Caloz-Tschopp Marie-Claire (éd.)

LIRE HANNAH ARENDT AUJOURD'HUI

Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique

L'Harmattan

Caloz-Tschopp Marie-Claire
(dir.)

LIRE HANNAH ARENDT AUJOURD'HUI

Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique

Actes du colloque international de Lausanne 11-12 mai 2007

Université de Lausanne, Institut d'Etudes Politiques Internationales (IEPI)

L'Harmattan

Table des matières

11-12 mai 2007, Lausanne

100e anniversaire (1906-2006)

Colloque international
Université de Lausanne (UNIL/IEPI)

LIRE HANNAH ARENDT AUJOURD'HUI
Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique

1. Citation Anne Amiel 9
2. Avant-propos, professeur Claude JOSEPH, prof. honoraire, UNIL-EPFL 11
3. CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, Hannah Arendt, politique et philosophie.
Le pari, les enjeux d'une lecture d'Arendt aujourd'hui 13

I. Exposés introductifs 45

Lire Hannah Arendt aujourd'hui depuis la violence totalitaire, les humains superflus 47

4. GHEBALI Victor-Yves, Actualité de Hannah Arendt à l'aube d'un siècle mal parti 49
5. HASSNER Pierre, Totalitarisme et guerre aujourd'hui 67
6. MEYER Katrin, L'ambiguïté de l'archein : La violence pré-politique selon Arendt 73
7. TOSEL André, Libres réflexions à partir de Hannah Arendt. Superfluité humaine
et conformisme de l'insujet 81
8. OGILVIE Bertrand, Mondialisation, dé-mondialisation. Qu'est-ce que la modernité ? 97
9. MAJCHRZAK Kamil, La démocratie en guerre. L'impérialisme et sa légitimation 119
10. BERMAN Marc, Ne pas ajouter au bruit. Le bruit médiatique 131

Lire Hannah Arendt aujourd'hui depuis les énigmes de l'expérience et les difficultés de les penser 135

11. AMIEL Anne, Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions ?
Comment les penser ? 137
12. ABENSOUR Miguel, Hannah Arendt contre la philosophie politique ? 151
13. POIZAT Jean-Claude, L'action aujourd'hui avec Hannah Arendt 159
14. ROVIELLO Anne-Marie, Pouvoir et pensée chez Hannah Arendt 167

15. WICKI-VOGT Maja, Les problèmes dialectiques entre liberté, conscience et la recherche de la cohérence entre intellect, émotions et décision d'action 179

II. Exposés des cinq ateliers 193

Pouvoir : domination totale, humains superflus et droit d'avoir des droits (atelier 1) 195

16. Introduction OSSIPOW William, Hannah Arendt et la pensée de l'autre bord (Léo Strauss, Carl Schmitt) 197
17. PREZIOSO Stefanie, Du fascisme italien chez Hannah Arendt 209
18. CHETAIL Vincent, Le droit d'avoir des droits en droit international publique. Réflexions sur la subjectivité internationale de l'individu 217
19. BARRIAL Stéphanie, FONTE Guiseppe, Le statut du saisonnier à la lumière d'Hannah Arendt 233
20. GUTKNECHT Thierry, Réfléchir au travail social avec Arendt 241
21. HALLER JOCELYNE, Droits superflus et humains jetables 249
22. BATOU Jean, L'impérialisme et la négation radicale de l'humanité de l'autre 255
22b. WUILLEMIN Nicolas, Penser une expérience de délocalisation d'usine en participant à une (re)lecture de l'œuvre de Hannah Arendt 259
23. NOLLEZ-GOLDBACH Raphaëlle, Théorie des droits de l'homme chez Hannah Arendt : droit d'avoir des droits et droit à l'action plurielle 263
24. Conclusion atelier 1 : Christophe Platel (UNIL-IEPI) 271

Pouvoir, sciences et techniques, violence, guerre totale et d'anéantissement (atelier 2) 275

