obligation politique, mais bien comme sa réaffirmation.

L'analyse que Hannah Arendt fait de la désobéissance civile est créative, car elle s'éloigne de la logique du raisonnable, qui ne rend pas compte des réalités contemporaines. Je dois souligner, aussi, que cette analyse manque de normes qui permettraient d'identifier les situations-limite. Cette lacune pose de sérieux problèmes, car, faute de telles normes, la pratique généralisée de la désobéissance civile peut conduire à l'anarchie et à l'ingouvernabilité. En effet, dans le contexte d'une légitimité centrifuge et topique qui caractérise le monde contemporain et qui, en partie, résulte d'une réaction à la rupture totalitaire, le particularisme compromet l'idée d'unité qui préside au concept de communauté politique dans l'élaboration théorique qui va de la *polis* grecque à l'Etat moderne et qui est fondamental pour la gouvernabilité. Ce point est important, car la défense de l'anarchie n'est pas la position arendtienne, qui ne veut pas la disparition du pouvoir et de l'autorité, mais bien leur récupération.

VII

Je passe rapidement à un autre élément de la reconstruction des droits

de l'homme que l'on peut tirer de la pensée de Hannah Arendt et qui a, lui aussi, son origine dans la réflexion sur l'expérience totalitaire. Je me réfère à ce qu'elle dit, dans les conclusions de "The Origins of Totalitarianism", de l'isolement qui conduit à l'impuissance, entravant la capacité de l'être humain à agir et le pouvoir dans la sphère publique, et sur le sentiment d'abandon (*loneliness*) qui détruit la vie privée, exacerbe le déracinement, empêche la pensée et réduit la condition humaine au seul métabolisme de l'*animal laborans*. Empêcher l'isolement et le sentiment d'abandon permet de fonder le droit à l'information et le droit à l'intimité, avec, pour base, un *distinguo* entre le public et le privé.

Pour Hannah Arendt, comme elle l'expose dans "The Human Condition", le public est à la fois le commun et le visible. D'où l'importance de la transparence du public au moyen du droit à l'information *ex parte populi*, droit lié à la démocratie qui, comme forme de vie et de gouvernement, requiert des citoyens aptes à évaluer ce qui se passe dans la *res publica* pour pouvoir y participer. Sans le droit à l'information, il est impossible de garantir la survie de la vérité des faits - la vérité de la politique - sur laquelle se fondent l'interaction et le jugement politique, et on laisse une marge incontrôlée au mensonge et aux secrets gardés par les gouvernants dans les *arcana imperii*. Les mensonges, comme les secrets, corrompent l'espace public. La transparence de ce qui est public, au moyen d'une information honnête et précise, est donc une condition nécessaire au jugement et à l'action d'une communauté politique authentique.

Pour Hannah Arendt, cohérente avec sa vision du public comme ce qui est commun et visible, le privé, dans la dimension de l'intimité, appartient exclusivement à l'être humain dans son individualité et, n'étant pas d'intérêt public, n'a pas à être divulgué.

C'est Rousseau qui a conféré à l'intimité, en tant que droit autonome de la personnalité, sa qualité de concept, comme réponse de l'individu au conformisme uniformisateur de la société, ce que Hannah Arendt qualifie de "surgissement du social". Pour en fonder la protection, Hannah Arendt, à ce que je comprends, propose comme critère de la limitation du droit à l'information le principe d'exclusivité. Ce critère, présenté dans ses textes "Reflections on Little Rock" et "Public Rights on Private Interest", est compatible avec les préceptes kantien de publicité auxquels elle adhère, dans la mesure où l'intimité, en tant que "the right to be let alone", n'implique pas des droits de tierces personnes.

VIII

La reconstruction du thème des droits de l'homme élaborée sur la base de développements ou de suggestions contenus dans l'œuvre de

Hannah Arendt, ne conduit pas à un système. Elle permet cependant d'identifier des problèmes qui sont importants et ont pris une place toute particulière en raison de la rupture totalitaire et de ses conséquences. L'identification de ces problèmes résulte de la spécificité épistémologique du jugement - une faculté de l'esprit distincte du "penser" et du "vouloir" -, à laquelle Hannah Arendt s'est intéressée. A vrai dire, c'est un thème récurrent dans sa réflexion, mais au sujet duquel elle ne nous a laissé que des écrits inachevés, et qui aurait formé la conclusion de son dernier livre, "The Life of the Mind", publié après sa mort.

Le jugement, compris au sens kantien comme la faculté de penser le particulier contenu dans le général, est l'un des thèmes fondamentaux du droit, car l'une des caractéristiques de l'expérience juridique moderne est le processus par lequel le cas concret est qualifié et subsumé par la règle générale. La logique du raisonnable dans la pensée juridique a amplement exploré, en matière d'herméneutique juridique, les difficultés de la subsomption. Cependant, elle est toujours partie du préalable qu'il existe un général, auquel on peut raisonnablement recourir au moyen de l'interprétation.

Précisément, parce qu'elle a exprimé comme un hérisson la rupture qui a dissout le général, Hannah Arendt se rend compte de l'inexistence d'un "système" d'universaux pour ce qui déborde de la logique du raisonnable. C'est pourquoi, toute sa réflexion a comme horizon le problème de comment juger un particulier pour lequel il n'existe pas au préalable la donnée d'un universel. Pour cette raison, et devant les difficultés du jugement déterminant dans des situations-limite, qui proviennent de l'impossibilité d'appliquer une règle universelle d'entendement à un cas particulier, elle a exploré le champ des jugements réflexifs et raisonnants. Ceux-ci entrouvrent la faculté de penser le particulier au moyen de sa valeur exemplaire, qui peut être relevée et communiquée.

Le jugement réflexif et raisonnant examiné par Kant dans la "Critique de la faculté de juger", lorsqu'il fait l'analyse de l'esthétique, a été le point de départ heuristique de Hannah Arendt pour joindre la théorie à la pratique dans sa proposition de reconstruction, telle qu'on peut entrevoir dans ses "Lectures on Kant's Political Philosophy", œuvre publiée elle aussi après sa mort par les soins de Ronald Beiner.

Cette proposition s'harmonise avec sa vision de renard devant un monde perçu comme centrifuge, car l'importance des jugements réflexifs et raisonnants dérive de la relation problématique entre l'universel et le particulier, que la rupture a rendue évidente. En synthèse, c'est précisément parce que le jugement, dans le monde contemporain, ne peut pas être réduit à une formule inéquivoque de subsomption qu'on peut parler de son poids et de sa responsabilité.

Hannah Arendt a assumé, par son œuvre, la charge et la responsabilité de jugements réflexifs et raisonnants qui sont des efforts de médiation entre le particulier et un universel fugace. Elle nous convie à faire de même. Il n'est pas facile d'accepter cette invitation, notamment en raison des limitations théoriques et pratiques à ce qu'on peut faire avec les indications qu'elle nous a léguées au sujet du jugement. Ces indications sont néanmoins suffisantes pour qu'on puisse expliquer pourquoi une reconstruction post-totalitarisme du thème des droits de l'homme, inspirée de Hannah Arendt, ne pourrait être que topique - et non systématique - mais qu'il existe un indiscutable bien-fondé dans les problèmes explorés sur la base de sa réflexion.

Ainsi, et en résumant, pour conclure ensuite, quels sont les thèmes des Droits de l'homme discutés ici, visant à empêcher dans le cadre d'institutions républicaines, le retour d'un nouvel "Etat totalitaire de nature" et heuristiquement inspiré par un dialogue libre avec la pensée de Hannah Arendt? Ce sont:

(I) La citoyenneté conçue comme le "droit à avoir des droits", car sans elle l'égalité qui requiert l'accès à l'espace public ne fonctionne pas, puisque les droits - tous les droits - ne sont pas donnés (*physei*) mais construits (*nomoi*) dans le cadre d'une communauté politique.

(II) La répression du génocide conçu comme un crime contre l'humanité et fondé sur la protection de la condition humaine, de sa pluralité, de sa diversité que le génocide vise à détruire.

(III) L'étude de l'obligation politique en relation avec: (a) le droit d'association en tant que base d'agir ensemble et condition de la possibilité d'engendrer du pouvoir; (b) la dimension d'autorité et de légitimité de l'avènement du *nous* d'une communauté politique et sa relation avec le droit à l'auto-détermination des peuples; (c) le pouvoir de la promesse et, par conséquent, avec le principe *pacta sunt servanda* en tant que base de l'obéissance au Droit; (d) la résistance à l'oppression au moyen de la désobéissance civile qui, dans des situations-limite, peut récupérer l'obligation politique du pouvoir destructif de la violence.

(IV) Finalement, le droit à l'information comme condition essentielle au maintien d'un espace public démocratique, et le droit à l'intimité, indispensable pour préserver la chaleur de la vie humaine dans la sphère privée.

Tous ces thèmes sont, à mon avis, un signe éloquent et pertinent de la capacité arendtienne d'indiquer les chemins théoriques à partir de problèmes concrets. D'où les *fermenta cognitionis* des points abordés, qui découlent de l'expérience de rupture et révèlent, par leur validité exemplaire, une généralité qui ne pourrait pas être perçue autrement.

L'exil intérieur ou Rien ne lui manque sauf elle-même

Yvette Théraulaz

Elle s'enfonce dans la brume des jours
avec sa fatigue sur le dos
épuisée elle cherche en vain sa place
mais moins on existe plus on est de trop

Elle se tient droite dans sa solitude
sans recours dans la mort déjà
cannibale de ses tourments
blessée, vérouillée elle attend

Echouée au bord d'elle-même
intuition, sentiments étouffés
une lente érosion la rend anonyme
Moins on existe plus on est de trop

Elle n'a plus de force
elle ne croit plus à rien
tellement absente et souriante
Elle fait juste semblant

Moins on existe plus on est de trop
morcelée étrangère à elle-même
sa vie est une longue plainte
livrée entière à la pesanteur

Elle n'est pas triste elle est étonnée
étonnée de sa douleur
étonnée que cela fasse si mal
étonnée que ça ne serve à rien

Comment échapper au néant
d'une existence sans fondement
et ce tohu-bohu dans la tête
et cette fatigue vieille de 2.000 ans

Mal partout elle se sent mal
moins on existe plus on est de trop
et ce trou noir qui l'avale
qu'y a-t-il derrière les nuages?

Qu'y a-t-il derrière les nuages
même en écarquillant les yeux
elle ne voit rien elle ne sent rien
et cette terreur à regarder en elle
rien ne lui manque sauf elle-même

Se faire horizon

Yvette Théraulaz

Il y a comme ça des moments sans Désir
où on voudrait s'arrêter oublier
pouvoir se contenter de la douceur du jour
et comme le soleil quand il est épuisé
fatigué du monde simplement se coucher
et se faire horizon et se faire horizon

Et rejoindre dans le silence
ce qui au fond très fond de nous
résonne comme le vent le ciel la terre et l'eau
la source l'air la feuille
le tonnerre le feu le soleil
l'oiseau la fleur l'océan
se souvenir qu'il faut du temps
du temps pour voir pour danser
s'étonner
accepter de se perdre de n'être qu'un souffle
dans le grand vent du monde
et se faire horizon
et se faire horizon

Pour sourire pour accueillir
il faut se souvenir qu'il y a une enfance
une joie simple et tendre fragile et nue
une parole vraie retournée comme un gant
se souvenir qu'il faut du temps
du temps pour vivre pour mourir
rendre hommage à la vie
au temps de notre vie
rendre hommage au temps
et se faire horizon
et se faire horizon

Le “droit d’avoir des droits” aujourd’hui

Le “droit d’avoir des droits”. Souveraineté nationale et refuge

Gérald et Silvia Arlettaz

Le droit d’asile

Seul Etat républicain issu des révolutions de 1848, la Suisse transcende sa régénération victorieuse dans un idéal messianique de défense des idées libérales et démocratiques. L’accueil des proscrits, avec pour devise “la même justice pour tous”, est perçu comme un acte de “devoir” et d’“honneur” qui promeut la Suisse au rang de “sol sacré de l’asile”¹⁴⁸.

Un sol sacré dont l’accès repose toutefois sur le seul droit souverain de l’Etat d’accorder aux proscrits protection et refuge, à l’intérieur de ses frontières ; l’individu n’est en aucun cas fondé à revendiquer, à titre de droit formel, la faculté de s’établir en Suisse. Dès lors, l’asile apparaît comme un privilège, une distinction par laquelle l’Etat étend sa protection à un non-national. Ce principe est réitéré dans les moments de tensions internationales ; il sous-tend également les débats constitutionnels et législatifs relatifs à l’élaboration d’une politique nationale d’immigration.

Dénué de fondement légal, basé sur des considérations d’opportunité présentant toutefois le caractère d’un principe, le droit d’asile constitue, pour reprendre l’expression du juriste Burckhardt, “une maxime de la politique suisse”¹⁴⁹ découlant de la conception suisse de la liberté et de l’indépendance. Ce caractère apparaît comme intangible. Ainsi, en 1925, lors des débats sur la centralisation des compétences en matière de séjour et d’établissement des étrangers, le Conseil fédéral réaffirme que “[...] le droit pour l’étranger d’obtenir l’asile n’existe pas en Suisse et ne devrait pas non plus être créé”¹⁵⁰. Le principe de la souveraineté nationale n’est

148. *Feuille fédérale de la Confédération suisse [FF]*, 1848-1849, I, “Note du Conseiller fédéral à M. Gioberti, ministre des affaires étrangères du roi de Sardaigne, du 31 janvier 1849”, p. 292. Citée par Thomas Busset “*Va-t-en !*” *Accueil de réfugiés et naissance du mythe de la “terre d’asile” en Suisse*, Lausanne, Histoire et société contemporaines No 15, 1994, note 159.

149. *Kommentar der schweizerischen Bundesverfassung vom 29. Mai 1874*, Bern, p. 633.

150. *FF*, 1924, II, “Message concernant la réglementation du séjour et de l’établissement des étrangers en Suisse par le droit fédéral, du 2 juin 1924”, p. 534.

par ailleurs pas remis en cause par la législation internationale. Ainsi, la Convention du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés n'oblige pas les Etats à accorder l'asile, elle se borne pour l'essentiel à régler le statut des réfugiés après leur admission. De fait, si la notion de réfugié est introduite pour la première fois dans le droit national avec la loi sur l'asile du 5 octobre 1979, cette loi ne reconnaît au réfugié aucun droit subjectif à l'asile. Dans les années 1980, avec l'augmentation de la population étrangère et la recrudescence de la xénophobie, les conceptions en matière de refuge se durcissent. Il ne s'agit plus d'affirmer le droit souverain de l'Etat à accorder l'asile, mais de s'interroger sur la "volonté" d'accueillir les réfugiés et sur la "capacité" du pays de le faire.

L'importance du refuge

Si les migrations constituent un phénomène permanent, le refuge politique se développe en particulier depuis le XIXe siècle, période d'instabilité politique liée aux menées révolutionnaires contre les gouvernements conservateurs et à la montée des nationalismes.

Jusqu'à la Première Guerre mondiale, la Suisse accueille des réfugiés proscrits en raison de leurs actes ou de leurs opinions politiques. Dans les années 1820, les sympathisants des idées libérales chassés par les Etats conservateurs et monarchistes, trouvent un accueil favorable auprès des autorités cantonales qui partagent les mêmes idéaux. Après l'écrasement des révolutions de 1848, les mouvements se poursuivent. Exilés français, allemands, italiens, autrichiens et hongrois affluent en Suisse ; en 1850, leur nombre est estimé à 12'000 personnes¹⁵¹. En 1864, la défaite de l'insurrection de 1863-1864 conduit 2'000 Polonais en Suisse, soit près du quart de leur émigration totale¹⁵².

Pour faire face à ces situations d'exception, le Conseil fédéral impose une répartition des exilés dans les cantons et interdit leur refoulement vers d'autres cantons. La Confédération contribue financièrement à l'entretien des exilés. Cet accueil est envisagé comme provisoire ; de fait, dès juillet 1849, le Conseil fédéral promet aux cantons de prendre toutes les mesures nécessaires pour réduire le nombre des réfugiés¹⁵³.

Après l'écrasement de la Commune de Paris, puis en 1878, après l'adoption de la loi contre la social-démocratie allemande, la Suisse se confronte à des exilés, socialistes ou anarchistes, qui ne luttent plus seulement contre un régime politique mais dont le combat pour un nouvel ordre social dépasse les frontières nationales. Ces réfugiés posent d'autant

151. Vuilleumier, Marc, *Immigrés et réfugiés en Suisse. Aperçu historique*, Montreux, Pro Helvetia, 1987, p. 24.

152. *Idem*, p. 31.

153. *FF*, 1849, II, "Le conseil fédéral à tous les Etats confédérés, 12 juillet 1849", pp. 210-215.

plus problème que refuge et immigration économique tendent à se superposer.

Avec la Première Guerre mondiale se pose avec acuité le problème des réfugiés militaires (déserteurs et réfractaires). Bien que peu nombreux, environ 30'000 personnes, leur présence est mal tolérée par une population déjà hostile aux immigrés de guerre. En outre, le Conseil fédéral refuse toujours de reconnaître le statut de réfugié aux étrangers qui ont quitté leur pays pour se soustraire à leur obligation militaire. Dès lors, "tolérés", les réfugiés militaires font l'objet d'une politique d'accueil dure, largement dictée par les tendances contradictoires de l'opinion publique.

L'accession au pouvoir de Hitler, en 1933, déclenche une vague massive d'émigration et marque un tournant quant à la nature des exilés. Il ne s'agit plus seulement de personnes proscrites en raison de leurs opinions politiques, mais de personnes persécutées en raison de leurs origines, en particulier de leurs ascendances juives.

Après la Deuxième Guerre mondiale, le phénomène du refuge continue à prendre de l'ampleur et l'origine géographique des réfugiés se diversifie. Pourtant, en dépit de l'augmentation des personnes déplacées, le refuge continue de ne concerner en Suisse qu'une petite proportion des étrangers.

La définition et le statut du réfugié

L'octroi de l'asile par le souverain répond à un devoir de justice, mais ce devoir reste toujours subordonné aux "intérêts majeurs du pays". Dès lors, face au primat de la raison d'Etat, dénué de droits objectifs à réclamer l'asile, à quel statut l'étranger en quête de refuge peut-il prétendre ?

Jusqu'à la Première Guerre mondiale, la pratique de l'asile s'inscrit dans une politique d'immigration au caractère fortement décentralisé. De fait, si la Confédération pratique une politique libérale d'admission des étrangers basée sur la conclusion de traités bilatéraux, les cantons sont souverains en matière de conditions de séjour et d'établissement ainsi que de contrôle des étrangers. Les prescriptions cantonales sont peu développées ; elles se limitent souvent à régler la forme de l'octroi et du retrait des permis de séjour ou d'établissement. La frontière entre Suisses et non Suisses y reste relativement floue.

L'asile et la police des réfugiés sont compris dans la notion générale de police des étrangers. En ce qui concerne les étrangers qui ne sont pas ressortissants d'un Etat lié contractuellement à la Suisse, ou qui ne disposent pas des papiers de légitimation requis, les cantons sont libres de leur accorder un droit de tolérance, voire un permis de domicile moyennant le dépôt d'une caution. A l'égal des autres étrangers, leur

statut est défini par le canton d'accueil. En conséquence, les exilés n'ont d'identification que cantonale ; ils restent peu visibles sur le plan national.

La démarcation entre étrangers au canton et étrangers à la Suisse se précise au gré de l'intégration de la population suisse dans une entité nationale en construction. Initié en 1848, accéléré avec la révision de la Constitution de 1874, le processus d'intégration s'opère au gré de l'extension des compétences fédérales dans les champs juridiques, civils, sociaux et économiques. De plus en plus lié à l'Etat, le peuple suisse se "nationalise". Ce processus d'unification nationale a pour première conséquence de mettre en évidence une population étrangère dont l'intégration dans une société d'accueil de plus en plus protectionniste, apparaît problématique. De fait, dès le tournant du siècle, l'unification de la législation s'opère sur une distinction nette entre l'étranger et le national.

L'Etat n'entend pas traiter tous les étrangers sur pied d'égalité. Il élabore des critères de sélection destinés à créer des catégories juridiques d'étrangers, fondées notamment sur la durée du séjour. En 1931, la première loi sur le séjour et l'établissement des étrangers sanctionne cette "catégorisation" ; désormais les permis distinguent les saisonniers, les immigrés au séjour à court ou long terme et les étrangers tolérés.

Le fait de mesurer la désirabilité de l'étranger à l'aune de la durée de son séjour en Suisse, n'est pas sans incidences sur la pratique de l'asile. Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, l'idée dominante du refuge provisoire fait place à l'idée d'un asile durable. Dès lors, le réfugié n'est plus seulement un candidat à la tolérance mais un candidat potentiel à l'établissement.

Cependant, les personnes en quête de refuge se dirigent massivement vers des sociétés nationales, où les étrangers sont d'abord perçus en fonction de leur utilité pour le marché du travail et de la charge sociale qu'ils représentent. Entre devoir humanitaire et impératifs sociaux, la politique d'asile devient à son tour restrictive et sélective avec pour instrument de régulation une procédure lourde et une administration complexe.

Pour les étrangers et les réfugiés qui souhaitent résider et travailler en Suisse, le "droit d'avoir des droits" ne commence qu'après que les autorités aient statué sur la demande en autorisation de séjour, d'établissement ou de tolérance. Au préalable, ils doivent avoir fait la preuve de leur identité et de la légitimité de leur présence en Suisse, à savoir que cette présence ne nuit pas aux "intérêts majeurs" du pays.

L'évolution du contrôle des étrangers

Confiant dans les idéaux de la démocratie libérale, le jeune Etat fédéral n'entend pas entraver la libre circulation des personnes. De fait, la

Confédération négocie des traités bilatéraux qui reconnaissent aux étrangers la liberté de circulation et d'établissement, ainsi que l'égalité de traitement avec les nationaux, dans les limites fixées par la Constitution fédérale à l'égard des Confédérés établis hors de leur canton d'origine.

Au terme des traités, l'entrée en Suisse est subordonnée à une condition essentielle : la preuve de l'identité et de la nationalité au moyen d'un document officiel délivré par l'autorité compétente du pays d'origine et renfermant le signalement du porteur. Cette formalité n'est toutefois pas requise pour le transit, ni pour les séjours de courte durée.

En 1879, alors que les cantons réclament des prescriptions fédérales en vue d'un contrôle frontière plus sévère, le Conseil fédéral réaffirme que "[...] c'est bien à la Suisse qu'il appartiendrait le moins de rétablir des barrières [...] et de revenir aux pénibles moyens de contrôle employés par l'Etat"¹⁵⁴. En revanche, il engage fermement les cantons à prendre toutes les mesures possibles pour "débarrasser" le pays des éléments "désagréables" qui augmentent la population flottante et vagabonde. Ainsi, les Bohémiens et les Tziganes, souvent *heimatlos* ou ressortissants de pays balkaniques, font l'objet de mesures discriminatoires, tacitement approuvées par le Conseil fédéral¹⁵⁵. Il s'agit là d'un exemple de mesures qui ne touchent plus les individus, mais une population déterminée, en raison de son mode de vie.

Lorsque la Première Guerre mondiale éclate, la Suisse, en raison de ses structures fédérales, n'a pas les moyens d'appliquer une politique nationale de surveillance des entrées, nécessaire dans un pays encerclé dès 1915 par quatre grandes puissances belligérantes. Dans l'attente de prescriptions fédérales, le Conseil fédéral demande aux cantons de prendre de leur chef et le plus tôt possible des mesures de nature "à empêcher que des étrangers sans moyens d'existence et sans papiers qui tomberaient facilement à la charge du pays n'entrent en Suisse"¹⁵⁶.

La mise en place d'un contrôle fédéral en matière de police des étrangers n'intervient qu'en novembre 1917. Le 21 novembre 1917, en vertu de ses pleins pouvoirs, le Conseil fédéral édicte une Ordonnance concernant la police à la frontière et le contrôle des étrangers. Cette

154. *FF*, 1879, II, "Rapport présenté par le conseil fédéral sur sa gestion en 1878", p. 540.

155. Voir Burckhardt, Walther, "Procédures à l'égard des tziganes", in *Le droit fédéral suisse*, Neuchâtel, 1933, pp. 405-408, ainsi que Egger, Franz, "Der Bundesstaat und die fremden Zigeuner in der Zeit von 1848 bis 1914", in *Etudes et Sources*, Revue des Archives fédérales, No 8, Berne, 1982, pp. 49-72. En 1887, le Conseil fédéral approuve la proposition de la Conférence des directeurs de police cantonaux de fermer la frontière suisse à tous les tziganes (*FF*, 1888, II, "Rapport du conseil fédéral pour sa gestion en 1887", p. 363).

156. *Rapport de gestion du Conseil fédéral*, 1915, division de police, 261-262. *FF*, 1915, III, "Circulaire aux gouvernements cantonaux concernant le contrôle des étrangers entrant en Suisse, du 25 septembre 1915", pp. 316-319.

Ordonnance marque une rupture dans la politique d'accueil en subordonnant l'entrée en Suisse à des mesures centralisées dures. Désormais, l'étranger qui souhaite entrer en Suisse doit être en possession d'un passeport visé par le représentant suisse du lieu de résidence de l'arrivant. Il doit également produire un extrait de son casier judiciaire ou un certificat de bonnes moeurs et, de surcroît, faire la "preuve du but légitime du séjour projeté en Suisse". L'exécution de ces mesures est placée sous la haute surveillance d'un Office central de police des étrangers, rattaché au Département fédéral de justice et police. Pour les étrangers dans l'obligation de chercher refuge en Suisse, l'Ordonnance équivaut à une fermeture des frontières¹⁵⁷.

L'Ordonnance de 1917 pose les fondements d'une politique d'immigration protectionniste dont l'institutionnalisation est rendue possible, en 1925, par l'intercalation, dans la Constitution, d'un article 69 ter autorisant la Confédération à légiférer en matière de séjour et d'établissement des étrangers. La première loi fédérale sur le séjour et l'établissement des étrangers de 1931¹⁵⁸ ainsi que son Ordonnance d'application de 1933¹⁵⁹ institutionnalisent une procédure d'identification bureaucratique et policière des étrangers.

La révision constitutionnelle de 1925 a également donné une base légale à l'asile en reconnaissant à la Confédération un droit d'intervention renforcé. A côté de son droit d'opposition contre l'admission de réfugiés par les cantons, la Confédération se réserve la possibilité d'obliger les cantons à accorder l'asile.

Le contrôle des réfugiés se renforce dans l'entre-deux-guerres, notamment sous la crainte d'une immigration massive de Juifs et de communistes. Il ne s'agit plus seulement d'identifier le réfugié par la preuve de l'état-civil, mais il appartient au réfugié d'apporter la preuve de sa persécution. Le 7 avril 1933, un arrêté du Conseil fédéral édicte des prescriptions concernant les "réfugiés politiques de tous les pays et non pas seulement ceux qui nous viennent d'Allemagne". A propos du contrôle à la frontière : "a) Doivent être refoulés : les étrangers qui sont déclarés comme réfugiés politiques, alors que manifestement ils ne le sont pas, par exemple les mendiants, les personnes qui cherchent du travail ; les étrangers qui ne peuvent même pas rendre vraisemblable la poursuite politique dont ils prétendent être l'objet, [...] les étrangers qui viennent

157. Arlettaz, Gérard, "La Suisse une terre d'accueil en question. L'importance de la Première Guerre mondiale", in *L'émigration politique en Europe aux XIXe et XXe siècles*, Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome les 3-5 mars 1988, Ecole française de Rome, No 146, 1991, pp. 139-159.

158. *FF*, 1931, I, "Loi fédérale sur le séjour et l'établissement des étrangers, du 26 mars 1931", pp. 437-446.

159. *Recueil officiel*, 49, "Ordonnance d'exécution de la loi fédérale sur le séjour et l'établissement des étrangers, du 5 mai 1933", pp. 289-305.

en Suisse manifestement pour y exercer une activité politique”. Quant aux étrangers qui rendent vraisemblable une poursuite politique, ils sont remis à la police.

Comme le démontre l'historien Gérard Noiriel, fournir la preuve de la persécution s'impose progressivement comme “la clé de voûte de toute politique moderne concernant les réfugiés”¹⁶⁰. De fait, les Etats développent des procédures administratives complexes d'octroi de l'asile. Dans un contexte où l'amplification des phénomènes migratoires et l'accroissement du nombre des personnes cherchant un refuge représentent un défi pour les Etats, la procédure s'impose comme un moyen légal de réguler l'asile sans sembler renier les principes humanitaires.

Il est intéressant de souligner que la première loi sur l'asile, du 5 octobre 1979, consacre un long développement aux conditions de l'octroi de l'asile. De fait, cette étape est fondamentale puisque sa conséquence principale est le droit de séjourner en Suisse, d'être protégé dans l'exercice de ce droit et, à long terme, d'avoir des droits. Au terme de l'article 2, l'asile implique l'attribution d'un statut juridique particulier régissant les rapports du réfugié avec la Suisse en tant que pays d'asile, notamment en ce qui concerne le droit de séjour.

Pour se voir accorder l'asile, l'étranger persécuté “doit prouver ou du moins rendre vraisemblable qu'il est un réfugié”. L'obligation de la preuve postule l'existence de deux catégories de réfugiés, les “vrais” et les “faux”, qu'il convient de distinguer. A cet effet, la procédure d'examen des requêtes se formalise et se bureaucratise. Questionnaires, enquêtes, entretiens sont censés amener l'autorité administrative à statuer non plus selon sa libre appréciation, mais en fonction de la réalisation de conditions légales. Dans les années 1990, l'objectif se radicalise. Il ne s'agit plus seulement de limiter le nombre des réfugiés par une procédure sélective, mais de dissuader les requérants potentiels en renonçant “absolument à prendre des mesures qui feraient de la Suisse une terre d'immigration attrayante”¹⁶¹ et en évitant que la demande d'asile ne soit utilisée pour émigrer.

Le transfert des compétences

Confronté à une société en voie de nationalisation et de renforcement de son identité nationale, l'étranger apparaît comme une menace pour le processus d'intégration de la population suisse. Dans ce contexte, l'Etat central va chercher à étendre ses compétences en

160. Noiriel, Gérard, *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe 1793-1993*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 238.

161. *FF*, 1991, III, “Rapport du Conseil fédéral sur la politique à l'égard des étrangers et des réfugiés, du 15 mai 1991”, p. 325.

matière de contrôle intérieur. Si la police des étrangers relève des cantons, la Constitution fédérale autorise la Confédération à expulser les étrangers qui compromettent la sécurité intérieure ou extérieure de la Suisse.

De fait, l'un des premiers débats sur les réfugiés a lieu dans le cadre de la réorganisation de la police politique. Conséquences des transformations économiques, l'émergence d'une classe ouvrière et sa concentration en milieu urbain suscite une remise en cause des valeurs libérales défendues par la bourgeoisie. La formulation de nouvelles revendications est largement imputée aux influences étrangères et, en particulier, à l'activisme des réfugiés politiques et des ouvriers étrangers impliqués dans la structuration du milieu ouvrier. Cette question devient particulièrement sensible avec l'application, en Allemagne, des lois exceptionnelles contre les démocrates-socialistes et les anarchistes. Un certain nombre des expulsés se réfugient alors en Suisse où ils espèrent trouver un travail et une plus grande liberté d'action. Dans une partie de l'élite, l'idée s'impose que cette immigration a pour but de saper les bases de l'Etat moderne, donc de la Suisse¹⁶².

Pour le Conseil fédéral, l'activité réelle ou supposée des réfugiés apparaît comme un argument majeur pour imposer un contrôle politique non seulement des étrangers, mais aussi des Suisses et, dans la mouvance, de restreindre l'accueil des exilés.

En 1889, le rétablissement à titre permanent du poste de Procureur général de la Confédération¹⁶³ marque un tournant dans la centralisation du contrôle des étrangers. Parallèlement, l'identification et le traitement des données relatives aux étrangers se développent ; l'application des méthodes de signalement anthropométrique se diffuse largement. L'étape suivante est la création d'un Bureau central de police¹⁶⁴, sanctionnée par l'arrêté fédéral du 26 octobre 1903, avec pour attributions "la classification centrale des signalements anthropométriques, le service central des casiers judiciaires cantonaux et la publication d'un recueil suisse des signalements"¹⁶⁵. Le Conseil fédéral justifie sa création par la nécessité de combattre une criminalité largement alimentée par les étrangers. Enfin, en 1917, un nouveau service d'administration fédéral est créé: l'Office central de police des étrangers, chargé de centraliser l'enregistrement de la population étrangère.

162. *FF*, 1879, II, "Rapport de la Commission du Conseil d'Etat chargée d'examiner le rapport de gestion du Conseil fédéral pour 1878, du 22 mai 1879", pp. 739-740.

163. Voir Vuilleumier, Marc, "La police politique en Suisse 1889-1914. Aperçu historique", in *Cent ans de police politique en Suisse 1889-1989*, Lausanne, AEHMO, Editions d'En Bas, 1992, pp. 31-62.

164. Voir *FF*, 1902, IV, "Message sur la création d'un bureau central de police, du 16 juin 1902", pp. 22-35.

165. *FF*, 1903, IV, "Arrêté fédéral créant un bureau suisse de police central, du 26 octobre 1903", pp. 31.

L'extension des compétences fédérales dans d'autres champs, tels que ceux des assurances sociales, de la protection du marché national du travail et, de manière plus indirecte, de la défense de l'"identité" suisse, renforce la volonté de contrôle des étrangers. De fait, la police des étrangers s'est imposée comme l'instrument privilégié de la lutte contre la "surpopulation étrangère" et de la défense d'un espace politique, social, économique et identitaire.

Le refuge pendant la Deuxième Guerre mondiale

La politique d'accueil des réfugiés pendant la Deuxième Guerre mondiale est aujourd'hui l'objet d'un vaste débat qui, parallèlement à celui sur la politique financière et monétaire de la Suisse pendant cette période, focalise l'attention nationale et même internationale. Pourtant, en ce qui concerne les historiens, depuis quelques années déjà, l'ouverture des archives, la collecte de témoignages, la parution de nombreuses études ont modifié les idées communément admises sur la question du refuge¹⁶⁶.

Le rapport Carl Ludwig, de 1955, a estimé à environ 10'000 personnes les Juifs refoulés pendant la Deuxième Guerre. Les estimations récentes, fondées sur de nouveaux dépouillements d'archives, ont porté ce nombre à 24'400 personnes. Il ne s'agit ici que des Juifs recensés. A ce chiffre s'ajoutent encore 14'500 refus de demandes de visas déposées à l'étranger auprès des légations suisses.

Pourtant, la Suisse reste une terre d'asile, avec quelque 300'000 réfugiés accueillis pendant la guerre et qui y ont séjourné plus ou moins longtemps¹⁶⁷. Parmi eux, seulement 55'000 réfugiés civils, dont 22'000 Juifs et 257 réfugiés politiques. La Suisse s'étant affirmée comme un pays de refuge provisoire, un pays de transit et de réémigration, la charge démographique de cet accueil a été faible. De fait, en 1947, le nombre d'exilés qui séjournent encore en Suisse n'est que de 12'416 réfugiés, soit de 4% des entrées comptabilisées pendant la guerre¹⁶⁸.

Rechercher les raisons de cette politique restrictive n'est pas chose aisée. En effet, faut-il en attribuer la cause à un antisémitisme latent ou s'agit-il plutôt d'une conséquence de la lutte contre l'"Ueberfremdung" ? Nous nous limiterons à constater que cette politique est moins la

166. Voir en particulier *La Suisse et les réfugiés Die Schweiz und die Flüchtlinge 1933-1945*, Revue des Archives Fédérales Suisses, *Etudes et Sources* No 22, Berne, Haupt, 1996.

167. Mysyrowicz Ladislas, Favez Jean-Claude, «Refuge et représentation d'intérêts étrangers», in *Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale*, Paris, 1981, No 121, PUF, pp. 109-120. Ces réfugiés se répartissent en six groupes correspondant à des statuts et des tutelles différents : émigrants ; 9'909 ; réfugiés civils 55'012 ; réfugiés politiques 257 ; enfants de passage 59'785 ; réfugiés militaires 103'869 ; rapatriés en transit 66'549 (*Idem*, p. 111).

168. *Ibid.*

conséquence d'événements exceptionnels, que le résultat d'une pratique d'accueil restrictive et sélective définie entre 1917 et 1921 dans un climat violemment anti-étranger. De fait, reposant sur les considérations d'opportunité, le droit d'asile dépend des dispositions sur le séjour et l'établissement des étrangers. Dès 1933, la politique du refuge se mesure à l'aune du risque d'invasion. Les dispositions prises au cours de la période 1933-1945 trouvent leur origine dans un appareil législatif déjà installé et fondé sur la notion de lutte contre l'“Ueberfremdung”.

Toutefois, jusqu'à l'automne 1938, les autorités suisses ne mettent pas d'entraves à l'entrée des Juifs et des opposants au régime national-socialiste. L'application du principe de l'asile est surtout limitée par une interprétation très restrictive de la notion de réfugié politique. En particulier, les Juifs ne sont pas considérés comme des réfugiés politiques, mais des “réfugiés pour raison de race”.

Parmi les Juifs, ont été reconnues comme réfugiés politiques les personnes qui pouvaient prouver qu'elles étaient la victime de persécutions, tels les journalistes, les fonctionnaires et les membres actifs de partis. En revanche, ont été exclus les étrangers fuyant un boycott économique, à l'exemple des commerçants, des intellectuels, des médecins, des artistes¹⁶⁹.

Les conditions se durcissent avec la conclusion, le 4 octobre 1938, d'un accord germano-suisse qui soumet l'entrée des Juifs ressortissants du Reich à l'obligation du visa¹⁷⁰. A propos de la négociation, le rapport de la délégation suisse précise : “Von allem Anfang an fand eine offene, freundschaftliche Aussprache statt, an der zunächst der Erstunterzeichnete die Notwendigkeit einer lückenlosen Kontrolle der deutschen Nichtarier vor ihrem Erscheinen an der Schweizergrenze als unerlässlich bezeichnete und begründete. Er legte dar, wie die eidgenössische Fremdenpolizei seit bald 20 Jahren gegen die Ueberfremdung durch die Zureise neuer Ausländer kämpft, besonders gegen schwer oder nicht assimilierbare Ausländer, wozu vor allem die Juden gehören [...]”¹⁷¹.

En 1942, suite aux grandes déportations de Juifs en Hollande, en Belgique puis en France occupée, un nombre croissant de réfugiés se présentent aux frontières de la Suisse. Le Conseil fédéral réagit par un durcissement des contrôles et, le 13 août 1942, dans une circulaire confidentielle, il ordonne de refouler les fugitifs, à l'exception des réfugiés

169. Archives fédérales suisses [AF], E 2001(C)4/98, “Protokoll der Konferenz der kantonalen Justiz- und Polizeidirektoren vom 23. und 24. Oktober 1933 in Aarau”, p. 13.

170. L'introduction généralisée du visa n'interviendra que le 5 septembre 1939.

171. AF, E 2001(D)2/114, H. Rothmund, F. Kappeler au Président de la Confédération J. Baumann, Bern, 1. Oktober 1938, *Bericht über die Berliner Verhandlungen vom 27. bis 29. September 1938*.

politiques et des réfugiés militaires. Il rappelle que les Juifs, “qui n’ont pris la fuite qu’en raison de leur race”, ne doivent pas être considérés comme des réfugiés politiques. Face à la vive opposition de l’opinion publique, le Conseil fédéral est toutefois contraint d’assouplir ses mesures, notamment en renonçant à refouler les enfants, les personnes âgées et malades et les femmes enceintes.

Il faudra attendre décembre 1943 pour que Rothmund donne l’ordre de suspendre les refoulements de Juifs, puis les nouvelles instructions du 12 juillet 1944 pour que tous les étrangers qui sont menacés dans leur vie pour des raisons politiques ou autres se voient acceptés.

Cette période dramatique montre le destin tragique de nombreuses personnes qui, fuyant les persécutions, se sont heurtées à des barrières administratives imperméables, parce qu’elles n’ont pas pu faire la preuve de leur qualité de réfugié politique ou de leurs persécutions.

Le droit d’asile aujourd’hui

Avec la nationalisation des sociétés, le réfugié apparaît, pour reprendre l’image de Gérard Noiriel, comme un “infirmes du national”, un individu privé de la protection de son Etat d’origine. Contraint de rechercher ailleurs une nouvelle protection, il se heurte à des Etats pratiquant des politiques d’asile très restrictives.

Dans son rapport de 1991, le Conseil fédéral se montre très clair quant aux objectifs en matière de politique d’immigration et d’asile. Il ne s’agit plus seulement de déterminer notre volonté d’accueillir les réfugiés, mais notre capacité de le faire. Dès lors comment concilier “capacité d’accueil” et respect des engagements nationaux et internationaux en matière d’asile ?

Pour le Conseil fédéral, la marge de manœuvre est restreinte. Il s’agit d’abord de filtrer les réfugiés ; l’asile doit être accordé aux seuls réfugiés politiques : “La procédure d’asile ne saurait être utilisée pour accorder protection et accueillir des personnes qui ont quitté leur pays, chassés par la faim ou des problèmes écologiques”¹⁷². Ensuite, il s’agit de renvoyer dans leur pays de provenance les étrangers lorsque ce renvoi “est possible en pratique, admissible du point de vue international public et raisonnablement exigible.”¹⁷³.

Le nombre de ces étrangers renvoyés dépendra de l’afflux annuel de nouveaux requérants. “Pour cela, il faudra tenir compte des aspects de la pression migratoire, du marché du travail, de la volonté et de la capacité d’intégration, de l’éducation ainsi que de la politique sociale et de la

172 *FF*, 1991, III, “Rapport du Conseil fédéral sur la politique à l’égard des étrangers et des réfugiés, du 15 mai 1991”, p. 341.

173 *Idem*, p. 339.

politique en matière de sécurité. Les décisions dans ce domaine doivent être en accord avec la politique générale en matière d'étrangers". Plus que jamais, l'intérêt de l'Etat prime sur les considérations purement humanitaires, et à ce niveau de la procédure, le requérant d'asile reste un sans droits.

A l'inverse, une fois le statut de réfugié reconnu, l'étranger bénéficie de tous les avantages garantis aux étrangers établis. Son intégration est même prioritaire. Ainsi, en matière de naturalisation, le Conseil fédéral souhaiterait faciliter l'accès à la nationalité suisse pour les sans-papiers et les réfugiés. Cette mesure ne s'adresse toutefois qu'à des étrangers intégrés, c'est-à-dire "adaptés au mode de vie suisse"¹⁷⁴. Soumis au référendum, cet arrêté sera refusé par le peuple le 4 décembre de la même année¹⁷⁵.

Références bibliographiques

Arlettaz Gérald, "La Suisse une terre d'accueil en question. L'importance de la Première Guerre mondiale", in *L'émigration politique en Europe aux XIXe et XXe siècles*, Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome les 3-5 mars 1988, Ecole française de Rome, No 146, 1991, pp. 139-159.

Arlettaz Gérald, "Immigration et réfugiés : constats et questions de recherche en histoire", in *Réfugiés et formation*, textes réunis par Berthoud-Aghili N., Caloz-Tschopp M.-C., Perez-Maldonado S., Université de Genève, Cahiers de la Section des sciences de l'éducation. Pratiques et théories, No 69, 1993, pp. 9-19.

Busset Thomas "Va-t-en !" *Accueil de réfugiés et naissance du mythe de la "terre d'asile" en Suisse*, Lausanne, Histoire et société contemporaines No 15, 1994.

Documents diplomatiques suisses 1848-1945, XVI volumes, Benteli Verlag, Berne.

La Suisse et les réfugiés Die Schweiz und die Flüchtlinge 1933-1945, Revue des Archives Fédérales Suisses, *Etudes et Sources* No 22, Berne, Haupt, 1996.

Mysyrowicz Ladislas, Favez Jean-Claude, «Refuge et représentation d'intérêts étrangers», in *Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale*, Paris, 1981, No 121, PUF.

174. *FF*, 1983, II, "Arrêté fédéral tendant à faciliter certaines naturalisations, du 24 juin 1983", p. 721.

175. *FF*, 1984, I, "Arrêté du conseil fédéral constatant le résultat de la votation populaire du 4 décembre 1983, du 29 février 1984", p. 621.

Noiriel, Gérard, *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe 1793-1993*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
Vuilleumier, Marc, *Immigrés et réfugiés en Suisse. Aperçu historique*, Montreux, Pro Helvetia, 1987.

État, immigration et délit d'hospitalité

Smaïn Laacher

Parler en France de l'immigration, c'est inmanquablement décliner, sciemment ou non, brutalement ou discrètement, des préférences politiques, des goûts esthétiques et des jugements moraux. On en conviendra, ce n'est pas là un trait spécifiquement français. En revanche, ce qui l'est très certainement, c'est la propension à politiser à l'extrême la question de l'immigration et des immigrés. En tout cas plus qu'ailleurs. Cette hyper-politisation peut être saisie, de façon saillante, au travers de deux inclinations idéologiques qui apparaissent à chaque fois que ces populations se retrouvent au centre de disputes et de parti pris.

La première inclination consiste à faire de l'immigration une problématique de police d'Etat; à la constituer toujours comme une affaire d'Etat, donc de souveraineté et, pour le quotidien, une affaire de gestion policière. La force, l'efficacité et la crédibilité de ces deux pouvoirs, se construisent en partie dans leur capacité conjuguée à réguler et à discipliner les flux et les stocks migratoires. Cette opération n'a pas seulement pour effet de montrer l'Etat en acte ou de "faire du chiffre", pour parler comme les policiers (expulsions...), elle est aussi la manifestation d'une volonté symbolique : se préserver du "dehors", sélectionner les "entrants" et contrôler les "présents". Autant de conditions nécessaires pour *persévérer dans son être national* et ainsi maintenir l'opposition (en droit et en fait) entre le national et le non-national comme principe de discrimination positive pour les nationaux¹⁷⁶. L'Etat est bien évidemment un dispositif central dans ce travail d'homologation des frontières spatiales et symboliques et des droits qui y sont attachés : délimitation des frontières, attribution de la nationalité, etc. Rappelons-le, c'est avant tout *l'immigration* en tant que processus historique et rapport de domination entre Etats, qui intéresse l'Etat national dans son activité légitime de maintien de l'ordre national. L'Etat ne se soucie pas des *immigrés* en tant que personnes singulières (sauf peut-être quand il s'agit de réfugiés); tout comme il n'a pas à connaître les sentiments de chacun sur les immigrés ou les sentiments des

176. Cf. Gérard Noiriel, *La tyrannie du national*, Calmann-Lévy, 1991.

immigrés sur la France, dès lors qu'il n'y a pas trouble à l'ordre public. Ce sont là autant de choses qui ressortissent de la sphère privée ou de l'intériorité de chacun. En revanche, il a à connaître, dans le détail, des conditions générales (économiques, juridiques etc.) qui président à l'entrée, à l'installation et à la sortie de son espace national. Parce qu'il est l'organisateur des lieux, il est "maître" chez lui. Et parce qu'il est souverain chez lui, il est le seul à posséder le pouvoir "d'authentifier" sans contestation ses ressortissants et ceux qui lui sont étrangers.

La seconde manifestation de cette politisation consiste, pour des raisons qui peuvent être opposées, à s'inquiéter pour la société et à s'interdire pour soi-même toute indifférence devant le *malheur immigré*, sorte de propriété fondamentale d'une identité fixe, inaltérable, identité objective qui définit tout immigré. On ne peut pas ne pas avoir d'avis ou éprouver quelques sentiments (au double sens d'opinion et d'affect) touchant à l'existence des immigrés et à leur manière d'être présents en terre d'immigration. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire, pour ne pas avoir l'air de se dérober, d'émettre un jugement raisonné, autorisé ou compétent. De se hisser à la hauteur grands producteurs d'opinion. Cette posture maîtrisée est inégalement réservée : elle est surtout le fait d'intellectuels, au sens large, ceux dont les positions et l'engagement peuvent, à tout moment, être requis. Pour les autres, les plus nombreux, c'est bien souvent à la faveur de certaines circonstances (une manifestation, une grève de la faim, etc.) que l'on peut donner son avis, sans avoir été sollicité, sur ce qui est "bon" ou "intolérable" pour les immigrés. Cet avis est parfois formulé sur le mode de l'indignation, forme élevée de la critique morale ; parfois sur le mode de la compassion dans un élan de co-souffrance et de partage théorique d'une même injustice ; tantôt sur le mode de la pitié, tristesse à distance devant le spectacle de la souffrance.

Ces formes d'engagement ne sont nullement des "sous-engagements" ou des engagements symboliquement inférieurs, mais une forme spécifique d'engagement qui n'engage, le plus souvent, que soi. A la mesure de sa grandeur sociale. Parce qu'ils s'adressent à des immigrés (autant dire, car telle est la perception dominante, à des "faibles", des "pauvres", des "exploités"...), ces engagements sont tous et chacun à leur manière une réaffirmation d'une commune humanité avec l'Etranger, le droit inaliénable pour lui à vivre comme être humain et comme étranger sans menace ni inquiétude sur le sol national. Nous ne sommes plus ici dans une logique du calcul et de la gestion étatique des populations étrangères ; nous sommes dans le registre des droits fondamentaux qui transcendent toute loi positive et dont le rappel périodique a pour vertu et pour effet de refonder la communauté politique. L'exemple le plus accompli et le plus spectaculaire de ce point de vue fut, au début de l'année 1997, l'appel des cinéastes à la désobéissance civique contre certaines dispositions de la "loi

Debré” ; mouvement, a-t’on dit, contenant par son ampleur et son originalité, de nouvelles conditions pour une autre “législation” ou une autre “volonté générale” (Etienne Balibar, *le Monde*, 19 février 1997). Cette volonté générale ou volonté du peuple, c’est la volonté de la Nation. Il convient de noter que cette volonté générale, ou volonté du peuple, peut à la fois dire son refus de voir soumise son hospitalité privée à un contrôle policier et approuver les lois Debré. Et cela, contrairement à ce que l’on pourrait croire, n’a rien de contradictoire : on peut parfaitement exiger *pour soi*, comme national d’une nation, que l’espace et la vie privée, ainsi que la gestion des amours et de l’amitié soit à l’abri du regard et de la sanction de la police d’Etat, et exiger de ce même Etat, de *son Etat*, qu’il soit à la hauteur, en théorie, en pratique et en toutes circonstances, de sa mission de *gardien de la demeure*, c’est-à-dire qu’il affiche une grande fermeté dans l’accueil et le contrôle chez soi de toutes présence inacceptable, ceux précisément qui n’auraient pas reçu *d’invitation à entrer dans le territoire*. On pense bien évidemment à tous les étrangers en situation irrégulière. En fait, ces deux convictions, si elles peuvent se retrouver mêlées chez une même personne, sans provoquer une division déchirante du Moi, recouvrent plus généralement, pour le dire rapidement, un “partage des esprits”, entre esprits éclairés et personnes ordinaires. La désobéissance civique a été proposée par des cinéastes et a porté, rappelons-le, sur la déclaration obligatoire du séjour des étrangers. L’indignation et la mobilisation collective répondait à une atteinte, par l’Etat, d’une des lois supérieures de l’humanité : *l’hospitalité*. Mais cet appel à désobéir civiquement n’a pas été le fait de citoyens ordinaires, tout comme il s’est relativement peu soucié des modifications qui étaient en jeu en subordonnant le renouvellement de la carte de séjour à l’appréciation par l’administration que son titulaire ne constituait pas “une menace pour l’ordre public” : (stabilité sociale et familiale, sentiment de sécurité, projets et insertion professionnelle etc.), autant d’aspects qui constituent et qui contribuent à ce que l’on appelle couramment l’intégration.

Ainsi, il semble, en particulier en France, que dissenter sur *l’immigration* (légale ou/et irrégulière) plus que sur les *immigrés* en tant que tels, revient inmanquablement à dissenter sur les principes politiques qui fondent une communauté nationale et sur l’Etat qui en est l’incarnation accomplie et le garant de son éternité¹⁷⁷. Réfléchir sur l’immigration, c’est aussitôt buter sur son “miroir” : l’Etat. L’un ne se pense pas sans l’autre. L’un se dévoile au contact de l’autre. L’un est la vérité de l’autre. Mais cette relation fait, de l’un et l’autre, plus et autre chose que ce qu’ils donnent à voir : l’immigration, plus qu’un analyseur

177. Cf pour ces questions Dominique Schnapper, *La France de l’intégration*, Gallimard, 1991.

des crises de la société ; l'Etat, plus qu'un "appareil" perpétuellement préoccupé par le comptage des immigrés et la lutte pour limiter leur nombre afin de satisfaire à quelques impératifs électoraux.

L'immigration possède indéniablement une "vertu" rare, à la fois politique et heuristique ; elle oblige continuellement à penser et repenser l'impensé des fondements et de la vocation de l'Etat : ce qu'il est sans raison apparente d'être. Par sa simple et seule présence comme *corps étranger* dans le *corps national*, l'immigration est une incitation permanente à sa "dénaturalisation". En temps ordinaire, c'est lors de crises sociales majeures que les interrogations sur l'Etat et la Nation se font pressantes et nécessaires ; quand l'Etat n'a plus les moyens de sa "puissance" et de sa "providence", comme aujourd'hui, le réveil se fait plus douloureux, les doutes et les critiques s'aiguisent, on s'attelle à écrire ou à réécrire de nouveau son histoire, à faire de ses faits et gestes des faits de culture, de luttes et de rapports de force (pour parler rapidement) et non de simples prescriptions de la nature. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'existe pas quelque chose que l'on serait tenté de définir comme un rapport apaisé, sans tension dramatique, à l'Etat et qui se traduirait par une sorte d'appartenance naturelle à une terre, des institutions, une culture, une religion, etc. ; une adhésion sans souci au sens du monde, une intégration à un environnement dépourvu d'énigmes.

C'est précisément cette appartenance naturelle au monde d'autrui qui n'existe pas et qui ne peut pas exister quand on est (un) "immigré", que celui-ci soit un *produit de l'intérieur* ou issu d'une autre nation. Etre "immigré" ne se réduit pas à une condition sociale, c'est une condition ontologique, c'est-à-dire à la fois une manière *d'être dans le monde* et une manière *d'être dans le monde des autres* se traduisant par une difficulté sans fin à l'habiter et à être habité par lui.

On comprend dès lors non seulement toute la difficulté qu'il y a à ne plus penser cet objet en soi et pour soi (le discours sur "la culture des immigrés", quelle qu'en soit la variante, en est l'exemple le plus accompli et le plus pathétique), mais surtout la quasi impossibilité de se départir d'une *posture réflexive qui est celle de l'Etat lui-même*, consistant à sacrifier les limites et les délimitations objectives, universellement reconnaissables (frontières, passeport, nationalité, carte d'identité, état civil etc.)¹⁷⁸. Nous pourrions ajouter sans risque d'erreur : admises par tous. Formulons ainsi notre question : que peut-on dire sur l'immigration (et sur celle-ci probablement plus que sur tout autre objet) qui ne soit pas parole d'Etat ? Disons-le autrement : peut-il exister, à propos de l'immigration, un espace de positions qui ne doive ses principes de visions et son ordonnancement à l'existence d'un "esprit d'Etat" qui *veillerait* à

178. Pierre Bourdieu, "Esprit d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique", Actes de la recherche en sciences sociales, n° 96-97, 1993.

ce que chacun, même les plus éclairés et les plus critiques, reste dans les limites du raisonnable qui sont celles de la "pensée d'Etat" ? L'inconscient sur lequel est fondé cette pensée d'Etat peut s'énoncer ainsi: point d'existence sans appartenance à un Etat national. Impossibilité d'être sans être un national.

Ces quelques remarques sur l'universalité des catégories d'Etat trouvent un début de systématisation théorique chez Abdelmalek Sayad dans un texte intitulé : "L'immigration et la "pensée d'Etat". Réflexions sur la "double peine"¹⁷⁹. L'auteur s'emploie à tracer les linéaments d'un projet ambitieux et, il vaut la peine de le noter, particulièrement rare dans le champ des objets qui nous intéressent ici, consistant à penser *l'immigration comme une catégorie d'Etat*, ce qui aurait pour vertu scientifique de ne plus opérer la mise en suspension d'une dimension fondamentale de l'expérience migratoire, et par conséquent d'en tirer toutes les conséquences politiques, son *conditionnement* et sa *soumission objective* aux impératifs catégoriques de l'Etat national.

"La migration est toujours pensée dans le cadre de l'unité locale et, en ce qui nous concerne, dans le cadre de l'Etat-Nation. Universalité veut dire universalité des catégories mentales à travers lesquelles nous nous représentons et par lesquelles nous définissons cet objet. Malgré l'extrême diversité des situations, malgré les variations qu'il revêt dans le temps et dans l'espace, le phénomène de l'émigration-immigration manifeste des *constantes*, c'est-à-dire des caractéristiques (sociales, économiques, juridiques, politiques) qui se retrouvent tout au long de son histoire. Ces constantes constituent comme une sorte de fond commun irréductible, une sorte de plus petit commun dénominateur à la condition de l'étranger. Ce fond commun, qui est le produit de nos catégories mentales, et qui est en même temps l'objectivation extérieure, il convient de le qualifier provisoirement de "pensée d'Etat". "Pensée d'Etat" dans le sens où cette forme de pensée reflète, à travers ses propres structures (structures mentales), les structures de l'Etat, telles qu'elles ont été intériorisées au plus profond de chaque individu, telles que chacun les a incorporées à lui-même, les a incorporées au sens littéral du terme, c'est-à-dire faites corps"¹⁷⁹.

Cette conviction épistémologique s'est imposée au fil des travaux et du temps ; le temps nécessaire pour que les matériaux accumulés et les multiples travaux accomplis sur les sociétés d'émigration et d'immigration par l'auteur puissent dégager les preuves suffisantes que le système construit de relations historique entre ces mêmes sociétés menait droit à une instance régulatrice essentielle, l'Etat-Nation ; celui-ci étant par ailleurs l'unique cadre historiquement possible pour penser

179. Sayad Abdelmalek, "L'immigration et la "pensée d'Etat". Réflexions sur la "double peine"¹⁷⁹, revue COST 2, Commission Européenne, 1996, p. 11.

l'intelligibilité et le statut des processus migratoires modernes. C'est lui et lui seul qui nous fournit (d'autres diraient nous "impose") pour l'essentiel, les catégories que nous mobilisons tous, volontairement ou non, pour penser, mais aussi pour ne jamais y déroger, l'opposition fondamentale entre national et non-national. Adelmalek Sayad, dans cette perspective, est parfaitement justifié, du même coup, à définir un immigré d'abord et avant tout comme un "non-national", ce qui signifie dit-il "plus qu'un simple étranger à la nation"; le non-national comme personnification d'un système de relations entre nations en quelque sorte ; une "présence" de nations dans l'ordre national. On comprend mieux pourquoi la définition de l'étranger ou de "l'immigré" ne peut relever que d'un acte officiel de l'Etat, car ce pouvoir de définition est à la fois un acte de souveraineté nationale (pouvoir détenu par le "maître" des lieux) et une manifestation de son pouvoir légitime à "authentifier" et protéger ses ressortissants : il est le seul à faire "don" de sa nationalité ou à la refuser.¹⁸⁰ Ainsi, la présence de non-nationaux offre la possibilité de prendre la mesure de tout ce qu'il y a d'arbitraire dans les opérations de classifications et de définitions, au sens large, et quand il s'agit d'immigration, celles qui organisent l'inclusion et l'exclusion nationale, c'est-à-dire celles qui ouvrent ou qui ferment le "droit d'avoir des droits". Cette présence de non-nationaux est au fond comme une "faille" (A. Sayad) dans l'ordre quasi naturel de la nation qui idéalement ne devrait connaître que des nationaux ; une sorte d'aubaine sociologique et théorique permettant de penser l'impensable.

Afin de déployer les mécanismes mentaux et structurels à l'œuvre dans la "pensée d'Etat", d'en saisir l'inconscient irréductible, quand elle a à traiter de l'immigration, Adelmalek Sayad prend l'exemple de la délinquance immigrée qui est la seule, dit-il, à contenir inmanquablement deux délits en un : un délit familial, celui que connaissent les services de police, les tribunaux et les statistiques de la criminalité ; un délit d'une autre nature, consubstantiellement attaché au premier, que l'on pourrait qualifier de délit de présence et que Sayad appelle, quant à lui, "de situation ou statutaire (quasi) "ontologique"". Ce qui s'instruit symboliquement quand un "immigré" est jugé pour un délit, quels que soient la nature du délit et le dispositif chargé de le qualifier, c'est l'idée de "double faute" avant même, nous semble-t-il, l'idée de double peine. Pas seulement parce que la faute est chronologiquement antérieure à la sanction.

L'immigré "faute" en quelque sorte deux fois avant de commettre un délit. La première, A. Sayad le rappelle à juste titre, est liée au fait que l'acte d'immigrer contient "l'idée de faute (...), d'anomalie ou d'anomie".

180. cf Smain Laacher (sous la direction), *Questions de nationalité*, L'Harmattan, Paris, 1985.

Sa présence signale et signe comme un “défaut” dans l’ordre des sociétés et des relations entre les sociétés : il est là, mais idéalement, il devrait être ailleurs, c’est-à-dire “chez lui” (dans son pays, sa nation, son territoire, etc.). C’est un “déplacé”, nous dit encore A. Sayad ; un déplacé du désordre géographique et des rapports de force entre nations, un déplacé de l’espace.

“Faute génératrice en ce sens qu’elle est cause, non pas des fautes en elles-mêmes, mais du lieu, du moment, du contexte (...) dans lesquels se produisent ces fautes, l’immigration comme faute objective (...) ne peut jamais être totalement neutralisée, totalement dissociée, quand même on s’efforcerait en toute objectivité de la mettre entre parenthèse, d’en suspendre les effets (ceux-ci s’imposent d’eux mêmes et l’effort volontaire, voire volontariste qu’on fait pour les réduire constituerait déjà en soi comme la preuve de leur irréductibilité, de leur force, du poids dont ils pèsent et dont on ne peut se défaire complètement)”¹⁸¹

Cette faute initiale, fondatrice, mais indépendante de la volonté des personnes en tant qu’elle est un effet direct de processus historiques généraux (colonisation, guerre, déplacement collectif etc.), peut avec le temps et l’habitude non pas, il est vrai, disparaître totalement, mais au moins ne plus choquer ou irriter l’entendement national (“maintenant ils font partie du paysage”). Pourtant, l’oubli de cette première faute, qui ne culpabilise que les *fautifs*, les immigrés, laisse intacte l’inadmissibilité morale de la *seconde faute* : celle d’avoir osé déroger à l’*obligation de rectitude et d’irréprochabilité* dont doit faire preuve dans tous les instants de sa vie publique le non-national. Peu importe le délit commis : meurtre ou trafic du compteur d’électricité. Droiture et discrétion en toute circonstance, voilà à quoi est tenu et par quoi est tenu tout immigré. Celui-ci est souvent considéré, et se considère plus souvent qu’on ne le croit, comme un *invité* en terre d’immigration. Ce type de relations oblige en toute connaissance de cause, chacune des parties, l’hôte et l’invité, à respecter la loi de l’hospitalité qui commence par le respect d’un impératif : les règles du jeu et l’organisation de la demeure nationale sont une affaire de famille qui se discute et se règle en famille. Tout étranger à la *maison*, à la *domus*, est tenu de se tenir à l’écart des multiples affairéments et éventuels désaccords qui y régneraient. Il est là, spectateur présent, il regarde et entend mais fait semblant de ne pas voir et de ne pas écouter. L’invité est et doit rester, en toute circonstance, un être absolument prévisible. Il doit être, comme dit Kant, un “homme de principe, dont on sait avec certitude ce que l’on peut attendre, non pas certes de son instinct, mais de sa volonté (...)”¹⁸². L’irrespect de cet

181. Abdelmalek Sayad, op. cit., p. 17.

182. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, GF-Flammarion, 1993, p.261.

impératif éthique absolu, toujours bien se conduire dans la demeure d'autrui, est en soi l'équivalent d'un délit. Et c'est probablement le seul que la société ne pardonne jamais car il est perçu et vécu comme une violation de l'intérieur, de l'intériorité, une trahison de la confiance accordée. Une liberté donnée d'instinct. Une ingratitude, c'est-à-dire un don sans retour. D'*étranger invité* le "fautif" voit son statut se transformer en *étranger hostile*. Ce délit est un attentat à l'hospitalité, autrement dit une offense à la Culture et aux "obligations" qu'elle prescrit en matière de relations à soi et aux autres, de comportements obligés lors du séjour chez l'étranger.

Jacques Derrida, à juste titre, relie et fait contenir dans un même esprit, culture, morale de l'hospitalité (dont il dit qu'elle existe sans intention de la faire exister comme telle) et le chez-soi ou la demeure. L'hospitalité : "c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à *l'éthos*, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, *l'éthique est hospitalité*, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite".¹⁸³

L'hospitalité suppose l'accueil. *L'hospitalité* est une des lois supérieures de l'humanité, une loi universelle, bref un droit naturel, donc par définition inaliénable et imprescriptible dans son fondement. En revanche *l'accueil*, au sens juridique et politique du terme, obéit à des contraintes d'Etat.¹⁸⁴ La Loi de l'hospitalité se heurte aux lois nationales régissant l'accueil des étrangers. Entre le "devoir" d'hospitalité (qui n'est pas seulement théorique même s'il est constamment violenté) et le "devoir" de définir et de se rendre "maître" de l'accueil et du séjour de non-nationaux sur son territoire, la relation n'est pas fondée sur le dialogue, la négociation et la compréhension communicationnelle mais sur la force légitime, parfois sur la violence pure.¹⁸⁵ L'Etat ne serait d'ailleurs plus l'Etat, c'est-à-dire qu'il ne serait plus conforme à son essence, celle de fonder son organisation et sa raison d'être sur la volonté d'avoir prise sur les corps et sur les choses, bref sur la vie, s'il ne cherchait pas à compter, vérifier, contrôler, maîtriser la circulation des

183. Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort !*, Galilée, 1997, p. 42. Les mots en italiques sont de l'auteur.

184. Pour une vision philosophique rattachée à la tradition hébraïque on se reportera au beau livre d'Emmanuel Lévinas, *L'Au-delà du verset*, Minuit, 1982. Voir p.10.

185. C'est bien évidemment chez Hannah Arendt qu'on trouvera la tentative la plus systématique pour penser l'histoire et les effets de cette forme de violence. Voir en particulier, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Fayard, 1982.

personnes et des populations, autant que le corps social dans son ensemble.

Accueillir, c'est permettre sous certaines conditions l'inclusion de l'autre chez-soi ; et comme il s'agit de circulation et de déplacement de populations, de gestion de masse, la préoccupation du pouvoir d'Etat va surtout se borner non pas à modifier les causes des phénomènes migratoires, hors de portée de son droit et de sa force, mais à constituer une espèce de "biopolitique" pour parler comme Michel Foucault, chargée de *compter et d'estimer* à l'aide de la statistique les "coûts et profits" qu'entraîne la présence de ces populations ; d'agir sur des *déterminations générales* produisant des *effets globaux* (arrêt de l'immigration depuis 1974, visas, frontières, régularisations, expulsions...), d'élaborer des *mécanismes régulateurs*, ou "régularisateurs" qui vont en quelque sorte servir de *fixateurs* des personnes (cartes de séjour, autorisation de travail, marché de l'emploi, idée de quota, etc.). C'est donc bien à une gestion du nombre (entrée, sortie, natalité, naturalisations etc.) et à une maîtrise de la "vie" et dans une certaine mesure du normal et de l'anormal (regroupement familial autorisé ou interdit, soins interdits ou autorisés selon le statut juridique, illégalité du séjour automatiquement associée à l'illégalité du travail, double peine etc.) auquel est confronté le pouvoir d'Etat avec ces populations de "non-nationaux" qui sont sous sa souveraineté sans lui appartenir.

On nous objectera, à juste titre, que cette "biopolitique" a vu le jour bien avant que l'immigration n'ait été constituée comme un "problème" national (dans les années 1970) et que l'ensemble de ces processus, qui datent en gros de la moitié du 18^{ème} siècle, ne visait pas telle ou telle population spécifique mais l'ensemble de la population française. Plus précisément encore, cette "biopolitique" a marqué le passage d'une vision et d'un pouvoir royal de la vie et de la mort, caractérisés par *le pouvoir de faire mourir et de laisser vivre*, à un autre exercice du pouvoir consistant à *faire vivre et laisser mourir*.¹⁸⁶ Ce nouveau pouvoir s'adosse à des politiques de santé publique et à une "police" entendues à la fois comme dispositif de surveillance du territoire et de contrôle de l'état sanitaire des populations. Individualisation et surveillance des corps dans les institutions publiques (collège, gymnastique, dortoirs...) afin de mieux les discipliner ; médicalisation et moralisation de la sexualité ; subordination de la sexualité au double impératif de la natalité et de la "santé de la race" pour le plus grand bénéfice de la production économique et de la Nation, voilà quelques préoccupations fondamentales qui vont constituer ce que Foucault appellera dans *La volonté de savoir* le "seuil de modernité biologique". En effet nous sommes loin de tels projets aujourd'hui. En théorie comme en pratique.

186. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

Pourtant, *le pouvoir de faire vivre et de laisser mourir* pourrait parfaitement, sans exagération ni anachronisme, être attribué au pouvoir d'Etat à l'égard de ceux que l'on nomme les "sans-papiers". Ici, le *pouvoir de faire vivre* ne consiste t-il pas à faire accéder à l'existence officielle des personnes "inconnues", c'est-à-dire à les doter du droit d'exister et d'exister officiellement et non plus officieusement, donc de leur donner "vie" ; de leur attribuer le droit de *vivre normalement*. Les premiers à faire l'expérience de cette violence d'Etat, ce sont bien évidemment tous ceux qui réclament à l'Etat, parfois au péril de leur vie, qu'il leur attribue officiellement, au vu et au su du monde, un nom reconnu afin qu'ils puissent être nommés, cet acte étant impossible sans identité, elle-même ne commençant à produire des "capacités" que si elle est dotée d'un titre, *le titre de séjour*, à la fois principe de constitution d'une identité collective (étranger, "immigré", "non national") et pouvoir légitime d'accéder à certains privilèges ou avantages.

Par ailleurs, il est vrai que ce qui se jouait au 18^{ème} et 19^{ème} siècle, autour des thèmes eugénistes, et ce quasiment jusqu'à la moitié du 20^{ème} siècle avec le vitalisme nazi,¹⁸⁷ c'était la lutte contre la "dégénérescence" : "L'ensemble perversion-hérédité-dégénérescence a constitué le noyau solide des nouvelles technologies du sexe. Et qu'on n'imagine pas qu'il s'agissait là seulement d'une théorie médicale scientifiquement insuffisante et abusivement moralisatrice. Sa surface de dispersion a été large et son implantation profonde. La psychiatrie, mais la jurisprudence, la médecine légale, les instances du contrôle social, la surveillance des enfants dangereux ou en danger ont fonctionné longtemps "à la dégénérescence", au système hérédité-perversion. Toute une pratique sociale, dont le racisme d'Etat fut la forme à la fois exaspérée et cohérente, a donné à cette technologie du sexe une puissance redoutable et des effets lointains".¹⁸⁸

Bien évidemment, cet effort historique de transformation du pathologique en normalité est daté et n'a plus de réalité institutionnelle. Plus largement, cette volonté de purifier la "race" ne constitue plus un ensemble de thèmes idéologiques relayés et pris en charge officiellement par l'Etat. Le "soin" des populations n'est plus construit autour de la

187. Les politiques eugénistes n'ont pas pris fin avec la défaite du nazisme. En Suède, de 1935 à 1976, et aux Etats-Unis de 1907 à 1960, la stérilisation forcée et officielle a touché des centaines de milliers de personnes : 60 000 en Suède et 60 000 aux Etats-Unis. Pour ce dernier pays et pour la seule année 1972, 16 000 hommes et 8 000 femmes ont été stérilisés dans le cadre de programmes fédéraux. Dans les deux cas, les personnes officiellement stérilisées étaient issues soit de minorités ethniques (comme aux Etats-Unis) soit plus largement des groupes sociaux les plus fragiles des classes populaires : handicapés mentaux, délinquants, femmes aux mœurs libertines, etc. Cf *Libération* du 28 août 1997, p. 9., et *Le Monde* du 27 août 1997, p. 2.

188. Michel Foucault, op., cit., p. 157.

reproduction du normal et des normaux. Bref, le souci biologique n'est plus un enjeu national.

Et pourtant, l'opposition entre "droits vitaux" (se préserver et persévérer entre soi) et égalité des droits, recouvre des oppositions qui pour nous sont beaucoup plus familières. Pour ne prendre que quelques exemples : celle entre identité nationale et cultures étrangères ; entre natalité des immigrés et vieillissement de la population française ; entre leur nombre et le "sentiment d'invasion" ; entre leur irrespect des lois et l'ordre public ; entre leur "odeur et leur bruit" et la civilité dominée de la société d'accueil ; entre leur inadaptation sociale et culturelle et la cohésion de la République, etc. N'est-ce pas là une sorte de *biologisation du politique*, qui hante les discours sur l'immigration et les immigrés, en particulier à chaque fois qu'il s'agit de prendre parti (et quel que soit le parti que l'on prend) sur leur présence et sur leur manière d'être présent ? Une précision s'impose néanmoins. Toutes les biologisations politiques ne se ressemblent pas et celles qui sont en présence et ne cessent de s'affronter, ne sont pas de nature identique.

L'une, qui se revendique quasiment comme telle, étend l'anormalité biologique au collectif : ils ne sont pas et ne pourront jamais être comme nous, même en *devenant* français ; français seulement sur le papier, ils ne sont pas *naturellement français*, ainsi est-il dans leur nature de ne pas être français ; de ne pas pouvoir être français. Cette conviction du sang comme seul principe générateur d'une vie "sans perte" trouve ses arguments théoriques les plus élaborés et les plus constants au sein de l'extrême droite et dans une partie de la droite que l'on dit libérale¹⁸⁹.

L'autre type de biologisation est une *biologisation malgré elle*, qui le plus souvent s'ignore, ou à l'opposé se constitue comme une défense agressive. Son régime argumentatif peut prendre diverses formes selon les périodes et les rapports de force. Cela peut aller de la revendication au "droit à la différence" (avec toutes ses variantes), à l'auto-définition ethnicisante, forme de racisme retourné ou de stigmatisme transformé en qualité virile : "je suis beur (ou noir, etc.) et fier de l'être", en passant par la création d'une variété de définitions de soi, suffisamment ample ("je suis français d'origine algérienne", "je suis franco-algérien", "je suis algérien chez moi et français dehors", etc.) et qui sont à la fois autant de signes de bonnes dispositions culturelles que de stabilisateurs d'identités.

Il nous semble donc que cette biologisation du politique trouve, en France, ses prolongements collectifs et étatisés dans l'idée que les populations immigrées, en particulier celles estimées inassimilables (celles d'Afrique, du Nord au Sud, et dans une moindre mesure celles d'Asie), sont des populations qui posent *des problèmes vitaux* à la société, en

189. Cf sur ces questions Michel Wieworka, *Les visages du racisme*, La Découverte, 1992.

particulier dans les deux domaines cruciaux suivants : celui *d'une permanence et d'une stabilité doctrinale* en matière d'organisation sociale et de régime politique; celui de la souveraineté sans partage de l'Etat en matière de *définition du national* et des droits qui y sont attachés.

La présence de non-nationaux en terre nationale ou d'immigrés inclus dans l'ordre national français, ne peut pas ne pas poser la question, plus ou moins dramatiquement en période de crise, de la permanence d'un espace public non communautariste mais néanmoins contraint de penser *l'intégration* de groupes nationaux structurés sur d'autres principes d'identifications. Ainsi toute *régression communautaire* ou tout resserrement de liens fondés sur des affinités et des contraintes ethniques, est-elle objectivement une redéfinition de la vision républicaine de la *communauté politique*, celle-ci pouvant être définie comme l'usage de droits attachés au statut de *citoyen* et de *national* autorisant l'action et la parole au sein d'un espace qui ne soit pas communautaire mais public, nous serions tenté d'ajouter "étatique", c'est-à-dire recouvrant la *communauté politique en général*.¹⁹⁰ Schématiquement la *vision biopolitique explicite* des immigrés construirait ainsi l'axe de l'opposition entre le "eux" et le "nous": les populations immigrées auraient une inclination naturelle à l'intégration communautaire, alors que la société démocratique postulerait des individus libres sans "relations mécaniques" avec leurs groupes d'origine. D'un côté un monde privé, de l'autre un monde commun.

Le second champ où s'opère, par excellence, une biologisation politique des problèmes liés à la présence de populations immigrées est celui de la *préférence nationale* entendue à la fois comme objectivation de l'identité nationale et indivisibilité de la souveraineté de l'Etat : le pouvoir de dire et de faire ce que l'on croit être bon pour soi et les siens ne se partage pas. Les "siens" signifie que l'Etat national préfère accorder l'avantage, et les privilèges associés, à ses nationaux et pas n'importe lesquels, aux plus nationaux des nationaux, ceux qui sont, comme dirait A. Sayad, "les plus naturellement français", c'est-à-dire ceux qui possèdent les propriétés physiques et symboliques les plus conformes à la vision dominante de l'"authentique" national (nom, corps, accent, couleur de la peau...).

C'est en instaurant un lien mécanique de causes à effets entre *espace social en crise*, présence de *populations immigrées* et *protection des nationaux* que la résurgence de la biologisation du politique et des thématiques "vitalistes" se sont déployées avec plus ou moins de retenue. Protéger, dans le cas qui nous intéresse ici, c'est réserver à certains, et pas

190. Etienne Tassin "Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action", *Esprit*, Mars-avril 1997, p. 132-150.

à d'autres, l'accès aux avantages et aux privilèges liés au mode et à la nature de la présence dans l'ordre national. Et ce indépendamment de la durée et du degré d'inscription des personnes dans ce même espace.

Protéger c'est exclure. Cette logique n'est pas toujours infondée dès lors qu'elle s'appuie sur le droit à protéger les plus faibles (l'égalité ne signifiant pas toujours la justice). Mais dans la configuration qui nous préoccupe, tel est ce qui fonde explicitement l'idéologie nationaliste d'un *monde commun fermé*. Partage des "valeurs" en idée, mais refus nationaliste d'accorder le droit à l'action, d'agir en concert avec les autres, de *devenir* un être singulier et un citoyen, avant d'être un membre de telle ou telle communauté ; d'avoir des droits pour avoir le droit de vivre dans une république (au sens d'espace d'un *monde commun possible* et non de *structure identificatoire*) dans laquelle on serait jugé en fonction de ses actes et de ses opinions. Cette perspective pouvant parfaitement être compatible avec le droit d'appartenir, comme dirait Hannah Arendt, "à une certaine catégorie de communauté organisée" (association, parti politique...).

Cette impossibilité, dans la pratique et dans les structures mentales, en théorie et dans tous nos gestes ordinaires ou extraordinaires, à oublier tout ce qui oppose et différencie le national du non-national, à penser ce système de relations comme un arbitraire historique, à s'en dépendre ou à s'en désimprégner, quels que soient d'ailleurs les rapports que l'on entretient avec l'immigration et les immigrés (de sympathie ou d'antipathie), tient en grande partie au fait que l'immigration est, par définition, la seule population qui met en jeu une *tension*, celle entre le *droit de visite* et le *droit de résidence*, constitutive de l'activité de l'Etat en matière de gestion des populations étrangères. Cette tension, est-il nécessaire de le rappeler, constitue aussi l'identité même de tout non-national; ce qui le définit et le gouverne dans ses rapports à soi et aux autres.

En nous plaçant du point de vue de l'Etat, cette tension traduit de sa part la recherche d'un équilibre incertain, aléatoire et nécessairement arbitraire (donc possiblement pervers) entre la loi de l'hospitalité, entendu comme *accueil sans conditions*, et l'appareil des lois chargées de la "contenir" afin de la ramener à un *accueil sous conditions*. Dans les deux cas, il ne s'agit pas de philanthropie mais de droit. Précisément, à quoi renvoie chacun de ces droits ? Qu'est ce qui relève de l'Etat et de ses dispositifs de contrôle, dans quelles limites et au nom de quels principes ?

Pour mieux nous aider à nous orienter et à mieux réfléchir sur nos propres règles de pensée, afin de rendre à la raison le pouvoir de faire loi, le détour par une réflexion qui a porté sur les mêmes objets serait d'un incontestable bénéfice politique. Cette réflexion sur le *droit de visite* et le

droit de résidence se trouve formulée chez Kant dans son texte intitulé "Vers la paix perpétuelle"¹⁹¹.

"(...) Aussi bien l'hospitalité (*hospitalitas*) signifie le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi. On peut le renvoyer, si cela n'implique pas sa perte, mais aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place, on ne peut pas l'aborder en ennemi. L'étranger ne peut pas prétendre à un *droit de résidence* (cela exigerait un traité particulier de bienfaisance qui ferait de lui, pour un certain temps, un habitant du foyer) mais à un *droit de visite* : ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société, en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit.- Des parties inhabitées de cette surface, la mer et les déserts de sable, séparent cette communauté, d'une manière telle cependant que le *vaisseau* ou le *chameau* (le *vaisseau* du désert) permettent de se rapprocher les uns des autres par delà les contrées sans maître et d'utiliser, en vue d'un commerce possible, le droit de jouir de la *surface* qui appartient en commun au genre humain (...). De cette manière, des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique. Si on compare à cela la conduite *inhospitalière* des Etats civilisés et particulièrement des Etats commerçants de notre partie du monde, l'injustice, dont ils font preuve, quand ils *visitent* des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose que la *conquête*) va jusqu'à l'horreur. L'Amérique, les pays des Nègres, les îles aux épices, le Cap, etc. étaient à leurs yeux, quand ils les découvrirent, des pays qui n'appartenaient à personne ; ils ne tenaient aucun compte des habitants (...). Cependant, la communauté (plus ou moins étroite) formée par les peuples de la terre ayant globalement gagné du terrain, on est arrivé au point où toute atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous*. Aussi bien l'idée d'un droit cosmopolitique n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit, mais c'est un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civique que du droit des gens en vue du droit public

191. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, p. 83-97. Les mots en italiques sont de l'auteur. Les commentaires qui vont suivre sur la vision kantienne du *droit de visite* et du *droit de résidence* doivent beaucoup à Jacques Derrida. Pour une analyse de cet auteur sur les questions qui nous préoccupent ici on se reportera à deux de ses ouvrages : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997, ainsi que *Cosmopolites de tous les pays encore un effort !*, Galilée, 1997.

des hommes en général et aussi de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette seule condition."

Kant, dans ce texte, fait du *droit cosmopolitique* une condition de la paix perpétuelle entre les hommes en tant qu'il est un droit universel, qui vaut pour tous et à tout moment sur toute la terre. Il est inappropriable et inaliénable dans la mesure où il n'est pas une production historique mais un attribut naturel de la condition humaine. La terre appartient à tout le monde et elle peut être *visitée* sans restriction aucune, précisément dit Kant, "en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre". *La commune possession* de celle-ci se traduit non par une hospitalité aléatoire ou conjoncturelle, qui dépendrait du bon vouloir de l'occupant des lieux, mais d'un *droit de visite* que l'étranger serait en droit de réclamer le plus naturellement du monde, en tant que citoyen du monde.

Mais ce droit de visite ne l'autorise nullement, ajoute Kant, et cette précision est capitale, à prétendre à un *droit de résidence*. Celui-ci ne dépend pas des désirs ou des motivations publiques ou privés de chacun (quel que soit leur degré de légitimité), des goûts esthétiques ou politiques. Le droit de résidence est par excellence un acte de souveraineté de l'Etat ; une volonté universelle de l'Etat souverain qui n'est souverain que parce qu'il est le seul qui ne règle sa domination "par aucun autre principe que sa propre loi".¹⁹² Le droit de résidence est une affaire d'Etat (qui concerne la nation) en même temps qu'une affaire de l'Etat (qui touche à sa souveraineté). C'est un droit qui est du seul ressort des Etats et qui ne peut faire l'objet d'un accord qu'entre les Etats.

Ainsi Kant oppose-t-il ces deux droits. L'un, le droit de visite, illimité et offert à chacun sur toute la surface de la terre; l'autre, le droit de résidence, restrictif et donc forcément discriminatoire, défini en toute légitimité par les Etat dans le cadre d'accords qu'ils auront négociés. Le refus, pour Kant comme d'ailleurs pour les Etats, de faire du droit de résidence une hospitalité offerte à tous, sans a priori et sans condition, tient au fait que la terre est constituée de *territoires* qui ne peuvent pas être identifiés à *la surface de la terre*, tout simplement parce que ce sont des espaces habités, appropriés, possédés, dotés de peuples-propriétaires. Ce n'est pas l'absence d'institutions sociales et d'un passé qui caractérise ces territoires, mais bien plutôt la présence de multiples traces historiques (routes, groupes sociaux, monuments...) qui ont contribué, au fil du temps, à la formation de ces territoires comme *territoires nationaux*. Tout ce passe comme si le droit de visite n'était possible, ne pouvait se déployer sans contrainte et sans a priori que s'il excluait tout libre accès au droit de

192. Françoise Proust, "Introduction", in Kant, Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?, GF-Flammarion, 1991, p. 17.

résidence. Rendre visite inclut l'idée de passage, du transitoire, du temps court ; la visite est un mouvement de l'œil ("je vais voir") et des sentiments : l'intention est de "voir", de recevoir, de donner et de repartir. L'enjeu est le respect de la morale qui préside aux relations d'honneur entre l'invité et son hôte, celui qui personnifie éminemment l'hospitalité. Dans la visite, on n'est pas *un* étranger en général, car le lien qui s'instaure à cette occasion, fondé, comme dit Emile Benveniste, sur "l'égalité par la compensation", est un lien qui s'établit entre *cet* étranger, un étranger concret (accessible et prévisible) et le citoyen du pays.¹⁹³

Dans la résidence ou le séjour, l'enjeu est, au contraire, l'établissement d'une demeure : demeurer, construire, prendre des habitudes ; c'est l'inscription de sa présence dans la durée, et celle-ci *oblige* tôt ou tard une redéfinition du partage des biens, des valeurs et de l'espace entre l'indigène et le nouveau venu. La visite ne touche pas l'ordre du monde national, son souci est plutôt son respect. La résidence, parce qu'elle est un mouvement de pérennisation, quand il s'agit de migrations, pose la question des *droits* et de la *protection* (ce qui est inséparable) du nouveau résident, autrement dit de sa place dans le nouveau monde et de la valeur que celui-ci va accorder à ses actes et à ses opinions. Seul le nouveau monde du résident aura le pouvoir de "rendre les opinions significantes et les actions efficaces" au nouvel arrivant.¹⁹⁴

Comme le suggère Kant, si la surface de la terre est à tout le monde, ce qui "s'érige au dessus du sol" n'appartient pas à tout le monde : règles, monuments, ports, Etat, langues, institutions, villes, bâtiments publics, etc. Cette position kantienne, qui est aujourd'hui celle des Etats et de leurs peuples, se trouve parfaitement résumée par Derrida : "Tout ce qui, à même le sol (habitat, culture, institution, Etat, etc.) n'est plus le sol, et même si cela se fonde sur la terre, ne doit pas être inconditionnellement accessible à tout arrivant".¹⁹⁵

Dès lors que l'Etat (et sa police) s'autorise, faut-il le rappeler, en toute souveraineté et en toute légitimité, à définir les lois de l'hospitalité privée et publique, il crée du même coup les conditions du *délit d'hospitalité*. Si, dans ce domaine, le droit traduit, aujourd'hui plus qu'hier, un réel souci de protéger les personnes (nationaux et non-nationaux) contre l'arbitraire des pouvoirs d'Etat, il n'en reste pas moins vrai qu'à chaque fois qu'apparaissent des controverses liées au degré et à la nature de l'hospitalité à accorder, l'enjeu semble immanquablement résider dans la recherche difficile de *l'équilibre nécessaire* entre une hospitalité sans condition et une hospitalité conditionnelle, que l'on

193. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T.1, Editions de Minuit, 1969, p. 87-103.

194. Hannah Arendt, *L'impérialisme*, Fayard, 1982, p. 281.

195. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 53.

pourrait qualifier d'*hospitalité de l'Etat*. L'issue de l'enjeu ne peut pas ne pas avoir d'importantes conséquences pour tous : organisations politiques des libertés, mode de gouvernement, relations entre Etats et entre groupes sociaux, etc.. D'autant plus que cet enjeu s'inscrit dans une période marquée par l'insécurité économique et la concurrence pour l'accès à des *biens rares* comme le travail, le logement, la dignité et la reconnaissance sociale.

Si la résidence est souvent associée à un territoire particulier, le *sol national*, c'est que tout les deux, la résidence et le territoire, sont synonymes de *chez-soi* et de *sécurité*. C'est chez-soi que l'on maîtrise le mieux, dit Jean Amery, "la dialectique du connaître et du reconnaître, du risque pris en confiance (...). Tout le champ sémantique qui regroupe des mots comme foi, fidélité, se fier, confiant, confier, confidentiel, etc., s'inscrit dans la catégorie psychologique plus vaste du sentiment de sécurité. On ne se sent en sécurité que là ou l'on n'a rien à craindre de fortuit ou de totalement étranger. Vivre dans son pays signifie voir ce que l'on connaît se reproduire toujours de la même manière autour de soi, avec des variations minimales".¹⁹⁶

Ces propos n'entament en rien l'indispensable reconnaissance du droit de résidence et de sa protection, même s'il ne se substituera jamais totalement à la *terre natale*, cette terre à soi dont on a plus besoin, précisément parce que l'on sait qu'elle est soi.

196. Jean Amery, Par-dela le crime et le châtimeut. Essai pour surmonter l'insurmontable, Actes Sud, 1995, p. 90.

Le “droit d’avoir des droits” et la citoyenneté

Matteo Gianni

De nos jours, nous assistons à un regain d’intérêt certain du concept de citoyenneté. Les enjeux liés aux flux migratoires, aux revendications nationalistes, à la construction d’entités politiques supranationales, à la réforme du *welfare state* ou encore à la question de l’exclusion sociale constituent des problèmes politiques qui impliquent une référence directe à la question de la citoyenneté. Pour cette raison, dans les dernières années, une littérature énorme a été consacrée à toutes les dimensions constitutives de la citoyenneté, à savoir les dimensions politique, civile et sociale (Marshall, 1965).