25. Introduction. RIGAUX François, Hannah Arendt, La violence, la bombe atomique et la guerre 277
26. MERLIO Gilbert, Hannah Arendt face à la guerre atomique 283
27. CHEMILLIER-GENDREAU Monique, Les rapports contemporains entre la violence et le droit international à la lumière de la pensée d'Hannah Arendt 291
28. ABBOUB Karim, Arendt et l'Algérie. Une guerre anomique, sans nom. Pourquoi la guerre civile en Algérie ? 299
29. GAMPEL Yolanda, La guerre totale détruira-t-elle « Le jardin aux sentiers qui bifurquent ? » 313
30. ZUPPIROLI Libero, Science et technologie comme auxiliaires d'une nouvelle violence ... 329
31. TOULOUSE Gérard, Hannah Arendt et la science 339
32. BROSSAT Alain, Demandez le programme ! Quelques réflexions sur le « extraordinary rendition program » 345
33. De SENARCLENS Pierre, La question nationale et la violence 353
34. Conclusion atelier 2 : Marc Audétat (UNIL-IEPI) 359

Pouvoir, manque de pensée (banalité du mal), « penser ce que nous faisons » (atelier 3).. 363

35. Introduction. CELIS Raphaël, Pensée, volonté et jugement. Pour commenter *La vie de l'esprit* d'Hannah Arendt 365
36. GERARD Valérie, Penser ce que l'on (nous) fait. Eléments pour une pensée politique de la morale 373
37. DE COULON Baptiste, Géographie et banalité du mal. Réflexions pour une prise en considération des travaux d'Arendt en géographie 381
38. CHANGKAKOTI Nilima, D'étincelle à étincelle : l'obligation d'humanité du (de la) thérapeute face aux rescapé€s de l'impensable 385

39. BUFFAT Aurélien, Trajectoire biographique et habitus philosophique : réfléchir sociologiquement à la pensée de Hannah Arendt 393
40. VOLLAIRE Christiane, Penser l'action humanitaire 399
41. HAZAN Pierre, De la banalité du mal à la banalité du bien 407
42. LAHLOU Mehdi, La violence faite aux migrants, les humains superflus aux frontières de l'Europe 411
43. TAFELMACHER Christophe, Manque de pensée et droit : plaidoyer pour une attitude de désobéissance en ces temps difficiles 427
44. Conclusion atelier 3 : Aurélien Buffat (UNIL-IEPI) 435

Pouvoir, révolution, activité créatrice, jugement politique (atelier 4) 439

45. Introduction. MARTI Urs, La république des conseils, utopie ou alternative réaliste ? 441
46. BAGCHI Barnita, L'éducation, l'action et la désobéissance civique : trois écrivaines indiennes en dialogue avec Hannah Arendt 447
47. METRAUX Jean-Claude, Concevoir la faculté de jugement comme une activité créatrice 453
48. BUSSET Michaël, DESPLANDS Basile, DUBOIS Simon, MOTTA Marco, De la violence dans la procédure d'asile vue depuis une lecture d'Arendt 459
49. SCHWERI Michel, Politique et médias, l'aide d'Hannah Arendt pour comprendre la tension entre réalité et leurre 467
50. DECARRO Eric, Globalisation totalitaire, rupture et changement 473
51. CHAPPUIS Anne-Lise, Picard Estelle, Wyss Christine, Créer l'espace public, se rendre visible pour résister 487
52. DE COULON Graziella, Penser avec H. Arendt dans la lutte pour le droit d'asile 493
53. ALMEYRA Guillermo. Révolution, pouvoir, liberté. L'expérience de l'APPO (Oaxaca, Mexique) 497
54. CARRETERO Antonio, Autogestion du savoir et dissolution du pouvoir 507
55. Conclusion atelier 4 : Valeria Wagner, Université de Genève (Faculté des Lettres) 515

Pouvoir, crise de l'éducation, activité de construction du savoir et de soi dans la Cité (atelier 5) 519