Un aspect semble constituer un dénominateur commun de la plus grande partie de cette littérature. Il s’agit de la prise de conscience que la citoyenneté, longtemps considérée comme une catégorie neutre et indiscutable de tout régime démocratique, doit être aujourd’hui reconsidérée dans ses fondements normatifs. Passée la phase apologétique propre à la confrontation avec d’autres modèles de démocratie (pensons aux régimes communistes), la citoyenneté libérale soulève de nos jours des enjeux qu’il est impératif d’examiner. Par exemple, le mythe d’une intégration politique universaliste, réalisée au détriment des différences ethniques, sexuelles, raciales ou, éventuellement, de classe des différent(e)s citoyen(ne)s se heurte à un nombre suffisant de contre-exemples pour que l’on puisse douter de son fondement. Le fait qu’il existe des degrés différents de citoyenneté au sein du même système politique, et que l’appartenance à un groupe défavorisé (ou culturellement très différencié) contribue à amoindrir la valeur et l’efficacité des droits individuels, a été montré par un nombre important de recherches en sciences sociales. La question des liens entre multiculturalisme et citoyenneté (donc le statut qui affirme notre droit à avoir des droits) porte exactement sur ces aspects.

Dans ces quelques pages, je vais tenter de mettre en exergue quelques ombres et lumières inhérentes à la pensée d’Hannah Arendt portant sur ces questions. Bien entendu, compte tenu de la limite de pages imposée, je ne pourrais argumenter mes propos de manière détaillée. En quoi, donc, la pensée d’Hannah Arendt est-elle importante pour reconsidérer la nature

de la citoyenneté politique libérale, considérée comme étant un juste compromis entre réalisation de l'égalité et expression de la différence ?

Il existe une relation symbiotique entre citoyenneté et démocratie. Toute crise de l'une entraîne une crise de l'autre. Plus précisément, la citoyenneté constitue un critère d'évaluation du degré de démocratisation d'un système politique donné. Il va sans dire qu'un régime politique qui bafoue les droits des citoyens ne peut pas être considéré comme démocratique. C'est précisément cet aspect que Hannah Arendt a mis en lumière avec son œuvre. Même si Arendt ne semble pas proposer une théorie accomplie de la citoyenneté, sa pensée se révèle être extrêmement féconde pour entamer une réflexion en ce sens. La question du "droit d'avoir des droits" touche directement la citoyenneté, parce que cette dernière représente le statut formel permettant de jouir d'un certain nombre de droits à l'égard de l'Etat et de la société civile. Arendt a exprimé avec force l'idée qu'un individu exclu de la communauté politique perd son humanité, parce qu'il perd sa liberté d'autodétermination. C'est en effet dans le potentiel d'une volonté commune exprimée par une discussion sans contrainte que réside, selon Arendt, le pouvoir. Etre exclu de cette volonté commune, donc, signifie perdre son propre pouvoir et, de là, sa propre liberté. En ce sens, il ne s'agit pas d'une liberté à l'égard de l'Etat (négative), mais plutôt d'une liberté de faire, d'être libre par l'action (praxis). Il s'agit donc d'une conception de la liberté que Berlin (1969) qualifierait de *positive*. Une telle vision entraîne une certaine conception de la sphère publique, de la citoyenneté et, plus généralement, du politique. Arendt a surtout réfléchi à la dimension politique de la citoyenneté, en évitant de se pencher de manière plus détaillée sur les conditions sociales, économiques et culturelles nécessaires pour préserver la qualité intégrative de cette forme de citoyenneté. Or, ce sont précisément ces aspects qui ont relancé la réflexion sur cette problématique.

Mais, même en restant au niveau de la citoyenneté politique, la démarche de Arendt soulève des questions importantes aussi bien en matière de citoyenneté que, plus généralement, sur le politique. Elle a montré avec force que, dans le cadre de la modernité, la terreur et l'idéologie peuvent aboutir à une destruction de la politique, ce qui entraîne la possibilité de détruire les prémisses d'une politique d'émancipation. Bien qu'inscrite dans un espace institutionnalisé, l'activité politique est donc potentiellement révolutionnaire. Mais la force de ce potentiel d'émancipation dépend en large mesure des droits des citoyens au sein d'un régime politique donné.

L'idée selon laquelle il est nécessaire d'avoir des droits est généralement admise. Par contre, deux questions restent ouvertes. La première porte sur la nature des droits en question; la seconde porte sur la définition de l'institution légitimée à octroyer ses droits. Concernant le

premier enjeu, l'on constate que la citoyenneté est une catégorie qui est de plus en plus utilisée pour revendiquer des droits à quelque chose: identité, reconnaissance culturelle, opinions, intérêts, soutiens publics, transferts monétaires, etc. Le passage d'une conception de la citoyenneté en tant qu'ensemble de droits *de* l'individu, à ensemble de droits de l'individu à pouvoir faire quelque chose est très intéressant et soulève des questions normatives et politiques d'une grande importance. Mais c'est surtout sur la deuxième question que je vais focaliser mon attention. L'observation de la réalité politique montre que la question du "droit d'avoir des droits" ne soulève des implications que pour les apatrides ou les "pauvres" en droits (immigrés, réfugiés, femmes, etc.). L'on constate aussi que d'innombrables communautés nationales ou d'innombrables groupes culturels ne reconnaissent pas la légitimité des institutions politiques qui leur ont conféré des droits. Donc, ils ne reconnaissent pas les formes d'allégeance ou de loyauté à l'égard de ces institutions. Les membres de ces groupes ne revendiquent pas le "droit d'avoir des droits", mais surtout le "droit d'avoir des droits" qu'ils perçoivent comme étant *légitimes*. Les citoyens basques, du Nord de l'Italie ou de l'Irlande du Nord qui luttent contre l'Etat espagnol, italien ou anglais bénéficient déjà d'un certain nombre de droits démocratiques. Leur mobilisation concerne leur désir d'autodétermination, donc la recherche d'une forme alternative d'adéquation entre appartenance nationale et citoyenneté politique.

A mon avis, la distinction entre "droit d'avoir des droits" et "droit d'avoir des droits perçus comme étant légitimes" est très importante parce qu'elle permet de catégoriser des formes différentes de politique d'émancipation. Pour saisir ces formes de mobilisation, la vieille distinction marxiste entre droits réels et droits formels garde toute sa pertinence. En effet, cette opposition sous-tend une partie importante de la querelle en matière de politique de l'identité dans le cadre des sociétés multiculturelles. De manière grossière et indicative, nous pouvons dégager quatre situations que l'on peut ranger dans la problématique du "droit d'avoir des droits": (1) celle des *sans* droits, hommes et femmes soumis à la plus totale précarité sociale et à l'invisibilité politique; (2) celle des *pauvres* en droits *formels*, qui sont soumis à des formes de précarité, mais qui bénéficient néanmoins d'une certaine couverture juridique; (3) celle des *pauvres* en droits *réels*, qui sont soumis à des formes d'exclusion qui sont de nature sociale plutôt que juridique; (4) celle des *sans droits légitimes*, caractérisée par la présence d'acteurs qui ne reconnaissent pas la légitimité des institutions qui leur ont conféré des droits positifs.

Ces quatre situations expriment la complexité de la question des liens entre droits et citoyenneté. J'ai l'impression que l'approche de la citoyenneté proposée par Hannah Arendt permet d'apporter des réponses aux situations (1) et (2), mais difficilement aux questions (3) et (4). En effet, concernant la situation (3), le modèle de Arendt connaît un large

déficit sociologique, qui le rend incapable de conceptualiser la nature des déterminants sociaux de l'exclusion politique. Sa conception du politique exclut des considérations d'ordre social ou économique. Ceci représente un point controversé en théorie de la démocratie. Pour plusieurs auteurs, en effet, la citoyenneté sociale constitue une condition *sine qua non* pour qu'une citoyenneté authentiquement démocratique puisse se développer. Par rapport à la situation (4), c'est surtout la dimension communautarienne d'Arendt qui l'empêche de voir les enjeux liés aux problèmes des sous-communautés. Dans un tel contexte, le dialogue démocratique n'est peut-être pas suffisant pour dépasser les barrières culturelles existant entre les différentes communautés.

Les quatre situations susmentionnées questionnent la citoyenneté libérale d'une manière différente. Elle soulèvent des enjeux pour la compréhension desquels la grille de lecture qu'Hannah Arendt nous a fournie est certes importante, mais pas suffisante. Que ce soit au niveau empirique ou théorique, il est désormais nécessaire de réfléchir au sens que l'idée "droit d'avoir des droits" a au sein de communautés culturellement fragmentées, traversées par des conflits que la praxis démocratique ou la délibération, à elles seules, ne sont pas en mesure de désamorcer.

Berlin, Isaiah (1969), *Eloge de la liberté*, Paris : Calmann-Lévy.

Gianni, Matteo (1995), "Multiculturalisme et démocratie: quelques implications pour la théorie de la citoyenneté", *Revue Suisse de Science Politique*, 1, 4 : 3-39.

Marshall, Thomas H. (1965), *Class, Citizenship and Social Development*, New York : Anchor Books.

Tsiganes d'Europe : Entre enracinement et désolation

Christophe Delclitte

Les récents bouleversements européens ont entraîné un renouveau d'intérêt pour les Tsiganes et un regain de visibilité¹⁹⁷ de leur présence, à l'Est comme à l'Ouest. La crainte de mouvements migratoires massifs et la difficulté pour eux de se voir reconnaître une "place dans le monde" font émerger une "nouvelle question tsigane" dans un continent en pleine mutation et dans une conjoncture de déstabilisation politique, sociale et morale.

Il n'est pas dans mon propos de dresser un tableau exhaustif de la situation des Tsiganes d'Europe, mais je puis, par un seul exemple, vous donner le ton des débats actuels.

Le 30 juin 1994, plus de 75'000 Tsiganes tchèques dont les parents avaient "émigré" de Slovaquie après la guerre ont été déchus de leur nationalité, par décret¹⁹⁸. Ils ont été invités à demander des titres de séjour ou à faire valoir leurs droits à la citoyenneté auprès de l'Etat slovaque dont les plus éminents représentants déclaraient officiellement : "Les Tsiganes sont des criminels et devraient d'abord être convaincus de se conduire comme des êtres humains civilisés"¹⁹⁹.

Mon intervention présentera les éléments d'un héritage lourd et complexe d'une population méconnue, fait tout à la fois d'enracinement et de désolation. Puis, j'évoquerai des questions liées au "droit d'avoir des droits".

I. Enracinement pluriséculaire et identité collective

Depuis le XVI^e siècle, époque de leur dispersion dans toute l'Europe, les Bohémiens ou Egyptiens, comme on les appelait alors, n'ont eu droit

197. Cette notion est développée par Henriette Asséo, "Contrepoint, la question tsigane dans les camps allemands", *Annales E.S.C "Vichy, l'occupation, les Juifs"*, mai-juin 1993, pp. 567-582.

198. *Romnews*, n° 21, 5-9 novembre 1994.

199. Stefan Pauliny, ambassadeur de Slovaquie aux Pays-Bas, dans sa réponse à l'organisation anti-raciste FAFK, *Romnews*, n° 26, 13 décembre 1994.

qu'au mépris savant. Ils n'entraient pas dans les catégories traditionnelles de l'entendement politique, et ils étaient considérés tout au plus comme une population agitée et frondeuse et systématiquement dépréciés. Ils ne se sont jamais vu assigner de place spécifique dans l'espace intellectuel européen, même au XX^e siècle. Voici ce qu'Henri de Man disait de Trotsky : "Il passe des demi-journées à lire et à écrire, et des demi-nuits près du Samovar ou à discuter au café. Il avait l'air d'un pianiste tzigane, avec la nervosité incontrôlée qui caractérise ce type de virtuose. Lorsqu'il fut fêté plus tard comme l'organisateur de l'armée rouge, j'ai cru à un bluff de la propagande"²⁰⁰. Husserl lui-même écrit des Tsiganes qu'ils "sont les seuls qui ne participent pas de la culture européenne".

Ainsi les Tsiganes sont un peuple que l'on évoque souvent sous la forme de la métaphore. Depuis les Etats-Unis, Hannah Arendt, dans une lettre adressée à Kurt Blumenfeld datée du 2 août 1945²⁰¹, utilisait l'image du bohémien pour caractériser sa propre situation d'exil : "Quand on a des meubles, on peut très bien s'habituer à prendre les gens comme une partie de son mobilier. Mais quand on existe *sans meubles*, c'est à dire comme des bohémiens, la chose est beaucoup plus difficile".

Dans ses "analyses en terme d'histoire"²⁰², elle ne fait que rarement allusion aux Tsiganes. Quand elle existe, cette référence vient simplement appuyer sa démonstration : les crimes nazis sont des crimes contre la pluralité humaine constitutive de l'humanité : Les nazis ont voulu exterminer des groupes ethniques entiers, des peuples en général, "Juifs, Polonais, Tsiganes"²⁰³, et la mention du nom de ces peuples est pour cette raison essentielle. Elle constitue en quelque sorte un impératif moral. Mais Hannah Arendt n'assigne pas de place particulière aux Tsiganes, elle ne dit rien sur la spécificité de leur sort.

"Comme des bohémiens", tout le monde a saisi immédiatement la comparaison, chacun sait ce que cela veut dire. Mais qu'est-ce qu'un Tsigane?

Pour prendre le contre-pied de cette figure du bohémien "privé de meubles", il faudrait proposer une définition des Tsiganes ; or les réalités ne correspondent à aucune des catégories de définition des peuples, des nations, ou même des minorités.

200. Henri de Man, *Gegen den Strom - Memoiren eines europäischen Sozialisten*, Stuttgart, 1953, p. 130, cité par Hans Mayer, *Les marginaux*, Paris, 10/18, Albin Michel, trad. franç. 1996.

201. Lettre citée par Martine Leibovici, *Hannah Arendt : expérience juive, politique et histoire*, Thèse de Doctorat en Sociologie, Université de Paris VII, 1996, 895 pages.

202. Hannah Arendt, "A reply to Eric Voegelin", in *Essays in Understanding 1930 - 1954*, ed. Jerome Kohn, Harcourt Brace & Company, 1994 cité par Martine Leibovici, *Hannah Arendt : expérience juive, politique et histoire*, op. cit, p. 643.

203 H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard Paris, 1966, pp. 296 - 302.

En effet, il n'existe pas de religion commune à tous les Tsiganes qui pourrait exercer une fonction de rassemblement politique et spirituel d'une nation dispersée, pas plus que de territoire de référence. L'origine indienne attestée par les études linguistiques est le plus souvent ignorée des Tsiganes eux-mêmes, enfin la langue romani a essaimé en de nombreux dialectes assez séparés pour qu'entre eux des Tsiganes ne puissent se comprendre.

Les migrations successives des Tsiganes, leurs activités itinérantes, ont pourtant inscrit dans l'esprit des pouvoirs publics le Tsigane comme synonyme de nomade. La première phrase d'un conte que l'on raconte en Hongrie, *Le roi des hérissons*, est :

Varekana e rrom phirenas

*Dans le monde de jadis les Tsiganes voyageaient*²⁰⁴.

Or, dès avant la Deuxième Guerre mondiale, en Allemagne, 60% de cette population étaient sédentaires, bien plus le sont aujourd'hui.

Il n'existe même rien de semblable au corpus constitué et relativement homogène de l'antisémitisme dans le racisme anti-tsigane qui oscille entre l'antienne populaire du maraudage, la dévalorisation scientifique portant sur les origines indo-européennes et les obsessions policières de la mobilité. Si un lecteur de journaux pouvait reconnaître les Juifs d'après leur patronyme dès les années 1880²⁰⁵, les noms que portent les Tsiganes ne les rendent pas identifiables. Ils s'appellent Lafleur, Demestre ou Cavalier en France, Reinhart, Siegmayer, Weiss en Allemagne.

Quoi qu'il en soit, être Tsigane c'est d'abord une condition vécue, à la fois subie et tacitement acceptée, et cette minorité singulière présente certains éléments d'une constitution culturelle symbolique²⁰⁶.

Des stratégies d'adaptation et de résistance²⁰⁷ différentes selon le sort qui leur était fait et l'attitude des populations environnantes, ont été mises en œuvre pour dégager un compromis fragile assurant l'intégration sociale et spatiale, voire la survie, tout en préservant l'essentiel. L'essentiel étant la *Romenpe* dont la famille est le lieu de perpétuation. La *Romenpe*, c'est à dire la manière de vivre tsigane, avec ses valeurs, ses règles, ses codes, la manière tsigane d'appréhender le monde et de s'y situer, en un mot : la culture qui se trouve au cœur de ce qu'Henriette

204. *O thagar le Khanrale Balenqoro* (Le roi des hérissons), recueilli auprès de Katalin Sztojka par Karoly Bary, in *Études Tsiganes*, 1990, n°1, pp. 26 - 27.

205. Cf. Marc Angenot, *Ce qu'on dit des juifs en 1889*, Presses Universitaires de Vincennes.

206. R. Inden, cité par B.S Cohn in "representing authority in Victorian India" in E. Hobsbawm et T. Ranger (Dir.), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 173.

207. Sur la notion de "peuple - résistance", voir Henriette Asséo, "Pour une histoire des peuples - résistance", dans Patrick Williams (Dir.), *Tsiganes, Identité, évolution*, Paris, Syros, 1989, 534 pages, pp. 121 - 127.

Asséo a qualifié de "patriotisme familial"²⁰⁸. Car chacun apprend dans sa famille, pour citer Hannah Arendt, "les règles qui gouvernent le grand jeu du monde dans le groupe particulier auquel il appartient par sa naissance"²⁰⁹.

Elle écrit aussi : "L'assimilation est un fait, et ce n'est que secondairement qu'elle constitue une idéologie définie"²¹⁰. Chez les Tsiganes, l'assimilation n'est jamais théorisée. Par ailleurs une identité collective transcendant familles et groupes n'appartient pas à la tradition, même si elle est aujourd'hui en voie de constitution.

Cette fluidité des Tsiganes fait que les discriminations et les traitements dérogatoires du droit commun auxquels on entendait les soumettre pour les contraindre à une vie plus conforme aux normes sociales, n'ont pas oblitéré toute possibilité d'intégration individuelle ou familiale.

II. Visibilité, indexation, liquidation. 1860-1945

Les Tsiganes ont été intégrés très tôt à la problématique de l'ordre public²¹¹ qui change de nature avec la modification des missions policières²¹² et l'irruption de modes de penser racistes.

C'est l'arrivée des Tsiganes orientaux après les années 1860 qui raviva la curiosité de l'opinion savante européenne. Pour les uns, ethnographes et linguistes, les bohémiens appartenaient au conservatoire indo-européen, mais pour la majeure partie d'entre eux leur mobilité congénitale était le signe biologique d'une propension à la criminalité. Les deux thèses pouvaient parfaitement coïncider : la noblesse de la langue et de l'origine étaient grevée par une longue dégénérescence qui, si elle laissait en théorie la possibilité de distinguer de purs Tsiganes, envisageait les Tsiganes comme un ramassis de métis. La "science raciale" rendit donc, après 1880, un verdict général de disqualification ethnique dont les mesures de l'indice céphalique tenaient lieu d'attendus.

208. Henriette Asséo, *Les Tsiganes - Une destinée européenne*, Découvertes Gallimard, Paris 1994, 160 pages.

209. Hannah Arendt, "La désobéissance civile", dans *Du mensonge à la violence*, Agora, Paris, 1989, p. 89.

210. Hannah Arendt, "Aux origines de l'assimilation", *La tradition cachée*, Bourgois, Paris, 1987, p. 13.

211. Pour l'Ancien Régime, Henriette Asséo, "Le traitement administratif des bohémiens", dans *Problèmes socio-culturels de la France au XVII^e siècle*, Éditions Klincksiek, Paris, 1974, pp. 9 - 87.

212. Sur ces questions, voir Jean Marc Berlière, "Ordre et sécurité. Les nouveaux corps de police sous la troisième république", dans *Vingtième siècle*, n° 39, juillet - septembre 1993.

La première conjonction entre darwinisme social et souci de l'ordre public eut lieu en France à l'orée du siècle où la "question romanichelle" aboutit au vote de la loi de 1912. Une commission extraparlamentaire constituée en 1897²¹³ en était arrivée à la conclusion que "les nomades à caractère ethnique sont ceux qui constituent principalement l'armée du vagabondage dangereux".

Avec la loi de 1912, le "nomade" est distingué des autres itinérants et le passage s'opère d'une législation de contrôle de la circulation à un fichier des personnes à la fois classement préventif et identification pénale, dans les formes de l'anthropométrie judiciaire mises au point par Bertillon pour le fichage des criminels récidivistes.

Si la loi de 1912 a construit ce que j'ai appelé par ailleurs "une catégorie ethnique qui ne dit pas son nom"²¹⁴, il n'est pas question en France de légiférer indépendamment de l'itinérance que l'on entend réglementer.

En Allemagne, une conception différente se développe qui apparaît dès le recensement des Tsiganes de Bavière²¹⁵ dont les résultats sont publiés par Alfred Dillman, directeur de la Centrale Tsigane de la police royale de Munich, dans le *Zigeuner Buch* qui comporte plus de 3000 notices individuelles. L'identification et la mise en fiche se faisait au moyen de la généalogie. En 1938, la centrale, qui n'a jamais interrompu ses travaux²¹⁶, est intégrée à la Police Criminelle (Kripo)²¹⁷, elle dispose alors de plus de 33000 notices de Tsiganes allemands, nomades et sédentaires. Bien avant 1933, les Tsiganes sont définis en Allemagne selon des critères raciaux, mais le traitement policier demeurait traditionnel.

A cet activisme policier s'ajoutaient les débats des "experts de la race", qui assignaient dès les années 20 à la germanité un destin particulier de régénération de l'aire nordique²¹⁸. La crise allemande des finances publiques donna aux professionnels de la santé un pouvoir d'expertise. Dans les critères d'accès à l'aide sociale, le Tsigane (*Zigeuner* ou "gens vivant à la manière tsigane") devint la norme de référence de l'"asocial".

La préparation des esprits explique, à l'arrivée au pouvoir des nazis, la précipitation des autorités locales, en l'absence de toute loi tsigane générale, à mettre en place des camps municipaux²¹⁹ sur tout le

213. Journal Officiel de la République Française, 29 mars 1898, p. 40.

214. Christophe Delclitte, La catégorie juridique "nomade" dans la loi de 1912, *Hommes et Migrations*, n° 1188 - 1189, juin-juillet 1995, pp. 23-30.

215. François de Vaux de Foletier, "Un recensement des Tsiganes en Bavière", *Études Tsiganes*, août 1978, pp. 8-14.

216. En 1926 le fichage est étendu à l'ensemble du pays.

217. Sous le nom de Centrale pour la lutte contre l'infestation tsigane.

218. Édouard Comte et Cornelia Essner, *La quête de la race, une anthropologie du nazisme*, Paris, Hachette, 1995.

219. De la "science raciale" aux camps, *Les Tsiganes dans la deuxième guerre*

territoire allemand. On interna d'abord les itinérants puis ceux qui vivaient dans des maisons ou dans des appartements. Il s'agissait de les "séparer du peuple allemand", de les retrancher d'avec le peuple maintenant conçu comme corps biologique²²⁰.

Les hésitations de la législation nazie jusqu'à la guerre s'expliquent par les tergiversations des chercheurs du *Centre de recherches en eugénisme*²²¹ et *biologie des populations* créé et dirigé par le docteur Ritter, qui s'était illustré au congrès international de Science des Populations à Berlin en demandant, dès 1935, la stérilisation des *Zigeunermischlinge* (métis tsigane). Ce centre qui menait l'expertise anthropologique et eugénique des Juifs d'Allemagne fut aussi chargé du recensement selon les critères de la biologie raciale, et du classement en différentes catégories allant du Tsigane au non Tsigane, en affinant les distinctions entre les différents niveaux de métissage, des éléments polluant le corps biologique du peuple allemand et présentant des caractères asociaux héréditaires, pour rendre possible une "politique démographique qualitative". Ces travaux, pervers autant qu'ineptes, apportaient leur caution à la volonté affichée par Himmler en 1938 d'apporter au fléau tsigane une "solution définitive à partir de la nature même de la race"²²².

La guerre modifia la situation, et l'absence de cadre juridique favorisa cette "radicalisation cumulative" du nazisme dont parle Hans Mommsen. Mais les hésitations de la Direction Générale de la Sûreté du Reich²²³, et l'échec de la territorialisation dans le Gouvernement Général de Pologne entraînent un processus de rafles anarchiques et brutales. Les Tsiganes se retrouvèrent dans toutes les sortes de camp, camp de travail, camp de concentration, ghettos, et certains furent gazés dans les centres de mise à mort. Des liquidations furent conduites par les *Einsatzgruppen* et l'armée régulière. Cependant les autorités nazies ont toujours hésité à assimiler les Tsiganes au sort des Juifs. Le Ministère des Territoires à l'Est proposait pour sa part l'établissement de camps spéciaux d'internement. En fait, le cas des Tsiganes est exemplaire de la double politique d'extermination : d'un côté, une volonté d'anéantissement, par le travail forcé, des individus, et de l'autre une extermination familiale. Himmler trancha la

mondiale, Tome I, Henriette Asséo, Herbert Heuss, Franck Sparring, Karola Fings, Gilad Margalit, Centre de Recherches Tsiganes, Collection pour une histoire européenne des Tsiganes, vol. 12, C.R.D.P Midi - Pyrénées, Toulouse, à paraître 1997.

220. Dans la semaine du 18 au 23 septembre 1933 une vague d'arrestations de vagabonds s'étendit sur tout le territoire du Reich. La question se posait du tri entre les individus raflés, et du sort qui devait être le leur.

221. L'eugénisme doit être ici compris comme science de l'hérédité génétique d'un peuple.

222. *Décret pour la lutte contre le fléau tsigane*; 8 décembre 1938.

223. RSHA.

question pour les Tsiganes du grand Reich²²⁴ en décrétant par l'*Auschwitz Erlass*, le 16 décembre 1942, leur déportation à Auschwitz. Internés en famille à la section BIe du camp de Birkenau, dit *Zigeunerlager*, ils étaient 23000, allemands à 63 %, en 1944. Ils furent les victimes de prédilection, tout particulièrement les enfants, des expérimentations médicales du médecin-chef Mengele. La liquidation des camps de familles par le gazage systématique s'opéra dans la nuit du 2 au 3 août 1944.

Toutes les techniques d'extermination mises en œuvre par l'Etat national-socialiste furent appliquées aux Tsiganes, à l'exception de la sélection à la rampe d'Auschwitz.

III. Désolation et "droit d'avoir des droits"

Après la guerre, les Tsiganes n'ont fait l'objet d'aucune sollicitude particulière. Pierre Brisson écrit dans son éditorial du *Figaro*, le 8 mai 1945 : "La France a vu le maquignon à face de gitan trafiquant de ses malheurs". Alors même que les titulaires du carnet anthropométrique avaient été internés en famille et ne furent définitivement libérés qu'en 1946²²⁵. Si la loi de 1969 a supprimé le carnet anthropométrique, la possession de pièces d'identité spécifiques reste une législation d'exception.

Ce n'est qu'en 1985 que l'Allemagne reconnaît le génocide des Tsiganes. Certaines situations juridiques issues de la période nazie n'ont pas été revues. Ainsi un millier de Sinti d'Allemagne sont considérés comme des étrangers de nationalité indéterminée. Leurs papiers d'identité attestant de leur appartenance à la nation allemande leur avaient été retirés par les autorités nazies, et en 1967 les papiers qui leur avaient été délivrés au titre de survivants des camps de concentration leur ont été retirés pour défaut de nationalité allemande²²⁶.

L'expérience de la désolation - du déracinement, du deuil et de la mort -, leur situation en Europe font des Tsiganes une population placée au cœur de la question du "droit d'avoir des droits". En effet, Hannah Arendt a su prendre la mesure de l'impuissance des Etats-nations,

224. L'ordre de déportation est étendu à la Belgique, au Luxembourg, aux Pays-Bas et à la Pologne.

225. Cf. Denis Péschanski, Marie Christine Hubert, Emmanuel Philippon, *Les Tsiganes en France 1939-1946, contrôle et exclusion*, Éditions du CNRS, coll. Histoire du XX^e siècle, Paris, 1994, 176 pages. Voir également : Marie Christine Hubert, 1940 - 1946, "L'internement des Tsiganes en France", *Hommes et Migrations*, n° 1188 -1189, juin- juillet 1995 et *Études Tsiganes*, "France : L'internement des Tsiganes 1939-1946", 2/1995.

226. Arsène Delamon, *La situation des "gens du voyage" dans l'Europe des Douze et les mesures proposées pour l'améliorer*, Ministère des affaires sociales et de l'intégration, France, 1992.

prisonniers de la trilogie "Peuple État Territoire", à protéger les minorités et les réfugiés. Elle a envisagé, pendant les années de guerre, par delà les échecs de l'assimilation individuelle, et la construction étatique alternative que proposait le sionisme, une troisième voie qui aurait pu permettre la représentation du peuple juif²²⁷. Elle formait l'espoir d'une réorganisation de l'Europe où les Juifs pourraient trouver leur place en étant reconnu comme une nationalité européenne pour sortir du piège de la division du monde entre "les pays d'où l'on souhaite que nous partions et ceux où on ne nous laisse pas pénétrer".

Une nouvelle conception de la patrie, intégrant le sol de l'enracinement et celui du parcours, dessinait les contours de ce que pourrait être une nationalité et un statut transnationaux propres à permettre aux Juifs de prendre leur place dans le monde, dans le concert des nations unies d'Europe.

En fait, la réorganisation du continent se fit sous le double signe de la reconstruction et de la fermeture des frontières idéologiques, militaires et économiques, et personne ne formula ce type de revendication.

Or, c'est précisément cette revendication que défendent les membres de la première génération d'intellectuels organiques tsiganes, pour la plupart originaires d'Europe centrale et orientale, rassemblés au sein de l'Union romani internationale²²⁸. Le passage de l'identité traditionnelle tsigane à l'affirmation d'une identité collective transcendant les solidarités immédiates n'est pas que la conséquence du traumatisme du génocide ; le mouvement national qu'ils animent définit un "bien commun" aux Tsiganes et mène des actions en vue de leur reconnaissance qui ont souvent été couronnées de succès sur le plan international²²⁹ et sur le plan européen²³⁰, mais n'ont pas abouti à une transformation de la nature de la cohésion sociale chez les Tsiganes. Ils cherchent à se voir reconnaître un "statut juridique"²³¹ qui se dégage de la vision "Stalino-

227. Cf. Martine Leibovici, *Hannah Arendt : expérience juive, politique et histoire*, op.cit., "Les Juifs, ces "bons européens" : le rêve des États-Unis d'Europe", pp. 673 -682.

228. J'ai développé cette question dans "Les Tsiganes : la question d'une minorité transnationale en Europe" contribution au Colloque *Les minorités en question* du Groupement pour le Droit des Minorités (G.D.M) et du Centre d'Études de la Turquie, du moyen - Orient et des Balkans (C.E.T.O.B), 29-30 novembre 1996, Université de Paris VIII. Cahiers du C.E.T.O.B, à paraître.

229. Cf. Jean-Pierre Liégeois, "L'émergence internationale du mouvement politique Rom", *Hommes et Migrations*, op. cit.

Raymond Goy "L'émergence des Roms en Droit International Public", in *Mélanges à Robert Pelloux*, Lyon, Éditions l'Hermès, 1980, pp. 219-244.

230. Cf. Jacqueline Charlemagne, "Où en est le droit des minorités, l'exemple tsigane", *Études Tsiganes*, 2/1993, pp. 8-33.

Textes des institutions internationales concernant les Tsiganes, textes rassemblés par Marielle Dambalki, Centre de Recherches Tsiganes, C.R.D.P Midi - Pyrénées, Toulouse 1994, 225 pages.

231. Nicolas Gheorghe, L'Union romani et les institutions internationales, *Ethnies*, n°15, *Terre d'asile, terre d'exil : l'Europe tsigane*, pp. 51 - 65.

Bismarckienne²³² du fait national et du fait minoritaire. Le mouvement national rom n'a pas, hormis dans sa préhistoire, formé de revendication territoriale²³³. La création d'un "Cem Romengo", Etat sans frontières des Tsiganes de Roumanie, annoncée par Iulian Radulescu Ier - Empereur auto-proclamé des Roms du monde entier, et relayée à la une du *Monde*²³⁴, ne fait que témoigner des difficultés en Roumanie.

A l'Est, toute légitimité nationale leur est déniée, sur le mode de l'intégration comme sur le mode de l'autonomie, quels que soient par ailleurs les droits individuels ou collectifs qui peuvent leur être reconnus. Ils sont la cible de toutes les aigreurs, et la reconnaissance et le statut qui leur sont le plus souvent accordés, en l'absence de tout système de garantie, se révèlent inefficaces et ne font que renforcer leur visibilité dans un contexte de renouveau fiévreux des nationalismes rêvant d'homogénéité ethnique.

En Roumanie, les événements d'Hadareni, en 1993, avaient tout du pogrom : la commission pour les droits de l'homme, des cultes et des minorités nationales du parlement roumain a conclu pourtant que "la responsabilité principale des événements revenait aux familles Roms, en raison de leur inadaptation sociale et de leur comportement généralement délinquant".²³⁵ Dans de tels contextes nationaux, la revendication d'un statut de minorité transnationale reconnue et protégée peut apparaître comme un dernier recours.

Cette revendication est assortie d'un embryon de réalisation, le projet ambitieux de créer et de faire vivre un parlement européen des Roms pour organiser une représentation européenne transnationale²³⁶.

Mais ce projet est lourd de risques, une citoyenneté protégeant des individus serait idéale mais pose des problèmes de garantie. Une indexation collective, fut-elle bienveillante, pourrait bien n'être qu'une citoyenneté flottante. Rappelons-nous comment, au niveau local, les municipalités allemandes ont, dès 1933, anticipé, en dehors de tout cadre juridique, les désirs d'exclusion de la population majoritaire.

232. Marcel Corthiade: "La langue romani", in *Ethnies, op. cit.* n° 15, pp. 94 - 109 et "Vous êtes le centre du monde", in *Études Tsiganes*, n°1/1993 Tsiganes d'Europe pp. 86-95.

233. Dans les années 60, Ionel Rotaru avait réclamé à l'O.N.U. la création d'un foyer national en Somalie, terre qu'il considérait comme celle de ses lointains ancêtres, Cf. Jean- Pierre Liégeois, *Mutation Tsigane*, Bruxelles, Complexe, P.U.F, 1976, 228 pages, pp. 132 et suivantes.

234. *Le Monde*, samedi 8 mars 1997.

235. Katrin Reemtsma, "Pogrom en Roumanie", in *Études Tsiganes*, n°2, 1994.

236. Cf. "Vers un statut transnational", dans Christophe Delclitte, "Les Tsiganes : la question d'une minorité transnationale en Europe", contribution au Colloque *Les minorités en question*, op.cit.

La loi du talion : citoyens et apatrides dans les Pays Baltes

Christian Giordano

La spécificité politique des Etats baltes après la “seconde indépendance”

Après cinquante ans de gouvernement soviétique, ou d’“occupation” dans la terminologie officielle en vigueur dans les pays baltes, l’Estonie, la Lettonie et la Lituanie ont acquis leur “seconde indépendance” au début des années 90. L’Occident s’est alors tourné avec un intérêt renouvelé vers cette région qui avait été pour ainsi dire effacée des cartes géographiques, et, ce qui est plus important encore, de la carte mentale de l’Europe, et ce, pendant un demi-siècle.

Aux ethnoanthropologues qui se penchent sur la transformation post-socialiste, les trois pays baltes fournissent des exemples révélateurs; en effet, les processus socio-économiques de l’ère soviétique ainsi que certaines conditions historiques spécifiques à la région leur ont imparti une spécificité qui les distingue radicalement des autres pays de l’ancien bloc de l’Est ainsi que des pays actuels de la CEI. Cette spécificité devient particulièrement évidente si l’on retrace l’historique de la construction de l’Etat en Estonie, Lettonie et Lituanie depuis leur accès à l’indépendance. A l’exception peut-être de la Serbie, qui d’ailleurs n’offre guère d’autre point de comparaison avec les pays qui nous occupent, les Etats baltes constituent les seules entités politiques d’Europe centrale et orientale qui, en dépit de transformations socio-ethniques radicales, se soient en quelque sorte “recrées” suite à la chute du mur de Berlin sur le modèle des Etats-nations qu’ils étaient avant l’occupation. Ces pays constituent ainsi d’excellentes illustrations des efforts fournis par les élites post-socialistes, tant politiques que culturelles, en vue de “renverser le cours de l’histoire” (Giordano, 1996: 102 et ss.; Conte et Giordano, 1997).

Cette spécificité, pour ne pas dire cette singularité, devient encore plus évidente si l’on compare les Etats baltes aux autres pays européens ayant subi de manière plus ou moins pesante l’hégémonie soviétique. Certains d’entre eux ont su préserver leur statut d’Etat indépendant depuis la fin du 19^e ou le début de ce siècle, en dépit de leur accession

tardive au statut de nation et de la “géométrie variable” de leur territoire. On citera ici comme exemples la Bulgarie, la Roumanie et la Hongrie de la période qui suivit la chute de la monarchie impériale et royale; on pourrait encore y ajouter la Pologne et l’Albanie, à condition d’exclure la période d’occupation germano-soviétique durant la Seconde Guerre mondiale pour l’une et l’annexion par l’Italie en 1939 pour l’autre. Mais d’autres Etats-nations d’Europe centrale et orientale ne peuvent se prévaloir d’une telle continuité. On citera à cet égard des Etats récemment créés et qui n’ont jamais existé auparavant, comme la Slovénie et la Moldova. D’autres “nationalités” ont aspiré à l’indépendance politique au cours du 20^e siècle, mais celle-ci s’est avérée en fin de compte illusoire et éphémère: l’Ukraine et la Biélorussie de 1918 à 1922, la Slovaquie de 1939 à 1945 et la Croatie de 1941 à 1945. Enfin, il existe des regroupements nationaux qui, bien qu’ayant gagné aujourd’hui une indépendance potentiellement durable mais probablement destinée à une fin prochaine, peuvent dans le meilleur des cas s’en référer à une lointaine souveraineté quasi-mythique à peine comparable à celle d’une étatisation moderne. Nous pensons ici à la Croatie d’aujourd’hui et à l’Etat indépendant du haut moyen âge sur lequel régna de 845 à 1091 la dynastie des Trpimirovici.

A l’exception du territoire de Vilnius qui acquit pour la première fois son indépendance il y a quelques années à peine, le processus de développement politique des Etats baltes au cours du siècle passé se caractérise par une sorte de va-et-vient entre la domination étrangère et l’indépendance. Au chapitre suivant, nous examinerons l’influence que cette expérience historique d’un genre particulier a eue sur ces sociétés.

La domination étrangère: l’Empire russe dans la région baltique

La bataille de Poltava (1709), au cours de laquelle la Suède essuya une cuisante défaite contre l’armée de Pierre le Grand, représente sans doute le premier moment décisif de l’histoire de l’inclusion des provinces baltes dans l’Empire russe. La fin de la guerre du Nord, marquée en 1721 par la paix de Nystad, donna une assise supplémentaire au pouvoir russe en Europe tout en renforçant sa présence dans la région baltique. Cette victoire eut en effet pour conséquence une substantielle extension du territoire russe par le biais de l’acquisition de l’Estonie et de la Livonie.

Aucune des couches féodales, que ce soit en milieu urbain ou rural, ne vécut le passage de la couronne suédoise à la domination russe comme particulièrement douloureuse. Ni les seigneurs féodaux germano-baltes, ni les artisans qui exerçaient dans la région, ni les paysans “autochtones” ne réagirent de façon négative à l’arrivée des Russes, comme on aurait pu s’y attendre si l’on se place au 20^e siècle dans une perspective ethnocentrique. La présence d’une autorité étrangère rendit possible le

retour à l'autonomie à tous les niveaux de la société, ce qui était loin de déplaire aux seigneurs locaux et aux guildes et conseils municipaux composés principalement d'Allemands baltes (Pistohlkors, 1994: 266). Quant aux couches "autochtones" de la société vivant pour la plupart en situation de dépendance féodale, le changement de pouvoir n'eut sur elles quasiment aucun impact et leur comportement vis-à-vis du nouveau régime reflétait plutôt l'indifférence que l'enthousiasme ou le désarroi (Pistohlkors, 1994: 278).

En rétrospective, l'incorporation de la région balte dans l'Empire russe inaugura une période d'un siècle et demi de paix, qui à long terme se révéla fort avantageuse sur le plan économique, même pour les couches inférieures de la population. L'énorme Empire russe, sous-peuplé et en cours de modernisation rapide, offrait d'excellentes perspectives de carrière pour les aristocrates et la classe moyenne instruite des pays baltes. L'armée et l'administration russe ainsi que les institutions du savoir leur ouvraient grandes leurs portes, alors que sous le règne suédois des postes d'une telle qualité n'avaient jamais été disponibles en si grand nombre (Pistohlkors, 1994: 266).

La prospérité accrue des secteurs "autochtones" de la population ne se fit pourtant sentir qu'à partir du 19^e siècle, au moment où ces groupes entamèrent un mouvement d'exode vers les villes. Cet exode rural est reflété par les chiffres de la population lituanienne et estonienne pour les villes de Riga et Tallinn entre 1867 et 1881 (v. Tableau 1).

Tableau 1: Répartition de la population urbaine selon la nationalité

Riga	1867	1881	Tallinn	1871	1881
Allemands	43'980	52'232	Allemands	10'020	12'737
Lettons	24'199	49'974	Estoniens	15'097	26'324
Russes	25'772	31'976	Russes	3'300	5'111
Total	93'951	134'182	Total	28'417	44'172

Tableau 2: Changement dans la répartition de la population urbaine en groupes ethniques, en pourcentage

Riga	1867	1881	Variation %	Tallinn	1871	1881	Variation %
Allemands	46,8	38,9	-7,9	Allemands	35,3	28,8	-6,5
Lettons	25,8	37,2	+11,4	Estoniens	53,1	59,6	+6,5
Russes	27,4	23,9	-3,5	Russes	11,6	11,6	0,0
Total	100,0	100,0		Total	100,0	100,0	

Source: Seton-Watson, 1971: 378.

Ces données révèlent non seulement une mobilité géographique croissante, mais également une amélioration du statut social des secteurs "autochtones" de la population. L'exode vers les villes permit à ceux-ci de se libérer des structures féodales qui les entravaient dans les régions rurales; profitant de bien meilleures conditions socio-économiques, ils devenaient pour la plupart marchands ou artisans (Seton-Watson 1971: 376). Presque en même temps, l'occasion de s'instruire fut offerte aux Estoniens, Lettons et Litvaniens, ce qui résulta en l'émergence graduelle d'une petite intelligentsia. Les intellectuels qui la composaient, issus principalement de la paysannerie et de la petite bourgeoisie, acquièrent peu à peu la conviction qu'ils constituaient le fer de lance de la bataille pour l'identité nationale. Cet exemple confirme une nouvelle fois la théorie de Gellner selon laquelle les discours et mouvements nationalistes commencent à se cristalliser dès le moment où les populations placées sous le contrôle d'un gouvernement étranger ont accès à l'instruction primaire et supérieure (Gellner, 1983; 94ss).

Le second moment décisif de l'histoire des sociétés baltes se produisit avec le troisième partage de la Pologne en 1795 qui eut pour conséquence le passage sous contrôle russe de la Courlande, deuxième région historique de la Lettonie actuelle, ainsi que de tout le territoire de la Lituanie. Pour ces deux pays, cette prise de pouvoir marqua le début d'un destin commun qui parcourut dans les grandes lignes les étapes du développement socio-économique décrit plus haut (Pistohlkors, 1994; 266).

La vie quotidienne dans les provinces baltes et particulièrement leurs trois villes principales, Riga, Tallinn et Vilnius, se caractérisait par la "coexistence dans la ségrégation" et la "proximité dans la paix", ce qui, d'un point de vue ethnohistorique, justifie d'autant la description qu'en donne l'historien Urs Altermatt qui les qualifie de "laboratoires multiculturels de la modernité" (Altermatt, 1997; 86). Plus précisément, les Russes monopolisèrent l'administration tandis que les Allemands s'adjugeaient les secteurs économiques les plus importants; les deux nations régnaient, pourtant, se considéraient l'égal l'une de l'autre et leur conduite envers les secteurs "autochtones" de la population ne fut jamais "ethnocratique". Que cette affirmation, cependant, ne crée pas l'impression que tout se passait de manière idyllique dans l'Empire russe: en effet, on pouvait observer dans les provinces baltes des formes particulièrement extrêmes d'inégalité sociale entre divers segments de la population ainsi qu'entre individus. Ces différences étaient toutefois considérées comme indicatrices de "statut social" à l'intérieur du système des Etats féodaux plutôt que comme des marques d'"ethnicité".

La fin du 19^e siècle vit la situation changer du tout au tout. En 1881, avec l'accession au trône d'Alexandre III, la russification devint politique officielle (Seton-Watson, 1971: 443; Pistohlkors, 1994: 400; Römhild,

1997: 41). Ce changement marqua la victoire du nationalisme pan-russe qui attribuait à la nation russe le rôle de "peuple dominant". Jusqu'alors, c'est la loyauté des "sujets" impériaux envers leurs "souverains" qui prédominait, découlant d'une relation à l'Etat plutôt que d'une identité disons luthérienne balto-germanique, catholique polonaise ou musulmane tartare.

Ce nationalisme, bien entendu, qui devait entraîner l'assimilation forcée de groupes ethniques incorporés jusque-là dans l'Empire, représente en fait un phénomène bien plus ancien. Le défenseur principal du nationalisme pan-russe, Youri Fyodorovitch Samarine, avait énoncé, dès le milieu du 19^e siècle, ses convictions quant à la structure multiethnique de l'Empire et au droit du peuple russe d'y occuper une position privilégiée:

"C'est ce qu'on pourrait appeler la polygamie élevée à la hauteur d'un devoir et érigée en système politique... Nous..., Russes, nous prétendons être en Russie ce que sont les Français en France et les Anglais sur tout le territoire des possessions britanniques." (Seton-Watson, 1971: 377).

On signalera tout de même que le Tsar avait officiellement émis un blâme à l'encontre de Samarine et l'avait même fait emprisonner (Seton-Watson, 1971: 248, 377). Les démêlés de Samarine avec le Tsar illustrent parfaitement le principe impérial russe de tolérance pragmatique à l'égard des pratiques étrangères, qu'elles soient sociales, culturelles ou religieuses, principe qui sous-tendait, à peu d'exceptions près dont celle de la Lituanie, la politique impériale envers les communautés non-russes jusqu'en 1881. (Seton-Watson, 1971; 247 et ss., 374). L'instauration du processus de russification constitua plus tard une négation complète de ce principe (Römhild, 1997: 41).

Le nouveau programme politique, défendu et propagé par un nombre croissant de nationalistes pan-russes proches du Tsar, se donnait pour but non seulement l'assimilation forcée des populations ethniquement ou culturellement "allogènes", mais également, et au sens le plus large, la consolidation et l'homogénéisation de l'administration impériale. Plus concrètement, les mesures de russification appliquées aux Etats baltes se composaient de trois éléments principaux:

– Contrôle strict de tout le système éducatif, exercé par le Ministère central de l'éducation situé à Saint-Petersbourg. Trois décrets officiels édictés de 1887 à 1890 érigèrent le russe en langue obligatoire pour l'instruction, à tous les niveaux et dans toutes les matières. Presque en même temps, les universités subirent elles aussi un processus de russification. C'est ainsi que l'université Dorpat, un établissement allemand, fut forcé de fermer ses portes, puis de rouvrir très peu de temps après sous une nouvelle identité, celle du collège russe Your'ev (Seton-Watson, 1971: 453). La russification du système scolaire entraînait

également un changement d'alphabet; même les patronymes devaient désormais être écrits en cyrillique.

– Introduction dans les tribunaux des règles de procédure légale russes; là aussi, le russe fut décrété seule langue officielle (Seton-Watson, 1971: 453).

– Soutien officiel aux campagnes de prosélytisme menées depuis des dizaines d'années par l'Eglise orthodoxe russe, symboliquement illustré par la construction de nombreuses et imposantes cathédrales dans les provinces (Seton-Watson, 1971: 453 et ss.) Celles-ci demeurent à ce jour les objets d'une très vive controverse; pour preuve, la cathédrale de Riga.

La russification ne manqua pas de soulever les plus vives objections dans tous les groupes de population de la région baltique. Mais ce fut précisément dans une telle atmosphère de rejet et de protestation contre l'assimilation que le débat autour des diverses identités ethno-nationales prit un tour particulièrement virulent. Comme on l'a vu plus haut, la "découverte" de l'identité culturelle est un phénomène plus ancien qui prend sa source dans les mouvements linguistiques lancés par les intellectuels estoniens, lettons et lituaniens. C'est ainsi qu'en Estonie, par exemple, fut publié en 1857 le poème épique de F.R. Kreutzwald, *Kalevipoeg*, et qu'à la même époque, un journal destiné à la population rurale, *Pärnu Postimees*, fut lancé par J.W. Jannsen (Seton-Watson, 1971: 378). On citera également les activités journalistiques relativement plus politisées de l'Estonien K.R. Jakobson et de son journal *Sakala* et ceux du Letton Chr. Valdemars. Ce qui est souvent négligé dans le cas particulier, c'est le fait que le projet de "gestion de l'identité", défendu par ces deux intellectuels, comportait une condamnation du clivage législatif et socio-économique qui séparait les classes supérieures allemandes des divers groupes de population "autochtones", alors que ces mêmes écrivains réitéraient à l'envi leur loyauté envers la Russie et le Tsar (Seton-Watson, 1971: 378).

La politique de russification n'a pas manqué non plus de susciter irritation et agitation chez les Allemands, confrontés à des mesures discriminatoires pour la première fois depuis leur inclusion dans l'Empire. Leur germanité commença donc à leur apparaître sous un jour ethnique. En même temps et pour les mêmes raisons, le débat en cours dans les milieux intellectuels estoniens, lettons et lituaniens sur l'identité collective prenait peu à peu un ton plus nationaliste. Malgré tout, la génération des "gestionnaires d'identité", parmi lesquels J. Tõnisson en Estonie et J. Basanavicius en Lituanie, continua à se faire entendre encore très avant dans le 20^e siècle, réclamant le droit à l'autonomie plutôt que l'indépendance nationale en soi. Le Lituanien J. Basanavicius, un médecin qui avait fait ses études à Moscou et à Prague, peut être considéré comme représentatif des nationalistes baltes. On notera tout particulièrement que Basanavicius, bien qu'il ait été banni de l'Empire russe et qu'il ait passé

une grande partie de sa vie en Bulgarie, ce qui pourrait dénoter une certaine slavophilie de sa part, n'a jamais considéré l'Empire comme l'ennemi principal. Sa vindicte se déversait plutôt sur l'arrogante noblesse polonaise qui exerçait sa domination sur la société et l'économie lituaniennes, puis plus tard sur les Allemands. Par ses compositions et ses collections folkloristes, dans la tradition de Herder et des frères Grimm, il visait uniquement à réhabiliter la langue et la culture populaires lituaniennes. Bien qu'il soit considéré à ce jour comme le "père fondateur" de la nation, Basanavicius ne se mit à promouvoir la cause de l'indépendance nationale qu'en 1918; avant cette date, il n'avait fait que plaider en faveur de l'autonomie culturelle de la Lituanie au sein de l'Empire russe.

Si l'on veut tirer quelques conclusions de ces brefs portraits, on pourrait soutenir d'un point de vue ethnoanthropologique qu'un "discours ethnique" aux connotations nationalistes n'a commencé à se faire entendre dans la région baltique que peu avant la chute de l'Empire russe. Ce "discours ethnique" s'est développé dans le champ d'une tension créée d'une part par un projet d'ethnisation venant "d'en haut", la politique de russification, et d'autre part par les divers concepts d'ethnicité élaborés "d'en bas" par les groupes non-russes et issus des aspirations des non-Russes à l'autonomie et plus tard à l'indépendance. On est donc en droit de considérer ces discours comme fondateurs de toutes les manifestations d'ethnicité, depuis cette époque et quasiment jusqu'à ce jour. De telles manifestations dans les républiques baltes, pendant les indépendances comme sous la domination russe et soviétique, reflètent un processus plus général en vertu duquel les groupes humains sélectionnent et élaborent consciemment certaines qualités ethniques bien particulières, telles que l'héritage et les ancêtres communs, la culture, la langue, la tradition, l'histoire et, particulièrement dans les Etats baltes, le territoire commun, pour en faire les critères qui leur permettront de se démarquer d'autres groupes et de légitimer un "projet" ou un "idéal" de communauté politique.

L'indépendance: multiculturalisme et autoritarisme

Après des événements aussi dramatiques et déroutants que l'occupation allemande, l'inclusion temporaire dans l'Union soviétique et une période très éphémère de monarchie en Lituanie, les trois Etats baltes accédèrent tous à l'indépendance en 1918-19. Dans les années qui suivirent, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la guerre soviéto-polonaise marquée en 1921 par le traité de Riga qui entraînait pour la Lituanie la perte du territoire hautement symbolique et chargé d'histoire qu'était Vilnius, les Etats baltes connurent une grave instabilité militaire. L'Estonie, la Lettonie et la Lituanie purent néanmoins poursuivre la consolidation

politique de leurs territoires nouvellement reconnus et indépendants. A cet égard, il est important de noter que les trois Etats ont tous choisi le modèle de l'Etat-nation défini par des critères ethniques. Le choix d'un tel modèle, qui repose essentiellement sur une communauté politique homogène d'un point de vue ethnoculturel établie sur un territoire monoethnique, paraîtra quelque peu paradoxal à l'observateur contemporain, particulièrement au vu du fait que les trois Etats baltes constituaient depuis longtemps des "agglomérations ethniques", si l'on veut appliquer à la région entière la description que le Prix Nobel C. Milosz fait de Vilnius (Milosz, 1995: 249 et ss.) Il s'avéra ici inévitable, comme ce fut le cas pour d'autres Etats-nations multiethniques d'Europe centrale et orientale, que le statut et les droits des divers groupes ethniques fussent définis, tandis que les Estoniens, les Lettons et les Lituaniens se voyaient assigner le rôle de "nations titulaires" dans leurs pays respectifs. Mais une "nation titulaire" peut se transformer rapidement en un *Herrenvolk* se croyant investi du droit de dominer d'autres groupes ethniques sur la base d'une prétendue supériorité, comme l'historien hongrois Bibó le démontre de façon convaincante dans les cas de la Pologne, de la Tchécoslovaquie et de la Hongrie pendant l'entre-deux-guerres (Bibó, 1993: 172). Mais les Etats baltes de la "première indépendance" ne se transformèrent pas en "ethnocraties" typiques en dépit de leur tendance à adopter graduellement des pratiques autoritaristes débouchant sur un rejet total de l'ordre démocratique et sur la mise en place de régimes dictatoriaux tels que ceux d'Antanas Smetona en Lituanie, Karlis Ulmanis en Lettonie et Konstantin Päts en Estonie. Bien que le radicalisme nationaliste se soit renforcé au cours de ces périodes de recul de la démocratie, en particulier en Lituanie et en Lettonie, la reconnaissance socio-politique de groupes ethniques minoritaires devait demeurer officiellement intacte quasiment jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale, même si elle fut parfois maintenue à contrecœur (Hellmann, 1986: 161 et ss; Schmidt, 1993; Pistohlkors, 1994: 525 et ss.). On n'oubliera pas non plus, dans ce contexte, que dans les "agglomérations ethniques" urbaines en particulier, les relations quotidiennes entre membres de la "nation titulaire" et des "communautés ethniques" étaient fondées sur un respect et une tolérance mutuels rares en Europe centrale et orientale. En ce sens, la vie intellectuelle et culturelle d'une ville très cosmopolite comme Riga étaient exemplaires. Voici comment Pistohlkors la décrit:

"... Avec la floraison des écoles et des établissements d'enseignement supérieur, une nouvelle génération surgit qui prit la relève et développa les formes existantes dans les domaines de la science, de la littérature, des arts et de la musique, produisant ainsi de nouvelles créations indépendantes. En littérature, on se démarquait de la glorification du passé national sans pour autant renoncer aux apports de la littérature et de la

poésie populaires... Riga tout particulièrement, du fait de son caractère cosmopolite, devint un centre d'activités et d'échanges intellectuels et culturels incluant même les minorités nationales; elle brillait tout particulièrement dans les domaines du théâtre et de la musique... Les relations entre... Lettons et Allemands baltes étaient rarement le thème d'œuvres de création... tandis qu'on s'efforçait par des traductions d'introduire la littérature étrangère dans sa propre sphère linguistique." (Pistohlkors, 1994: 502 et ss.).

La réponse à la "question agraire" fut également représentative du pouvoir relativement restreint de "l'ethnicité" dans les Etats baltes en comparaison des autres pays d'Europe centrale et orientale. Ici, le processus de réforme ne résulta pas en une purification ethnique accompagnée d'expulsions ou de déplacements forcés de populations, semblables à ceux qui eurent lieu dans d'autres régions d'Europe orientale où le nationalisme radical uni au populisme agraire et aux lois agraires constituèrent en fin de compte le fondement juridique de l'exclusion, de la discrimination et de la persécution ethniques. Il s'agit là d'un sujet souvent traité par ailleurs; nous ne nous y attarderons donc pas ici (Conte et Giordano, 1995). Les lois agraires, qui jouèrent un rôle significatif dans la consolidation des Etats-nations agraires de la Lituanie, de la Lettonie et de l'Estonie (Meuvret, 1934: 182 et ss.; Hellmann, 1986: 152 et ss.; Pistohlkors, 1994: 488) conduisirent à long terme à une réorganisation radicale de la société balte. En effet, les fondements mêmes de l'économie balte, reposant sur les "élites agraires étrangères", furent sérieusement secoués par la confiscation des terres et la redistribution qui s'ensuivit. Ceci pourrait donner l'impression que les réformes agraires se seraient accompagnées d'une attitude anti-allemande en Estonie et en Lettonie et anti-polonaise en Lituanie. On soulignera donc que le démantèlement du système des grands domaines agricoles dans les pays de la Baltique, bien qu'elle ait constitué sans nul doute un choc collectif pour ceux qui en subirent les effets, ne résulta ni en un mouvement d'exode massif des anciens propriétaires terriens ni en un renforcement des barrières ethniques. Dans les deux Etats baltes septentrionaux, où les lois agraires présentaient un caractère plus strict qu'en Lituanie, le processus de confiscation et de redistribution affecta les Allemands au premier chef, mais s'appliqua également aux grands propriétaires terriens "autochtones" et ce avec la même sévérité (Pistohlkors, 1994: 489). Pour cette même raison, il était justifié, et il l'est encore, de considérer les lois des nations baltes exclusivement comme un moyen de répondre à des "problèmes sociaux" plutôt que comme une "question ethnique" en soi. A ce stade, il faut écarter la question de savoir si les réformes agraires ont rempli les objectifs socio-économiques qu'elles s'étaient fixés, et à quel point, sujet qui s'éloigne de ce qui nous préoccupe ici. Dans le présent contexte, il paraît donc plus important de souligner que de telles mesures,

en dépit des effets indéniablement spectaculaires qu'elles ont eues sur les relations interethniques entre "nations titulaires" et groupes minoritaires, n'ont affecté en rien la coexistence multiculturelle, que ce soit dans la sphère publique ou dans la vie quotidienne. Les groupes minoritaires continuaient à adhérer à leurs "convictions étatistes et citoyennes" (Mintz, 1927:96) tandis que leurs porte-parole continuaient de prendre une part active aux processus de "l'édification de l'Etat" (Garleff, 1990: 87). Une illustration plus frappante encore des relations encore relativement détendues qui unissaient les divers groupes ethniques est constituée par le fait que les mariages mixtes étaient chose assez courante. En Lettonie comme en Estonie, où les mariages mixtes entre Lettons ou Estoniens et Allemands représentaient 30% de tous les mariages jusqu'aux années 30, époque à laquelle l'autoritarisme balte prit un caractère plus féroce nationaliste (Pistohlkors, 1994: 492 et ss.). Si l'on considère à présent la période de la "première indépendance" dans les trois Etats baltes d'un point de vue anthropologique, on peut faire une première constatation. Bien qu'un autoritarisme de droite toujours croissant ainsi que des tendances de plus en plus nettes à la démarcation ethnique entre groupes nationaux par le biais de stratégies d'ethnisation se soient manifestés quasiment jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale, on ne trouve pourtant aucune trace de conflits ethniques sérieux ou de véritables confrontations. En outre, les lois en vigueur à l'époque, destinées à protéger les minorités en leur garantissant dans le cadre de leur citoyenneté une autonomie culturelle plus étendue que dans la plupart des autres pays d'Europe centrale et orientale, étaient plus que des concessions vides de sens et paraissent à l'observateur d'aujourd'hui dessiner une ligne politique bien définie (Garleff, 1990: 103 et ss.). Les conditions fondamentales de la coexistence multiculturelle, présentes au niveau de la vie quotidienne, étaient également exceptionnelles pour l'époque. Au cours de la période de l'entre-deux-guerres, la Lituanie, la Lettonie et tout particulièrement l'Estonie constituaient sans nul doute les sociétés les plus ouvertes de la région en ce qui concerne la reconnaissance des différences ethnoculturelles, ce qui pourrait paraître surprenant aux yeux de l'observateur contemporain à la lumière des tendances exclusionnistes qui se font jour aujourd'hui dans les deux Etats septentrionaux.

La domination étrangère: le totalitarisme soviétique entre internationalisme et ethnisation

L'éclatement de la Seconde Guerre mondiale marqua le début du chapitre le plus douloureux de l'histoire des Etats baltes. Le pacte inique entre Hitler et Staline et sa conséquence aisément prévisible, l'intense conflit germano-soviétique, placèrent l'Estonie, la Lettonie et la Lituanie

devant un dilemme inextricable. En effet, leur existence en tant qu'Etats-nations indépendants était condamnée à brève échéance, que le bourreau soit allemand ou soviétique. Pris entre le marteau soviétique et l'enclume national-socialiste, ils n'avaient aucune chance de survivre. Si l'Allemagne nazie avait gagné la guerre, la région tout entière s'étendant de Tallinn à Suwalki aurait été annexée au Troisième Reich. Le régime avait soigneusement élaboré un projet de germanisation du *Baltenland* par une colonisation agraire et une opération de "purification raciale" (Conte et Giordano, 1995: 19). Une victoire de l'Armée rouge devait pour sa part conduire à l'annexion pure et simple au paradis soviétique, et c'est en effet ce qui se produisit.

L'annexion par les Soviétiques marqua pour la région le début d'une période décisive de changements socio-économiques qui eurent également des conséquences sur la structure ethnoculturelle. Ce processus avait certes déjà commencé pendant la guerre, à mesure que les nombreuses et influentes communautés juives, du moins ceux d'entre leurs membres qui n'avaient pas réussi à s'échapper, furent annihilées sous l'occupation nazie. Le programme stalinien de soviétisation prévoyait non seulement l'instauration d'un appareil "polit-bureaucratique" sur le modèle communiste, la collectivisation de tous les secteurs de l'économie et l'industrialisation forcée, mais aussi la déportation en masse de tous les "autochtones" politiquement suspects et leur remplacement par des citoyens soviétiques provenant des Républiques centrales de Russie ainsi que d'Ukraine et de Biélorussie. Tout cela eut pour conséquence une transformation radicale de la composition ethnique de la population de la région. Il faut ajouter ici que le régime soviétique, longtemps après la mort de Staline, poursuivit encore la mise en œuvre de certains aspects de son "programme de mobilité". L'installation d'émigrés "slaves" dans la région balte, qu'on tentait de justifier pour des raisons économiques, fut constamment poursuivie avec détermination et même intensifiée et ce, pratiquement, jusqu'à l'époque de la dissolution de l'Union soviétique.

Les trois tableaux ci-dessous illustreront les variations de la structure ethnique des Etats baltes.

Tableau 3: Structure ethnique de la République soviétique d'Estonie

	1959	1979
Estoniens	74,6	64,7
Russes	20,1	27,9
Ukrainiens	1,3	2,5
Biélorusses	0,9	1,6
Juifs	0,4	0,3
Autres	2,7	3,0
Population totale	100,0	100,0

Source: Schlau, 1990: 238. Les Juifs sont considérés comme “groupe ethnique” ou “nationalité” dans les statistiques officielles.

Tableau 4: Structure ethnique de la République soviétique de Lettonie

	1959	1979
Lettons	62,0	53,7
Russes	26,6	32,8
Biélorusses	2,9	4,5
Ukrainiens	1,4	2,7
Juifs	1,7	1,1
Autres	5,4	5,2
Population totale	100,0	100,0

Source: Schlau, 1990: 238. Les Juifs sont considérés comme “groupe ethnique” ou “nationalité” dans les statistiques officielles.

Tableau 5: Structure ethnique de la République soviétique de Lituanie

	1897	1923	1959	1979	1989
Lituanien	61,6	69,2	79,3	80,0	79,6
Russes	4,8	2,5	8,5	8,9	9,4
Polonais	9,7	15,3	8,5	7,3	7,0
Allemands	4,4	3,4	0,4	--	0,1
Biélorusses	4,7	0,4	1,1	1,7	1,7
Ukrainiens	0,1	--	0,7	0,9	1,2
Juifs	13,1	8,3	0,9	0,4	0,3
Autres	1,6	0,9	0,6	0,8	0,7
Population totale	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Source: Schlau, 1990: 239; Zvinkliene, 1997: 117. Les Juifs sont considérés comme “groupe ethnique” ou “nationalité” dans les statistiques officielles.

Les statistiques ci-dessus appellent quelques explications. En effet, de la lecture de ces chiffres et tout particulièrement de ceux du tableau 5, il ressort que la structure ethnique des Etats baltes a radicalement changé sous le régime soviétique par rapport à la période de la "première indépendance", et ce, pour plusieurs raisons.

– Tout d'abord, certaines nationalités telles que les Allemands et les Polonais ainsi que certaines communautés religieuses comme les Juifs ont presque entièrement disparu du paysage multiculturel ou ont vu leur nombre décroître de façon significative, perdant jusqu'à la moitié de leurs effectifs.

– Comme l'indiquent les tableaux 3 et 4, le nombre d'immigrants de souche "slave" augmenta en parallèle, accroissant ainsi continuellement l'hétérogénéité ethnoculturelle, surtout en Estonie et en Lettonie, et ce, quasiment jusqu'à la dissolution de l'Union soviétique. Cette "hétérogénéisation" des Etats baltes, à l'exception de la Lituanie, entraîna automatiquement une nette diminution du pourcentage de la population originaire des "nations titulaires" et fut accompagnée d'une "bipolarisation ethnique" de ces sociétés. La région baltique, encore une fois à l'exception de la Lituanie, devint ainsi le théâtre de l'émergence progressive de Républiques soviétiques binationales dans lesquelles la présence russe prenait une part de plus en plus importante.

Ces faits, qui peuvent paraître assez étonnants à l'observateur occidental, deviennent plus plausibles si l'on tient compte de la contradiction fondamentale qui caractérise les deux principaux piliers de la "politique soviétique des nationalités". Dès la prise du pouvoir par les Bolchéviques, deux attitudes idéologico-politiques intrinsèquement divergentes furent adoptées par l'Etat face à la différence ethnoculturelle, attitudes qui ont continué à coexister par la suite de manière souvent conflictuelle.

Depuis sa fondation en 1923, l'Union soviétique se voulait une entité multiethnique. Il suffit pour s'en convaincre de constater le clivage qui existe entre le concept de citoyenneté soviétique et celui de nationalité. Cette distinction fondamentale se retrouve jusque dans les passeports et autres documents d'identité, puisqu'en Union soviétique chaque individu possède une "double affiliation" inscrite dans ses papiers: il est à la fois citoyen de l'URSS et possesseur d'une nationalité officiellement reconnue.

N'oublions pas qu'en même temps l'Union soviétique se considérait toujours comme le premier défenseur de "l'internationalisme prolétarien". Pour les pères de la Révolution d'octobre comme pour leurs successeurs, la structure multiethnique de l'URSS n'était pas qu'un simple état de fait, mais un problème explicitement lié à la "solution à la question nationale" (Giordano, 1996: 72). Ce fut particulièrement le cas

de Staline, pour qui les différences ethnoculturelles étaient une épine au pied. Il voyait, sans doute pas entièrement à tort, un lien étroit entre le peuple des campagnes et la pérennité des identités nationales, elle-même une dangereuse menace contre l'esprit "internationaliste" du Parti et de l'Etat. Ainsi, la guerre contre les Koulaks du début des années 30 se révéla non seulement une mesure prise à l'encontre d'une classe conservatrice et rebelle, mais également une tentative préméditée de résoudre "la question des nationalités" par le recours à la force brute (Conte et Giordano, 1997: 31).

Bien sûr, tous les dirigeants soviétiques n'étaient pas aussi cruels que Staline. Tous ou presque, y compris les gérontocrates comme Brezhnev ou Souslov pendant la période dite "de stagnation", ont officiellement défendu la position selon laquelle la structure multiethnique et multinationale de l'Union soviétique n'était qu'un aspect d'une phase transitoire. Les différences ethnoculturelles pouvaient donc être interprétées comme liées à une étape d'un processus de développement qui prendrait fin avec l'avènement d'une société "internationale" et donc homogène, le *sovetski narod*, le peuple soviétique. De ce point de vue là, les différences ethnoculturelles ne constituaient donc qu'une étape provisoire, à identifier et à tolérer comme telle. Zvinkliene relève à juste titre que la promotion officielle par l'Etat des mariages mixtes, soutenue par de vastes campagnes de propagande, constituait une tentative d'encouragement de "l'internationalisation" ou plutôt de la "dénationalisation" de la société soviétique (Zvinkliene, 1996: 122). La question de savoir si les mariages binationaux ont véritablement contribué à l'édification d'une "nouvelle société non-ethnique", et si oui, à quel point (Skachkova, 1975), doit être laissée ouverte. Dans le présent contexte, il paraît plus important de souligner que le principe "internationaliste" n'a jamais été abandonné et que l'Etat soviétique, à travers la mise en œuvre de stratégies touchant même à la sphère intime du mariage, visait à dépasser une société multiethnique considérée comme une étape transitoire pour réaliser l'idéal d'un *sovetski narod* non-ethnique.

Après la Révolution d'octobre, le nationalisme pan-russe céda la place à "l'internationalisme prolétarien", ce qui ne veut pas dire pour autant que ce dernier l'ait complètement emporté. En effet, l'esprit missionnaire de la "sainte Russie", caractérisé par le mépris envers les autres nationalités et accompagné d'une attitude véritablement discriminatoire, se manifesta sporadiquement certes, mais inéluctablement, pendant toute la période post-révolutionnaire. C'est ainsi qu'au cours des années 30, on vit déferler une vague de nationalisme pan-Russe soulevée par Staline lui-même et qui eut par exemple pour conséquence une révision profondément symbolique du premier hymne soviétique. La crête de la vague fut atteinte vers 1945 avec l'issue

victorieuse de la “guerre patriotique”, au moment même où les Etats baltes étaient annexés par l’URSS, puis le mouvement perdit quelque peu de sa force après la mort de Staline. L’esprit patriotique continua cependant de coexister avec les slogans “internationalistes” de l’idéologie officielle, en une curieuse alliance, et ce jusqu’à l’ère de la *glasnost* durant laquelle la lutte des Etats baltes pour l’autonomie gagna en intensité grâce à une tolérance plus grande de la part du Kremlin et du Parti. Du point de vue anthropologique, le “pan-russisme” devait mener à l’édification délibérée d’une hiérarchie ethnique selon laquelle les Russes occupaient la position la plus élevée, suivie de “nos frères les peuples slaves”, les peuples baltes occupant les rangs inférieurs en compagnie des Juifs, des Caucasiens, des groupes ethniques d’Asie centrale, etc. Il est évident qu’un tel “modèle ethnicisé” imposé à la société soviétique servait à légitimer une assimilation forcée, ou plus précisément une russification, des autres nationalités.

Comme la “politique soviétique des nationalités”, partagée entre deux positions divergentes, revêtait un caractère contradictoire, l’histoire s’en révèle difficile à évaluer, tant d’une manière générale que du point de vue des Etats baltes, en partie parce la question demeure toujours très disputée. D’un côté, on trouve les défenseurs de l’indépendance balte, qui mettent naturellement l’accent sur la domination absolue du “pan-russisme”; de l’autre, un groupe hétérogène composé d’intellectuels libéraux, de russophiles et d’autres, attachés à une image nostalgique de l’Union soviétique et qui insistent sur la relative magnanimité des dirigeants soviétiques, eux-mêmes en majorité Russes, à l’égard des différences ethnoculturelles.

S’il fallait, en dépit des difficultés que nous venons d’exposer, entreprendre une évaluation anthropologique de la situation, on pourrait avancer la proposition suivante. La “politique soviétique des nationalités” a embrassé le principe paradoxal de la “tolérance répressive”, s’articulant en gros en trois volets principaux:

- l’instauration du russe comme langue commune et de l’alphabet cyrillique comme véhicule commun de l’écrit;
- la promotion d’une culture soviétique commune sur le modèle “internationaliste”, et enfin
- le maintien, voire la fossilisation des diverses cultures nationales par un folklorisme soutenu par l’Etat.

Même si l’on ne s’en tient qu’à ces critères schématiquement exposés, il apparaît clairement que cette stratégie de “tolérance répressive” ne pouvait s’avérer très satisfaisante, en particulier aux yeux des représentants des anciennes “nations titulaires” de la région baltique. Il n’est donc guère étonnant que la “politique soviétique des nationalités” ait finalement connu l’échec, victime de ses propres contradictions, ambivalences et paradoxes.

L'indépendance: le principe de l'Etat-nation et l'exclusion ethnique

On peut donc considérer la “seconde indépendance” des Etats baltes comme le fruit de l'interaction complexe de plusieurs facteurs: d'une part, les efforts incessants dans les domaines culturel et politique pour s'affranchir du système centralisé soviétique, d'autre part, l'assouplissement de la politique soviétique, qui sans aller jusqu'à l'abandon total, s'est néanmoins fait réellement sentir en ce domaine, et enfin, la “tolérance répressive” dans le cadre de la “politique des nationalités” pendant l'ère de la *perestroïka* (Vardys, 1990: 179 et ss.; Meissner, 1990: 209). L'indépendance ne marquait pas seulement la réintroduction d'une démocratie parlementaire à l'occidentale et d'une économie de marché, mais également l'adhérence stricte au principe de l'Etat-nation, en dépit des structures ethniques divergentes des pays en question (Zvinkliene, 1996: 111 et ss.). La restauration de l'Etat-nation dans la région balte représente davantage qu'un retour à l'Europe, où, soit dit en passant, se déroulent actuellement quelques tentatives de modification du modèle même de l'Etat-nation; c'est le signe encore plus fort d'un retour au mythe de la réversibilité de l'histoire. Cet ensemble complexe de visions et de perceptions rétrospectives qui s'exprime actuellement à travers toute l'Europe centrale et orientale dans de nombreux débats intellectuels et conversations cherche à réinstaurer une continuité entre le passé pré-communiste et l'avenir, comme si le socialisme en tant qu'“espace d'expériences historiques” pouvait tout simplement être effacé. Il y a là une volonté de renverser le cours de l'histoire, de considérer le socialisme comme un “trou noir” de l'histoire. Ce qui est recherché ici, c'est “un chemin pré-socialiste vers un avenir post-socialiste” (van Meurs, 1997: 95). En d'autres termes, on cherche à reculer pour mieux sauter.

L'attachement des pays baltes au principe de l'Etat-nation comme garantie institutionnelle de la “réversibilité de l'histoire” impartit au présent de la région une coloration nostalgique provenant de cette volonté de “retour au passé” ou à un “19^e siècle” tel qu'on se le représente aujourd'hui dans ces pays. Ainsi donc, le discours sur l'ethnicité et l'identité balte qui a cours officiellement en cette période de transformation, discours qui s'appuie le plus souvent explicitement sur la rhétorique de la “réversibilité de l'histoire”, a tendance à considérer le passé sous un jour archaïsant ou romantique. On y retrouve aussi les arguments nationalistes usuels qui plongent leurs racines dans le 19^e siècle. L'observateur attentif détectera ici l'écho des postulats de Herder, évoqués implicitement ou explicitement, dans des concepts tels que “la nation” (*Volk*), “l'esprit de la nation” (*Volksgeist*), “l'âme de la nation” (*Volksseele*). En même temps, on assiste à une stylisation à l'extrême du

principe de la territorialité, en vertu duquel les revendications de la nation en matière d'espace vital prennent une importance cruciale. La nouvelle constitution lituanienne, ratifiée par référendum le 25 octobre 1992, est sans conteste exemplaire à cet égard, illustrant le discours qui unit la notion de "nation" à celle de "territorialité". Le préambule de la Constitution affirme explicitement que le peuple lituanien a su maintenir vivants les attributs nationaux que sont l'esprit, la langue, l'écriture et les coutumes autochtones et qu'il possède le droit inné "de vivre et de créer librement" sur la terre de ses pères et de ses ancêtres. En parallèle, on assiste également à une sorte de renaissance de l'ancienne "géopolitique" dans la nouvelle constitution estonienne, dans laquelle "l'inaliénabilité du territoire" (la terre, l'eau et même l'air) est intégrée à la notion de "défense culturelle de la nation".

La mise en œuvre du principe de l'Etat-nation dans la région baltique, avec son discours singulier sur l'ethnicité, vise à redonner vie à l'idéal d'un "territoire monoethnique" sous une forme assez rigide, en dépit des paroles officielles sur la reconnaissance des droits des minorités. On peut faire l'hypothèse que les efforts méticuleux consacrés à l'obtention d'un territoire monoethnique, qui n'ont, bien entendu, que peu de choses en commun avec l'esprit d'ouverture de la "première indépendance", trouvent leur explication dans les expériences traumatisantes vécues sous l'emprise étrangère durant le régime soviétique. Indéniablement, la vague d'immigration russe à destination de l'Estonie, de la Lettonie et de la Lituanie dont il a été question au chapitre précédent et dont l'objectif était une russification par le biais de conditions de travail intéressantes offertes aux émigrants munis de bonnes qualifications professionnelles, cette vague d'immigration était perçue par les "autochtones" comme un mouvement d'occupation ou une volonté de domination. D'un point de vue sociologique, on peut dire qu'on assistait là à l'installation d'une classe dominante étrangère aux derniers étages d'une structure sociale existante, situation inacceptable pour les "autochtones" (Giordano, 1996: 32).

Il est possible en outre que l'annexion soviétique des Etats baltes n'ait eu aucun fondement en droit international, basée qu'elle était sur les protocoles additionnels et secrets au pacte passé entre Hitler et Staline, qui fut déclaré "juridiquement nul et non avenu dès le moment de sa signature" par la commission "pour l'évaluation politique et juridique du Pacte germano-soviétique de non-agression de 1939" créée en 1989 par les Soviétiques (Meissner, 1990: 207 et ss.).

Tous ces arguments sont aisément compréhensibles d'un point de vue psychologique et sans doute corrects d'un point de vue strictement juridique; l'anthropologue, cependant, doit tenir compte des "faits sociologiques", dans l'acception de Durkheim, liés au socialisme. L'immigration de masse, de Russes en particulier, constitue l'équivalent

de fait de l'implantation d'une colonie: en Lettonie et en Estonie, la part russe de la population atteint 33 à 34%, bien que 50% de ceux qu'on désignait comme étrangers d'un point de vue ethnique étaient nés dans la région (Yasinskaïa, 1996: 97). La moitié des émigrés était donc de "seconde génération", selon l'expression créée pour décrire des phénomènes similaires en Europe occidentale. Au nom d'un Etat-nation monoethnique dans lequel la nation-*ethnos*, l'Etat et le territoire se superposent parfaitement, certains secteurs de la population sont délibérément ethnicisés afin de pouvoir justifier le refus de leur accorder des droits de citoyenneté et les exclure ainsi de la société civile. La Lituanie constitue ici une exception, puisque ce pays a concédé aux résidents ethniquement "étrangers" les droits de citoyenneté, bien qu'avec une certaine réticence. A cet égard, il faut ajouter qu'on relève régulièrement et malgré tout des exemples non-officiels ou latents d'exclusion ethnique, tels que le codage des numéros de passeport en fonction de l'appartenance ethnique, ce qui donne les moyens aux fonctionnaires d'Etat de catégoriser les individus et de les traiter en conséquence.

Si l'on examine à présent la situation actuelle en Estonie et en Lettonie, on s'aperçoit que la poursuite du principe d'Etat-nation a résulté en la création d'une catégorie sociale à notre avis singulière, les résidents "apatrides". Ceux-ci représentent un tiers de l'ensemble de la population et sont officiellement désignés par l'appellation quelque peu hypocrite de "résidents permanents". Parmi eux, on trouve principalement des individus d'origine russe que l'on ne peut assimiler ni aux immigrés de nos pays, qui retiennent la nationalité et la citoyenneté de leur pays d'origine, ni à des réfugiés ou à des demandeurs d'asile. Munis d'un passeport spécial, ils sont devenus des citoyens de seconde catégorie: pour eux, les possibilités de faire carrière ainsi que la liberté de mouvement sont limités, entre autres parce que la validité de leur passeport n'est pas reconnue par plusieurs grands Etats européens. En Russie, ces "apatrides" sont considérés comme des renégats, ayant manqué de loyauté envers la patrie en refusant de rentrer dans le giron de la "sainte Russie" ou simplement parce qu'ils sont restés à l'étranger. L'exclusion ethnique de ces "apatrides" est évidente dans la vie quotidienne, même aux yeux d'un visiteur étranger qui n'établirait que des contacts superficiels. Notre expérience nous a montré qu'une véritable étude ethnographique pourrait être écrite sur les stratégies d'exclusion auxquelles on assiste aujourd'hui dans la région. Pour un Italien vivant en Suisse, où l'on a l'habitude de pouvoir s'exprimer dans sa propre langue de manière naturelle et sans entraves grâce au principe "à chacun sa langue", principe qui s'applique naturellement à toute la population de la Suisse italophone bien qu'elle ne représente que 10% de la population totale, il est choquant de se voir traiter avec dédain, que ce soit dans les magasins

ou au ministère des affaires étrangères letton où l'on est allé prolonger son visa, dans un hôtel à Tallinn ou dans un restaurant à Pärnu, dès que le fonctionnaire, la vendeuse, le portier ou le serveur se rendent compte que les personnes qui nous accompagnent s'expriment en russe.

En dépit des discours publics pleins de tact et des conférences universitaires de haut niveau, dans lesquels, soit dit en passant, on ne se préoccupe guère de "faits sociologiques", on ne peut s'empêcher de penser que la restauration de l'Etat-nation en Estonie et en Lettonie a offert aux "nations titulaires" l'occasion de déclarer le règne de la loi du talion. "Œil pour œil, dent pour dent" semble être la maxime en vigueur; on ferait ainsi payer aux anciens "occupants", désormais "apatrides", les maux qu'ils infligèrent autrefois aux populations "occupées" devenues à présent les "citoyens" d'Estonie et de Lettonie. Pour échapper aux effets discriminatoires de cette version moderne de la loi du talion, les "résidents permanents" n'ont que deux possibilités:

- soit un retour dans leur "patrie" ethnique, l'équivalent de la "purification ethnique" douce que les autorités baltes aimeraient voir se réaliser,
- soit l'assimilation totale dans les "nations titulaires".

En Estonie et en Lettonie, la situation reste tout aussi éloignée de l'espèce d'"arrangement" entre communautés ethniques munies des mêmes droits que proposait un ambassadeur américain dans la région (Yasinskaïa 1996: 109), que de l'objectif d'"intégration sans assimilation" que le Norvégien Asbjorn Eide, président de la Commission des Nations Unies pour les Droits des minorités, décrit à juste titre comme n'ayant été admis que dans la forme (Eide 1997). A cet égard, le journal *The Baltic Times*, qui n'est certainement pas pro-russe, a mis le doigt sur la plaie au printemps dernier dans un article provocateur intitulé "Les pièges de la vente de la citoyenneté lettonne" (*The Baltic Times*, 6.5-4.6.1997).

Conclusion: le pouvoir de l'ethnicité

Dans sa remarquable étude sur les Allemands de Russie (*Russlanddeutschen*), Regina Römhild démontre de façon fort convaincante que depuis cent cinquante ans, la catégorisation ethnique appliquée tant à soi qu'aux autres est de plus en plus répandue (Römhild 1997). Nous fondant sur les résultats de ces travaux, significatifs tant sur le plan anthropologique qu'historique, nous nous sommes efforcés d'analyser les phénomènes analogues qui se présentent dans la région balte. Au cours de notre analyse, nous avons aussi tenté de démontrer que les divers processus qui sous-tendent et étayent la montée du "pouvoir de

l'ethnicité" ne peuvent pas être perçus comme identiques et que chaque pays de la région a ses spécificités. Toutefois, ce qui nous paraît encore plus important, c'est que le "pouvoir de l'ethnicité" (Römhild 1997) s'est de plus en plus affirmé dans les Etats baltes depuis la fin du 19^e siècle, pour parvenir à son apogée non pas à l'époque conservatrice et autoritarienne de la "première indépendance" ni pendant celle du totalitarisme soviétique avec sa "tolérance répressive", mais bien plutôt dans le sillage de l'introduction des institutions démocratiques de type occidental. Ici à nouveau, l'on est confronté à l'un des nombreux paradoxes, fascinants et déroutants, qui caractérisent la période de transformation des anciens pays de la sphère socialiste.

Références bibliographiques

- Altermatt, U., 1997: Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Bibó, I., 1993: Misère des petits Etats d'Europe de l'Est. Paris: Albin Michel.
- Conte, E., & Giordano, Chr., 1995 paru 1997: Sentiers de la ruralité perdue. Réflexions sur le post-socialisme. In: Etudes Rurales 138-140: 11-33.
- Eide, A., 1997: Group Accomodation and Human Rights in 'New' or Restored States. In: Latvian Human Rights Quarterly 1: 7-19.
- Garleff, M., 1990: Die kulturelle Selbstverwaltung der nationalen Minderheiten in den baltischen Staaten. In: Meissner, B. (éd.): Die baltischen Nationen. Estland, Lettland, Litauen: 87-107. Köln: Markus Verlag.
- Gellner, E., 1983: Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell.
- Giordano, Chr., 1996: Ethnizität und das Motiv des mono-ethnischen Raumes in Zentral- und Osteuropa. In: Altermatt, U. (éd.): Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa: 22-33. Wien: Bohlau.
- Hellmann, M., 1986: Grundzüge der Geschichte Litauens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jasinskaja, T., 1996: Baltic Russians in 1989-1995: Adaptation to a New State System. In: Anthropological Journal on European Cultures 5, 2: 97-110.
- Kappeler, A., 1992: Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Verfall. München: Beck.
- Meissner, B., 1990: Die staatliche Kontinuität und völkerrechtliche Stellung der baltischen Länder. In: Meissner, B. (éd.): Die baltischen Nationen. Estland, Lettland, Litauen: 192-218. Köln: Markus Verlag.
- Meuvret, J., 1934: Histoire des Pays Baltiques. Paris: Armand Colin.

- Milosz, Cz., 1995: Vilnius, Lithuania: An Ethnic Agglomerate. In: Romanucci-Ross, L. & De Vos, G., (éd.): *Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accommodation*: 249-263. Walnut Creek: Altamira Press.
- Mintz, M., 1927: *Die nationale Autonomie im System des Minderheitenrechts unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsentwicklung in den baltischen Randstaaten*. Riga: without publisher.
- Pistohlkors, G., von (éd.) 1994: *Baltische Länder. Deutsche Geschichte im Osten Europas*. Berlin: Siedler Verlag.
- Römhild, R., 1997: *Die Macht des Ethnischen. Dekonstruktionen und Rekonstruktionen russlanddeutschen 'Deutschseins'*. Phil. Diss. Universität Frankfurt/M.
- Schmidt, C., 1993: *Minderheitenschutz im östlichen Europa - Dokumentation und Analyse*. Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen.
- Seton-Watson, H., 1971: *Storia dell'impero russo (1801-1917)*. Torino: Einaudi.
- Skachkova, N.P., 1975: *International Family as Factor of Rapprochement of Socialistic Nations*. In: *Izvestiia Akademii Nauk Kaakhscoi SSR, Serii abshchestvennykh nauk* 6: 61-62.
- Van Meurs, W., 1997: *Der prä-sozialistische Weg in die post-sozialistische Zukunft*. In: Eggeling, T., Van Meurs, W. & Sundhausen, H. (éd.): *Umbruch zur 'Moderne'*. Studien zur Politik und Kultur in der osteuropäischen Transformation: 95-104. Frankfurt/M. & Bern: Peter Lang.
- Vardys, V.S., 1990: *Die Entwicklung der Republik Litauen*. In: Meissner, B. (éd.): *Die baltischen Nationen. Estland, Lettland, Litauen*: 75-86. Köln: Markus Verlag.
- Zvinkliene, A., 1996: *The Creation of a National State - The case of Inter-Ethnic Marriage in Lithuania*. In: *Anthropological Journal on European Cultures* 5, 2: 111-134.

Le mouvement des sans-papiers en France

Claire Rodier

Depuis 1996 est apparu sur le terrain des luttes immigrées en France un mouvement d'un nouveau type, initié par l'occupation d'une église parisienne par un groupe de trois cents personnes, hommes et femmes, essentiellement Africains, qui réclamaient des papiers. Il n'est pas question ici de retracer l'histoire de la lutte des "sans-papiers", qui fait – déjà – l'objet d'ouvrages de référence (v. bibliographie). Je me propose plutôt de vous faire part de quelques réflexions inspirées par le caractère particulier de ce mouvement, à la lumière des débats que nous avons depuis deux jours.

La première réflexion porte sur les répercussions du mouvement des sans-papiers sur le milieu associatif français. Les associations engagées de longue date dans la défense des droits des étrangers et les organisations antiracistes ont été sérieusement "secouées" par son émergence qui a, d'une certaine façon, remis en cause le rôle qu'elles jouaient jusqu'alors. Pour la première fois, des sans-papiers ont pris la parole sans passer par l'intermédiaire traditionnel qu'elles constituaient entre eux et l'opinion, la presse, les pouvoirs publics. Et ce pour énoncer des revendications qui, pour correspondre à des principes qu'elles partageaient, avaient été par elles-mêmes remises en l'attente de jours meilleurs. Car depuis de nombreuses années les associations avaient adopté, pour faire face aux assauts répétés que les législations successives portaient en France aux droits des étrangers, une attitude de repli fondée essentiellement sur la défense de cas individuels, au détriment des luttes collectives. Dans l'espoir – parfois récompensé de succès – d'obtenir des arbitrages favorables, et dérogoires à une réglementation de plus en plus répressive, elles en étaient progressivement arrivées à pratiquer l'autocensure, c'est-à-dire à ne présenter aux autorités administratives que les situations d'étrangers les plus susceptibles, à leurs yeux, d'être examinées "avec bienveillance". D'une certaine façon, on peut dire que les sans-papiers ont aidé ces organisations à redéfinir leur propre champ de revendications.