56. Introduction. HEUER Wolfgang, Hannah Arendt : Education pour une monde commun ... 521
57. VARGAS Sonia, Pluralité, égalité et droits de l'homme : l'éducation des jeunes et des adultes au Brésil 531
58. SANCHEZ-MAZAS Margarita, KOLLY-OTTIGER Isabelle, Se montrer ou se présenter ? Une distinction arendtienne pour penser la formation et l'action 537
59. FASSA Farinaz, Comment penser sans inscription ? Education et responsabilité du monde dans un contexte liquide 543
60. HARLEY Alexandra, Enseigner l'impensable : questions de natalité, violence et pouvoir en matière d'éducation 549
61. HIRSCH, Immigrants et réfugiés : les oubliés de l'éducation dans la pensée de Hannah Arendt 557
62. CHOLLET Antoine, Autorité et éducation : le temps chez Arendt 565
63. HEIMBERG Charles, L'école et la crise de son horizon d'attente 571
64. PAYET Jean-Paul, La banalité du mal après Eichmann : contextes ordinaires et modalités contemporaines 577
65. EBEL Marianne, Crise, école et politique 585
66. Conclusion atelier 5 : Charles Heimberg, Université de Genève (Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation) 591

Conclusion générale **595**

VIGNAR Marcelo, Etre là, ou ne rien faire 597

Annexes **603**

68. Caloz-Tschopp Marie-Claire, « (Re)lire Hannah Arendt peut nous permettre de réfléchir aux défis du XXIe siècle », *Le Temps*, 5 mai 2007 605
69. Anonyme, *Bagdad brûle* 609
70. Liste contributrices, contributeurs et courriels 619

Adresse site du colloque de l'UNIL : http://WWW.unil.ch/arendtsuisse2007

« Il faut en revenir aux questions arendtiennes, et tenter de les prendre au sérieux, ce qui signifie paradoxalement prendre au sérieux leur caractère provoquant, répondre (ou tenter de répondre) à la provocation. Mais il s'agit alors d'explorer quelques enjeux que les textes d'Arendt ont le mérite et d'indiquer et de manifester (par leurs écritures elles-mêmes), de tenter de comprendre ce que signifie être non pas en lutte contre une tradition, mais affirmer être en dehors, à côté d'une tradition. Il faut accepter de ne donner que quelques indications des problèmes indiqués et manifestés par Arendt (...)

L'importance d'Arendt résiderait alors, du fait de sa « sauvagerie radicale », dans le caractère pressant des questions posées et affrontées (plus que dans les réponses proposées), et dans ses indications de recherche. Ou encore dans le refus de tout retour à un statu quo ante, et le caractère expérimental serait alors la conséquence de l'acceptation de la condition nouvelle dans laquelle nous nous trouvons ; « quand le passé n'éclaire plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » selon la phrase de Tocqueville que Arendt se plaît à répéter. Prendre au sérieux Arendt, c'est penser que, certes, ses tentatives de « penser sans béquilles » la portent souvent à une démarche vacillante et l'exposent à la chute (et, par suite, rien ne nous contraint à accepter ses conclusions), mais que nous sommes confrontés à la même situation ».

Amiel Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001, p. 4.

AVANT-PROPOS

Hannah Arendt, un colloque pour réfléchir

Claude JOSEPH,
Physicien, Interface Sciences-Société Université de Lausanne (UNIL)

Réunir pendant deux jours des penseurs, philosophes, sociologues, politologues, représentants de la société civile (ONG, syndicats...) pour se pencher sur la pensée de Hannah Arendt, voilà une gageure réussie grâce à la volonté, à l'acharnement et à l'initiative de Marie-Claire Caloz-Tschopp organisatrice du colloque qui s'est tenu les 11 et 12 mai 2007 à l'Université de Lausanne. Ce fut une chance pour l'UNIL et pour ceux de ses étudiants en sciences humaines qui y ont consacré quelques heures que de pouvoir apprécier la confrontation des perceptions que divers regards portent à une pensée aussi peu conventionnelle, aussi préoccupée de la place de l'individu dans la société. Le colloque s'intitulait Relire Hannah Arendt depuis la mondialisation. Pour moi personnellement, il s'est agi davantage d'une lecture d'une partie de l'oeuvre d'Arendt que d'une relecture. Ce fut l'occasion de découvrir un esprit critique, refusant toute idéologie et ayant traversé une période très tourmentée de l'histoire contemporaine. Ses engagements, parfois avec des allers et retours, illustrent bien la difficulté de penser et de s'engager dans l'action dans notre monde moderne.