Au-delà des associations, la lutte des sans-papiers a amené une partie de la société française à aborder autrement la question de l'immigration. Un des porte-parole du groupe rappelle fréquemment l'attitude des

policiers envoyés, à l'aube, pour évacuer les Africains réfugiés dans la première église qu'ils ont occupée : "rentrez chez vous tranquillement, disparaissent dans la nature, et il n'y aura pas d'interpellations". Cette attitude est significative du comportement de la France à l'égard des sans-papiers : nul n'ignore leur présence, mais on ne veut pas les voir, on ne les tolère que dans l'ombre, on leur dénie, en fait, toute existence juridique. En refusant d'obtempérer aux conseils des policiers, en choisissant de se faire arrêter, ce jour de mars 1996, les sans-papiers ont contraint l'opinion à admettre qu'ils existaient : sans-papiers, mais pas clandestins, tel fut leur premier mot d'ordre. Sans leur détermination, le mouvement de protestation qui a rassemblé des dizaines de milliers de manifestants dans la rue, au début de l'année 1997, contre le projet de loi "Debré" (une nouvelle réforme de la loi sur les étrangers), n'aurait certainement pas connu une telle ampleur.

La revendication constante des sans-papiers – *nous voulons des papiers* – a ouvert la voie à une réflexion qui va bien au-delà de l'apparente simplicité du message : elle prend en effet un sens particulier lorsqu'on connaît la composition du "groupe fondateur" du mouvement (devenu par la suite "les sans-papiers de Saint-Bernard"). Lorsque ce groupe a commencé à faire parler de lui, les médias ont couvert l'événement en mettant l'accent sur le fait qu'une église était occupée par des "familles" africaines. De fait, les reportages télévisés montraient à l'envi des images de femmes et d'enfants – il faut croire que sans enfants, il n'est point de famille. Or plus de la moitié des occupants étaient des hommes, la plupart du temps célibataires, ou dont les épouses vivaient au pays. L'ambiguïté sémantique née de l'expression des porte-parole du groupe eux mêmes – qui parlaient de "la famille", au sens large que les Africains donnent au terme, pour s'auto-désigner – n'est pas la seule raison de cette confusion, entretenue au début par les premières personnes venues témoigner leur solidarité (les "soutiens", comme on les a appelés plus tard). Car s'il était facile de s'appuyer sur les réactions de compassion pour dénoncer le sort inhumain fait à ces "familles" à qui la loi refusait le droit de vivre en France, au mépris de principes fondamentaux, les arguments manquaient pour défendre les revendications des hommes isolés.

Sollicités par les sans-papiers pour examiner leurs situations administratives, en vue des négociations qu'ils souhaitaient mener avec les pouvoirs publics, nous avons, au Gisti, très rapidement pris conscience que la diversité de ces situations était à la fois la faiblesse et la force du mouvement. Sa faiblesse, car bon nombre d'entre elles ne répondaient à aucun des critères implicites que l'administration peut sans se déjuger retenir pour accorder, à titre exceptionnel et dérogoire, un droit au séjour (attaches familiales étroites en France, état de santé...). Sa force aussi, parce que les sans-papiers de Saint-Bernard étaient représentatifs du

bilan qu'on peut tirer de plus de vingt ans de politique migratoire placée sous le signe de la fermeture des frontières. Parmi eux, on pouvait rencontrer certes des épouses, venues "illégalement" retrouver leur mari installé en France, après avoir vainement tenté de le rejoindre par les voies légales ; des demandeurs d'asile déboutés, un temps autorisés à séjourner et à travailler en France, que le refus du statut de réfugié avait plongé, après plusieurs années, dans la clandestinité ; mais aussi tous ceux qui ne tiraient leur légitimité à se voir reconnaître une existence officielle en France que du simple fait qu'ils y étaient présents, depuis longtemps parfois, en y travaillant le plus souvent.

Pour ces derniers, aucune récente "loi inique" n'était à mettre en cause, ce qui explique sans doute la tiédeur de la gauche parlementaire (dans l'opposition à l'époque) à prendre position, dans les premiers mois de leur lutte, en faveur des sans-papiers. Il lui aurait été plus facile de n'avoir à protester, au nom du respect des droits de l'homme, que contre les conséquences désastreuses des lois adoptées en 1993 par un parlement très majoritairement à droite, à l'initiative du ministre de l'intérieur d'alors, Charles Pasqua. Mais les sans-papiers de Saint-Bernard n'étaient pas seulement des victimes des lois Pasqua. Nombre d'entre eux étaient déjà privés de droits par les lois précédentes, votées sous un gouvernement de gauche.

Car depuis 1974, date à laquelle la France, comme beaucoup de ses partenaires européens, a décidé de mettre fin à l'immigration de travail, la législation relative aux étrangers est marquée par une grande continuité. Devenue, sous la poussée d'une extrême-droite à l'influence croissante, un enjeu politique de première importance, la question de l'immigration a fait l'objet d'une vingtaine de réformes législatives en l'espace de vingt-cinq ans. A quelques nuances près, celles-ci ont toujours été conduites au nom de la même logique : mieux réprimer l'immigration clandestine, rendre plus efficaces les dispositifs d'expulsion, renforcer les contrôles (directs ou indirects, Schengen oblige) des frontières, pour "favoriser l'intégration des étrangers réguliers".

La multiplicité de ces réformes, qui ont toujours donné lieu à des débats houleux, est en elle-même le signe de leur inefficacité quant aux objectifs qu'elles prétendaient se fixer. La présence des sans-papiers est le symbole de cet échec : aucune politique fondée sur la seule fermeture des frontières n'est capable de réduire à néant les flux migratoires. En affirmant haut et fort qu'on va "maîtriser" ces flux, on contribue à désorienter une opinion française qui cohabite au quotidien avec des étrangers censés ne pas être là. Et, dans la foulée, à alimenter les réactions xénophobes.

Références bibliographiques

Sans-papiers, chroniques d'un mouvement. IM'média/Reflex, printemps 1997, 128 p.

“Le printemps des sans-papiers” in *Plein Droit*, “Sans frontières ?” n° 32, juillet 1996, Paris.

“Sans-papiers : la lutte continue” in *Plein Droit*, “Zéro or not zéro ?”, n° 34, avril 1997, Paris.

Les lois de l'inhospitalité. Les politiques d'immigration à l'épreuve des sans-papiers. Sous la direction de D. Fassin, A. Morice et C. Quiminal. 278 p. La Découverte, Paris, septembre 1997.

Les centres de rétention et les réfugié(e)s en RFA

Helmut Dietrich

Introduction

Des institutions totales comme la prison (établissements pénitentiaires) et la psychiatrie en milieu fermé constituent encore la clé de voûte des instruments traditionnels de domination dans cette société. Actuellement, dans les années qui ont suivi la chute du mur de Berlin, les Etats d'Europe occidentale ont créé d'autres systèmes de détention à une grande échelle. Ils servent à préparer les expulsions et à intimider. Les nouveaux centres de détention, le régime frontalier de Schengen et une série d'interdictions de séjour délimitées dans l'espace ont entravé la liberté de circulation et de domicile comme nous ne l'avions jamais connu dans l'Europe occidentale de l'après-guerre.

Ce sont les "sans-papiers", les démunis(e)s d'une autre pigmentation de peau, d'une autre langue, d'une autre origine qui font les frais de cette privation de liberté, qui sont menacés de la mise en rétention. Une nouvelle stigmatisation se met en place, un nouveau visage d'ennemi se dessine. Entre-temps, l'immigration illégale équivaut pour la police de l'intérieur et des frontières à l'importation de la criminalité, voire de ce qu'on appelle la criminalité organisée et une menace pour la "sécurité intérieure". Ce sont la stigmatisation et la criminalisation d'hommes et de femmes venus d'autres pays qui permettent d'expérimenter sur eux, les "illégaux", les nouvelles techniques de domination, de contrôle et de détention. Il est à craindre que les concepts de déclassement social et de politique répressive qu'on leur applique soient étendus ultérieurement à d'autres groupes de la société.

Le système d'expulsion de Schengen a déjà actuellement des répercussions sur d'autres Etats d'Europe centrale et de l'Est. Sous la pression du nouveau système frontalier, les Etats du centre et de l'est de l'Europe se transforment en cordons sanitaires et deviennent la salle d'attente pour des centaines de milliers d'hommes et de femmes en transit ou en fuite.

La limitation de la liberté de circulation et les nouvelles formes de détention

Une couche de personnes qui n'ont pas le droit de pénétrer ou de quitter certains quartiers des villes, une couche d'illégaux et de détenus potentiels en rétention s'est constituée dans les villes, sur les lieux de travail, dans notre voisinage immédiat. L'Etat démontre sur eux que le dérèglement violent de la société a réellement commencé. La société doit se préparer mentalement et dans son comportement à une hiérarchisation accrue selon l'origine et la couleur de la peau, à ce qu'il y ait des personnes totalement déclassées vivant dans des conditions en-dessous du seuil minimum d'existence, privées de toutes possibilités de survie, frappées d'ostracisme et finalement expulsées. Les salarié(e)s aux salaires encore garantis, les travailleurs/ses aux hauts salaires, les couches de la petite bourgeoisie aux revenus confortables doivent s'arranger de ce que des hommes et des femmes soient surexploité(e)s pour des salaires de trois ou cinq Mark de l'heure et puissent au cours de la prochaine rafle être arrêté(e)s et mis(e)s en rétention. L'isolement social, la peur pour leur existence, les chicanes systématiques, l'intimidation et l'expulsion par la force sont devenus le quotidien de tous/tes ces déclassé(e)s.

La limitation spatiale de la liberté de mouvement est devenue une composante essentielle de la vie marginale et illégale. La panoplie de mesures mises en place dans ce domaine au cours des dernières années par les autorités a été extrêmement affinée. Cela commence par une forte concentration policière à certains endroits et quartiers des villes que les clandestin(e)s doivent éviter à cause d'un risque élevé de rafle. Ensuite, il y a une limitation spatiale de séjour pour tous les hommes et les femmes qui ont réussi à fuir en RFA et qui ont obtenu une autorisation de séjour. Ils n'ont pas le droit de quitter les *Landkreise*²³⁷ dont ils dépendent. Des réfugié(e)s qui ont réussi à bénéficier de la procédure d'examen de la validité de leur droit d'asile sont mis(e)s de force dans des camps pour les trois premiers mois. D'autres versions de l'exclusion spatiale sont les interdictions de séjour dans les grandes villes de la RFA. La police de l'intérieur et des frontières prononce, entre-temps, des centaines de milliers d'interdictions de séjour par an, c'est-à-dire que des personnes qui ont reçu une interdiction de séjour n'ont plus le droit d'aller dans certains endroits du centre-ville. Une grande partie de ces interdictions touche des immigrant(e)s et des réfugié(e)s. D'autres groupes de la société en sont également frappés et mis à l'écart, ce sont les sans-abris, les mendiant(e)s et les punks. Finalement la rétention a donné naissance à une institution totale, qui signifie la forme la plus aigüe d'entrave à la libre circulation.

237. Les *Landkreise* sont entre les communes et les départements français.

En RFA, les nouvelles formes de détention, dont font l'objet les réfugié(e)s et les immigrant(e)s pour préparer leur expulsion et les intimider, sont dans le détail les suivantes:

1. La mise aux arrêts par la police des frontières dans ses centres d'inspection le long de la frontière de l'est, pour une durée maximale de 48 heures, prolongeable sur décision de justice. Cette mise aux arrêts concerne environ 22.000 personnes par an qui n'ont pu obtenir de visa légal d'entrée et ont été arrêtées pour avoir passé la frontière illégalement. L'expulsion („reconduite immédiate“) a lieu la plupart du temps dans le délai de 48 heures. Les détenu(e)s n'ont aucune possibilité de contact avec des avocat(e)s, des médecins ou des prêtres. Ils n'ont pas la possibilité de porter plainte ou de faire appel. Plus de 90% de ces détenu(e)s sont refoulé(e)s dans ce qu'on appelle les Etats tiers sûrs que constituent la Pologne et la République Tchèque ou transportés par avion vers la Roumanie ou la Bulgarie. (“Reconduits” dans ce qu'on appelle un pays d'origine sûr).

2. La mise aux arrêts par la police des frontières dans les pièces de transit de 10 aéroports allemands (“le maintien en zone d'attente”) pour refus d'entrée : bien que les personnes concernées aient quitté les avions et se trouvent sur le territoire de la RFA, elles ne sont pas considérées comme ayant pénétré dans le pays et ne peuvent par conséquent bénéficier des droits garantis par la loi en RFA (exception: droit de faire une demande d'asile dans la procédure extrêmement restrictive de demande d'asile dans le cadre des aéroports). La mise aux arrêts n'est pas limitée dans le temps, n'est pas contrôlée par une instance juridique et peut parfois se prolonger plusieurs mois. La cour d'appel de Francfort sur le Main a décidé le 5. 11. 1996 que cette mise aux arrêts dans les zones de transit équivalait à une privation de liberté et ne pouvait être prolongée, après expiration de la durée de 19 jours conforme à la procédure d'asile des aéroports, que par une décision de justice. Cette mise aux arrêts dans les aéroports concerne environ 4 000 à 5 000 personnes par an.

3. Rétention dans des prisons, pour la plupart situées à la périphérie des grandes villes allemandes, pour une durée allant jusqu'à six mois, prolongeable jusqu'à 18 mois maximum. En moyenne, elle dure cinq à six semaines. Environ 18 à 20 000 personnes sont placées en rétention, environ 2 000 personnes sont continuellement en rétention. Pour la moitié environ, il s'agit de demandeurs et de demandeuses d'asile qui n'ont pas obtenu gain de cause, pour l'autre moitié de personnes qui séjournent en RFA sans statut de séjour ou de non-Allemands qui travaillaient sans autorisation ou de non-Allemands qui avaient été condamnés et qui avaient été arrêtés pour “double peine”. Plus de 10% des détenu(e)s doivent au terme de la rétention et en cas de non-expulsion être remis(e)s en liberté.

En conclusion, cela signifie: la plupart des hommes et femmes expulsé(e)s de RFA sont détenu(e)s en rétention avant leur expulsion, "refoulement immédiat" ou "reconduite immédiate". En règle générale, les détenu(e)s ne comprennent pas le pourquoi de leur détention, car la raison de leur expulsion n'est pas liée au fait de purger une peine.

La décision de la détention n'est pas liée au comportement individuel des prévenu(e)s incriminé(e)s, mais à des raisons politiques d'intimidation et d'expulsion. Le type de détention est par conséquent plutôt comparable aux internements pratiqués entre les guerres et pendant les guerres au cours de notre siècle. Des internements d'hommes et de femmes qui avaient la "fausse" nationalité comme il y en avait eu autrefois dans les systèmes étatiques les plus variés. Je voudrais souligner: ce ne sont pas les sans-papiers qui, par leur arrivée et leur séjour, sont responsables de leur internement potentiel. C'est l'Etat qui, par une politique active, nie, retire, refuse aux indésirables le droit de séjour, qui rend impossible à beaucoup de personnes l'entrée légale dans le pays par une politique de visa et d'asile restrictive et qui en fait des "illégaux".

En ce qui concerne l'histoire de la rétention: il faudrait jeter un coup d'oeil en arrière sur l'époque où il y avait certes déjà des campagnes racistes de grande ampleur, mais où la rétention était plutôt un phénomène singulier.

Dans la nuit de la Saint-Sylvestre 1983/84, le dépôt de police de la Augustplatz de Berlin fut la proie des flammes. Dans le dépôt se trouvaient des réfugiés en rétention. Les geôliers ne les ont pas libérés pendant l'incendie, six réfugiés périrent dans leur cellule. C'est à ma connaissance par cet événement tragique que l'existence de la rétention fut révélée pour la première fois à la conscience politique. La rétention était à l'époque, dans les années 80, socialement parlant une question marginale. Les grands services d'Etat ne s'occupèrent pas encore à l'époque avec un zèle excessif de cette sombre affaire de la police et des autorités chargées des étrangers. Même en 1988, il y avait "seulement" 59 réfugié(e)s maintenu(e) en même temps en rétention en RFA. C'est en 1989/90 que commencèrent les grands bouleversements de société et le nouveau partage de l'Europe. La communauté européenne (CE) occidentale devint la forteresse Europe. A l'extérieur, les gouvernements mirent en place les systèmes de recherche et de contrôle évoqués plus haut contre les réfugié(e)s, à l'intérieur commença une nouvelle exclusion sociale et raciste. La mise en place de la rétention, comme internement et instrument d'intimidation, est par conséquent étroitement liée avec le nouveau régime de la migration et des frontières. A côté des modifications de lois internes aux Etats, qui donnent un nouveau règlement à la rétention - modification de la loi de 1990 (durcissement

des paragraphes correspondants au 1.7.1992 (§ 57 AuslG.)²³⁸; loi visant à accélérer la procédure d'asile (*Asylbeschleunigungsgesetz*) (entrée en vigueur le 1.7.1992) - le règlement des Etats tiers, après l'abrogation de fait du droit d'asile par la modification de la constitution du 26.5.1993 et le système d'accords de réadmission avec les pays de transit et d'origine des réfugié(e)s et des immigrant(e)s depuis 1992, constituent donc les fondements juridiques du système d'expulsion.

Les règlements juridiques et les applications pratiques de l'expulsion se sont imposés après une campagne de plusieurs années de stigmatisation et de criminalisation menée par les médias et les hommes politiques et enfin par les pogromes de Hoyerswerda (septembre 1991) et de Rostock-Lichtenhagen (août 1992) contre les réfugié(e)s et les immigrant(e)s. Les premières années (1992/93/94), le fonctionnement des prisons de rétention, qui fut souvent encore ébranlé par des révoltes de détenu(e)s, était soumis à l'improvisation. Les révoltes atteignirent leur paroxysme en 1994. Il s'agissait de véritables soulèvements, qui dans l'ensemble se prolongèrent sur plusieurs semaines et furent réprimés pour la plupart par des sections spéciales de la police (SEK et GSG9). Cette année-là, les révoltes de Büren, Leverkusen-Opladen, Berlin (Kruppstraße) et Kassel obtinrent une importance significative pour toute la RFA. Les révolté(e)s étaient souvent des Algériens et des Kurdes, dont on sait que leurs pays d'origine sont en guerre civile ouverte depuis des années. En 1994/95, l'Etat a pu perfectionner la rétention en ce qui concerne l'administration et les techniques de sécurité. De nombreuses petites ailes de rétention furent ouvertes dans les prisons. En janvier 1994, le premier centre d'expulsion à Büren, qui avait été construit pour des personnes en rétention, fut mis en service: ce fut la plus grande prison de rétention de la RFA avec jusqu'à 600 places. A Berlin-Grünau fut également établie une prison séparée uniquement pour des détenu(e)s en rétention avec 330 places. Elle fut mise en service le 27.11.1995. Dans ces nouvelles prisons, les contacts entre les détenu(e)s sont devenus beaucoup plus difficiles: les conversations entre visiteurs et détenu(e)s à Grünau, par exemple, ne sont possibles qu'à travers une vitre.

Quelques aspects pour caractériser la réalité de la rétention

1. Dans la plupart des *Bundesländer*²³⁹, les personnes en rétention sont détenues dans des prisons régulières (établissements pénitentiaires). A Berlin, Brandenburg, Brême et Rheinland-Pfalz, ce sont, au contraire, des centres de détention de la police qui dépendent du ministère de

238. AuslG. signifie loi concernant les étrangers (*Ausländergesetz*).

239. Les *Bundesländer* sont les Etats fédéraux de l'Allemagne.

l'intérieur correspondant. La surveillance des détenu(e)s est, entre-temps, dans cinq *Bundesländer* en partie privatisée.

2. Le paiement des avocat(e)s est un grand problème pour les détenu(e)s, ils ne peuvent faire usage de leur droit à une assistance juridique.

3. Les détenu(e)s sont dépossédé(e)s de tout leur argent en dehors de 200 Mark, l'argent confisqué est encaissé pour couvrir les frais d'expulsion.

4. Le personnel des autorités locales responsables des étrangers rend régulièrement visite aux détenu(e)s pour les rendre dociles. Ils doivent décliner leur identité et signer une demande de passeport pour l'ambassade du pays vers lequel ils doivent être expulsés. En cas de refus des détenu(e)s, on fait pression sur eux. Comme punition, on les jette en cellule, on les enchaîne et on leur fait subir toutes sortes de chicanes. Contrairement aux conditions de détention des prévenu(e)s et des condamné(e)s, la rétention est caractérisée aussi bien par des restrictions et des empiétements de nature raciste que par une grande part d'arbitraire du côté des gardiens. L'opinion publique a été continuellement informée par des rapports répétés sur d'incroyables actes de cruauté institutionnalisés - selon une pratique de plusieurs années à Berlin-Kruppstraße, les détenu(e)s ont été déshabillé(e)s, affublé(e)s de haillons ou de sacs poubelle, ont été enfermé(e)s dans des cellules où on les a puni(e)s en leur attachant les pieds et les mains dans le dos (Büren, été 1994), une pratique condamnée comme torture au niveau international. Dans ces cas, les enquêtes furent suspendues à Berlin et Büren. En revanche, le policier qui avait rendu public à Berlin ces mauvais traitements a reçu des menaces et des plaintes. A Büren, la pratique de la bascule (pieds et mains liés dans le dos) n'a pas été exclue pour l'avenir ni même interdite. En RFA, 23 hommes et femmes en rétention se sont suicidé(e)s depuis l'abrogation de fait du droit d'asile.

Le nouveau régime des frontières

Pour les hommes et les femmes sans visas en transit, les régions frontalières de l'est de l'Allemagne sont des zones interdites. Les réfugié(e)s et les immigrant(e)s qui s'approchent des régions frontalières ont de bonnes raisons de se cacher. La raison en est simple. En RFA, c'est la réglementation des pays tiers depuis 1993 qui contraint sous peine d'expulsion dans le pays voisin de transit, les réfugié(e)s à pénétrer irrégulièrement. Pour ceux qui ont réussi à passer une frontière en direction de l'ouest, le plus urgent est de disparaître aussitôt de la région frontière. En 1996, la police des frontières arrêta rien qu'à la frontière germano-polonaise et germano-tchèque 21 976 personnes entré(e)s illégalement. De 30 000 à 35 000 personnes se voient refuser chaque

année leur entrée aux frontières de l'est de l'Allemagne. Depuis l'abrogation de fait du droit d'asile en 1993, il est prouvé que 56 personnes ont trouvé la mort en essayant de pénétrer illégalement en RFA, la majorité d'entre elles s'est noyée en traversant le fleuve. C'est pourquoi, il faut maintenant d'abord s'intéresser au régime de frontières que le gouvernement fédéral met en place à la frontière de l'est de l'Allemagne. On peut y observer l'abandon du concept de frontière linéaire et de ses implications politiques. La frontière linéaire s'était développée avec l'absolutisme et était devenue au 19^{ème} siècle la clé de voûte de l'Etat national, la citoyenneté et le pouvoir souverain étant donc définis par une exacte délimitation du territoire. Presque imperceptiblement, avec la naissance du "peuple des apatrides" (H. Arendt), le fondement matériel de la théorie politique dominante de l'unité de la nation, du peuple et du territoire - et de ses frontières - a disparu. Il est vrai que cette profonde transformation a été pendant 50 ans masquée par la confrontation Est-Ouest et ses conséquences. Depuis la chute du mur de Berlin, une zone frontalière large de 30 kilomètres dans laquelle la police des frontières dispose d'extraordinaires moyens de surveillance et d'investigation, a remplacé la ligne de démarcation. A une époque où les frontières, pour les citoyens et les citoyennes occidentaux aisés, se sont assouplies dans le monde entier comme jamais auparavant, l'Etat crée des catégories pour désigner les hommes et les femmes qui passent les frontières et qui sont passés au filtre dans la région frontière comme des illégaux potentiels. Des caractéristiques phénotypiques comme "avoir l'air étranger" et d'autres indices de leur géographie d'origine deviennent des critères importants du nouveau régime frontalier. La recherche et le traitement d'informations ainsi que des enquêtes menées en toute autonomie par les autorités frontalières complètent la panoplie de contrôle. Dans la langue des autorités, on parle d'un "voile de sécurité" que la police des frontières et de l'intérieur étendent sur les régions proches de la frontière. On peut supposer que l'existence de ces nouvelles conditions "voilées" à la frontière, en dehors de l'observation et du contrôle par l'opinion publique, favorisent le développement de situations extralégales et l'impunité en cas de mauvais traitements ou d'empiétements.

La plupart des réfugié(e)s et des immigrant(e)s sont arrêté(e)s sur dénonciation de la population frontalière. La police des frontières a installé dans les zones frontalières un téléphone pour les habitants qui sert à propager la pratique de la dénonciation et à recueillir des indices sur les illégaux. Le nouveau régime frontalier ne repose donc pas seulement sur la haute technologie (jumelles pour voir de nuit, jumelles à infrarouge, technologie de communication, etc....) mais aussi sur le consensus et la coopération sociale. Dans beaucoup de ces régions, la police des frontières est devenue le plus grand employeur. On a recruté dans la population

frontalière des shérifs auxiliaires pour la sécurité des frontières, des shérifs qui travaillent aujourd'hui dans les rangs de l'appareil sans être armés, mais régulièrement.

Dans ce concept d'investigation et de contrôle, la collaboration au-delà des frontières entre la police et les régions proches de la frontière a pris une toute nouvelle ampleur. La collaboration dans la dite lutte contre la criminalité et les réfugié(e)s a lieu à un niveau formel et informel. Les frontières avec la Pologne et même entre l'est de la Pologne et l'Ukraine, sont aux yeux des ministres de l'intérieur allemands devenues des "espaces crimino-géographiques", sur lesquels le gouvernement allemand et l'Union Européenne, en collaboration avec les services polonais correspondants, s'octroient un droit de regard. Les services allemands ne se chargent pas seulement de la formation, de la transmission du savoir-faire en matière de sécurité des frontières vers l'est, mais poussent à faire occuper des postes d'investigation et de commandement dans le pays voisin.

Des modifications du régime des frontières reflètent des transformations intérieures de l'Etat ainsi que des changements concernant le rapport entre nation, citoyenneté et souveraineté. Mais nous ne pouvons pas ici nous interroger sur les transformations plus profondes ou les apories de l'Etat national causées par la modification de la frontière linéaire entre les Etats en une vaste zone de contrôle, nous nous occupons plutôt de la question de savoir comment la stigmatisation et le nouveau mécanisme de contrôle sont transmis aux pays de l'Europe de l'Est et du Centre.

L'effet de domino: les conséquences sur la Pologne et l'Ukraine

La plupart des expulsions et des "reconduites" se font vers la Pologne et la République Tchèque par la route et vers la Roumanie par charter. Les pays voisins à l'est sont donc forcés de développer de leur côté une pratique d'expulsion avec les autres pays pour ne pas devenir à long terme le bassin de réception des refoulé(e)s de l'Union Européenne. Ainsi, la pression des Etats signataires du traité de Schengen se répercute peu à peu en direction de l'est, nous parlons de l'effet de domino.

Entre-temps, la Pologne a aménagé et rempli des prisons de rétention de 425 places. Environ un tiers des dits membres des pays tiers qui sont refoulés de la RFA vers la Pologne, sont de là repoussés vers l'Ukraine et d'autres pays. L'Ukraine n'a pas jusqu'à présent signé la Convention de Genève, n'est donc pas tenue de respecter l'interdiction de refoulement. Les expulsions en chaîne sont donc réalité.

Le gouvernement fédéral allemand a financé avec 120 millions de DM la mise en place du système d'expulsion polonais et l'armement de la police des frontières polonaise et va maintenant, d'après les nouveaux

accords bilatéraux en matière de lutte contre les réfugié(e)s (avril 1997), faire participer la police des frontières allemande à la direction des recherches et des opérations et à des postes de commandement communs en Pologne. La politique d'émigration devient donc le véhicule privilégié de l'influence ouest-européenne et de la transformation de la société „par le haut“. Il n'y a pas encore jusqu'à présent de rafles dans les rues en Pologne, les hommes politiques se plaignent que de telles méthodes soient encore impopulaires en Pologne aujourd'hui. On dit que les hommes et les femmes dans la rue se rappelleraient aussitôt les "lapanka", les rafles des nazis dans les rues. Mais on négocie depuis longtemps à un autre niveau. Comme la classe politique polonaise entreprend tout ce qui est possible pour entrer le plus vite possible dans l'Union Européenne et que l'installation de nouveaux régimes frontaliers est devenue la carte d'entrée dans ce club, la Pologne va être à la charnière de la transmission de la pression vers l'est. La Pologne n'est pas seulement située à mi-chemin entre la RFA et l'Ukraine sur l'échelle des salaires - le rapport est de 100:10 - mais également dans la diffusion politique du savoir-faire frontalier et du nouveau visage de l'ennemi.

L'Europe se dérègle et elle est soumise à de nouveaux partages. Les frontières qui définissent l'échelle des richesses entre les Etats et à l'intérieur des sociétés sont de plus en plus nettement tracées et plus rigoureusement surveillées. Mais nous ne devons pas oublier qu'ils sont des centaines de milliers chaque année qui franchissent ces frontières, qui ne se laissent pas intimider, à qui il ne reste pas d'autre alternative. L'évaluation de ces nouvelles expériences transnationales est encore à faire.

Références bibliographiques

Bundesministerium des Innern, Bundesministerium der Justiz: *Bericht zur Situation im Bereich der Abschiebungshaft*. Bonn, 8.10.1996

Bundesministerium des Innern: *Jahresbericht Schengen. Erfahrungen und Perspektiven*. April 1996

Bundesregierung, Antwort auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Ulla Jelpke und der Gruppe der PDS, Drucksache 13/3565, 8.2.96: *Selbsttötungen und Selbsttötungsversuche von Flüchtlingen im asylrechtlichen "Flughafenverfahren"*

Busch, Heiner: *Grenzenlose Polizei? Neue Grenzen und polizeiliche Zusammenarbeit in Europa*. Münster 1995

ECRE; Danish Refugee Council, Danish Centre for Human Rights: *European Seminar on Detention of Asylum Seekers*. Copenhagen 17.11.1995 (Manuscripts)

- ECRE: *Summary of Key Recommendations on the Detention of Asylum Seekers*. s.d. (ca. 1995)
- Hefte der FFM (Forschungsgesellschaft Flucht und Migration), Berlin, Göttingen 1995 ff. Heft 1: *Polen* (1995). Heft 2: *Rumänien* (1996). Heft 4: *Sie behandeln uns wie Tiere. Rassismus bei Polizei und Justiz*. (1997) Heft 5: *Ukraine* (à paraître prochainement)
- Heinhold, Hubert: *Abschiebungshaft in Deutschland. Eine Situationsbeschreibung*. Hg. von pro asyl und Republikanischem Anwaltsverein. Karlsruhe 1997
- Initiative gegen das Schengener Abkommen (Hg.): *Der Domino-Effekt. Materialien zum Export der Inneren Sicherheit und der Flüchtlingsabwehr nach Osteuropa*. Bonn 1993
- Joint Council for the Welfare of Immigrants: *Charter for Immigration Detainees*. London May 1994
- Jugendclub Courage (Hg.): *"Ich möchte nicht mehr sitzen hier für Deutschland. Reader zur Ausstellung über Flüchtlinge und Abschiebehaft in Deutschland*. Köln 1996
- Knösel, Peter u. Wegner, Jörg: *Rechtsgutachten zur Verfassungswidrigkeit der Abschiebehaft*. In: *Schriftenreihe der VDJ und der EJDM* Nr. 2, s.d. (ca. 1995)
- Noiriel, Gérard: *La tyrannie du national. Le droit d'asyle en Europe 1793-1993*. Paris 1991
- Leuthardt, Beat: *Festung Europa. Asyl, Drogen, "Organisierte Kriminalität": Die "Innere Sicherheit" der 80er und 90er Jahre und ihre Feindbilder*. Zürich 1994
- Positionen und Mindestanforderungen zur Abschiebungshaft*. In: *Diakonie Korrespondenz* Nr. 5, Mai 1996
- Salt, John: *Current trends in international migration in Europe*. 6th Conference of European Ministers responsible for migration affairs. Warsaw 16-18 June 1996

Les exilés: entre la violence politique et l'improbable asile

Claudio Bolzman

Les interventions présentées m'ont amené à réfléchir sur divers processus socio-politiques qui conduisent des citoyens à se trouver dans une situation de "sans-Etat" et qu'il me semble important de mettre en évidence. Ces processus débutent le plus souvent dans les sociétés d'origine des personnes concernées mais sont renforcés par les politiques d'immigration ou d'asile des éventuels Etats récepteurs. Parfois ce sont des modifications de la législation dans les Etats de résidence qui placent certaines fractions de la population en dehors du champ de la citoyenneté ("sans papiers" en France, saisonniers de l'ancienne Yougoslavie en Suisse). Dans d'autres circonstances, ce sont les formes de transmission de la nationalité, telles qu'elles ont été codifiées par les Etats, qui font de certaines personnes des apatrides (enfants nés en Suisse de parents chiliens). En général, c'est le double rejet des Etats de départ et des Etats d'arrivée, des Etats de résidence et des Etats d'origine, dans un monde divisé en Etats, qui place un certain nombre de personnes dans un "no man's land institutionnel" où elles deviennent des citoyens de nulle part.

J'aurais souhaité analyser ici plus en détail ces différents processus de "production" des sans-Etat, ainsi que certaines de leurs conséquences sociales. Dans les limites de cet article, je vais m'arrêter plus particulièrement sur le cas des exilés qui fuient leur pays, sans pour autant trouver un pays d'asile.

En effet, un des cas de figure des plus dramatiques, et malheureusement devenu trop fréquent, est celui des personnes contraintes de quitter leur Etat de résidence pour échapper à la violence politique qui menace leur existence. Ces exilés ne trouvent pas une terre d'accueil où ils puissent s'installer. Comme l'écrit H. Arendt: "Tout d'un coup, il n'y pas un seul endroit sur terre où les émigrants puissent aller sans tomber sous le coup des restrictions les plus sévères" (1982, 276). En fait, il s'agit d'une situation où, ce qu'on appelle la communauté internationale, s'avère incapable d'accorder une protection à des personnes qui ont de bonnes raisons de craindre pour leur sécurité. Examinons plus en détail les processus qui conduisent, en amont et en aval, à se retrouver "sans-Etat", ainsi que leurs conséquences sociales.

De la violence politique à l'exil

Les sociétés dont sont originaires les exilés sont traversées par un certain nombre de conflits que, pour des raisons diverses, elles n'arrivent pas à gérer de manière "pacifique". En fait, dans ces sociétés, l'Etat ne détient plus "le monopole de la violence physique légitime" (Weber, 1959, 101). La mise en question du monopole de la violence exercée par l'Etat et/ou la contestation de la légitimité de son action coercitive peut apparaître dans quatre types de situations conflictuelles: lutte pour le pouvoir entre groupes socio-politiques, gestion ethnocratique des tensions sociales, lutte pour la redéfinition des frontières géopolitiques de l'Etat entre ethnies rivales, différends entre Etats (Bolzman, 1992). Ces situations de violence poussent vers l'exil diverses catégories de la population: opposants idéologiques, minorités ethniques, populations civiles.

Dans son intervention, V. Bonilla a présenté une situation de décomposition de l'Etat colombien et de guerre civile larvée qui laisse d'importants secteurs de la population sans protection contre la violence. Ce cas de *lutte pour le pouvoir entre groupes socio-politiques* au sein de l'Etat-Nation, prive de facto de nombreux citoyens de la possibilité de vivre en sécurité et d'exercer leurs droits, même si formellement ils font partie d'un Etat. Récemment on a pu observer un phénomène analogue en Albanie. Dans ce contexte, des masses de personnes qui craignent pour leur vie, leur sécurité ou plus généralement pour leurs conditions de vie peuvent chercher à s'expatrier.

Dans un deuxième type de situation, la persécution résulte de la *gestion ethnocratique de tensions sociales*. La violence a lieu aussi à l'intérieur de l'Etat-Nation. Elle a été souvent associée à la formation même de l'Etat-Nation. Historiquement les Etats se sont constitués le plus souvent en privilégiant l'homogénéité culturelle (religieuse, linguistique, ethnique) à l'intérieur des frontières. Dans le cas classique des Etats d'Europe Occidentale, un groupe ethnique politiquement dominant a défini sa culture comme la "culture nationale" et l'a imposée à des groupes minoritaires. Si la minorité refuse de se soumettre, la légitimité de sa présence et même son existence physique peuvent être mises en question. Ainsi, l'histoire de la formation des Etats en Europe est marquée par les expulsions ou la fuite des minorités persécutées. Au cours du XX^e siècle, avec la montée du nationalisme, "cette perversion de l'Etat", selon H. Arendt (1982), la persécution de minorités par certains régimes, est fondée sur l'idée qu'elles représentent une menace pour l'identité nationale. Christian Giordano nous a rappelé que l'ethnisation de l'Etat est actuellement en cours dans certains pays d'Europe de l'Est : celle-ci pourrait aboutir à de nouveaux exodes de populations.

Dans un troisième cas, proche du précédent, le conflit porte sur la légitimité *des frontières géopolitiques de l'Etat-nation*. L'enjeu est ici la redéfinition des entités politiques, autrement dit, le fait de savoir quels groupes appartiennent à l'ensemble national et en vertu de quelle légitimité. Les conflits peuvent opposer différents types d'acteurs, mais dans tous les cas on retrouve une constante : les ethnies qui contrôlent l'Etat affrontent une minorité ethnique, souvent à ancrage territorial spécifique. La minorité estime que ses droits sont lésés et revendique la création d'un Etat-nation indépendant ou un statut d'autonomie, voire son rattachement à un autre Etat-nation, c'est à quoi la ou les ethnies dominantes s'opposent.

Lorsque les affrontements atteignent une phase militaire, le nombre de personnes qui cherchent à fuir les zones de combat et la répression systématique peut devenir considérable. Les conflits dans l'ancienne Yougoslavie en ont offert une illustration dramatique.

Le dernier type est celui de la violence comme résultat des *conflits inter-étatiques*. Souvent les personnes déplacées sont des civils qui résident dans la région où ont lieu les combats.

Les politiques d'asile: un frein à la protection des exilés

Normalement, d'après la Convention internationale sur les réfugiés de 1951, toutes ces personnes privées de leurs droits et menacées devraient pouvoir trouver refuge dans un autre Etat, du moins tant que la situation de violence persiste dans leur pays. Or, l'acceptation des exilés par un autre Etat est loin d'être automatique. Les Etats choisissent, en principe de manière souveraine, les personnes auxquelles ils entendent réserver l'accès au territoire qu'ils maîtrisent et leur octroyer le droit d'y séjourner. Pour que l'asile territorial lui soit accordé, l'exilé doit ainsi donner, à l'Etat auquel il fait sa demande, les motifs (acceptables pour celui-ci) qui l'ont poussé à fuir son pays. Ces motifs sont interprétés par les administrations des Etats récepteurs à partir des pratiques locales, des relations interétatiques du moment et du droit national et international s'appliquant aux réfugiés.

Dans le contexte actuel, les politiques d'asile, notamment dans les Etats du Nord, deviennent de plus en plus restrictives. En effet, le droit d'asile devient de plus en plus une machine à dissuader; les administrations exigent de critères tels pour accéder au refuge que presque personne n'en possède le profil requis (G. et S. Arlettaz).

Plus grave encore, comme le rappelle H. Dietrich, on ne se contente pas de refuser les demandes, mais on met en place un infra-droit qui s'applique uniquement aux requérants d'asile déboutés. Des mesures sont prises qui privent ces personnes de leur liberté en fonction d'un délit qui

n'a pas encore été commis (éventuellement se soustraire à une mesure d'expulsion).

Nous assistons donc à un paradoxe. Non seulement les Etats n'accordent pas la protection recherchée, mais ils considèrent comme un délit - dans un nombre croissant de cas - le fait d'avoir cherché l'asile. Ils punissent donc la tentative d'exercer un droit. Or, qu'est-ce que l'on reproche à ces personnes ? C'est un "délict de naissance" : le délict d'être nées dans des pays traversés par des inégalités accrues - d'ailleurs largement encouragées par les politiques économiques des Etats industrialisés -, par des Etats en déliquescence, par la violence politique; le délict de ne pas se conformer à la place que leur assigne ce qu'on appelle le "nouvel ordre mondial" et de vouloir imaginer de vivre en sécurité, d'échapper à la violence politique.

Vers une société de castes?

L'exemple des exilés qui demandent l'asile dans les pays du Nord met en évidence l'impossibilité, ou du moins la grande difficulté, à avoir des droits lorsqu'on n'appartient pas à une communauté nationale, définie comme une communauté étatique. Il rappelle que l'universalité des droits de l'homme s'arrête à la frontière de l'appartenance à la communauté politique et que l'étranger (requérant d'asile ici, mais il aurait pu être aussi immigré, apatride ou «sans papiers») n'a pas accès aux mêmes droits que le national, que lui seul est perçu comme citoyen.

Une de grandes fiertés des sociétés occidentales est le fait d'avoir aboli les privilèges de naissance. Or, en nous penchant sur la situation des "sans-Etat", on peut se demander si nous n'assistons pas à l'émergence d'une nouvelle société de castes où le fait d'être né, non plus dans un certain milieu social, mais dans un pays plutôt que dans un autre, empêche d'avance l'accès au droit à avoir des droits dans les sociétés industrialisées. Ou si nous ne régressons pas vers une démocratie semblable à celle de la Grèce antique, où seulement les membres de la Cité pouvaient prendre part de plein droit à la vie de la Polis.

Certains mouvements qui prônent la logique de la "préférence nationale", où l'Autre est condamné à être au mieux un citoyen de seconde zone, s'emploient activement à l'avènement d'un tel type de société. D'autres s'en accommodent de manière plus passive; pour eux l'Autre n'est plus perçu comme faisant partie du même monde, mais comme une figure menaçante de l'altérité par rapport à laquelle on ne sait pas comment vivre dans un contexte historique devenu bien incertain. Ils proposent un repli sur ce qui leur est proche puisqu'ils maîtrisent de moins en moins le monde qui les entoure.

Cette tendance, bien que rencontrant un certain écho, n'est pas inéluctable. La mise en question de la possibilité pour l'Autre d'avoir des

droits intervient dans un environnement où les mêmes Etats ne cessent de mettre en valeur un discours sur la démocratie, les droits de l'homme comme valeurs universelles, créant ainsi un espace pour qu'un questionnement légitime de leurs propres politiques puisse émerger. Comme le relève Martine Leibovici, c'est sur cette contradiction que s'appuie le mouvement des "sans papiers" en France.

Peut-être que pour nous aider à repenser la problématique de l'égalité des droits, la réflexion de quelqu'un comme Montesquieu peut nous être utile. Sans renier la spécificité de nos appartenances, il percevait que celles-ci étaient reliées à des ensembles plus vastes. Il écrivait : "*Si je savais quelque chose qui me fut utile, et qui fut préjudiciable à ma famille, je le rejeterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fut pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose d'utile à ma patrie, et qui fut préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fut utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je le regarderais comme un crime*"²⁴⁰.

Références bibliographiques

- ARENDRT, H. (1982), *L'impérialisme*, Paris, Fayard.
BOLZMAN, C. (1992), "Violence politique, exil et politiques d'asile. L'exemple des réfugiés en Suisse", *Revue Suisse de Sociologie*, 18, 675-693.
MONTESQUIEU, CH. de (1964), *De l'esprit des lois*, Paris, Seuil.
WEBER, M. (1959), *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 10/18.

240. Je dois la découverte de ce texte à mon collègue Roland Junod, Responsable de formation à l'Institut d'études sociales de Genève.

De la situation des Bosniaques réfugiés en Suisse

Maria-Grazia Camilotto

En 1992, alors que la guerre en Bosnie s'étend chaque jour davantage, que les villages sont pillés, détruits, brûlés, que les habitants sont massacrés ou chassés de leur village, le gouvernement suisse (Conseil Fédéral) décide d'accueillir un certain nombre de réfugiés venant de Bosnie-Herzégovine. Certains d'entre eux arrivent par contingent et obtiennent un permis L, d'autres viennent clandestinement et déposent des demandes d'asile politique. Une petite minorité bénéficie de ce statut; il s'agit particulièrement de femmes ayant subi des viols et d'hommes (ou femmes) emprisonnés dans des camps. Les autres, en majorité des Bosniaques musulmans, mais aussi ceux d'origine croate ou serbe, obtiennent un statut d'admission provisoire en tant que réfugiés de la violence - permis F -. Le Conseil Fédéral estime en effet qu'en tant que réfugiés de la guerre, ces personnes doivent pouvoir séjourner sur le territoire suisse jusqu'à ce que les violences prennent fin en Bosnie et qu'un accord de paix soit signé.

Les accords de Dayton mettent un terme à la guerre en décembre 1995. On compte à ce moment-là en Suisse environ 20'000 Bosniaques, qui bénéficient d'une admission provisoire ou qui sont encore en cours de procédure de demande d'asile.