L'atelier 2, que j'ai coprésidé, dont le thème était "Pouvoir, science et technique", a été, entre autres, l'occasion de discuter les questions essentielles que la réalisation de la bombe atomique et sa prolifération posent aujourd'hui encore à nos sociétés, tout comme les développements actuels des nouvelles technologies. Si concernant strictement l'impact social des technologies, Gérard Toulouse voit dans l'apparition des comités d'éthique dans le domaine scientifique et l'engagement de démarches participatives sur les choix scientifiques et techniques une raison d'espérer, Libero Zuppiroli a par contre exprimé son pessimisme dans la relation qu'entretiennent les scientifiques et les ingénieurs avec les pouvoirs économique et politique. L'affirmation de K. Jaspers, le directeur de thèse de Hannah Arendt et l'ami avec lequel elle a correspondu durant toute sa vie, reste d'une étonnante actualité : « *Le tournant que prendra notre destin tient à l'intelligence que nous aurons que toute technique, tout pouvoir de faire, toute réalisation ne suffit pas. Il faut que l'homme insère la science et la technique dans un englobant. A la limite de ce que nous pouvons faire, il y a d'abord tout le sérieux de notre pensée. Il faut que notre période apprenne que tout n'est pas à faire.* » (*La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, 1958)

Depuis plusieurs années, l'Université de Lausanne s'est engagée à développer les relations entre la communauté scientifique et la société. Pionnière en la matière, elle a créé l'interface Sciences-Société, service de la Direction, qui anime des activités de dialogue entre les divers domaines de la science et le public. Elle a ouvert un laboratoire public où les élèves des écoles et le public en général peuvent non

seulement expérimenter et appréhender la science en train de se faire, mais aussi débattre des implications de ses applications sur la société. Ainsi, par rapport aux technologies émergentes comme les nanotechnologies, l'Interface Sciences-Société a mis en place, avec l'EPFL, une plate-forme interdisciplinaire regroupant juristes, philosophes, sociologues et ingénieurs qui réfléchit à l'impact social de ces innovations technologiques et à leurs limites. Aujourd'hui plus que jamais, la science et la technique ne peuvent se construire et se développer indépendamment de l'évolution de la société. Dans *La condition de l'homme moderne* (1958), Hannah Arendt posait déjà le problème du profond décalage entre ce que l'esprit humain est capable de réaliser dans le domaine scientifique et la précarité de l'évolution des structures des sociétés. *« On fait honneur aux sciences naturelles d'avoir provoqué un accroissement démontrable, toujours plus rapide, de savoir et de pouvoirs humains ; peu avant les temps modernes on avait en Europe, moins de connaissances qu'Archimède au IIIe siècle avant JC, et la première moitié de notre siècle (le XXe) a vu des découvertes plus importantes que tous les âges ensemble depuis le début de l'histoire. Mais on blâme aussi justement le même phénomène pour l'accroissement à peine moins démontrable du désespoir humain ou pour le nihilisme spécifiquement moderne qui se répand dans des secteurs toujours plus vastes de la population, l'aspect le plus significatif sans doute de ce nihilisme et de ce désespoir étant qu'il n'épargne plus les savants, dont l'optimisme bien fondé pouvait encore au XIXe siècle s'opposer au pessimisme également justifiable des penseurs et des poètes. »*

Ce colloque nous a donné à penser.

Toute nouvelle technologie apporte avec les bénéfices qu'elle fournit des risques qu'il n'est pas toujours facile de maîtriser. Que l'on pense à l'énergie nucléaire et à ses déchets, à l'usage des combustibles fossiles et à leur impact sur le climat de la planète. Les promesses avancées par les promoteurs des technologies du futur, biotechnologie, nanotechnologies, sont extraordinaires. On annonce qu'elles résoudront le problème de la faim dans le monde, celui de l'énergie, qu'elles permettront l'amélioration de la santé des malades et des viellards, ainsi que l'amélioration des capacités de l'homme, etc. Cependant, certaines voix s'élèvent déjà à propos des risques sanitaires ou sociaux, le plus souvent indéterminés, qui accompagneraient les applications de ces innovations technologiques.

Une sérieuse réflexion est donc nécessaire et la pensée critique de Hannah Arendt devrait nous aider à comprendre les potentialités et les limites de ces futures applications de la science.

Hannah Arendt, politique et philosophie
Le pari, les enjeux d'une lecture d'Arendt aujourd'hui

Marie-Claire Caloz-Tschopp[1]

« A partir des conditions du monde moderne, où la menace n'est plus simplement qu'il n'y ait plus aucune chose, mais également qu'il n'y ait plus personne, on peut poser la question : Pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne ? Ces questions peuvent paraître nihilistes. Dans la condition objective du nihilisme, où le qu'il-n'y-ait-aucune-chose et le qu'il-n'y-ait-personne menacent de détruire le monde, elles sont les questions antinihilistes »[2].

Le recueil de 60 textes présentés dans l'ouvrage consacré à une tâche de (re)lecture ouverte de l'œuvre d'une philosophe et théoricienne politique, Hannah Arendt, dans le sillage du centième anniversaire de sa naissance, est le fruit d'un colloque international qui a eu lieu à l'Institut d'Etudes Politiques Internationales (IEPI) de l'Université de Lausanne (Suisse) au mois de mai 2007[3]. Pour les intervenant.e.s, le colloque s'inscrit dans la foulée d'autres expériences de recherches, de débats en lien avec des recherches en philosophie, en théorie politique, dans d'autres domaines des sciences exactes, humaines, sociales, de travail professionnel et de luttes dans les politiques de l'immigration et du droit d'asile, du chômage, de l'éducation, de la recherche, des droits sociaux, des droits des femmes, des libertés publiques et syndicales, de la démocratie, etc., en Suisse, en Europe et dans d'autres continents.

Nous avons entrepris une action, une réflexion et un choix : une (re)lecture active, critique d'une œuvre à partir du constat fait par Hannah Arendt d'une rupture entre politique et philosophie, en analysant les voies de passages qu'elle a tracées pour comprendre le lien qu'elle pose entre la rupture entre l'action et la pensée et le système totalitaire, comment elle a proposé de la surpasser tout en gardant présente la

---

[1] Responsable de la direction du colloque. Professeur titulaire à l'Université de Lausanne (Institut d'Etudes Politiques Internationales). Voir de Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté.* Lausanne, Payot, 2000 ; *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps,* Paris, La Dispute, 2004 ; *Résister en philosophie, résister en politique avec Arendt, C. Castoriadis, R. Uvekovic,* La Dispute, Paris), 2008.

[2] Arendt Hannah, « Du désert et des oasis », *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris, Seuil, (1955), 1993, p. 139.

[3] Le colloque intitulé « Pouvoir, Guerre, Pensée, Jugement politique aux XXe et XXIe siècles. (Re)lire l'œuvre d'Hannah Arendt aujourd'hui », a eu lieu les 11 et 12 mai 2007 à l'Université de Lausanne (UNIL), dans le cadre des activités scientifiques de l'Institut d'Etudes Politiques Internationales (IEPI). Voir le site du colloque (http://www.unil.ch/arendtsuisse2007). En bref, le colloque a exigé de l'imagination, un très gros de travail d'organisation, mais il a permis une participation quantitative et qualitative importante, tant du côté des expert.e.s que du public. Il a été un succès grâce à un large appui pour la préparation, l'organisation à la fois académique et pratique par les membres du *Comité scientifique international et interdisciplinaire*, les *membres de préparation des ateliers* qui à chaque fois ont regroupé un membre du corps professoral et des jeunes chercheurs (travail sur les objectifs académiques, ciblage du contenu, pédagogie), les *services logistiques de l'UNIL,* dont il faut souligner l'efficacité, la souplesse, l'ouverture, le dynamisme (en particulier le Service de presse, le service pour la mise en place du site, des salles).

redoutable énigme de la difficulté de « penser ce que nous faisons » ou, dans un autre langage, du rapport entre la *praxis* et la théorie.