Au printemps 1996, le Conseil Fédéral décide de lever l'admission provisoire des ressortissants bosniaques réfugiés en Suisse, ce qui signifie qu'ils doivent rentrer dans leur pays. Un délai de départ à l'automne 1996 est imparti tout d'abord aux personnes célibataires ainsi qu'aux couples sans enfants, les couples avec enfants étant renvoyés au printemps 1997. Tous peuvent bénéficier d'une aide financière au départ, dont ils toucheront une partie en Suisse et une partie en Bosnie, une fois inscrits là-bas dans une commune. Un certain nombre de réfugiés quittent ainsi volontairement le territoire suisse.

Les conditions de retour étant cependant trop précaires - manque de logements, manque d'infrastructure, etc. - le Conseil Fédéral décide de reporter les délais de renvoi d'une année, printemps 1997 pour les personnes seules et couples sans enfants et printemps 1998 pour les couples avec enfants. Ce sont les cantons qui ont la compétence d'exécuter les renvois et d'appliquer des mesures de contrainte si

nécessaire. Cela signifie que l'on peut emprisonner une personne, qui refuserait de quitter la Suisse de sa propre initiative jusqu'à ce que son départ soit organisé par les autorités cantonales.

Il est à noter que les personnes seules sont souvent des personnes âgées qui vivent avec leur famille en Suisse, ou alors des mineurs devenus majeurs pendant leur séjour en Suisse et qui se trouveraient eux aussi séparés de leur famille en cas de retour. Par ailleurs se pose le problème des territoires actuellement occupés par des majorités ethniques ne correspondant pas à celle des personnes renvoyées. Par exemple beaucoup de Bosniaques musulmans viennent de régions qui appartiennent maintenant à la République serbe. Il leur est donc impossible de retourner dans leur lieu d'origine. Or le Conseil Fédéral estime que ces personnes peuvent aller s'installer dans des zones où leur ethnie est majoritaire, ce qui est contraire aux accords de Dayton.

La situation des Bosniaques renvoyés de Suisse est extrêmement précaire, les délais de départ qui leur sont impartis les plongent souvent dans une profonde angoisse : certains n'ont plus de famille sur place ou alors des parents réfugiés dans des conditions d'extrême précarité, les logements font cruellement défaut, le travail est rare, l'aide humanitaire minime et beaucoup de zones sont encore actuellement minées. L'idée d'un retour est inconcevable pour beaucoup, ravivant les traumatismes subis pendant la guerre, affectant ainsi considérablement leur santé. Face à cette situation, un certain nombre de cantons, dont le canton de Vaud, ont exprimé le désir de promouvoir une politique de retours volontaires, s'opposant ainsi aux directives fédérales. Les personnes qui devaient quitter le territoire suisse en avril 1997 ont pu bénéficier d'une prolongation de leur délai de départ au 31 août 1997, la Confédération prenant en charge l'aide sociale attribuée à ceux qui ne travaillent pas jusqu'à cette date. On ignore encore à ce jour comment va évoluer leur situation et quelles mesures seront prises à l'encontre des personnes qui refusent de retourner en Bosnie. En outre, la même question va se poser au printemps 1998 pour les familles qui devront à leur tour quitter la Suisse.

Vous trouverez, ci-dessous, le témoignage d'un jeune Bosniaque qui vient d'une zone où il pourrait rentrer puisque son ethnie y est majoritaire. Il a pu s'y rendre quelques jours et ce qu'il y a vécu montre bien quels problèmes peut provoquer le retour d'une personne qui s'est réfugiée à l'étranger pendant la guerre en Bosnie.

Paroles de réfugiés

Admir est en Suisse depuis 3 ans environ, il a une vingtaine d'années, a un délai de renvoi au 30 avril 97, car il est majeur et célibataire sans

enfant. Il a fait une demande de prolongation pour pouvoir rester encore en Suisse, où il est fiancé. Voici son témoignage:

“Je me souviens très bien, comme si c’était hier, de ce jour-là, le 18 mai 1992. Ce fut le jour le plus pénible de ma vie et il restera à tout jamais gravé dans ma mémoire : c’était le début de la guerre, j’avais dû arrêter l’école à cause de la crise en Bosnie. Le lendemain, j’ai dû quitter mon pays, avec ma mère et mon frère; notre destination était la Croatie. Après quelques semaines, la guerre commençait officiellement en Bosnie. Plusieurs villes étaient déjà occupées par les Cetnihs, et celles qui ne l’étaient pas étaient bombardées chaque jour par des bandits serbes. Malheureusement les choses ne se sont pas passées comme prévu, puisque tout le monde croyait que la guerre allait finir rapidement, ce qui n’a pas été le cas. Après un mois et demi comme réfugiés en Croatie, nous avons décidé de rejoindre mon père qui était resté chez nous, à Konjic. Le passage de Croatie en Bosnie était choquant, à la place des gens, on voyait des soldats. Nous étions tout de même heureux de rentrer chez nous, même si nous ne savions pas ce qui nous attendait là-bas. Malgré tous les événements, nous nous étions habitués assez rapidement à cette situation.

Au fur et à mesure que le temps passait, je commençais à regretter mon retour de Croatie, car chaque jour j’entendais le bruit épouvantable des grenades et des obus. Par ailleurs, beaucoup de mes copains avaient été portés disparus ou étaient déjà morts, ce qui me rendait malade - j’avais moi aussi l’âge du service militaire... Dans tout ce pétrin, j’ai moi-même été blessé 3 fois, dont 2 très sérieusement, j’aurais pu mourir, j’ai été soigné dans des conditions précaires, sans anesthésie.

Après tout cela, j’ai décidé de partir ailleurs, car je ne pouvais plus supporter ces conditions de vie où chaque jour je risquais la mort, et c’est pour cela que je suis venu en Suisse, pour trouver la paix.

Au début, pour moi, c’était très dur de m’habituer à une nouvelle vie, mais au fur et à mesure, j’y suis arrivé. Pendant une année, j’ai suivi des cours de français et après j’aurais voulu faire des études en Suisse, qui auraient pu m’aider à me réintégrer en Bosnie. Mais en avril 96, j’ai reçu une lettre me disant que je devais quitter la Suisse dans les prochains 4 mois et que j’avais la possibilité d’aller sur place pour un voyage d’information. J’ai d’abord eu très peur d’y aller, car je me considère comme réfractaire, mais il y a eu une amnistie pour les déserteurs, alors j’ai décidé d’y aller.

Octobre 1996: je retourne en Bosnie, à Konjic (actuellement Fédération croato-musulmane). Le voyage se passe bien. Cependant, en arrivant là-bas, en passant les barrages de police, je me fais contrôler, ils vérifient que mon casier judiciaire est vierge, alors que j’ai passé toutes ces années en Suisse.

En arrivant à Konjic, j'ai vu que la ville a changé, beaucoup d'immeubles et de maisons ont été brûlés, détruits. Certains propriétaires commencent à réparer leurs maisons. Je suis frappé par les changements, la plus belle partie de la ville, la vieille ville à l'architecture turque, est presque abandonnée, car les obus l'ont quasiment entièrement détruite. C'est impressionnant de voir ces rues vides.

Le soir de mon arrivée, je sors avec mon frère pour aller trouver de vieux amis. Je ne les ai pas trouvés, soit ils étaient morts, soit disparus, soit partis ailleurs. Je suis allé dans un café et je me suis senti comme un étranger, face à tous ces gens que je n'avais jamais vus. Avant la guerre, c'était "notre café", il ne restait que la serveuse qui était déjà là avant la guerre et elle m'a reconnu. Ça m'a fait chaud au cœur de revoir quelqu'un qui me reconnaissait. Les autres clients ont commencé à se moquer de moi, cyniquement, me disant que j'avais "sauvé mes fesses" en partant ailleurs et que je me prenais pour un "monsieur" en rentrant et en gaspillant mon argent; ils voulaient simplement dire qu'il n'y avait plus de place pour moi là-bas, ils m'ont dit "soit tu nous paies une bière, soit tu t'en vas".

Quand j'ai raconté cela à ma famille, ils l'ont pris très mal, puisqu'ils voulaient que je rentre en Bosnie, ça leur a fait comprendre pourquoi je ne voulais pas rentrer. Depuis ils ont changé d'avis et m'ont dit que si je pouvais rester en Suisse, c'était bien, et que sinon, il fallait que je parte ailleurs, mais qu'il ne fallait surtout pas que je rentre en Bosnie dans ces conditions-là, d'autant plus que les gens au pouvoir le sont grâce à la guerre et au fait qu'ils soient restés sur place pendant toutes ces années de guerre.

Et que les gens qui ne font pas partie du SDA (le parti politique actuellement au pouvoir), quelles que soient leurs qualifications, ne trouvent pas leur place, pas de travail là-bas. C'est le cas de mon oncle qui est dentiste et qui, ne trouvant pas de travail, est devenu commerçant, parce que le travail de dentiste ne lui permettait pas d'avoir une vie décente. Alors moi qui n'ai pas de formation...

Après avoir vu tout cela, je me suis senti comme un pion et j'ai réalisé que ma place n'était pas en Bosnie. En discutant avec les gens, je sentais la haine, ce qu'ils pensent, c'est que les gens qui sont partis à l'étranger sont riches, qu'ils ont une belle vie et aucun souci à se faire.

Même obtenir mon acte de naissance s'est avéré difficile, ma commune ayant refusé de me le donner car le cadastre avait été en partie détruit, j'ai dû me rendre à Mostar (80 km) à l'hôpital où je suis né (actuellement en zone croate) avec deux témoins attestant de mon identité. Tout ça pour dire que même obtenir un document d'identité n'est pas simple. Dès que l'ai reçu, je suis reparti pour la Suisse.

En laissant tout ça derrière moi, j'espérais pouvoir vivre ma vie en Suisse où je me sens traité comme un être humain, mais malheureusement

j'ai reçu confirmation de mon délai de départ au 30 avril 97, ce qui m'a complètement perturbé et démoralisé, car j'ai déjà tout perdu une fois, à cause de la guerre, et maintenant, à cause de la paix, je perds tout une deuxième fois, mon espoir de vivre ici tranquille, de me marier ici et de former une famille, car je ne veux pas que mes enfants risquent de vivre un jour la même chose que j'ai vécu en Bosnie."

Admir est bosniaque musulman et Bozo est croate de Bosnie. Ils se sont rencontrés en Suisse, il y a environ deux ans et sont devenus amis; voici ce qu'ils disent:

"Malgré la guerre, malgré la haine, vivre ensemble est possible, en Suisse en tout cas, en Bosnie... malheureusement pas encore, car là-bas les gens ne pensent qu'à se venger, à se rejeter la faute les uns les autres, alors qu'en Suisse nous, nous ne pensons pas aux problèmes politiques, bien que la politique soit importante dans notre situation. On cherche juste à avoir la liberté de travailler, de vivre tranquillement, normalement comme tout le monde, tout simplement.

Cependant il a été difficile de faire des projets en Suisse, car on est toujours sous pression à l'idée d'un renvoi, toujours stressés et maintenant nous ne savons pas ce que nous allons devenir si nous sommes obligés de quitter la Suisse."

Y a-t-il des pauvres derrière les chiffres?

Jean-Pierre Fragnière

Voilà plus de dix ans qu'une inquiétude rampante s'insinue dans les milieux politiques et les administrations. La Suisse serait-elle en train de glisser vers la pauvreté ? Quelques aînés se souviennent de l'ampleur de cette pauvreté dans le premier tiers de ce siècle finissant. Au cours des dernières décennies, on avait cru que ce cancer pourrait être éradiqué.

Quand l'inquiétude se fait pesante, premier réflexe : on se met à compter. Plusieurs cantons et quelques communes y vont de leur étude. Des chiffres et des chiffres, des interprétations, quelques vœux et de bonnes résolutions. Systématiquement cependant, des voix fortes s'élèvent pour semer le doute. On compare les résultats, on épingle les différences, on met en cause la méthode. Souvent, c'est un prétexte pour ne rien faire. Lentement, l'attente s'élargit : "Il faudrait réaliser une étude nationale, solide et fiable."

C'est ainsi que le Fonds national se voit confier la tâche d'entreprendre une telle étude avec des moyens non négligeables (plus de deux millions de francs). Une équipe est constituée. Un long travail s'engage, difficile et minutieux dans un pays où les données sont rares et le fédéralisme dominant. Au début de 1997, les résultats sont tombés²⁴¹. Le 21 janvier, la une de la presse est toute entière consacrée à ce problème. Bien sûr, les journalistes n'ont pas lu en quelques heures les 400 pages du rapport, on les comprend. Un communiqué de presse s'attache à mettre en évidence ce que les chercheurs considèrent comme l'essentiel.

Le message

Après quelques précautions et réserves d'usage sur la complexité de l'étude de la pauvreté, les chercheurs confirment le fait qu'il y aurait entre 6 % et 10 % de pauvres en Suisse, selon les critères retenus. C'est le message que beaucoup attendaient (ou redoutaient). En fait, presque une

241. Un résumé en français (28 pages) de l'étude de Robert E. Leu e. a. peut être obtenu auprès du Fonds national suisse de la recherche scientifique, tél. (031) 308 22 22. – Voir aussi l'excellent article de F. Hainard et S. Rossini, in *Le Nouveau Quotidien*, 3 mars 1997.

moyenne des chiffres glanés par les études régionales. Voilà donc l'existence de la pauvreté confirmée.

Par ailleurs, les catégories les plus touchées sont mises en évidence. Les jeunes et les familles sont particulièrement concernés, la Suisse latine est plus frappée que la Suisse alémanique. Et puis, les retraités ne constituent plus la catégorie la plus affectée par la pauvreté.

L'étude met en évidence un phénomène majeur : plus d'un tiers des personnes qui auraient droit aux prestations complémentaires AVS (assurance-vieillesse) n'y ont pas recours ; c'est même 45% pour les bénéficiaires potentiels de l'aide sociale. Les auteurs parlent ici de pauvreté cachée. Enfin, entre 1982 et 1992, voire 1996, les inégalités se sont aggravées en Suisse, mais la pauvreté n'aurait pas augmenté.

L'accueil des médias

Voilà de quoi rédiger quelques titres d'articles de presse. La plupart des journaux sont frappés par l'irruption des jeunes comme population lourdement frappée par la pauvreté. Quelques-uns relèvent non sans complaisance la stabilité générale de la pauvreté (N'y aurait-il donc pas de raison de s'inquiéter ? Ce serait si rassurant). Dans ce concert, quelques doutes sont émis sur la réalité de cette image transmise aux Suisses. Certains spécialistes qui ont pu être atteints par téléphone ou des responsables de services sociaux relèvent la banalité des résultats et, surtout, la superficialité des mesures proposées.

Beaucoup n'avaient pas comme du bon pain le fait que les pauvres n'auraient pas augmenté en Suisse dans la période récente, alors que chacun peut observer le contraire en regardant autour de lui. Quant au problème posé par le nombre impressionnant de personnes qui ne font pas usage de leurs droits, il est le plus souvent traité par un appel à une meilleure information.

En somme, les Suisses sont confirmés dans l'idée que la pauvreté existe parmi eux, mais de nuance en nuance, les principaux problèmes sont évacués, le doute s'installe, une certaine relativisation des difficultés s'insinue. Quelques journaux se plaisent à relever certaines phrases du résumé de l'étude dans lequel il est indiqué que de nombreux pauvres ont la télévision et même un baladeur.

À boire et à manger

Disons-le clairement, c'est un mérite de cette étude d'avoir confirmé l'existence au niveau national de la *réalité* de la pauvreté. Ceux qui jouait sur cette incertitude ne sauraient nier plus longtemps les faits. De même, l'attention portée sur l'accroissement de la pauvreté au sein de la jeunesse et des jeunes familles avec enfants est de nature à relancer le débat sur les

politiques familiales et à justifier des mesures qui dorment dans les tiroirs depuis trop longtemps.

Il en va de même du constat d'un accroissement des inégalités, les riches devenant de plus en plus riches et les pauvres de plus en plus pauvres. Il fallait le dire, disons : le confirmer. Ce message est pourtant fortement relativisé par quelques interprétations des résultats qui ont été proposées au public. La lecture qui en a été faite peut choquer, voire scandaliser.

Pas plus de pauvres ?

Que peut-il bien se passer dans la tête de ceux qui lisent que le nombre de pauvres n'aurait pas augmenté au cours de la dernière décennie ? Se rendent-ils compte que, selon les chercheurs, tous ceux qui, au cours des dernières années, ont vu leur situation sociale empirer, voire devenir catastrophique, et qui ont pu avoir recours à l'aide sociale ou aux prestations complémentaires de l'assurance-invalidité et de l'AVS, ne sont pas pauvres. Vous avez bien lu, on n'est pas pauvre lorsque l'on est à *l'aide sociale*. Allez expliquer cela dans les villes et dans les villages. Et surtout aux personnes directement concernées. Bien sûr, techniquement, les chercheurs ont raison, puisqu'ils ont fixé les seuils de pauvreté aux sommes qui donnent droit à ces prestations sociales. Une telle approche ne risque-t-elle pas de banaliser un fait majeur : le nombre des personnes dont les revenus dégringolent est multiplié par deux, trois, quatre, selon les régions. Demain, vraisemblablement, leur nombre va encore augmenter.

Pauvreté cachée

Que peut bien signifier le fait que tant de personnes disposant de revenus très bas n'ont pas accès aux droits qui sont les leurs ? Il faut être naïf pour penser qu'il ne s'agirait que d'une question d'information ou de quelques maladresses administratives. La pauvreté est souffrance, honte et culpabilité chez ceux qui en sont frappés. Autour d'eux, les doigts ne manquent pas qui les désignent comme suspects, voire profiteurs. De nombreuses études récentes l'ont montré. On ne s'inscrit pas à l'aide sociale comme on achète un abonnement à l'opéra ou au cinéma. Les politiques ciblées sur les pauvres sont de pauvres politiques.

Un train de mesures paresseux

Après avoir laissé entendre qu'il n'y aurait pas d'augmentation du nombre des pauvres et que beaucoup d'entre eux ne recourent pas aux aides qui sont mises à leur disposition, on peut imaginer que les mesures de

politique sociale retenues dans l'étude puissent être superficielles, c'est le moins que l'on puisse dire. Les conclusions de l'étude sont directement la conséquence de la manière d'aborder les problèmes retenue pas les chercheurs, plus intéressés aux chiffres qu'à la dynamique de la paupérisation et de l'exclusion. Photographier (savamment) une réalité, c'est se condamner à n'en voir qu'un aspect.

Ça suffit ! Nous avons assez "compté" les pauvres

Les personnes et les professionnels engagés dans la lutte contre la pauvreté savent qu'un immense chantier s'ouvre devant eux. Connaître cette montée de la pauvreté dans toutes ses dimensions et réunir les énergies et les compétences pour définir et mettre en œuvre des mesures à la hauteur de l'ampleur des problèmes. Et il faudra certainement encore faire face longtemps à de subtiles tentatives de relativiser les problèmes.

En définitive, trop d'études récentes et, surtout, les interprétations publiques qui nous sont proposées, passent à côté d'une réalité essentielle. Le fait que tant de pauvres n'accèdent pas aux droits qui leur sont formellement reconnus est le fruit amer d'un ensemble de barrières qui sont placées sur leur chemin. Elles peuvent être levées, mais cela ne se fera pas sans initiatives politiques résolues.

Résister. Agir

Illustration d'une dynamique du "droit d'avoir des droits" : la suppression des visas

Jean-Yves Carlier

Le présent texte est divisé en deux parties. Une première partie tente de cerner quelle est, aujourd'hui, la dynamique du droit dans la recherche de droits pour les sans droits. Sans prétendre partir de l'œuvre de Arendt, il s'agit de proposer, en écho à certaines idées émises lors de ce colloque, une brève, et partant schématique, traduction juridique de la notion du "droit d'avoir des droits".

La deuxième partie illustre un aspect de cette dynamique du droit en exposant une proposition débattue et soutenue par divers mouvements dont le Groupe de Genève et la Fédération internationale des Ligues des droits de l'homme. Il s'agit de la suppression des visas de court séjour.

I. Le "droit d'avoir des droits"

L'idée du "droit d'avoir des droits" peut se traduire en droit d'être humain par appartenance à une communauté. La question est alors double, quels sont les droits à reconnaître (a) et quelle est la communauté de référence (b)?

a. Quels droits?

Dans le droit contemporain, la référence de base principale est celle des droits de l'homme, des droits humains fondamentaux. Il y a là une forme d'appartenance positive à une identité humaine qui se voudrait universelle. Cette universalité des droits de l'homme apparaît dans la plupart des textes internationaux (Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966) ou régionaux (Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales de 1950). Elle apparaît même dans certains textes nationaux. C'est ainsi que l'article 10 de la Constitution italienne accorde le droit d'asile au "ressortissant étranger auquel, dans son pays, on a interdit l'exercice effectif des libertés

démocratiques *garanties par la Constitution italienne*” (italiques ajoutées). Viser les libertés *garanties par la Constitution italienne* indique bien la volonté de les considérer comme universelles. L’application pratique de cette universalité est beaucoup moins évidente et révèle ses ambiguïtés. C’est ainsi que la Cour européenne des droits de l’homme à Strasbourg refusera de considérer que l’expulsion de jeunes Tamouls au Sri Lanka, où ils risquent une détention ou des mauvais traitements, serait un traitement inhumain ou dégradant contraire à l’article 3 de la Convention européenne des droits de l’homme, dans la mesure où il n’est pas établi “que la situation personnelle des intéressés fut pire que celle de la généralité des membres de la communauté tamoule ou des autres jeunes Tamouls de sexe masculin”²⁴². En d’autres termes, plus la violation des droits fondamentaux est large, moins leur protection s’imposerait et “plus le régime est totalitaire, moins la Convention est appliquée”²⁴³.

Quant au contenu des droits, à l’évidence il évolue dans le temps, autour de ce qu’un intervenant au colloque a appelé le “droit de ne pas être humilié”. Les réactions actuelles en faveur de certains déboutés du droit d’asile ou sans-papiers sont, pour partie, des réactions d’indignation contre les traitements infligés, dans la mesure où ces traitements ne respectent même pas ce “droit de ne pas être humilié”. A certains égards, ces réactions dénotent aussi une forme d’identification par volonté d’intégrer ces exclus au sein de la communauté qui les rejette. C’est la deuxième question.

b. Quelle communauté politique de référence?

Traditionnellement, le rattachement politique de l’individu se fait à l’Etat-nation. C’est la communauté politique de référence à partir de laquelle ses droits et devoirs seront précisés. En négatif de cette appartenance se trouve l’étranger qui ne peut être défini autrement que comme le non-national. En réalité, dans le monde contemporain, la nationalité comme critère de rattachement à une communauté de référence perd de sa force, même si elle ne s’efface pas. En plus petit, les appartenances régionales, infranationales s’affirment. En plus grand, les appartenances communautaires, supranationales, comme la citoyenneté européenne, s’affirment également.

De plus en plus, la résidence, le lieu de vie, s’impose comme critère de rattachement à une communauté, parfois à l’encontre même de la nationalité. C’est ainsi qu’à propos de délinquants étrangers (Algériens,

242. Affaire *Vilvarajah et autres c. Royaume-Uni*, 30 octobre 1991, *Recueil*, Série A, n° 215.

243. François JULIEN-LAFERRIERE, “Le rôle des instances de décision”, in J.Y. CARLIER et D. VANHEULE, *L’Europe et les réfugiés: un défi?*, The Hague, Kluwer Law International, 1997, p. 114.

Marocains), expulsés de pays d'Europe (France, Belgique), la Commission des droits de l'homme a considéré qu'ils devraient, dans une certaine mesure, être protégés contre ces expulsions notamment car "bien que juridiquement étranger, le requérant a toutes ses attaches familiales et sociales en France et le lien de nationalité du requérant – s'il correspond à une donnée juridique – ne correspond toutefois à aucune réalité humaine concrète"²⁴⁴. C'est probablement au regard de la durée de séjour en un certain lieu, c'est-à-dire au temps et à l'espace, que se définira de plus en plus la communauté de référence en termes de droits et devoirs. Cela n'exclut pas les appartenances multiples en raison de la fluidité des frontières entre des communautés politiques. Je peux être Algérien, en droit, me sentant "de France", ayant vécu plus de dix ans en France. Je peux être Wallon de Belgique et citoyen européen.

Les appartenances multiples ne suppriment pas la tension entre deux principes fondamentaux du droit, la liberté et l'égalité. Dans l'esprit de la trilogie des révolutionnaires français, c'est la fraternité, nous dirions aujourd'hui la solidarité, qui permet de concilier ces deux principes *a priori* antinomiques. En termes de procédure, ce développement d'un droit de la solidarité s'affirme par la possibilité de développer des actions collectives qui ne reposent plus sur un intérêt individuel mais sur un intérêt de groupe. Elles ont été évoquées par Maître Olivier Rüssbach dans le colloque. En termes de contenu, ce droit de la solidarité s'affirme dans certains droits humains fondamentaux qui dépassent les libertés individuelles. Reste la question de la légitimité de ces droits une fois éloignés des fondements de la Loi, un créateur ou un droit naturel supérieur. Ce sont tantôt les convictions bien pesées (Rawls), tantôt le sentiment de l'injuste (Ricœur) qui vont guider la pesée des intérêts en présence. C'est l'extension du principe de proportionnalité dans les jugements. C'est reconnaître le caractère contingent et évolutif du droit; reconnaître sa dynamique et sa fragilité, construction permanente contre toute dérive totalitaire, fût-elle de la majorité.

II. Le droit de voyager : suppression des visas

L'idée de supprimer les visas de court séjour (moins de trois mois) n'illustre qu'un aspect de la dynamique du droit²⁴⁵. Cette idée prend acte de la disproportion entre l'objectif poursuivi, le contrôle des migrations, et le moyen utilisé, les visas, entravant gravement la liberté de circulation des personnes. L'objectif poursuivi, le contrôle des migrations, est en soi

244. Cour européenne des droits de l'homme, 26 mars 1992, *Beldjoudi c. France*, Recueil, Série A n° 234, rapport de la Commission, § 64.

245. Pour des développements, voy. la revue de la Ligue française des droits de l'homme, *Hommes et libertés*, n° 93, février 1997, consacré à "La liberté de circulation".

questionnable. Pourra-t-on à long terme refuser le droit pour toute personne de vivre où elle le souhaite? Ce droit ne serait-il pas le garant de l'extension des conditions de vie acceptables et respectueuses des droits de l'homme partout? A ce moment, la migration serait choix et non plus nécessité.

Les textes internationaux de protection des droits de l'homme reconnaissent la liberté pour toute personne "de quitter n'importe quel pays y compris le sien"²⁴⁶. En logique, il faudra un jour en déduire le droit d'entrer sur le territoire d'un autre pays.

Quand bien même l'objectif du contrôle des migrations serait, en l'état actuel, un objectif estimé légitime, le visa de court séjour est-il un moyen efficace de contrôle? Non, pour au moins deux motifs. D'une part, la plupart des migrants qui s'installent ne sont pas entrés avec un visa de court séjour. S'ils s'installent légalement, ils ont une autorisation préalable de séjour provisoire. S'ils sont clandestins, ils sont entrés irrégulièrement. Loin de supprimer la clandestinité, l'obligation de visa de court séjour la développe et favorise les intermédiaires peu scrupuleux. Loin de réduire l'immigration d'installation, l'obligation de visa, réduisant la liberté de venir, de partir et de revenir, accentue le besoin de s'installer par peur de ne pouvoir revenir. D'autre part, sans résultat de contrôle efficace, le visa porte une atteinte disproportionnée en imposant des conditions arbitraires et souvent humiliantes: des heures de file d'attente à Casablanca ou ailleurs, non pour le visa mais pour être renseigné sur les documents à produire. Ces épreuves sont imposées à des personnes qui veulent voyager simplement pour voir la famille, faire du tourisme, des affaires, se soigner. Souvent, le "droit de ne pas être humilié" est ici ignoré.

Face à la nette disproportion entre l'objectif poursuivi et le moyen utilisé, la proposition de suppression des visas de court séjour permet une avancée dans "le droit de ne pas être humilié" et la prise en compte d'un droit de voyager distinct de la migration, tout en suscitant une réflexion à long terme sur celle-ci.

A court terme, des étapes intermédiaires, préalables à la suppression totale du visa de court séjour, sont envisageables: l'établissement d'une liste de pays dont les ressortissants doivent avoir un visa. Une telle liste a déjà été établie au niveau européen²⁴⁷. Il est notable de constater que cette

246. Pacte international relatif aux droits civils et politiques, art. 12.2; Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, Protocole 4, art. 2.

247. Règlement 2317/95 du Conseil, du 25 septembre 1995, déterminant les pays tiers dont les ressortissants doivent être munis d'un visa lors du franchissement des frontières extérieures des États membres (Journal Officiel, L 234, p. 1). Ce règlement a été annulé par un arrêt du 10 juin 1997 de la Cour de justice des Communautés européennes, à la demande du Parlement européen, au motif principal que la liste commune des pays pourrait être complétée par une liste propre à chaque État membre. Les effets du règlement

liste ne comporte pas de pays d'Amérique latine (à l'exception du Pérou) et peu de pays d'Europe centrale et orientale. Il peut s'en déduire que le visa ne s'impose pas comme moyen de contrôle. Cette liste pourrait se réduire progressivement jusqu'à ne plus comporter aucun Etat. Un critère de réciprocité pourrait être utilisé: un Etat, ou l'Union européenne, supprime le visa de court séjour à l'égard d'un autre Etat qui, réciproquement, fait de même.

Dans un premier temps également, le visa pourrait être remplacé par un cachet apposé dans le passeport auprès du poste diplomatique dans le pays d'origine. Ce cachet serait délivré de façon inconditionnelle. Il permettrait d'une part d'informer le voyageur qu'il dispose d'un droit limité au séjour de trois mois, d'autre part de comptabiliser les entrées afin d'évaluer, par comparaison avec les sorties du territoire dans le délai de trois mois, les risques d'installation.

La proposition de suppression des visas de court séjour, à la fois radicale et modeste, est une illustration de la dynamique qui permettrait de renforcer certains droits fondamentaux liés aux libertés individuelles, comme le droit de voyager, tout en posant des réflexions et évolutions à long terme sur les droits liés à la solidarité, comme la migration.

En mai 1997, au moment du colloque sur Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui: le "droit d'avoir des droits", le musée Barbier-Müller de Genève organisait une exposition "de l'art nègre à Cézanne" introduite par une phrase de Térérence: "Je suis homme, rien de ce qui concerne l'homme ne m'est étranger". L'art relève ce défi de concrétiser, en toute liberté, l'appartenance à la communauté humaine. Le rôle des intellectuels est de nourrir les réponses à ce défi dans d'autres disciplines. En cela, Hannah Arendt est source d'inspirations.

Les sans-Etat face au droit

Christophe Tafelmacher

C'est en tant que juriste travaillant au sein d'une œuvre d'entraide à la défense des réfugiés, militant du Mouvement SOS-Asile Vaud et membre du Groupe de Genève "Violence et Réfugiés" que j'ai été invité à ce colloque pour apporter quelques éléments de ma réflexion sur le thème "les sans-Etat face au droit". N'ayant eu accès aux textes des intervenants qu'au dernier moment, il m'a été impossible de véritablement discuter ces apports. Je me suis proposé alors de fournir quelques remarques que m'ont suggérées certains concepts apparaissant dans les interventions, principalement celle de Madame Martine Leibovici²⁴⁸.

Acceptation de la loi injuste ou la démocratie rituelle

Je ne peux que m'inquiéter de la dérive de nos sociétés vers une démocratie purement formelle et rituelle, où toute loi apparaît comme légitime dès qu'elle a été adoptée dans les formes. Ainsi en Suisse, les mesures de contrainte dans le droit des étrangers, qui violent à la fois des principes fondamentaux de la Constitution fédérale et de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme²⁴⁹, ont certes suscité quelque émotion populaire au moment de leur adoption au Parlement fédéral, puis lors de la campagne référendaire; mais une fois acceptée en votation populaire, le débat s'est apaisé au point que personne ne songe à remettre en question ces mesures ayant désormais force de loi.

Tout aussi frappante est la logique qui préside à l'adoption par la Suisse de Conventions en matière de droits humains. Comme l'exposait un collaborateur scientifique du Département des affaires étrangères, le but de l'adhésion à un instrument international est avant tout d'assurer la bonne image du pays, et non d'adopter les normes juridiques qu'il contient. Aussi, la Suisse assortit-elle ses ratifications de solides réserves, afin de préserver son droit interne. Ainsi, à l'heure de ratifier la Convention internationale de 1965 *sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*²⁵⁰, on a réservé le droit d'appliquer les

248. *Des sans-Etat aux sans-papiers, quelle articulation du passé au présent?*

249. Andreas Auer, *La constitution fédérale, les droits de l'homme et les mesures de contraintes à l'égard des étrangers*, Faculté de droit de l'Université de Genève, 1994.

250. Message concernant *l'adhésion de la Suisse à la Convention internationale*

dispositions légales relatives à l'admission des étrangères et des étrangers sur le marché du travail suisse. En effet, faute d'une telle réserve, la Suisse risquait d'être citée devant le Comité de contrôle de l'ONU pour violation de la Convention, et il était, bien entendu, hors de question d'adapter la législation sur les étrangers aux beaux principes contenus dans celle-ci.

On voit ici très clairement une singulière inversion des valeurs, l'efficacité intérieure ou l'image extérieure primant sur les droits humains au détriment des personnes fragilisées que ces droits devraient pourtant protéger.

Nouvelle figure des sans-Etat: le cas des Kosovars

Martine Leibovici signale à propos de la lutte des Sans-Papiers que ces derniers sont menacés dans leur "droit d'avoir des droits" et non dans leur droit à la vie. Celui-ci commencerait à être menacé si le pays d'origine ne les considérait plus comme ses ressortissants.

Or, tel est précisément le cas des réfugiés albanais de la province de Kosovë (ex-Yougoslavie). On en compte aujourd'hui en Suisse 12'500 qui ont été déboutés de leur demande d'asile et qui auraient normalement dû être rapatriés. Cependant, le gouvernement de Monsieur Milosevic a refusé jusqu'au début de cette année de reprendre ces personnes en raison de leur soutien présumé à la cause autonomiste albanaise, tout en se gardant de les déchoir formellement de leur nationalité. Ne pouvant avoir un statut en Suisse, mais ne pouvant pas non plus être expulsés, ces Kosovars ont vécu un calvaire de plusieurs années, une vie suspendue avec toute la précarité que cela suppose.

Pourtant, ces sans-Etat avaient bien un Etat de tutelle, la Yougoslavie, avec qui la Suisse a pu signer un accord de réadmission²⁵¹. Or, il est intéressant de souligner que c'est Monsieur Zoran Sokolovic qui a représenté la partie yougoslave, alors que cet homme a dirigé d'une main de fer la répression policière serbe en Kosovë. On voit dans cet exemple que les Kosovars sont victimes de l'attitude des deux gouvernements en cause, soumis à des impératifs de raison d'Etat. On peut également se demander ce qui va advenir de ces personnes rapatriées dans de telles conditions, surtout si l'on garde en mémoire les conséquences funestes de la politique "d'épuration ethnique". Dans cette affaire, le droit n'a été d'aucun secours aux sans-Etat.

Pourtant, cette suspension des renvois a pu être vue comme positive pour certains réfugiés. Des personnes provenant d'Albanie, risquant une expulsion rapide, se sont présentées comme Albanais de Kosovë. Elles se

de 1965 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale et la révision y relative du droit pénal, Berne, 2 mars 1992.

251. Accord paraphé le 24 janvier, approuvé le 3 mars et signé le 3 juillet 1997.

placent de la sorte dans une situation inextricable, car l'origine affirmée est finalement contestée par la Suisse à la suite de procédures de vérifications subtiles (questionnaires géographiques, expertises de langues). On aboutit parfois à une impasse à l'heure d'exécuter le renvoi: vers quel pays expulser l'intéressé? Comment obtenir un laissez-passer si l'Etat présumé ne le reconnaît pas comme son ressortissant? Voilà donc, en contraste avec les Sans-Papiers qui ne revendiquent pas d'autres nationalités, ceux qui cherchent l'apatridie...

Petite réflexion autour de la notion d'afflux massif

Martine Leibovici insiste à plusieurs reprises sur le caractère massif de l'apatridie dont nous parle Hannah Arendt, et qui est un des éléments qui contribuent à la domination totalitaire. Ce très grand nombre reste d'actualité dans le domaine des réfugiés (environ 20 millions de personnes en fuite à l'heure actuelle dans le monde, selon les estimations du Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés). Or, bien que les gouvernements des pays occidentaux n'accueillent que 10% de tous les exilés de la planète, laissant les Etats les plus pauvres en supporter la quasi totalité, il est remarquable que ces mêmes gouvernements aient invoqué depuis plusieurs années la notion d' "afflux massif". Celle-ci a permis de manipuler les opinions publiques en faisant apparaître la situation beaucoup plus dramatique qu'en réalité. Ainsi, en Suisse, on a engagé des sections de l'armée à la surveillance des frontières pour combattre les entrées clandestines de réfugiés, comme s'il s'agissait d'une sorte d'invasion. On a pu surtout justifier, dans toute l'Europe, que des restrictions sévères soient apportées aux législations d'asile et que l'on travaille à la fermeture des frontières par le biais d'accord interétatiques comme les Conventions de Schengen ou de Dublin.

Autrement dit, non seulement les destins individuels des réfugiés tendent à se fondre dans l'énoncé de leur "masse", mais on voit encore que l'approche globalisante qui découle de cet énoncé permet de légitimer l'atteinte portée à des droits fondamentaux. On retrouve donc cette inversion des valeurs auxquelles je faisais allusion plus haut.

La démocratie sécuritaire face aux sans-Etat²⁵²

La Suisse connaît depuis plusieurs années une crise économique, politique et sociale profonde. Les conséquences de cette crise pour les citoyens prennent la forme de la déréglementation des conditions de

252. Je développe cet aspect dans *Assignment, armée, arrêtés fédéraux urgents: émergence d'un Etat social autoritaire*, Christophe Tafelmacher, Lausanne, novembre 1995.

travail, des statuts et des contrats, de la baisse des salaires, de la remise en cause des assurances sociales, et d'un chômage massif.

De plus en plus de gens sont rejetés: ceux ou celles à qui l'on refuse un statut social ou des moyens d'existence quand ils n'arrivent plus à survivre; ceux ou celles qui n'arrivent plus à trouver un emploi; ceux ou celles qui sont retraités, handicapés, malades ou dépendants. On exclut du pays les requérants d'asile et les immigrés au travers des expulsions, mais on instaure aussi à l'intérieur du pays des ghettos de pauvreté et de marginalisation. Autrement dit, les politiques d'exception en matière de droit d'asile et de droit des réfugiés sont liées à des stratégies d'exclusion généralisées à l'ensemble de la société.

Le pouvoir a besoin de contrôler et de réprimer ceux et celles qui sont marginalisés. Il a également besoin de susciter l'angoisse, la peur du désordre, afin d'apparaître comme le grand pourvoyeur de sécurité. Il a enfin besoin de disqualifier les demandes légitimes des gens: pour peu que ces derniers aient quelques droits dont les coûts symboliques, politiques ou matériels semblent excessifs, il est aussitôt question d'abus.

La méthode utilisée est alors la suivante: dramatisation largement produite et relayée par les médias axés sur la recherche du sensationnel, production de méconnaissance au sujet des mécanismes fondamentaux à l'œuvre, puis inscription d'une cascade de mesures répressives dans la loi.

Sont victimes de cette politique tout particulièrement les chômeurs, les toxicomanes, les étrangers et les réfugiés, qui finissent par être peu à peu soumis à un régime juridique d'exception et par vivre dans des "zones de non-droit".

A titre d'exemple, le canton de Zurich a créé en 1993 un centre de renvoi pour toxicomanes. Ceux qui n'y résident pas y sont internés et privés de drogue pendant 24 heures avant d'être renvoyés dans leur commune habituelle. Outre le fait que ces "internements" et ces "renvois" violent la liberté d'établissement sur l'ensemble du territoire national garantie par la Constitution fédérale, on y voit une ressemblance avec le traitement des étrangers et des demandeurs d'asile. Ainsi, le langage tenu et les mesures prises à propos des toxicomanes et des réfugiés tendent à se confondre.

A chaque fois, on constate que les autorités imposent des comportements de manière autoritaire à certaines catégories d'administrés, avec sanction des attitudes rétives. Dans cette logique, on dénie à ces personnes toute qualité de sujet de droit, l'autorité obtenant un large pouvoir de décision, et l'on commence à en parler comme de gens superflus.

Les sans-Etat en Colombie

Victor Daniel Bonilla

D'autres "maux politiques" et d'autres sans-Etat

Le fait d'avoir placé ce colloque sous l'évocation de Hannah Arendt a centré le débat sur "le droit d'avoir des droits" autour de l'expérience européenne, laissant percevoir la crainte d'une éventuelle répétition du passé national-socialiste. A mon avis, il y a au moins un autre point de vue, plus lointain, certes, mais plus contemporain, qu'il faudrait regarder pour élargir ce débat. Je vais faire référence à un pays de la périphérie, mon pays, la Colombie, où à mon avis se présentent des phénomènes sociaux que l'on peut analyser dans le cadre de ceux qui ont été abordés ici comme "mal politique...les sans-Etat et... la "banalité du mal". Référence à une situation qui, d'une certaine façon, se rapproche de celle que vivent maintenant certains pays de l'Est Européen.

Le nouveau mal qui produit des sans-Etat

La Colombie a été longtemps considérée comme un pays modèle en Amérique Latine du point de vue de la démocratie, car il ne s'y produisait pas de coups d'Etat militaires. Elle a donné au monde le formidable exemple de 60 ans de croissance économique continue; elle a vu passer sa population de 5 à 38 millions d'habitants durant le XX^e siècle et changer sa structure sociale: environ 70% de ses habitants sont des urbains. Pourtant, aujourd'hui, d'autres changements se sont produits: nous sommes la République qui présente le taux le plus élevé au monde d'assassinats et de massacres, le record d'enlèvements pour obtenir une rançon; et 98% de tous ces crimes sont impunis. Nous en sommes arrivés à une situation que l'on aurait cru impensable: un État débordé par cette violence généralisée, par de multiples violations des droits humains, tant par les forces de l'Etat que par celles de ses adversaires ou simplement dans la vie quotidienne, par des milliers de déplacés qui déambulent à travers le pays et toutes sortes de troubles que nous n'arrivons pas à dominer. Ces phénomènes agissent d'une telle façon sur la vie et les droits des habitants que nous pouvons l'inscrire comme une manifestation plus moderne - mais très réelle - du "mal politique". Cependant, ils ne se produisent pas sous une dictature de "gorilles" ni un régime

national...quelque chose. Pour le moins jusqu'à présent, il s'agirait plutôt d'une de ces "démocraties sur la pente" dont on a parlé durant ce colloque.

A la recherche d'explications

Quels facteurs déterminent ce désordre social? Ici en Europe, les commentaires se portent fréquemment sur deux d'entre eux, la guérilla et la drogue. Regardons-y de plus près: quelle sorte de lutte armée est celle qui existe chez nous? La plus vieille du monde: il y a cinquante ans qu'elle se déplace à travers les montagnes. Au départ, elle avait une idéologie communiste prosoviétique; puis d'autres groupes se sont formés; certains aujourd'hui disparus. Mais il en reste deux: le ELN, Armée de Libération Nationale, procubaine à l'origine, bien connue maintenant pour ses attentats aux oléoducs qui répandent de grandes quantités de pétrole. Et la plus vieille, les FARC, - Forces Armées Révolutionnaires Colombiennes - qui ont récemment fait prisonniers 70 soldats au terme d'un assaut à une base militaire - qui ont augmenté le nombre de ses effectifs, fait présence dans tout le pays en s'appuyant sur le trafic de la drogue pour lever l'impôt; de même que, pour se financer, elle a développé la prise des otages pour exiger une rançon. Exemple qu'ont suivi les autres groupes guérilleros, et qui finalement a produit dans les 10 dernières années une grande industrie de l'enlèvement, dont se nourrit la délinquance commune. Et cela, non seulement atteint des milliardaires, mais aussi des gens de toutes sortes: dans les villes et dans les campagnes, dans les quartiers pauvres, pour des sommes grandes et petites, parfois pour quelques heures et quelques milliers de pesos seulement. Grâce à cette modernisation de ses sources de financement, la guérilla a pu s'agrandir et se professionnaliser au point qu'aujourd'hui ses guérilleros sont salariés; en devenant ainsi une source d'emploi pour la population paysanne déracinée ou la population urbaine au chômage.

Parallèlement, les mafias de la drogue, qui ont pendant longtemps donné des emplois à différents secteurs de la population autour de leurs investissements, ont aussi organisé depuis des années leurs propres petites armées ou tueurs à gages. Ils ont parfois été efficaces dans la lutte contre la guérilla. De même, l'Etat également a appuyé l'organisation de certains secteurs paysans à la façon d'Amérique Centrale, créant des groupes d'auto-défense. Tous ces groupes sont considérés comme paramilitaires.

Par ailleurs, en dehors des gros mafiosi, trafiquants et producteurs de cocaïne, il existe les petits producteurs et la grande masse d'ouvriers agricoles qui arrivent à peine à gagner leur vie en récoltant la feuille de coca. C'est sur eux que retombe la plus grande pression et la persécution des forces anti-narcotiques de l'Etat qui sont appuyées par les Etats-Unis. Bien des forces sont ainsi mêlées dans la confrontation Colombie-Etats-

Unis. Et la corruption de la vie politique et administrative a énormément envahi les mœurs. L'Armée, quant à elle, très affaiblie, ne fait que perdre les confrontations quand elle ne les évite pas.