Après avoir présenté le déroulement du colloque (cadre, thème, exposés en séance plénière, description des ateliers), en arrivant à la fin de ce texte, je tiens à partager mes réflexions sur l'expérimentation du colloque en lien avec son enjeu central.

En vivant une expérience fondatrice, en observant la domination et la guerre « totale », les sans-Etat, Arendt a eu l'intuition fulgurante de ce qu'elle a appelé les « humains superflus » *(Human superfluity)* du système totalitaire (depuis sa genèse, le colonialisme, l'impérialisme) qu'elle a renversée en « droit d'avoir des droits ». Elle a eu la hardiesse, le courage de vouloir *comprendre* l'invention humaine d'un pouvoir « sans précédent » selon ses propres mots et de lui résister. En affrontant la terreur du néant politique, elle a dégagé une voie philosophique d'action positive. Après les catastrophes du XXe siècle[4], par des voies qui sont les siennes, elle a (re)construit un rapport possible entre politique et philosophie. Elle a dégagé une place pour une philosophie *de la* politique critique, réflexive, positive. En effet, comment sortir de la destruction politique, de l'isolement, de la désolation, du désert, qui ont impliqué aussi la destruction de la pensée, du jugement, de tout espace public et adopter une attitude d'étonnement socratique jusque dans les retranchements, résistances (au sens de Freud), questionnements les plus publics et les plus intimes autour du système totalitaire et de ses suites pour reconsidérer l'œuvre d'Arendt, son parcours, sa position, ses enjeux avec des yeux neufs ?

Le colloque s'est proposé un travail de déplacement de l'interprétation de la « non-philosophie » de Hannah Arendt, selon le terme d'Anne Amiel[5], pour envisager de nouveaux angles de lecture inspirés par une (re)lecture interne et externe de l'œuvre depuis l'histoire du XXe siècle et des questionnements posé par l'étape de mondialisation actuelle.

Pour ce qui est des interprétations de l'œuvre d'Arendt dans le champ philosophique, comme l'expliquent Miguel Abensour et d'autres spécialistes de l'œuvre d'Arendt qui se sont exprimés durant le colloque, il s'agissait d'effectuer une (re)lecture de l'œuvre dans la perspective d'un élargissement critique de la philosophie politique elle-même en l'envisageant comme une remise en cause de la tradition (non-philosophie) ou encore comme une philosophie *de la* politique. A partir de questionnements en provenance d'autres recherches philosophiques sur la mondialisation, l'impérialisme, l'histoire et les problèmes philosophiques, amenés dans des exposés en séance plénière ou en atelier (Bertrand Ogilvie, André Tosel, Kamil Majchrzak, Jean Batou, par exemple), l'action, la révolution (Urs Marti, Jean-Claude Poizat, Guillermo Almeyra), la psychanalyse, la dialectique entre la liberté et la conscience dans la cohérence recherchée entre pensée et action (Maja Wicki-Vogt), il s'agissait d'emblée de déplacer les angles d'approche pour enrichir les interprétations du champ politique et philosophique tout en l'ouvrant à l'histoire et à la cité.

« Tout affaiblissement du pouvoir est une invitation manifeste à la violence », écrivait-elle, ce qui indique le point de départ, la préoccupation centrale, l'esprit dans lequel a été conçu le colloque. André Tosel dans son texte situe le défi du colloque

[4] Hannah Arendt ne cède jamais à ce que j'appelle une « métaphysique de la catastrophe » qui induit la soumission et l'apathie. Voir à ce propos Riesel René, Semprun Jaime, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable,* Paris, Encyclopédie des nuisances, 2008.