Coincée au milieu de tant de conflits entremêlés, la population civile dans les campagnes se voit abandonnée à son sort. Et les groupes de paysans qui fuient la violence de ces guerres vont en augmentant; on les estime à environ un million qui déambulent à travers le pays, car souvent personne ne veut les accueillir de peur d'être pris entre les forces en conflit. Ce sont les sans-Etat de l'intérieur. Cette fois il ne s'agit pas d'apatrides internationaux, mais de condamnés dans leur propre patrie.

Comparons les analyses et les explications

Durant ce colloque, nous avons analysé le "mal politique" comme une déformation idéologique: le racisme, qui conduit à la persécution des minorités par l'Etat. Mais comment expliquer le mal politique auquel je viens de faire allusion, produit dans un pays assez métissé, où ce vice ne joue pas dans le même contexte, et où même la démocratie formelle et l'amélioration des niveaux de vie d'une grande partie de la population a fonctionné pendant longtemps ?

Il est vrai que les gouvernements dans nos pays s'emploient souvent à persécuter leurs adversaires idéologiques ou politiques, comme c'est arrivé chez moi à de nombreuses reprises. Il est également vrai que les inégalités sociales sont plus que jamais à l'ordre du jour et qu'il existe une discrimination sociale contre les classes les plus démunies. Mais rien de semblable à ce que nous avons connu aux États-Unis ou dans l'Europe hitlérienne.

Cependant, la façon d'agir de la plus grande partie de la population rappelle celle décrite dans le cas du nazisme: on ne voit rien, on n'entend pas, on ne dénonce pas. D'abord il y a ceux qui ne veulent pas se mouiller: "Je ne m'en mêle pas parce que je ne suis directement touché ni par la guérilla, ni par les paras, ni par la mafia, ni par la délinquance commune"; "La guerre, c'est l'affaire des militaires et guérilleros", etc. Ensuite viennent ceux qui trouvent une bonne raison pour se taire: "Si nous voulons que la guérilla change les choses, il faut la laisser vivre"; "Les paramilitaires ? Ils défendent la propriété privée"; "Faut pas oublier que les trafiquants de drogue amènent des investissements et des emplois"; "La corruption ? il faut faciliter les choses, voyons! D'ailleurs, sans clientélisme la société ne peut marcher...". Et en troisième les indifférents à la chose publique. Face au premier et au dernier groupe on peut essayer d'agir pédagogiquement. Mais que faire avec le deuxième, qui place consciemment ses intérêts au-dessus de toute morale ?

S'agit-il seulement d'individualisme, de modernisme et d'économicisme sous-développés ?

Deux positions connues affleurent aussitôt pour contrecarrer une telle inquiétude: "la politique n'a pas de morale" et "les pourris sont les bourgeois, les classes dirigeantes". Mais pourquoi n'existe-t-il pas de défenses politiques et sociales contre ce mal ? Il en est qui répondront peut-être encore qu'il s'agit seulement d'un mal du "sous-développement"; ou de "crise de formation de sociétés nouvelles". Acceptons pour le moment ce point de vue. Mais, au fond, quels sont les éléments qui se sont introduits à travers tout le tissu social, de haut en bas, de gauche à droite, capables de déchaîner partout des positions fort semblables? C'est en ce point que nous allons risquer une interprétation pas très orthodoxe: le poids qu'a eu ces dernières décennies, chez nous, dans le Tiers Monde, l'égalitarisme, la vision du vieux et du nouveau, et la primauté du facteur économique.

Pendant deux siècles, le discours libertaire de Philadelphie et de Paris a beaucoup servi pour donner de l'élan aux luttes pour la liberté. Mais il est bien connu que dans des sociétés de traditions différentes, ce discours a souvent déclenché indiscipline, anarchisme et désordres de toutes sortes. D'autre part, de façon plus insidieuse, le discours égalitaire - seulement référé aux individus - a servi à masquer les vraies différences existant entre les populations. Ceci n'est peut-être pas facile à saisir en Europe occidentale, où les "différences culturelles" ont été brassées des siècles durant par les éléments de la chrétienté qui leur fut commune. En revanche, en Amérique Latine et ailleurs, ce discours agit tout différemment en servant à masquer la prédominance des plus forts et en niant des différences profondes entre différents secteurs ou ethnies dans les populations, qui, de temps en temps, éclatent, violemment, au grand jour.

D'autre part, le fait de rendre équivalent passé et vieux, tradition et dépassé, juste bon à être rejeté, cela a renforcé le déni colonial séculaire et a fini par établir dans les jeunes générations, en voie de modernisation, une "horreur du passé", de sa propre culture et des traditions, laissant s'installer un grand vide historique et culturel, qui les met à la merci de tous les vendeurs d'illusions ou de lumineux futurs à portée de main. Ce phénomène caractérise de plus en plus les masses tiers-mondistes, en même temps que l'indiscipline sociale, s'installant dans le contexte décrit ci-dessus, conduit directement à un permissivisme total.

Finalement, la prédominance que tant le capitalisme que le socialisme ont donné au facteur économique dans la vie sociale a fini par envahir tous les domaines de la vie. Tout se vend ou s'achète et, comme chacun le sait, les intérêts individuels se placent au-dessus de toute autre considération. Prédominance qui s'est accrue chez nous avec l'avènement du néo-libéralisme ou du capitalisme sauvage.

Est-ce seulement la faute de la droite ou du nazisme ?

Comme il en a été question dans ce colloque, certains aspects de la globalisation et du néo-libéralisme sont indéniablement liés avec ce qui se passe dans nos pays. Mais il ne faudrait pas laisser de côté d'autres éléments qui sont intervenus. Pendant plusieurs décennies, en Colombie en particulier, nous avons été privilégiés par tout l'endoctrinement de la gauche, la pédagogie libertaire, la lutte contre l'oppression sociale et les dictatures tropicales. Mais cet endoctrinement, poussé par le besoin de briser la domination idéologique de droite, a fini pour confondre discipline avec autoritarisme, égalité avec "tous contre l'Etat", et liberté avec le "je m'en-foutisme". C'était une pédagogie qui ne faisait pas référence aux limites qu'ont également les droits. Parler de discipline sociale, d'éthique révolutionnaire était très souvent rejeté comme mauvais souvenirs de droite ou comme anti-révolutionnaire, car "tout ce qui affaiblit l'ennemi" est bienvenu.

Tout s'est réduit à l'intérêt immédiat d'une "lutte de classe" que tout justifiait. Chez nous, l'acceptation généralisée des slogans bien connus: "interdit d'interdire", "contre la violence réactionnaire, violence révolutionnaire", "fais ta justice", etc. Ecllosion "libertaire" qui fut renforcée, involontairement, par des changements sociaux, ce qui jusqu'alors, était impensable chez nous. Les chemins du permissivisme total étaient grand ouverts. Celui-ci joint à l'individualisme féroce et à l'empire du plus fort, qu'a remis à la mode le nouveau libéralisme, ont fait le reste.

Beaucoup d'entre nous ont travaillé longtemps pour la libéralisation des moeurs, nous avons appuyé toutes sortes de mouvements radicaux ou de libération en Amérique Latine, parce qu'il le fallait, et nous avons fait une bonne tâche, beaucoup y ont gagné. Mais quand on voit toutes les expressions du permissivisme que je viens d'évoquer, on peut y voir une nouvelle manifestation de la "banalité du mal", une vraie attitude de banalité devant le mal, de même dans le cas de l'enfermement sur soi. Alors, on se rend compte qu'il y a quelque chose que nous n'avons pas fait: créer les conditions d'une formation à la responsabilité politique.

Nous avons parlé pendant trente ans de droits. Nous parlons aujourd'hui du "droit d'avoir des droits", mais nous n'avons pas fait grand chose pour consolider la responsabilité politique. Dans des pays récemment transculturalisés, occidentalisés ou "modernisés", où il n'existait pas de tradition de civisme ou de citoyenneté ancrée dans les populations, tant chez les dirigeants que dans les masses ou les partis et groupes politiques, il n'est pas très difficile que s'instaurent la corruption ou l'indifférence à la chose publique. Bref, dans le monde actuel, le mal politique a bien d'autres motivations que celles qui jouèrent dans la première moitié du siècle; et on ne peut pas en inculper seulement la

droite. Il nous faut en tirer les conséquences: la responsabilité qui nous incombe aujourd'hui, dans la réflexion et l'action politiques, c'est de faire une analyse plus large et plus actuelle du mal politique, si l'on veut dépasser, une fois pour toutes, Monsieur Machiavel et les libéralismes de tous les noms.

Revaloriser le droit d'asile

Ivor C. Jackson

Depuis 1985, nous assistons à une détérioration évidente dans la mise en œuvre des principes reconnus pour le traitement des demandeurs d'asile et des réfugiés. Ce processus est tel que l'on peut se demander si ces principes eux-mêmes ne sont pas en voie d'être vidés de leur substance. Ces principes ont été développés - au cours des 70 dernières années - dans un contexte de coopération internationale.

Le but de cette coopération était d'assurer l'action collective de la communauté internationale pour affronter et - dans la mesure du possible - résoudre les problèmes matériels résultant de l'arrivée et de la présence des demandeurs d'asile et des réfugiés. Le principe de la coopération internationale afin de résoudre les problèmes des réfugiés - y compris le principe du "partage du fardeau"- est en effet un principe essentiel de l'asile, lequel facilite la mise en œuvre efficace des autres principes existant dans ce domaine.

L'augmentation spectaculaire du nombre des demandeurs d'asile au cours des dix dernières années, ainsi que la complexité croissante des problèmes qui en résulte, sont en grande partie la cause de l'affaiblissement du mécanisme de coopération internationale dans ce domaine, ce qui à son tour a conduit à un affaiblissement et même à une érosion des principes de l'asile. Il peut y avoir aussi d'autres facteurs qui entrent en ligne de compte: par exemple le fait que le développement et la mise en œuvre efficace des principes de l'asile étaient accompagnés - ou soutenus - par des facteurs politiques comme c'était le cas pendant la période de la guerre froide ou de la décolonisation; ou le fait qu'à une période antérieure - dans différents pays d'accueil - il y avait une plus grande demande de main d'œuvre étrangère qu'actuellement.

Quelles que soient les raisons des tendances restrictives actuelles, le besoin de redresser la situation est d'une importance capitale. Des efforts à cette fin devraient avoir trois objectifs majeurs:

a) L'élimination progressive des pratiques qui peuvent être considérées comme restrictives en ce qui concerne l'interprétation et l'application des principes d'asile, ainsi que des mesures qui peuvent être qualifiées comme excessivement dures prises notamment à l'égard des demandeurs d'asile et des cas déboutés.

b) La création - ou le rétablissement - d'un cadre concret et matériel qui peut - à nouveau - faciliter le bon fonctionnement des principes de l'asile dans le même esprit humanitaire dans lequel ils ont été conçus.

c) La création dans l'opinion publique d'un climat positif à l'égard des réfugiés et des demandeurs d'asile, qui tienne pleinement compte de la situation précaire dans laquelle ils se trouvent et de la composante humanitaire de leurs problèmes. Il est en effet regrettable qu'à notre époque, cette composante humanitaire n'est que trop souvent laissée hors de compte quand le problème des réfugiés est évoqué, l'accent étant plutôt mis sur l'idée que les réfugiés et les demandeurs d'asile constituent avant tout un fardeau inacceptable pour les différents pays d'accueil.

Des efforts dans le sens indiqué seraient d'une importance capitale, non seulement du point de vue des personnes concernées, mais aussi afin d'éviter une déshumanisation progressive et un accroissement du phénomène de "sans droits". Les traitements des demandeurs d'asile et des cas déboutés - tels qu'ils ont été décrits par différents participants du colloque - ne peuvent que donner lieu aux plus vives inquiétudes.

Le phénomène des "sans droits" tel qu'il a été décrit et analysé par Hannah Arendt s'est produit dans un contexte qui, bien entendu, est radicalement différent du contexte qui existe actuellement à l'égard des demandeurs d'asile et des cas déboutés. Toutefois, et malgré cette différence, l'analyse de Hannah Arendt constitue un important avertissement. Elle doit nous inspirer à lutter contre ces traitements décrits et surtout à éviter une détérioration, qui peut mener à des conséquences graves non seulement pour les individus touchés, mais aussi pour la qualité de nos sociétés. Cette qualité, comme on le sait, se distingue dans de nombreux cas précisément par la notion de respect des droits de l'homme et par les principes établis pour le traitement des réfugiés et des demandeurs d'asile. Il est de la plus grande importance que cette qualité soit maintenue.

Dans la perspective d'une *grassroot-worker*

Anni Lanz

Je travaille dans le mouvement femmes, ainsi que dans le mouvement sur la migration et l'asile. Je suis actuellement secrétaire du MODS, le Mouvement pour une Suisse ouverte, démocratique et solidaire.

Personne d'entre nous, je pense, et surtout pas les femmes, n'est que philosophe, exclusivement, que fonctionnaire, que travailleur/se de terrain. Tout le monde est un peu tout cela à la fois. Aujourd'hui, cependant, je voudrais adopter la perspective de quelqu'un qui travaille sur le terrain, à la base. Il existe cette belle expression anglaise *grassroot-worker*, et je vais m'identifier ici avec le *grassroot movement*. C'est d'ailleurs sur ce plan que je fournis mon travail le plus concret.

En écoutant les exposés présentés jusqu'ici, je me suis demandée s'il est possible de transposer dans notre situation actuelle des notions telles que la "banalité du mal", la "résistance" ou encore les "sans droits". Je me suis aperçue que cette tentative se heurte, chez les personnes ici présentes, à des refus. On n'a pas le droit de transposer sans autre dans notre temps des expressions provenant de cette époque terrible. La question se pose alors à moi: comment vais-je nommer les phénomènes auxquels je suis, aujourd'hui, confrontée, par exemple ce mécanisme d'exclusion, à l'œuvre dans l'administration chargée de l'asile et de l'expulsion? Comment dois-je nommer les mécanismes actuels qui, même s'ils ne correspondent pas à la "banalité du mal", ni par leur histoire ni par leur dimension, font néanmoins des êtres humains des "superflus" et les excluent, même s'ils n'ont commis aucun méfait? Quel nom donnez-vous à ces mécanismes? Cette "interdiction de transposer" me rend quelque peu perplexe. Je ne qualifierai donc pas ces mécanismes du terme "banalité du mal", je dirai "mécanisme d'exclusion". Mais dans ma tête, je garde l'expression "banalité du mal".

Il en va de même de l'expression "les sans droits". Qui sont, aujourd'hui, chez nous, les "sans droits"? A entendre ce que Jael Bueno vient de décrire, dans la contribution précédente, on pourrait dire que presque un quart de la population, en Suisse, tombe sous la dénomination de "sans droits". Je me pose la question: quel est le rapport de celles/ceux qui ont des droits à celles/ceux qui n'en ont pas, aux "sans droits"? Or, nous vivons tout le temps ensemble. Les "sans droits" constituent chez

nous le groupe social le plus hétérogène, au sens où, à l'instant, Jael Bueno l'a montré. Il existe au sein de ce groupe les degrés les plus divers de précarité, et ces degrés sont importants.

Je me suis également rendu compte que le terme "résistance" n'a pas la même signification pour celles/ceux qui se consacrent au travail théorique et pour les *grassroot-workers*. Les théoricien(ne)s essaient souvent de détruire les fondements de ce mécanisme d'exclusion, responsable du mal, en le démasquant, alors que nous, qui travaillons sur le terrain, sommes obligé(e)s de "coopérer" avec lui. Il m'arrive souvent d'envier les théoricien(ne)s, parce qu'ils/elles n'ont pas, si l'on peut dire, à se souiller les mains. Moi, en revanche, je dois négocier avec ce mécanisme, je dois essayer de soustraire les "sans droits" aux coups portés par ce mécanisme. Avec lui, je dois trouver des compromis. Je suis une partie de ce mécanisme, tout en étant, au même moment, en dehors de lui. Je vis, jusqu'à un certain point, une vie de schizophrène. C'est pour cette raison, précisément, qu'il me paraît plus simple d'en parler, oralement ou par écrit, que d'y entrer. Il existe toujours le danger de se voir happée par ce mécanisme, dès qu'on y met les pieds. Le plus difficile, dans ce travail, me paraît être le moment où vous accompagnez des gens qui viennent brusquement de perdre leur légalité. Vous savez, on peut parfois observer montre en main comment des personnes perdent leur légalité, lorsque leur permis de séjour prend fin! A minuit moins cinq, ils sont encore dans la légalité, dix minutes plus tard, ils ne le sont plus. Lorsque, à ce moment-là, je les accompagne, je n'ai pas pour problème majeur le fait, ainsi qu'il a été dit ici à plusieurs reprises, d'aller contre une loi. Ce qui est le plus lourd à porter, c'est bien plutôt le fait que je doive engager mes droits afin de garantir aux "sans droits" un minimum de protection, et que si, ce faisant, je commets même une petite faute, je peux mettre en danger l'existence d'une autre personne. Cela met en évidence le rapport si difficile entre celles qui ont des droits et ceux et celles qui n'en ont pas. Il y a, d'une part, cette affreuse dépendance, qui, au fond, est contraire aux droits de l'homme. Il arrive, en effet, que des "sans droits" deviennent totalement dépendants de celles qui ont des droits. D'autre part, il y a cette responsabilité terriblement disproportionnée, qui est presque insupportable. J'aimerais bien discuter ici de ce délicat rapport resp. non-rapport entre celles qui ont des droits et les "sans droits".

Je ne "joue" pas avec l'illégalité. J'essaie de maintenir les "sans droits" aussi longtemps que possible dans la légalité, en présentant des recours et des demandes, afin de prolonger une procédure. Non point parce que j'aurais particulièrement peur d'une sanction, mais parce que le fait de franchir la frontière entre la légalité et l'illégalité peut avoir des conséquences incroyables pour la personne concernée, la personne sans droits. C'est pourquoi nous cherchons, dans le mouvement pour la

migration et l'asile, à maintenir aussi longtemps que possible les "sans droits" dans un statut légal, même si celui-ci est précaire à l'extrême.

Je résume brièvement: il y a deux niveaux de résistance. L'un est celui de la dénonciation, l'autre celui de la "coopération" avec ce que les autres dénoncent. A ce second niveau, nous nous trouvons face à deux problèmes majeurs. Le premier consiste dans le fait que résistance et accommodement se trouvent très près l'un de l'autre: on peut devenir le bras qui prolonge l'action du mécanisme officiel, en aidant par exemple des personnes sans droits et dont le séjour n'a pas été prolongé à émigrer vers un pays tiers. Ce faisant, nous devenons en quelque sorte une "instance de refoulement" à visage humain. Le second problème n'est autre que ce rapport, contraire aux droits de l'homme, entre ceux/celles qui ont des droits et les personnes sans droits. La contradiction entre le désir qui souhaite que tous les humains aient égale valeur, et la réalité vécue, inévitable, de leur inégalité, ne cesse de se reproduire.

Ouvertures



Les errants

Reproduction d'une peinture de Marie-Thérèse Delpretti, artiste qui a exposé certains de ses tableaux créés pour le colloque.

Critères sociaux pour une légitimité politique : La disqualification des Femmes

Gail Pheterson

Etant donné la richesse et la diversité des idées suscitées par ce colloque sur Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui, aucune synthèse ne peut englober toutes les contributions. C'est pour cette raison que l'organisatrice du colloque, ou plutôt l'esprit et le moteur de cet événement, Marie-Claire Caloz-Tschopp, a délégué la synthèse non pas à une seule personne, mais à plusieurs, chacune d'entre elles étant chargée de faire une analyse sous un angle différent.

Quant à moi, j'ai été invitée à faire le lien entre le concept d'Hannah Arendt du "droit d'avoir des droits" et les rapports sociaux de sexe. Puisque ces rapports n'ont été le thème explicite que d'une seule conférence, en l'occurrence celle prononcée par l'ethnologue Nicole-Claude Mathieu, et le sujet de rares discussions, la "synthèse" que je propose a un caractère nécessairement dérivé plutôt que direct. En d'autres termes, les concepts seront extraits de leur contexte d'origine, afin d'examiner leurs possibles implications sur un thème qui n'a été que très peu traité. Je voudrais d'emblée souligner qu'une des raisons pour lesquelles les rapports femmes-hommes n'ont pas trouvé beaucoup d'échos pendant ce colloque, c'est qu'Arendt elle-même n'a jamais écrit sur ces rapports. De plus, on peut supposer que l'oppression des femmes - le socle des rapports entre les sexes - sortait pour Arendt du domaine du politique et donc de son champ d'intérêts. Mes réflexions ont pour but d'examiner et peut-être de contester cette exclusion de la lutte des femmes du domaine politique. Les questions suivantes sont au centre de mon intervention: De quelle manière certains exposés présentés et l'œuvre d'Arendt à laquelle ils se réfèrent éclairent-ils les rapports sociaux de sexe? Quelles sont les caractéristiques explicitement politiques - et apolitiques - de ce rapport social et des individus/groupes qui sont définis par lui? Les femmes ont-elles le "droit d'avoir des droits" en tant que femmes? Pour autant que les femmes en tant que femmes sont privées de droits, quelles préconditions ouvriraient la voie à leur légitimité politique et quelles conditions témoigneraient de leur pleine intégration politique dans la vie publique?

Le "droit d'avoir des droits" est décrit par Arendt comme le fait de "vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions" (Caloz-Tschopp M.C., colloque/Arendt-OTII, 281). Vivre dans une telle structure signifie appartenir à une communauté organisée bien précise. Les femmes appartiennent-elles à des communautés organisées? Oui. Les femmes sont-elles jugées selon leurs actes et leurs opinions? Non, à moins qu'elles ne transgressent les codes sexuels, et dans ce cas jugement est synonyme de réprimande sociale et/ou juridique. Nous pouvons nous référer ici à la démonstration de N.-C. Mathieu (lors du colloque) que la notion d'appartenance à une communauté a deux significations radicalement différentes: (1) faire partie de, (2) être la propriété de.

Elle explique que pour les femmes, c'est la deuxième définition qui l'emporte :

"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 elle, 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; dans presque toutes les sociétés, modernes ou non, ces frontières internes qu'elles ne doivent pas franchir sont des 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 femmes apprennent que si elles répondent aux exigences nécessaires pour occuper la place qui leur a été assignée dans la communauté, elles n'auront pas à subir de jugement. En d'autres termes, on leur promet la "récompense" du non-jugement en échange de leurs services, de leur endurance²⁵³ et de leur transmission des codes (discriminatoires) de genre; ces codes supposent pour les femmes le non-exercice ou l'exercice subalterne des droits politiques. Les femmes peuvent jouir d'une certaine réputation sociale en tant que membres de la communauté, dures à la tâche, vertueuses, belles, et - par dessus tout - compréhensives, bienveillantes et serviables, qualités qu'elles sont

253. Le mot "endurance" est inspiré par des paroles de Rahel Levin/Varnhagen, une femme juive allemande, sur laquelle Hannah Arendt a écrit une biographie. Varnhagen écrivait à son amie, Pauline Wiesel (12 mars 1810) : "<les femmes > n'ont <...> pas le 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... je n'ai appris que l'art de supporter" (cité par Mathieu, colloque).

formées à cultiver pour la survie, le confort et l'honneur (des hommes) de leur communauté. En tant que femmes, elles peuvent recevoir des compliments, mais elles ne peuvent être jugées (c'est-à-dire estimées) d'après leurs actes et leurs opinions. Le statut du sexe féminin est socialement incompatible avec un esprit et une ambition indépendants, même si une telle indépendance est garantie - ou tout au moins n'est pas interdite - par la loi.

Les femmes qui réussissent à s'assimiler à la vie publique malgré leur sexe peuvent être comparées au "parvenu" d'Arendt (Mathieu N.-C., texte du colloque); elles peuvent accéder, en étant qualifiées, aux institutions dominées par les hommes à condition qu'elles se dissocient en public des "femmes convenables" ou des tâches conformes à leur sexe qu'elles remplissent en privé. Les femmes parvenues mènent une existence fragile, en raison même de leur complicité fondamentale avec l'exclusion des femmes en tant que femmes de la vie publique.

Par contraste à une telle complicité, il existe également une longue histoire de lutte parmi les féministes pour acquérir un statut humain général pour les femmes. Ces penseuses radicales se sont de loin en loin considérées comme des parias. Flora Tristan au XIX^{ème} siècle, par exemple, a explicitement fait allusion aux femmes comme étant une classe de parias.²⁵⁴ D'après Arendt, la position que l'on a dans sa propre classe n'est pas suffisante en soi pour justifier cette conscience de marginalité; on devient un paria si ses opinions et ses actes correspondent à certains critères de résistance qui revendiquent la *généralité* et la *matérialité* (Caloz-Tschopp M.-C., colloque). Dans le cas des femmes, la résistance implique: (1) le refus d'être des servantes reproductrices, domestiques et sexuelles pour les hommes et la famille patriarcale et (2) la revendication d'entrer dans tous les lieux de débat public et de décision, y compris les institutions d'enseignement supérieur, la justice et le gouvernement. Nous voyons dans la formulation des revendications mentionnées ci-dessus et adressées au général par un groupe social défini comme particulier, la tension constante entre l'universalité et la singularité (Varikas E., colloque). Le "droit d'avoir des droits" signifie penser à partir d'un point de vue général en ayant une "mentalité élargie" qui se met à la place des autres (Revault-d'Allonnes M./Arendt, colloque). Alors qu'une femme devient une parvenue lorsqu'elle revendique sa singularité (ce qui la différencie des femmes en tant que classe dont le rôle n'est ni de penser ni d'agir), une femme devient une paria lorsqu'elle "refuse l'assimilation dans un rôle d'exception" et "se revendique de la généralité de l'humain et qu'il <qu'elle> s'inscrit de plain-pied dans la

254. Voir Eleni Varikas. "Paria. Une métaphore de l'exclusion des femmes". *Travaux Historiques*, no. 12, pp. 37-44.

citoyenneté” (Caloz-Tschopp M.-C., colloque). En littérature, Marcel Proust a réussi à universaliser les homosexuels, de même que Djuna Barnes a universalisé les lesbiennes.²⁵⁵ Pendant les années 70, les féministes (de fait, souvent, les lesbiennes féministes dans un geste de défi des codes sociaux) ont adopté une position universaliste dans la vie politique, une position qui a été depuis sérieusement ébranlée par un mélange de politique identitaire et son pendant sophistiqué la “théorie queer”²⁵⁶, ainsi que par une tendance grandissante vers l’humanitaire, ce qui risque de désamorcer la lutte des féministes pour une reconnaissance politique.

La plupart des femmes n’ont pas le privilège exceptionnel, encore que bien fragile, d’habiter et de gouverner la cité et elles n’ont pas non plus la possibilité d’échapper aux impératifs liés à leur sexe lorsqu’elles s’affirment féministes; néanmoins, des millions de femmes qui ne sont ni privilégiées ni rebelles n’en transgressent pas moins le rôle qui leur est prescrit en quittant les communautés dont elles font partie et auxquelles elles appartiennent. Ces dernières décennies ont vu une migration massive et globale de femmes de pays du sud et de l’est en direction des pays plus riches du nord. Ces femmes émigrent aujourd’hui, comme par le passé, pour échapper à la pauvreté, à la violence sexiste au sein de leur propre communauté, à la persécution politique et aux ravages des conflits armés. Quelles que soient les raisons qui les ont poussées à partir de chez elles, et indépendamment du fait que leur départ ait été le résultat d’un libre choix ou ait été provoqué par force, le voyage qu’elles ont entrepris, seules ou en groupes, c’est-à-dire sans la protection d’un compagnon légitime, les rend socialement non crédibles et criminellement suspectes. De plus, la source la plus probable d’un soutien économique auquel elles peuvent prétendre en tant que femmes se trouve dans le marché du sexe, du travail domestique ou des mariages arrangés par courrier, marchés généralement illégaux et clandestins. Ceci ne fait que confirmer leur crime d’avoir *a priori* un statut de femmes en transgression. Contrairement aux femmes résidant dans leur propre communauté, les femmes immigrées travaillant à l’étranger dans des secteurs réservés aux femmes ne font plus partie de l’endroit où elles vivent; de plus, il est peu vraisemblable qu’elles bénéficient de la protection de lois ou de traités nationaux ou internationaux, même par principe. Bien qu’elles se soumettent - par nécessité - au rôle social qui leur est prescrit comme travailleuses du sexe,

255. Voir Monique Wittig. “The point of view: Universal or particular” (1980) In: *The Straight Mind*. Boston: Beacon Press, 1992, pp. 59-67.

256. En bref, la “théorie queer” tente de “déstabiliser”, de “décentraliser” et de “dénormer” les identités dominantes, et plus particulièrement l’identité hétérosexuelle des femmes et des hommes, afin de construire la mobilité, les déplacements et la multiplicité dans ce qui est considéré comme des comportements liés au sexe. Les voix dominantes de ce courant incluent les théoriciennes américaines Judith Butler (cf. *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990) et Eve Kosofsky Sedgwick (*Epistemology of the Closet*, University of California Press, 1990).

domestiques, et épouses/mères, leur non-appartenance transforme entièrement leur situation : en tant que femmes en fuite (de la pauvreté et de la violence) ou en mission (envoyées par leur père ou leur mari pour gagner l'argent de la famille), elles sont non seulement écartées de la participation publique (comme le sont leurs sœurs chez elles), mais elles sont de fait disloquées politiquement, en n'ayant pas accès à une résidence légale, à un emploi légal ou même à des contrats légaux.²⁵⁷

Fait révélateur, c'est la transgression des femmes immigrées seules qui remet leurs opinions et leurs actes en question et leur donnent ainsi un statut politique, encore que criminel. Pour la première fois, leurs actes attirent l'attention publique et provoquent une réponse gouvernementale et judiciaire.²⁵⁸ Ce qui est paradoxal, mais également emblématique de la situation des femmes, c'est que leur fonction économique dans la société à l'étranger, par opposition à leur fonction matérielle dans leur pays, leur donne une visibilité politique en tant que hors-la-loi : elles deviennent des immigrées en situation irrégulière, des travailleuses illégales, quelquefois des "fausses" réfugiées et souvent des épouses, des bonnes ou des prostituées illégales. Alors que leur plus grande détresse provient sans doute de l'exploitation et de la maltraitance dont elles souffrent en tant que travailleuses isolées ne faisant pas partie d'une société, leur utilité au sein de la sphère publique²⁵⁹ et leur inévitabilité/illégitimité au sein de la sphère privée à l'étranger créent les conditions de pensées et d'actions indépendantes. Le fait d'être délogées de la soi-disant protection de leur propre communauté leur permet une certaine marge de manœuvre pour la *spontanéité* et le *mouvement* au cœur de tout acte politique (Amiel A., colloque/Arendt).

Les femmes soumises dans leur propre communauté peuvent penser et même faire ce qu'elles veulent dans les limites de leur existence privée, mais ni leurs idées ni leurs activités n'ont de conséquences publiques.²⁶⁰

257. Pour un rapport de recherche approfondie sur ces schémas de migration globale dans le contexte du mariage, du travail domestique et de la prostitution, voir: Wijers, Marjan and Chew, Lin, *Trafficking in Women, Forced Labour and Slavery-Like Practices*. Utrecht: Stichting Tegen Vrouwenhandel, 1997.

258. Arendt écrit que "Le meilleur critère qui sert à décider si quelqu'un a été forcé de se mettre hors la loi est de demander s'il trouverait un avantage à commettre un crime (...) ... un délit devient la meilleure opportunité de reconquérir une certaine égalité humaine, même si elle est reconue comme une exception à la norme" (OTII, 166).

259. L'une des situations inextricables et douloureuses liées à la condition des femmes est que leur utilité économique, matérielle et reproductrice est associée à l'exploitation, la violence et l'humiliation, ainsi qu'à la relation et à la valeur humaine. Comme pour les esclaves, "leur travail [est] nécessaire, utilisé et exploité, et cela les [maintient] à l'intérieur des limites de l'humanité" (Arendt, OTII, 177). Par contraste: "Le caractère incroyable des horreurs [dans les camps de concentration nazis] était étroitement lié a leur inutilité sur le plan économique" (OTIII, 182). (c'est moi qui souligne).

260. Arendt souligne dans un autre contexte que: "Être privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rende les

D'autre part, les paroles et les actes des femmes immigrées non intégrées ont des conséquences publiques qui peuvent donner à ces femmes une expérience d'autonomie dans le monde. Cependant, une fois prises dans les mailles des contrôles de police, des séjours en prison, des conditions de travail discriminatoires, du harcèlement sexuel, de la stigmatisation grandissante et des domiciles clandestins, elles sont forcées de cacher ces opinions prometteuses de liberté afin d'éviter l'expulsion qui leur ferait retrouver les circonstances intolérables qu'elles ont quittées.²⁶¹ Sans un domicile légal, elles perdent bien vite le statut politique que leur avait conféré leur transgression, puisqu'elles ne peuvent se permettre la spontanéité et le mouvement requis pour représenter l'humanité générale de leur classe.

La distinction qu'opère Arendt entre relations sociales et politiques peut nous aider à comprendre les difficultés auxquelles doivent faire face les groupes sociaux subordonnés lorsqu'ils entrent dans l'arène politique dans leur pays et lorsqu'ils essaient d'éviter la criminalisation à l'étranger. La situation des femmes immigrées est expressément liée à leur statut social en tant que femme. C'est le contenu du sexisme, les mythes qui le justifient et les remèdes sociaux avancés pour appuyer les femmes au sein du système sexiste qui leur retire leur légitimité politique. Les femmes sont tout spécialement prises en tenaille dans le rapport difficile entre vie sociale et vie politique, parce qu'elles sont tenues responsables de la survie matérielle de la communauté dans son entier, une tâche singulièrement sociale qui requiert une attention fondamentale aux besoins des autres. L'obligation de répondre aux besoins des autres détermine l'existence des femmes en les mettant à la disposition de la communauté pour laisser les hommes libres de créer et gouverner le monde.

Pour les femmes, la responsabilité sociale signifie la capitulation politique. Cette capitulation héroïque, bien qu'inconsciente, ne serait sans doute pas considérée comme politique par Arendt, et elle n'est pas vue non plus sous cet angle ni par la classe victorieuse des hommes ni par leurs otages féminins. La reddition implique une participation à la bataille en tant que représentant d'un peuple. Les femmes, en tant que groupe, ne constituent pas un peuple; elles sont des individus isolés socialement à l'intérieur de communautés représentées par des hommes. Il va de soi que les femmes ne sont pas armées par "leurs hommes" et n'ont pas

opinions significatives et les actions efficaces"...<Pour ceux-ci, c'est une> situation fondamentale, qui est d'être privé de droits... leur liberté d'opinion est une liberté en monnaie de singe, puisque, de toute façon, ce qu'ils peuvent penser n'a aucune importance" (OTIII, 281). Les femmes ont, en tant que femmes, le droit de résidence dans la famille; cependant, l'oppression sociale qui limite, quand elle ne supprime pas totalement, leur participation à la vie publique laisse leurs opinions sans écho et souvent, déjà lorsqu'elles arrivent à l'adolescence, non formulées.

261. Pour des exemples nombreux et concrets, voir ci-dessus : Wijers & Chew, 1997.

l'autorisation de s'unir entre elles et de se battre pour leur propre cause. Néanmoins, leur servitude signifie leur capitulation, en ce qu'elle les empêche d'accéder aux pré-conditions sociales à l'engagement politique. Ces pré-conditions sont entravées à la fois par les obligations matérielles décrites plus haut et par les différenciations mythologiques entre les sexes, faisant des femmes des êtres figées dans une nature instinctive et maternelle, alors que les hommes sont libres de développer une pensée humaine consciente en tant qu'agents de l'Histoire. La nature féminine est, d'une part, censée prédisposer les femmes à s'occuper socialement des autres et, d'autre part, à les prédisposer à dépendre de la médiation des hommes pour être connectées politiquement au monde. Selon la conception de Shulamith Firestone (*Les dialectiques de sexe*, 1970): les femmes aiment et les hommes créent. Ce *statu quo* idéologique n'est en aucun cas remis en question par la violence des hommes contre les femmes. Au contraire, ancrée dans la conception que les femmes sont naturellement vulnérables, impuissantes et innocentes, l'incapacité des femmes à se défendre contre le monde en action (dans ce cas, les hommes violents) a abouti à des opérations de secours qui renforcent encore le statut des femmes en tant qu'êtres ahistoriques dépendant des hommes (dans ce cas, les hommes protecteurs) ou des femmes exceptionnelles (c'est-à-dire anormales, privilégiées). A propos des réfugiés, Arendt remarque (Arendt, *Les origines... tome II, L'impérialisme*, p. 175): "...ils n'étaient et ne semblaient être que des êtres humains dont l'innocence même... était leur plus grand malheur. L'innocence, dans le sens d'un manque total de responsabilité, était la marque de leur privation de droits car c'était le sceau de leur perte de statut politique."

Comme nous l'avons vu auparavant, seules les femmes coupables de transgression hors de leur propre communauté sont considérées comme responsables et donc comme sujets politiques. Mais sans résidence ou travail autonome légal²⁶², ces sujets sont incapables de s'assurer les préconditions matérielles fondamentales pour vivre. Leur seule échappatoire à la pauvreté et à la maltraitance est de plaider l'innocence en tant que victimes afin d'être qualifiées pour recevoir les aides, la charité, la médiation - et la mort civile - dues aux soi-disant "femmes de nature".

Les femmes sont encouragées à plaider cette innocence par les organisations humanitaires. Arendt était très critique envers ces organisations, "inspirées par la bonté et la pitié qui s'adressent autant aux humains qu'aux animaux et qui oublient la dimension politique des droits de l'homme" (Caloz-Tschopp M.-C., colloque). Les citoyens alliés des

262. Les femmes qui émigrent comme épouses, domestiques ou prostituées, reçoivent souvent des contrats liés à l'autorité d'un mari, d'un père de famille ou d'un patron de bordel. Sans un statut légal autonome, elles ne peuvent échapper à leur "gardien" abusif sans transgresser la loi (voir ci-dessus : Wijers & Chew, 1997).

sans-droits sont souvent confrontés à une situation inextricable dans laquelle leur médiation nécessaire pour assurer l'aide matérielle à ceux dans le besoin renforce précisément les lois qui enlèvent toute légitimité aux nécessiteux (Lanz A., colloque). Arendt ne s'est pas placée dans la sphère du travail... ou des droits sociaux (Caloz-Tschopp M.-C., colloque). Cependant, la spontanéité et le mouvement au cœur de la vie politique ne veulent pas dire grand-chose lorsqu'ils sont isolés du contexte social, matériel et démographique d'un monde ordinaire (Amiel A.; Caloz-Tschopp M.-C., colloque).

Survivre requiert quelquefois des actes en contradiction avec sa propre intégrité politique; le défi consiste alors à savoir reconnaître la contradiction sans justifications, résignations ou illusions de dignité. Il se peut que nous soyons quelquefois forcés à être dépendants (pour les sans-droits) ou à être les médiateurs (pour ceux qui ont des droits), mais une telle asymétrie devrait être envisagée comme une capitulation politique ou comme une concession temporaire et non comme une solution politique à l'injustice. La distinction, sur laquelle Arendt insiste, entre la politique et la morale nous rappelle que la bonté ne se substitue pas à l'autonomie.

L'impasse fondamentale à laquelle doivent faire face les femmes est la tension entre leur position sociale et leur position politique. Il importe peu qu'un homme soit socialement légitime ou illégitime, il est toujours jugé en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être humain, pour ses opinions et ses actes (il se peut qu'il ne bénéficie pas de cette considération en tant que réfugié, immigré ou homosexuel). Selon Arendt, le jugement de nos opinions et de nos actes témoigne de notre existence politique. Mais pour les femmes, le fait de se conformer aux règles de son sexe signifie l'inévitabilité - ou tout simplement l'indisponibilité (Mathieu N., colloque) - pour la pensée et pour l'action politique. Les critères sociaux de la féminité sont en opposition aux critères sociaux de l'existence politique.

Traduit par Germaine Mandelsaft

Sommes-nous tous en train de devenir des sans-Etat ?

Nicholas Busch

Introduction

L'angoisse du praticien

En tant que militant du droit d'asile, ainsi qu'en tant que journaliste spécialisé dans la coopération européenne dans les domaines de la justice et des affaires intérieures, je ne puis, avec mon travail d'évaluation du colloque, envisager de me lancer dans une analyse systématique et critique ni de la pensée de Hannah Arendt, que je ne connaissais que très peu avant le colloque, ni des nombreuses contributions faites, au cours du colloque, par des "philosophes professionnels".

Si j'ai décidé, après passablement d'hésitations, d'accepter l'invitation à participer en tant que non philosophe à ce colloque, c'est parce que, comme tant de personnes confrontées quotidiennement avec les effets tragiques de la politique d'asile actuelle, je suis tourmenté par des sentiments grandissants d'impuissance et d'isolement. Est-ce que les conditions préalables d'une résistance efficace contre une tendance de plus en plus marquée vers l'exclusion de groupes entiers de la population existent encore? Avons-nous encore les moyens de nous faire entendre, d'influencer la politique officielle ?

Le luxe de la réflexion philosophique

Ces questions doivent être posées. Or, les "hommes du terrain", qu'ils soient militants, juristes praticiens, travailleurs sociaux ou journalistes, connaissent tous le même problème. Alors qu'à travers leur expérience pratique, ils sont souvent plus directement et rapidement confrontés avec les conséquences de développements sociétaux pathologiques et qu'ils peuvent, peut-être mieux que d'autres, pressentir des développements dangereux, les praticiens vivent sous la constante pression de l'actualité. L'action nécessaire pour empêcher le rapatriement forcé d'un réfugié dont la demande d'asile a été rejetée ne peut pas être repoussée à plus tard. Les démarches visant la légalisation d'un immigré clandestin ne peuvent pas attendre, etc...

Pour sa part, le journaliste, "chroniqueur des événements", risque de se faire entièrement absorber par sa tâche qui est de se tenir à jour de l'actualité et de la rapporter. Par conséquent, il tend à estimer - à tort ou à raison - qu'il lui manque le temps et l'énergie pour une réflexion philosophique et politique dressant les causes profondes et les conséquences possibles des situations dont il est témoin. Consciemment ou non, beaucoup de praticiens considèrent une telle réflexion comme un luxe qu'ils ne peuvent pas se payer.

Il y a encore autre chose que le manque de temps : Bien trop de "praticiens" dans le domaine de l'asile ont une perception de la réalité si différente et une avance d'information si grande par rapport au grand public qu'ils risquent de ne plus être compris. En effet, celui qui fonde sa vue de l'état de santé des Etats européens dits démocratiques-constitutionnels, sur le traitement réservé, dans ces Etats, aux réfugiés et à d'autres catégories (de plus en plus larges) de personnes au statut légal ou/et social précaire, risque vite d'être traité de paranoïaque.

A quoi peut nous servir la pensée de Hannah Arendt?

Tout ceci explique le sentiment d'attente un peu impatiente de beaucoup parmi les "praticiens" invités à ce colloque. Que nous l'avouions ou non, nous étions venus dans l'espoir d'entendre des réponses aux questions angoissantes qui nous tourmentent et de trouver des débuts de solutions. Et nous étions venus pour confronter la pensée de Arendt et des "philosophes professionnels" d'aujourd'hui avec notre expérience vécue de l'actualité. Pour le praticien participant au colloque, la question était de savoir si, et dans quelle mesure, la pensée de Arendt, ainsi que sa discussion et son développement par les philosophes d'aujourd'hui, sont utilisables et applicables dans la pratique. Bien évidemment, de telles attentes étaient exagérées. Je les signale quand même, parce qu'elles en disent long sur la pression psychologique constante sous laquelle vivent non seulement les "sans droit", mais aussi ceux qui sont directement et quotidiennement confrontés avec leur situation, souvent sans pouvoir y remédier.

Le colloque aura toutefois permis à beaucoup de "praticiens" de mieux formuler les questions fondamentales à partir desquelles une recherche commune de solutions aux problèmes auxquels, chacun dans son domaine particulier d'activité, doit faire face, peut et doit être entamée. Le colloque aura aussi offert un espace international unique pour discuter avec des interlocuteurs informés et intéressés des questions qui, dans les contextes de travail habituels de beaucoup de praticiens, ne suscitent que l'indifférence générale.

L'actualité de la pensée de Hannah Arendt

De nombreuses discussions que j'ai pu mener avec d'autres participants non-philosophes (personnes exilées, juristes, travailleurs sociaux, représentants d'organisations non gouvernementales, journalistes) pendant le colloque semblent confirmer ma propre conclusion: la pensée de Arendt est d'une actualité parfois presque effrayante. Ceci est particulièrement vrai pour son analyse du totalitarisme et de ses origines, ses réflexions sur les sans-Etat qui constituent à ses yeux l'exemple le plus extrême d'hommes considérés comme "superflus", sa tentative de définir ce qu'elle a appelé la "banalité du mal" à travers une analyse d'une machine anonyme et bureaucratique personnifiée par le bourreau nazi A. Eichmann. En effet, tous ces travaux fournissent des éléments d'explications de phénomènes de société pathologiques qu'on pouvait croire définitivement disparus dans les démocraties européennes de l'après-guerre, mais dont on doit aujourd'hui constater la résurgence rapide dans une période caractérisée par un changement fondamental de régime.