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

pour chaque participant.e: « *La puissance de la pensée se mesure à la capacité qu'elle libère de prolonger et de déplacer sa propre problématique* ».

Le colloque a poursuivi un triple objectif tout en s'inscrivant dans la suite d'un autre colloque sur l'œuvre d'Arendt à Genève dix ans auparavant et d'autres activités (recherches, colloques, rencontres)[6]. Tout d'abord, nous nous sommes proposés d'effectuer le travail de (re)lecture de l'œuvre de Hannah Arendt interne et externe, depuis une pluralité de points de vue, de compétences, d'expériences, de statuts, de lieux, de générations. L'organisation du colloque en séance plénière et surtout en cinq ateliers a permis une très large participation. Elle a été la condition matérielle d'une telle volonté d'ouverture. Le travail de (re)lecture a ainsi été le fait de spécialistes confirmés de l'œuvre, de spécialistes d'autres domaines académiques (philosophie, théorie politique, science politique, histoire, histoire des idées, droit, droit international, science, géographie, économie, sociologie, anthropologie, médecine, psychanalyse, sciences de l'éducation, travail social, psychologie sociale, etc.), de spécialistes professionnels (travail social, science, santé, éducation, journalisme, police, action humanitaire, recherche, etc.) et de citoyens[7] (féministes, militant.e.s altermondialistes, syndicalistes, sur les politiques du droit d'asile, de l'immigration, du chômage, des droits sociaux, des délocalisations industrielles, des luttes pour la terre, de la condition étudiante dans la formation, la recherche, etc.). Des artistes ont aussi été associés à la démarche (musique, peinture, graphisme, théâtre).

Le colloque a donc voulu être une opportunité d'échange d'expériences, de recherche entre des participant.e.s venant de lieux multiples et divers et située dans une université publique quelque part en Europe, en Suisse, à Lausanne Nous avons entrepris le voyage avec deux soucis. Comment garder une œuvre vivante ? Il s'agissait de ne pas banaliser un héritage de la tradition de la philosophie et de la théorie

---

[6] Il a eu lieu dans la foulée d'activités et de trois colloques interdisciplinaires dont l'un dix ans auparavant consacré à l'œuvre d'Arendt coorganisé par la Faculté des Sciences de l'Education de l'Université de Genève (FPSE) (chaire du professeur Pierre Dasen) et l'Université Ouvrière de Genève (UOG). Le premier colloque (1997) avait regroupé à l'époque des spécialistes de l'œuvre d'Arendt, des chercheurs en philosophie, en sciences sociales, des experts, des professionnel.le.s, des artistes, des étudiant.e.s, des personnes de la « société civile » préoccupé.e.s par les atteintes du droit d'asile en Suisse et en Europe. Par la suite, ses travaux ont en partie inspiré des recherches interdisciplinaires sur le service public autour de contraintes, de dilemmes dans des actions de prise en charge des travailleurs du service public, de réfugiés, de chômeurs, de migrants (deuxième colloque) et sur le thème « Mondialisation, Migrations, Droits de l'Homme » financée par le RUIG qui se sont inscrites dans la foulée du premier colloque et des travaux qui ont suivi. Deux volumes des travaux sont en préparation. (Voir les références des publications en fin du texte).
Voir Caloz-Tschopp Marie-Claire, (dir.), *Hannah Arendt, les sans-Etat et le « droit d'avoir des droits* (vol. I); *Hannah Arendt, la « banalité du mal » comme mal politique* (vol. II). Paris, L'Harmattan, 1998 ; *Parole, pensée, violence dans l'Etat, une démarche de recherche* (vol. I, 350 p.) ; *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public, entretiens* (vol. II, 450 p.) ; *Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté et (in)égalité* (vol. III, 350 p.), Paris, Editions l'Harmattan, 2004 ; Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, (dir). *Mondialisation, Migration et Droits de l'Homme/Un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles, éd. Bruylant, 526 pages (vol. I) et 504 pages (vol. II), dans le cadre de la recherche RUIG, en collaboration avec Vincent Chetail, chargé de cours IUHEI, 2007. Voir aussi, Caloz-Tschopp Marie-Claire, Fichet Brigitte (eds), Société, frontières, sécurité. « Action sociale, action humanitaire », *Cahiers du CEMRIC*, Université de Strasbourg, no. 18-19, 2004 ; « Action sociale, Action humanitaire. De la protection à la contrainte », Strasbourg, *Cahiers du CEMRIC*, 16-17, 2002.