De l'Etat "distributeur" vers l'Etat "rationneur"

Les régimes "consensuels" basés sur un Etat providence "distributeur" sont en train d'être remplacés par les régimes "conflictuels" basés sur un Etat d'austérité néo-libéral "rationneur". Sous ces nouveaux régimes, l'Etat tend à établir formellement l'exclusion de groupes entiers de la population à partir de critères utilitaristes (ou présentés comme tels) de productivité, de rentabilité et d'efficacité. Aujourd'hui, cette exclusion peut être "gérée" beaucoup plus efficacement grâce aux progrès de l'informatique. En effet, les nouveaux systèmes automatisés de contrôle facilitent de façon décisive la détection et la mise en fichier systématique de "fraudeurs" et d'autres catégories de personnes considérées comme des "fardeaux" pour la société, tout cela avec un effet de rationnement, c'est-à-dire une réduction des prestations fournies par l'Etat, comme premier objectif.

La politique d'asile: un laboratoire des nouvelles pratiques d'exclusion

Ces tendances ont été visibles plus tôt qu'ailleurs dans le domaine de l'asile. On pourrait même dire que les demandeurs d'asile ont servi de cobayes pour la mise en place de mécanismes d'exclusion dont l'utilisation a ensuite, pas à pas, été étendue à d'autres catégories de personnes a priori et collectivement soupçonnées d'être des "fraudeurs" et/ou des "fardeaux" - c'est-à-dire des hommes "superflus": les drogués, les

chômeurs, les bénéficiaires d'assistance sociale, les personnes âgées, les personnes handicapées, les malades, etc.

Dans ce contexte, l'introduction de nouvelles notions dans le domaine de l'asile et de l'immigration est particulièrement révélatrice: jusqu'à la fin des années 1970, le terme de "demandeur d'asile" n'était jamais utilisé en Europe. Toute personne demandant le statut d'asile était considérée comme "réfugié", jusqu'à preuve du contraire, par les autorités du pays d'accueil responsable du traitement de la demande en question. Le terme de *Asylbewerber* (demandeur d'asile) a été introduit en Allemagne au début des années 80 avec le but publiquement énoncé de faire une distinction entre les "vrais" réfugiés ayant obtenu le statut de réfugié en Allemagne, et les "demandeurs d'asile", soupçonnés d'avance de fraude, puisque, selon les autorités allemandes, ils ne remplissaient pas, dans leur grande majorité, les conditions donnant droit au statut de réfugié. L'introduction du terme "demandeur d'asile" revenait à jeter un soupçon collectif sur tous les réfugiés présentant une demande d'asile en Allemagne. Cela mena rapidement à l'introduction de nouvelles notions discriminatoires par les politiciens et les mass-media: les "faux réfugiés" et les "fraudeurs de l'asile" (*Asylbetrüger*). Selon le langage officiel, dans l'intérêt des "vrais" réfugiés, et surtout des contribuables, il s'agissait de mettre en place un système de contrôle et de fichage généralisé de tous les demandeurs d'asile, afin de prévenir l'"abus" du système. Entre temps, cette nouvelle terminologie discriminatoire s'est répandue dans toute l'Europe, et elle est constamment développée. Ainsi, dans les années récentes, les ministres et les fonctionnaires responsables des questions d'asile au sein de l'Union Européenne, ont commencé à parler de *burden sharing* (partage du fardeau) en discutant la question épineuse d'une "juste" répartition des réfugiés entre les différents Etats membres de l'Union.

Des hommes sont traités comme des fardeaux

Quand on commence à qualifier des hommes qui, de surplus, n'ont pas commis le moindre crime, de "fardeaux", il y a danger imminent. Le pas du *burden sharing* vers le *burden elimination* est vite franchi. Il ne s'agit pas nécessairement d'une élimination physique active. Pour l'instant, il s'agit plutôt d'éliminer les réfugiés, et les problèmes globaux dont ils sont l'expression vivante et visible pour tout le monde, de la conscience publique, en les rendant invisibles. Si les négociations entre les Etats européens concernant un *burden sharing* ne progressent à peine, il y a accord général sur toutes les mesures communes visant à se débarrasser du "fardeau" en rendant l'entrée en Europe (et même le départ de leurs pays d'origine) quasiment impossible non seulement pour les immigrés "indésirables", mais justement aussi et surtout pour les personnes

soupçonnées d'être des "vrais" réfugiés. Dans ce contexte, on se rappelle Hannah Arendt, selon laquelle le refus absolu de droits s'est avéré être la peine visant l'innocence absolue.²⁶³ La politique actuelle ne vise pas l'élimination physique des réfugiés, mais l'élimination de leur présence visible dans nos sociétés. Elle ne conduit pas à réduire le nombre de réfugiés dans le monde.

L'effet de cette politique est double: d'une part, une partie des réfugiés voulant entrer en Europe, sont effectivement empêchés de le faire. Ils restent bloqués à mi-chemin dans des "pays tiers" à l'extérieur de l'Union. D'autre part, malgré le réarmement des frontières extérieures de l'Union, de nombreux réfugiés et migrants continuent à arriver en Europe. Or, étant donné que leurs chances d'obtenir une régularisation de leur statut de séjour sont minimales, ils préfèrent de plus en plus souvent vivre en clandestinité. Plutôt que de révéler leur présence dans le pays en présentant une demande d'asile, ils évitent tout contact avec l'Etat, sachant que toute trace formelle de leur présence ne peut que conduire à la formalisation de leur statut d'exclusion, résultant en leur éloignement du territoire. Au niveau bureaucratique et légal, ces clandestins sont éliminés. Ils sont rendus invisibles, exclus de la société officielle, littéralement "hors-la-loi". Ils n'existent pas comme sujets de droit. Ainsi, leur situation est tout à fait comparable à celle des sans-Etat des années 1930 et 1940 que Hannah Arendt qualifiait de "cadavres vivants".

La production de "barbares"

Plus la politique d'asile et d'immigration devient restrictive, plus le nombre de ces clandestins vivant à l'intérieur de nos pays, mais à l'extérieur de la société officielle, augmente. Pour survivre, ils sont contraints de s'organiser dans une sorte de société parallèle clandestine qui tend à échapper à toute tentative de contrôle par l'administration publique, parce que, pour l'Etat, elle n'existe pas. Il est évident que de telles sociétés parallèles formées par des "hors-la-loi malgré eux" s'avèrent souvent être des environnements criminogènes par excellence. A quoi les Etats ont l'habitude de réagir avec des lois "anti-crime", la mise en place d'instruments de surveillance "préventive" généralisée, et une augmentation des pouvoirs de la police. La création d'Europol et la mise en place du Système d'Information Schengen (SIS) illustrent bien cette réaction des Etats au niveau de l'Union Européenne. Ces mesures sont justifiées comme nécessaires pour combattre ce que les politiciens ont pris l'habitude d'appeler un peu vaguement le "crime organisé international" et pour le maintien de la "sécurité intérieure". Toutefois, alors que rien n'indique que ces mesures permettent une lutte efficace contre des formes

263. Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.

de criminalité résultant directement de l'exclusion, elle mettent sérieusement en péril les droits et libertés de tous les citoyens et, en fin de compte, l'Etat de droit démocratique.

Selon Hannah Arendt, la civilisation moderne produit de nouveaux barbares en excluant des hommes de la société. On pourrait aller plus loin, et dire, comme l'a fait Urs Marti, que la société qui en vient à exclure des hommes et, pour ce faire, met en place des structures défensives et répressives, risque elle-même de sombrer dans un état de barbarie.²⁶⁴

Force est de constater l'effet de contagion des concepts et pratiques de refus de droits et d'exclusion introduits dans un premier temps au dépens des réfugiés/sans-Etat "indésirables". Ces politiques ont une tendance à se répandre dans d'autres domaines de la société. Ainsi, ce n'est pas un hasard, si les politiques et pratiques visant la formalisation de l'exclusion des sans-Etat sont pas à pas étendues à des groupes de la population autochtone au statut précaire.

L'informatique au service de la surveillance

Sous les nouveaux régimes, le principe de la présomption d'innocence est remplacé par la mise en soupçon généralisée de l'individu par l'Etat. Celui qui ne réussit pas constamment à prouver son "innocence", respectivement son droit à un statut, est classé comme un fraudeur, celui dont l'efficacité économique est mis en doute, est classé comme un fardeau.

A cause du développement rapide de l'informatique, il n'existe aujourd'hui plus de limites au fichage de masse systématique à titre "préventif".²⁶⁵ Chaque fois qu'un individu demande un droit ou une prestation de la part de l'Etat (par exemple le droit d'asile, des allocations sociales, des traitements médicaux), on peut établir par une simple opération de contrôle de toutes ses données personnelles (*data watching*), si le demandeur remplit tous les critères d'"admission". Si ce n'est pas le cas, le demandeur sera enregistré dans la ou les banque(s) de données en question comme "non-admis". Ce n'est qu'avec l'introduction des banques électroniques de données que l'Etat a été pourvu d'un instrument qui permet de généraliser à ce point le contrôle, c'est-à-dire la chasse au non-admis, autrement dit, aux "superflus". Nous avons affaire ici à un élément nouveau (qui n'existait pas encore à l'époque de Hannah Arendt) pouvant contribuer aux développements totalitaires. Les nouveaux systèmes d'information électroniques permettent de formellement confirmer les statuts d'exclusion. Ils permettent l'échange

264. Urs Marti: *Hannah Arendt und die Welt der Gegenwart*, 1997.

265. Voir: Nicholas Busch: *Les fichiers automatisés et les étrangers: la discrimination et l'exclusion par le contrôle?*, Bruxelles, 1995.

instantané d'informations (y compris de données personnelles très sensibles), en principe à n'importe quel moment et à n'importe quel endroit.

L'exemple d'EURODAC

On pourrait citer comme exemple la banque de données EURODAC, actuellement en voie de construction, qui permettra bientôt d'enregistrer et de communiquer électroniquement les empreintes digitales de tous les réfugiés ayant présenté une demande d'asile dans un des quinze pays membres de l'Union Européenne. Les empreintes de chaque demandeur d'asile seront ensuite systématiquement et automatiquement comparées avec toutes les empreintes déjà stockées dans le système, ce qui permettra de découvrir les "fraudeurs" d'asile (par exemple les réfugiés qui ont tenté de présenter une demande d'asile dans deux pays de l'Union à la fois, ceux dont la demande a été rejetée dans un autre Etat membre, ou ceux qui ont indiqué une fausse identité). De tels contrôles pourront être effectués non seulement lors du passage de frontières extérieures, mais partout sur le territoire de l'Union et par toute autorité ayant accès direct au système.²⁶⁶ On en arrive ainsi à une accumulation des statuts d'exclusion formellement établis à partir de caractéristiques physiques individuelles (les empreintes digitales), donc plus inaltérablement liés au corps d'un individu que les numéros tatoués sur les bras des prisonniers des camps de concentration nazis. Considérant cela, les réflexions de Maria Lucila Pelento sur le tatouage et la peau "qui ne nous laisse pas fuir", apparaissent sous une nouvelle lumière.²⁶⁷

L'informatique rend techniquement possible le contrôle préventif de l'ensemble de la population aux fins de la détection et du fichage systématique des "superflus". On se rappelle alors la définition de Hannah Arendt du "mal radical" comme étant un système dans lequel tous les hommes deviennent superflus, un pouvoir qui se donne le droit de décider qui est autorisé à habiter le monde et qui ne l'est pas.²⁶⁸

Etat-nation et droits de l'homme

Hannah Arendt souligne le lien existant entre la souveraineté nationale et les droits de l'homme. A partir du moment où des personnes ne bénéficient plus de la protection d'un Etat national souverain, il n'y a

266. Voir: *Eurodac computer to hold fingerprints of all asylum seekers*, 'Fortress Europe?' - Circular Letter no. 46, août 1996.

267. Maria Lucila Pelento: *Différentes sortes de subjectivités individuelle et sociale: le tatouage comme marque*.

268. cité dans Urs Marti, op. cit.

plus rien qui puisse garantir le respect de leurs droits de l'homme.²⁶⁹ Par conséquent, les réfugiés sans-Etat seraient les sans-droit prédestinés. Ce lien entre Etat-nation et droits de l'homme est confirmé aujourd'hui par la mise en place des zones de transit soi-disant "exterritoriales" que les gouvernements ont introduites, au cours des dernières années, dans les aéroports internationaux. Les personnes détenues dans ces zones sont considérées comme se trouvant en dehors du territoire national et, par conséquent, les garanties constitutionnelles nationales ne s'appliquent pas à elles. Ils se trouvent littéralement "hors la loi" dans des zones sans droit.

Or, il faut se poser la question, si, dans le contexte du changement de régimes (de l'Etat providence vers l'Etat de "rationnement" néo-libéral) et l'affaiblissement des Etats-nations qui caractérise cette fin de siècle, nous ne risquons pas tous de devenir des "sans-Etat" dans un sens plus large du terme. Dans le processus actuel de globalisation, les Etats nationaux perdent de plus en plus en importance. Sous les nouveaux régimes, les cadres institutionnels et normatifs de l'Etat-nation qui autrefois offraient une certaine protection minimale (sociale, légale, économique) au citoyens nationaux, sont en voie d'être démantelés.

"Flexibilité" et "mobilité": les mots à la mode

Les nouvelles qualités qu'on demande aux citoyens sont "flexibilité" et "mobilité". On nous rappelle constamment que seuls ceux qui sont prêts à constamment s'adapter individuellement aux nouvelles "nécessités" de l'économie de marché ont un avenir. De plus en plus, les emplois fixes sont remplacés par des contrats temporaires qui se terminent avec l'exécution d'un projet particulier. Il nous revient, ensuite, de trouver une nouvelle occupation, souvent dans un autre domaine, et peut-être dans un pays étranger. Pour garder notre place dans la société, pour éviter l'exclusion, nous devons donc satisfaire la demande d'une mobilité tous azimuts: professionnelle, de formation, des horaires et des lieux. Dans le discours dominant, la "flexibilité" est présentée comme quelque chose de positif, impliquant liberté, dynamisme et esprit d'innovation. Le modèle d'identification offert aux jeunes est l'individu entrepreneur ultra-mobile et sans attaches - autrement dit, l'homme capable de couper les liens sociaux et sentimentaux du moment, pour faire autre chose, ailleurs, toujours dans l'intérêt de son avancement individuel et au nom de l'efficacité économique maximale. En fait, la flexibilité prônée dans le discours dominant implique l'abandon d'un des objectifs

269. C'est sur ce constat que se base la critique de Hannah Arendt de l'idéologie des droits de l'homme. Selon elle, c'est l'appartenance politique qui est fondamentale, et non pas la défense de droits abstraits qui sont hors la politique.

essentiels de l'Etat providence, qui était de fournir un cadre normatif et institutionnel permettant aux citoyens de connaître un sentiment de sécurité (légal, social, économique, moral) et de pouvoir s'orienter selon des "règles de jeu" établies à long terme. Autrement dit, l'Etat providence encourageait les gens à s'"installer" dans un environnement, avec une certaine garantie de prévisibilité et de stabilité de leur vie. "Flexibilité" signifie le contraire: on n'a plus le droit de s'installer et de se sentir à l'abri, on n'a plus de cadre normatif et institutionnel garanti d'après lequel on pourrait s'orienter. Nous sommes censés nous montrer "flexibles" dans une société aux cadres normatifs et institutionnels "flexibles", c'est-à-dire au développement imprévisible.

La tentation autoritaire

L'exigence de la flexibilité va de pair avec le dérèglement économique pratiqué par les régimes néo-libéraux. Ce dérèglement est accompagné par ce qu'on pourrait qualifier d'une "déréglementation" des cadres légaux et institutionnels caractéristiques de l'Etat providence national visant la prévention de conflits sur une base d'arbitrage consensuelle et démocratique.²⁷⁰ Dans ce processus, l'Etat national perd graduellement sa capacité d'intervenir au profit de ses citoyens. Le pouvoir de décision se déplace vers des cadres institutionnels internationaux qui ne fonctionnent plus selon les règles constitutives de l'Etat-nation démocratique. Le développement de l'Union Européenne illustre ce processus: la construction de l'Union implique un transfert continu de pouvoirs nationaux de l'Etat vers une structure supra-nationale. Or, dans le cadre de l'Union, la répartition et la séparation des pouvoirs que déjà Montesquieu désignait comme une condition nécessaire au fonctionnement de la démocratie, n'est plus assurée.

La domination des pouvoirs exécutifs

Les tendances de transfert de pouvoirs vers les organes exécutifs au dépens des organes législatifs et judiciaires sont puissantes. Elles sont encore renforcées par le recours de plus en plus fréquent aux formulations imprécises et aux clauses dites, comme par hasard, "de flexibilité", dans le développement du droit communautaire. Cette flexibilité des cadres du droit ne bénéficie bien évidemment pas à la transparence démocratique et risque de compromettre la sécurité qui découle de la stabilité et de la certitude du droit. Plus les cadres légaux sont instables et vagues, plus les pouvoirs exécutifs gagnent en liberté de mouvement (c'est-à-dire en flexibilité) dans l'interprétation et application de la loi, hors portée d'un

270. Voir: Nicholas Busch: *Police ou politique?*, Genève, 1994.

contrôle parlementaire et judiciaire efficace. Il semble donc que le transfert de pouvoirs des Etats-nations vers des constructions de droit public international (par exemple l'Union Européenne, Schengen) accélère encore le processus de transfert de pouvoir vers les organes exécutifs de gouvernement. L'éminent juriste néerlandais Herman Meijers évoque ce problème dans un texte intitulé *European cooperation: An authoritarian temptation*²⁷¹ Il constate que, d'un point de vue autoritaire, le secret est une condition préalable de tout gouvernement efficace, les débats parlementaires prennent trop de temps, et une cour de justice véritablement indépendante compromet l'unité des décisions et freine la rapidité de l'action exécutive. H. Meijers met en garde contre ce qu'il appelle, en allusion à Hannah Arendt, la "tentation autoritaire" à laquelle risque de succomber les Etats européens dans leurs aspirations vers un système de gouvernement européen efficace.

Un état de déracinement permanent

H. Arendt a décrit quelques signes caractéristiques de la mentalité totalitaire: une capacité extraordinaire de s'adapter et un manque de continuité, un oubli de soi qui n'est pas bonté, mais le sentiment que l'on n'a pas d'importance, la relation perdue avec un monde commun. Selon H. Arendt, ce qui caractérise les individus dans les sociétés de masse n'est pas la brutalité et la bêtise, mais le manque de contacts et le déracinement.²⁷²

Or, c'est précisément à cela que mène la demande de "flexibilité" prônée aujourd'hui. Elle rend difficile la création de réseaux sociaux solidaires (voisins, camarades de travail, sens de responsabilité civique pour la commune de résidence). Elle contribue à maintenir les hommes dans un état de déracinement psychique permanent et favorise la propagation de cette mentalité de petits-bourgeois bornés criminels ("*verbrecherische Spiesser*") que H. Arendt décrit dans *Eichmann à Jerusalem*. Ces *Spiesser* sont "ni pervers, ni sadiques, mais d'une normalité épouvantable et terrifiante". Leur crime consiste en ce qu'ils sont "exclusivement pères de famille" montrant "une application tout à fait extraordinaire à faire tout ce qui peut bénéficier à leur avancement".²⁷³

Aujourd'hui, le sentiment d'être remplaçable, l'angoisse permanente de devenir "superflu" et d'être considéré comme un "fardeau", forment de plus en plus les attitudes des classes moyennes éduquées. La demande de

271. Herman Meijers: *European cooperation: an authoritarian temptation?*, 'Fortress Europe?' - Circular Letter, no. 49, déc. 96/ janv. 97.

272. Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.

273. voir: Birgit Christensen: *Prinzip und Moral. Gedanken im Zusammenhang mit Arendts Überlegungen zur Banalität des Bösen*, 1997.

"flexibilité" renforce les tendances de repli apolitique et les sentiments d'esseulement constitutifs, selon H. Arendt, des sociétés de masse et, en fin de compte, des systèmes totalitaires.

Être sans-Etat dans son propre pays

Alors que les Etats-nations sont de moins en moins capables d'assurer une protection minimale de leurs citoyens, des cadres internationaux pouvant remplir cette ancienne fonction des Etats-nations n'existent pas encore. A partir de cette constatation, la question est légitime: sommes-nous tous en train de devenir des sans-Etat? A ce titre, une remarque de Victor Bonilla sur la situation dans son pays, la Colombie, me paraît particulièrement importante. La Colombie fournit un exemple d'une société dérégulée à l'extrême. Le pouvoir national d'Etat est à un tel point affaibli que le gouvernement a perdu le contrôle sur une partie du territoire, où des armées privées (autant les forces paramilitaires des grands propriétaires fonciers qu'une guérilla autrefois "idéologique", mais dont aujourd'hui "personne ne connaît l'idéologie" (V. Bonilla)) se disputent le pouvoir. Cette situation a donné naissance à des populations internes déplacées que V. Bonilla appelle "les sans-Etat dans leur propre Etat".

Le rôle des mass-media dans la formation d'une mentalité totalitaire

Dans la genèse des sociétés de masse de notre temps, les nouvelles technologies de l'information jouent un rôle essentiel dans la formation des mentalités qu'on pouvait à peine prévoir du temps de H. Arendt. Michel Foucault a décrit nos sociétés modernes comme des systèmes "panoptiques", où un petit nombre de personnes (les "quelques-uns") voit et surveille le grand nombre ("les nombreux").²⁷⁴ Foucault a ainsi beaucoup contribué à la compréhension des systèmes de surveillance modernes. Toutefois, dans son article "*The viewer society - Michel Foucault's 'Panopticon' revisited*"²⁷⁵, le sociologue du droit norvégien Thomas Mathiesen relève l'existence de tendances parallèles au développement "panoptique" soulevé par M. Foucault qu'il qualifie de "synoptiques". Th. Mathiesen soutient que, dans les sociétés modernes, non seulement les "quelques-uns" voient et surveillent les "nombreux", mais, par l'intermédiaire des mass-media modernes, et notamment la télévision, les "nombreux" sont constamment poussés à voir et à admirer

274. Michel Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1979.

275. Thomas Mathiesen: *The viewer society - Michel Foucault's 'Panopticon' revisited*, article paru dans 'Theoretical Criminology', Londres, 1997.

les "quelques-uns". Ainsi, nous sommes pris dans un système à la fois "panoptique" et "synoptique", que Th. Mathiesen compare avec la chapelle dans une prison, où l'aumônier (seul) voit et surveille tous les prisonniers (les nombreux) de sa chaire, alors que les prisonniers ne voient que l'aumônier, et sont empêchés de voir les autres prisonniers, tous assis sur des bancs cloisonnés ne permettant la vue que sur la chaire, mais rendant impossible le contact entre les prisonniers.

Les rapports sont semblables dans la société moderne. Th. Mathiesen parle d'une "société de spectateurs" (*viewer society*) à double sens. Les "quelques-uns" voient les "nombreux" (avec l'aide de la surveillance "panoptique" généralisée) et les nombreux voient les quelques-uns, où plutôt l'image des quelques-uns que ces derniers veulent faire passer. Mais la télévision (tout comme les cloisons séparant les prisonniers dans la chapelle) empêche la communication "horizontale" entre les nombreux. Elle ne fournit pas d'espace permettant la rencontre entre hommes, condition préalable de la solidarité. Elle contribue à la disparition d'espaces publics permettant aux nombreux de sortir de leur isolement et d'agir. Th. Mathiesen est sceptique par rapport au développement de l'Internet que certains ont un peu rapidement désigné comme un moyen de démocratisation de l'information et de la communication. D'abord, une majorité écrasante de la population mondiale est en pratique exclue d'accès à ce système, ce qui en fait un moyen d'échange d'informations des "quelques-uns" entre eux. Ensuite, sous la pression des grands trusts de l'information, l'Internet est en train de devenir ce que Th. Mathiesen appelle un outil d'information certes "inter-actif", mais à "sens unique". La plupart des "nombreux" auront, tôt ou tard, accès à ce qu'on pourrait qualifier d'une version populaire de l'Internet via leur appareil de télévision, mais cette accès sera limité: on pourra choisir ce qu'on voudra voir, mais on ne pourra pas divulguer des informations que les autres pourront voir.

Le contrôle des âmes

La fonction des mass-media est de contrôler et de discipliner les "âmes". Leur rôle essentiel n'est pas de changer les opinions des "nombreux" par rapport à une situation particulière, mais plutôt d'influencer les mentalités et les comportements. Ainsi, la surveillance "synoptique", à travers les mass-media avant toute discipline et contrôle notre conscience. Elle influence notre perception du monde. La façon comment est rapportée l'information détermine plus nos comportements et mentalités que l'information elle-même. On se rappelle ces mots de l'écrivain-journaliste Paolo Rumiz lors du colloque: "Les media sont pleins de mal qui éclate, pas de mal qui se prépare". La concentration des media sur le mal qui éclatait au Rwanda ou en Yougoslavie n'a

probablement pas changé les opinions des spectateurs. Mais elle aura contribué à former une mentalité caractérisée par un sentiment d'habitude et d'impuissance face au mal. Cela fait penser à ces mots de Ivor Jackson au colloque: "Quand les gens commencent à avoir l'habitude du mauvais traitement, il y a danger de totalitarisme".

Les mass-media nous transforment en voyeurs, de moins en moins capables de faire la différence entre le réel et le virtuel, et donc plus capables d'empathie. Nous sommes inondés d'informations, mais les espaces publics nécessaires à la réflexion et l'action commune disparaissent. Arendt disait des Juifs sous le régime nazi que leur parole et leur pensée n'avait plus d'influence sur ce qui leur arrivait. Avons-nous, aujourd'hui, encore une influence réelle sur ce qui nous arrive dans des sociétés de masse, pourtant sous régime démocratique?

Vers un nouveau type de totalitarisme?

En cherchant à comprendre le phénomène du totalitarisme et ses origines, H. Arendt s'est tout naturellement référée aux systèmes totalitaires de son époque - le nazisme et le stalinisme.

Un élément caractéristique de ces deux régimes consistait en un recours ouvert à la terreur et à la liquidation à caractère industriel de masses d'hommes "superflus". Cette liquidation était "gérée" par un appareil bureaucratique moderne. Or, une trop grande concentration, aujourd'hui, sur cet élément caractéristique des régimes totalitaires de jadis risque de détourner notre attention de nouvelles formes de manifestation du totalitarisme dans nos sociétés actuelles. Appliquer la pensée de H. Arendt aujourd'hui, signifie appliquer sa méthode de pensée à la situation politique d'aujourd'hui, et non d'en rester à une analyse des phénomènes totalitaires d'hier. Il s'agit d'avoir le courage de se prononcer sur l'aujourd'hui, au risque d'avoir tort. C'est précisément ce courage qui distinguait l'approche philosophique de H. Arendt de celle de tant de "philosophes professionnels" plus "prudents".

Cette prudence s'est parfois aussi manifestée au cours du colloque. Ainsi, une discussion sur le danger totalitaire aujourd'hui n'a pas vraiment eu lieu.

Vers un nouveau totalitarisme post-industriel?

Pourtant, on peut se demander si nous n'assistons pas aujourd'hui à la genèse d'un nouveau type de totalitarisme, qui atteint son but de domination totale sans forcément toujours devoir faire recours à la terreur ouverte et à l'élimination physique active des "superflus". Il s'agirait d'un totalitarisme qu'on pourrait qualifier de post-industriel,

puisqu'il miserait beaucoup plus sur le "contrôle des âmes" que sur la terreur physique et la production industrielle de cadavres.

Si j'ai fait référence aux thèses de M. Foucault et de Th. Mathiesen sur la surveillance "panoptique" et "synoptique", c'est parce qu'elles décrivent un système permettant un contrôle total des comportements, donc un contrôle des "âmes", qui peut se passer de la violence physique active.

J'ai déjà fait mention de l'élimination symbolique, c'est-à-dire l'effacement de l'existence des réfugiés de la conscience publique. Ceci ne revient, toutefois, pas à dire qu'une l'élimination matérielle de masses de "superflus" ne peut plus avoir lieu dans un système totalitaire post-industriel, mais qu'elle se ferait de façon moins voyante. Ainsi, la non-intervention délibérée rendue possible par une indifférence générale peut tuer autant que l'action. Qu'il s'agisse de la propagation du SIDA en Afrique ou du génocide au Rwanda: on laisse aux "superflus" le soin de s'éliminer eux-mêmes.

Il y a aussi élimination physique active, mais celle-ci n'est plus forcément perçue comme une réalité tangible et sanglante par les populations "élues", au nom desquelles elle est exécutée, et par conséquent les laisse indifférentes. Ainsi, contrairement à la guerre du Vietnam, la guerre du Golf a largement été perçue dans les pays vainqueurs comme une guerre "propre", menée sur des écrans d'ordinateurs et avec l'aide d'armes "intelligentes" permettant de "neutraliser" l'ennemi, sans faire couler du sang, sans causer de la souffrance. Cette "réalité virtuelle", divulguée par un appareil mass-médiatique "synoptique" à portée globale, entièrement contrôlé par l'un des partis belligérants, a permis d'ignorer la "réalité réelle" de cette guerre: alors qu'elle était de courte durée, elle a directement ou indirectement causé la mort de plus de cent mille Irakiens, et la supériorité militaire et technologique des vainqueurs sur les vaincus n'a peut-être jamais été telle que dans cette guerre: sur un soldat des forces alliées sous commandement américain mort, mille soldats irakiens tués. Cette opération d'élimination présentée comme une croisade pour la sauvegarde des droits de l'homme a pu se faire sans susciter un mouvement de protestation international digne de ce nom.

En résumé, sous le nouveau totalitarisme, l'élimination des "superflus" peut avoir lieu sous trois formes: l'élimination symbolique, l'élimination matérielle par la non-action, et l'élimination matérielle active. Ce qui distingue ces méthodes modernes d'élimination des méthodes utilisées par les régimes totalitaires de la première moitié de ce siècle, c'est qu'elles sont moins visibles, beaucoup plus difficiles à percevoir comme actes de violence par les sociétés au nom desquelles elles sont appliquées.

L'absence frappante de protestation

La quasi-absence de protestation, ou, pour employer les mots de Ivor Jackson, "l'incapacité des gens de dire "non", est un autre signe caractéristique du totalitarisme.

Considérant cela, l'absence générale et notoire, dans les pays de l'Europe de l'Ouest, d'une résistance politique organisée - malgré une détérioration rapide des conditions de vie de parties grandissantes de la population - mériterait une réflexion plus profonde. Pourquoi cet état de paralysie? Comment le surmonter? Comment créer des espaces publics nous permettant de nous transformer de spectateurs esseulés en acteurs responsables?

Si des réponses à ces questions n'ont pas été fournies au colloque, elles ont tout de même été abordées par certains intervenants. Je pense là surtout aux réflexions importantes de Marie-Claire Caloz-Tschopp autour du sans-Etat "paria rebelle et conscient" comme figure du sujet politique à advenir.²⁷⁶ Cette réflexion constructive doit se poursuivre, car en nous limitant à un constat tragique, nous risquons de nous figer dans une attitude d'impuissance à tel point intériorisée que notre capacité de penser et d'agir s'en trouverait paralysée. Ainsi, nous accepterions nous-mêmes ce "contrôle des âmes" sur lequel se fonde le totalitarisme post-industriel.

Une réflexion au service de l'action doit donc se poursuivre, et elle doit se poursuivre dans le cadre interdisciplinaire, réunissant penseurs professionnels et praticiens, car, comme disait H. Arendt: "La pensée naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter".

276. Marie-Claire Caloz-Tschopp: *Les sans-Etat dans l'œuvre de Hannah Arendt: des figures-sujets pour une intégration du mouvement dans la politique et la pensée de la politique*, 1997.

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.

Arlettaz G.

Dr. en histoire. Nombreux travaux de recherche sur la politique d'immigration et d'asile en Suisse. Travaille aux Archives fédérales à Berne.

(1993) : "Immigration et Refuge. Constats et questions de recherche", Berthoud-Aghili N., Caloz-Tschopp M.-C., Perez-Maldonado S., Réfugiés et formation, FPSE, Université de Genève.

(1990) : "Naturalisation, "assimilation" et nationalité suisse : l'enjeu des années 1900-1920", Centlivres P., *Devenir Suisse*, Genève, Georg.

(1989) : Sommes-nous pour ou contre l'immigration? Question à la société suisse des années 20, Société Suisse d'histoire, Berne.

Bolzman C.

Dr. en sociologie, chargé de cours à l'Université et enseignant à l'Institut d'Etudes Sociales de Genève.

Thèse sur l'exil des chiliens en Suisse.

Bonilla V.-D.

Juriste. Journaliste. Travaille depuis une trentaine d'années avec le mouvement indien en Colombie. Nombreux travaux sur l'histoire du mouvement indien colombien.

Brudny-de Launay M.-I.

Maître de Conférence à l'Université de Lille. Spécialiste de l'œuvre de H. Arendt. Nombreuses publications sur l'œuvre de H. Arendt

Bueno J.

Sociologue. Travaille avec les femmes migrantes en Suisse.

Busch N.

Responsable du bulletin d'information spécialisé européen "Fortress Europ?" (siège Falun, Suède), membre du Groupe de Genève "Violence et droit d'asile en Europe". Important travail d'information sur l'Europe de Schengen.

(1994) : "Police ou politique?", Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P., Asile - Violence - Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective, Co-éd.

Caloz-Tschopp M.-C.

Responsable de l'organisation du colloque. Philosophe. Dr. en Sciences politiques. Thèse sur la philosophie de la politique de Hannah Arendt. Travaux sur Castoriadis et sur 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).

(1998) : Les sans Etat dans la philosophie de la politique de Hannah Arendt. Appartenance, sujet politique, espace public (à paraître, Payot).

(1997) : "Les trois cercles de la démocratie sécuritaire", *Transeuropéennes*, Paris, 9, 31-41. Paru en allemand, *Widerspruch*, 32, Zurich, 151- 162.

(1997) : "La création de la démocratie et de l'asile par l'action politique contre le néo-libéralisme sécuritaire", in J.Y. Carlier and D. Vanheule (Eds.), *Europe and Refugees: A Challenge?* Kluwer Law International, Netherlands, 3-56.

(1990) : "Le droit d'asile modelé par l'informatique", *Equinoxe* 3, Lausanne, 150-169.

(1988): "Construction et affrontements de références dans un dossier d'asile", *Cahiers du Département des langues et des Sciences du langage*, Université de Lausanne, 6, 157-189.

(1985): "De la raison "calcul" à la "pensée élucidation" chez C. Castoriadis", *Etudes de lettres* 2, Université de Lausanne, 101-115.

Camartin I.

Né en 1944, Iso Camartin a grandi à Disentis dans les Grisons. Etudes de philosophie à Munich et à Ratisbonne, des séjours aux Universités de Bologne, Lyon et Harvard. Actuellement titulaire de la chaire de littérature et civilisation romanches à l'Ecole Polytechnique Fédérale et à l'Université de Zurich. Il fait autorité sur les questions de minorités culturelles et linguistiques. Œuvre très étendue.

(1997) : (Avec Verena Auffermann) *Nelke und Caruso, Über Hunde - Eine Romanze*, Berlin Verlag.

(1996) : *Sils-Maria ou Le Toit de l'Europe*, traduit de l'allemand par Colette Kowalski, Zoé.

(1994) : *Die Bibliothek von Pila*, Suhrkamp.

(1991) : *Von Sils-Maria aus betrachtet - Ausblicke vom Dach Europas*, Suhrkamp.

(1989) : *Rien que des mots? Plaidoyer pour les langues mineures*, traduit de l'allemand par Colette Kowalski, Zoé. (Lors de sa parution en allemand, en 1986, cet ouvrage a obtenu le Prix européen de l'Essai Charles Veillon.)

Carlier J.Y.

Juriste, chargé de cours à l'université de Louvain (Belgique).

(1997) : *Europe and Refugees: A Challenge? L'Europe et les réfugiés: un défi?* (co-éditeur avec D. Vanheule, Kluwer Law International, Amsterdam.

Collin F.

Ecrivain et philosophe. Spécialiste de Maurice Blanchot et de Hannah Arendt. Auteur également de très nombreux textes sur la question des femmes et des rapports de sexe. Fondatrice et responsable de la revue *Les Cahiers du GRIF*, Bruxelles.

(1997) : Hannah Arendt : Pluralité et natalité, Paris, éd. O. Jacob (à paraître).

(1995) : "L'urne est-elle funéraire?", in *Démocratie et représentation*, éd. Kimé, Paris.

(1992) : Agir et donné", in *Hannah Arendt et la modernité*, éd. Vrin, Paris.

(1988) : Ontologie et politique : Hannah Arendt (co-dir.), éd. Tierce, rééd. éd. Payot, Paris, 1995.

(1985) : Hannah Arendt, *Les Cahiers du Grif*, Tierce, Paris (dir.)

(1971) : Maurice Blanchot et la question de l'écriture, Paris, Gallimard, rééd. Gallimard-Tel, 1988.

Delclitte Ch.

Allocataire de recherche à l'Université de Paris VIII en Sciences Politiques. Prépare actuellement une thèse sur les tziganes en Europe.

(1995) : "La catégorie de "nomade" dans la loi de 1912", *Hommes et Migrations*, no. spécial Tsiganes et Voyageurs, juin/juillet, 23-30.

Dietrich H.

Historien, chercheur au "Hamburger Institut für Socialforschung". Expérience professionnelle antérieure en tant que responsable de la commission "Grundrechte u. Demokratie" au "Forschungsgesellschaft Flucht und Migration", Berlin. Travaux historiques et actuels sur les droits fondamentaux et sur la détention des étrangers sans papiers en Europe.

Fragnière J.P.

Dr. en sociologie. Enseignant à l'Université de Genève et à l'Ecole d'études sociales et pédagogiques de Lausanne. Spécialiste de questions de politique sociale suisse. Nombreuses publications dans ce domaine.

Gianni M.

Dr. en Sciences politiques. Maître-assistant à l'Université de Genève. Travaux sur la citoyenneté et la société multiculturelle.

Giordano Ch.,

Professeur ordinaire à l'Université de Fribourg. Spécialiste des questions de minorités.

Jackson I.

Juriste. Ancien responsable de la division de la protection au Haut Commissariat pour les réfugiés des Nations Unies de l'ONU à Genève.

Laacher S.

Sociologue, spécialiste de l'immigration maghrébine. Travaille avec A. Sayad à l'IHES, Paris.

Lafer C.

Dr. en philosophie, professeur de philosophie du droit, Université de Sao-Paolo. Actuellement ambassadeur du Brésil auprès de l'ONU à Genève.

Nombreuses publications en portugais, notamment sur l'œuvre de Hannah Arendt. A connu personnellement Hannah Arendt, a travaillé avec elle. Signalons en espagnol un livre sur Hannah Arendt :

(1994) : La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt, Fondo de cultura económica, Mejjico.

Lanz A.

Sociologue, coordinatrice du Mouvement pour une Suisse Démocratique et Solidaire (MODS), Berne.

(1997) : So viel standen wir durch. Dorthin können wir nicht zurück, Rotpunktverlag, Zurich.

Leibovici M.

Chargée d'enseignement à Paris VIII. Thèse en philosophie sur Hannah Arendt.

Cette thèse a maintenant paru sous le titre : (1998) : *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*. Coll. Midrash, DDB, Paris.

Marti U.

Privat-docent de philosophie aux Universités de Berne et Zurich. Nombreux travaux en philosophie politique.

(1988) : "Michel Foucault", München.

(1992) : "Öffentliches Handeln - Aufstand gegen die Diktatur des Sozialen. Überlegungen zu Hannah Arendts Politik-Begriff", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40, 5.

(1993) : "Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand". Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart.

(1994) : "Leidenschaft für das wahrhaft Politische (H. Arendt)", *WochenZeitung*, Zürich, 7.10.1994.

(1996) : "Die Fallen des Paternalismus. Eine Kritik an Richard Rortys politischer Philosophie", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2.

(1996) : "Wie radikal ist der Liberalismus? Besprechung Will Kymlicka : Politische Philosophie heute", in *WochenZeitung*, 27.9.1996.

(1996) : "De l'usage de la démocratie directe en Suisse", *Le Monde diplomatique*, septembre.

(1997) : "Totaler Herrschaftsanspruch und Entpolitisierung. Hannah Arendt und die "kapitalistische Genealogie" des Totalitarismus" (à paraître dans les Actes du colloque Hannah Arendt, été 1996, Zurich, Hamburg).

(1997) : "Anmassung der Macht - Anmassung der Ohnmacht". (Sur H. Arendt). A paraître.

Pheterson G.

Psychologue clinicienne et chercheur, Amsterdam. Maître de conférence à l'Université de Lille.

(1996) : *The Prostitution Prism*. Amsterdam, University of Amsterdam Press.

(1995) : (co-ed.) avec Jan Lubek, René van Hezewijk et Charles Tolman. *Trends and Issues in theoretical Psychology*, N.Y., Springer.

(1994) : "Droit d'asile, migration et prostitution", in Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P. (eds.), *Asile-Violence - Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. *Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève et Groupe de Genève*, "Violence et droit d'asile en Europe", Genève, 57-67.

(1990) : "La catégorie "prostituée" dans la recherche scientifique", *La prostitution quarante ans après la Convention de New York*, Bruylant, Bruxelles, 374-386.

Rigaux F.

Anc. prof. de droit international privé à l'Université de Louvain. Président du Tribunal pour le droit des peuples (Rome). Très nombreux travaux en droit international, en droit des peuples et sur le droit d'asile.

(1997) : *La loi des juges*, Odile Jacob, Paris.

(1993) : *Nouveaux itinéraires en droit. Hommage à François Rigaux*, Bruylant, Bruxelles.

(1988) : *Droit d'asile*, Bruxelles, Stoy-Scientia.

Tafelmacher Ch.

Juriste au Service d'Action Juridique à Lausanne, spécialiste du droit d'asile, membre de SOS-ASILE et du GGE.

Varikas E.

Historienne (thèse histoire et civilisation, Athènes 1987), maître de conférence à l'Université de Paris VIII. Travaux en histoire et en théorie politique sur la révolution, sur l'exigence de généralité de la politique pour les sans droits, sur la critique de la logique de privilèges.

(1995) : "Genre et démocratie historique ou le paradoxe de l'égalité par le privilège", in Michel Riot Sarcey (éd.) : *Démocratie et représentation*, Kimé, Paris.

(1989) : "Les dernières seront les premières: potentiel subversif et apories d'une révolte paria dans la morale", *Recueils, révoltes et société*, Actes 4^{ème} colloque d'histoire au présent, publication Sorbonne.

(1987) : *Paria: une métaphore de l'exclusion des femmes*, Sources 12.

(sans date) : "O, why was I born with a different face?". *Corps physique et corps politique pendant la Révolution française*, CEDISST-CNRS, Université Paris VIII.

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 Totalitarianism*, 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 I, 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.

**Titres des ouvrages de Hannah Arendt
dont sont tirés les textes lus par Yvette Théraulaz**

L'Impérialisme (Les Origines du totalitarisme II) Paris, Fayard 1982/1984, coll. Points Politique, pp. 281, 281-282, 292.

L'Image de l'enfer, in : *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deuxtemps Tierce 1991, coll. Agora, pp. 151-152.

Le Système totalitaire (Les Origines du totalitarisme III), Paris, Ed. du Seuil, 1972/1977, coll. Points Essais, pp. 201-202.

Les Techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration, in : *Auschwitz et Jérusalem, op. cit.*, p. 212.

Qu'est-ce que la politique ? Paris, Ed. du Seuil 1995, coll. L'ordre philosophique, pp. 47-48, 53, 112, 129, 136.

Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1961/1983, coll. Agora, pp. 313-314.

Compréhension et politique, in : *La Nature du totalitarisme*, Paris-Lausanne, Payot 1990, coll. Bibliothèque philosophique, pp. 60-61.

Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal, Paris, Gallimard 1966/1991, coll. Folio Histoire, pp. 459-460, 461.

La Vie de l'esprit, vol. 1 : *La Pensée*, Paris, PUF 1981, coll. Philosophie d'aujourd'hui.

MISE EN PAGES FOURNIE

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 31723 - Dépôt légal : mai 1998 - *Imprimé en U.E.*

Dans ce volume, en lien étroit avec le volume 2 (la "banalité du mal" comme un mal politique) est dessinée la *figure des sans-État et le "droit d'avoir des droits"* dans l'œuvre de Hannah 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-État, se demande un des auteurs en conclusion du volume ?

Qu'est-ce que le "droit d'avoir des droits", être sans-État pour Hannah Arendt ? Qu'est-ce que le "droit d'avoir des droits" aujourd'hui quand on est sans-État, c'est-à-dire quand on est sans place, sans statut, hors du "droit d'avoir des droits", du droit à la politique ? Qu'est-ce que résister et agir ? Comment une figure emblématique de la situation politique tragique de non-droit absolu du XX^{ème} siècle réussit-elle ou non à devenir figure-sujet politique pour Hannah Arendt ? A partir de l'œuvre de Hannah Arendt, en situant ses apports et ses limites, qu'est-ce que cela présuppose comme tâche critique de la philosophie, de la politique et donc de la citoyenneté ?

Nous verrons comment Hannah Arendt replace au centre du débat philosophique et politique contemporain la matrice de la politique et de la citoyenneté : *la résidence et l'appartenance politique*.

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

Illustrations de couverture : © UNHCR, A. Hollmann, Bosnie & Herzégovine, 1996 (haut), Lotte Kohlen (bas)



9 782738 467058

ISBN : 2-7384-6705-9