[7] La qualité de citoyen n'étant ni une spécialité, ni une expertise, mais une forme d'action politique qui est le fait de la condition humaine pour Arendt. Dans les faits, la citoyenneté (dans le langage d'Arendt, le « droit d'avoir des droits » n'est de loin pas une condition mais une privation de la politique de chaque humain sur la planète.

politique, mais de le faire vivre. Comment faire pour qu'une œuvre reste un lieu de passage ouvert aux frontières de la démocratie[8] permettant la mise en route d'une activité de libre pensée sur une oeuvre, tout en reconnaissant son altérité, en l'accueillant, en la respectant, en la servant selon les mots de Levinas, tout en polémiquant avec l'auteur, en prenant une distance critique pour continuer à penser ? Nous ne voulions pas nous engager dans un simple travail de (re)lecture normatif, ni installer la philosophie comme une discipline normative en surplomb des autres domaines du savoir et des expériences humaines.

Depuis des angles d'approche hétérogènes conjugués, le projet de (re)lecture a visé à la fois une *lecture* (pour celles et ceux qui découvraient l'œuvre), une *(re)lecture,* un élargissement, des déplacements, un approfondissement des interprétations, une évaluation de la potentialité et des limites de l'œuvre, l'ouverture de nouvelles voies d'exploration.

Nous sommes partis de quelques notions (pouvoir, guerre, pensée, jugement) avec la volonté d'articuler histoire, politique et philosophie, philosophie, travail interdisciplinaire, autres expériences d'actions et de pensée dans la cité. Qu'est-ce que le pouvoir, la guerre[9], la pensée, le jugement pour Hannah Arendt ? Pourquoi son œuvre, tout en apportant des connaissances précieuses sur le XXe siècle, est-elle vue comme une œuvre de passeur ? Comment définir la richesse réflexive transmise par l'œuvre, le parcours de vie d'une exilée qui, loin d'être une diva, une icône, est un *auteur* au sens fort du terme, qui nous invite à un engagement intellectuel pour, comme elle le dit, pouvoir « être contemporain du monde » dans lequel nous vivons? De quelle manière la théorie développée par Hannah Arendt aurait-elle une place forte dans des pratiques sociales (connaissance, citoyenneté) aujourd'hui, pour qui, comment, pour quoi faire? En quoi ses travaux dans l'articulation qu'elle a posée entre tradition et rupture historique ont-ils aidé à ne pas dénier mais à « comprendre » ce qui s'est passé au XXe siècle, « l'âge des extrêmes »[10] marqué par l'émergence d'un régime politique de « domination totale » qui a été « sans précédent », deux guerres « mondiales » généralisées dans le sillage de l'impérialisme au tournant du XXe siècle ? Ce régime, ces guerres ont eu leur source pour Arendt dans le colonialisme, l'antisémitisme politique, l'impérialisme, le nationalisme, les sans-Etat, la lutte des classes transformée en manipulation des masses, la terreur. Le XXe siècle a connu la civilisation des boucheries des tranchées, du Zyklon B, des bombardements massifs (Coventry, Dresde), d'extermination génocidaire (Auschwitz) et de la bombe atomique (Hiroshima, Nagasaki), de la mise en place d'un complexe politico-militaro-scientifico-industriel qui a concerné deux continents, l'Europe et les Etats-Unis d'Amérique, ainsi que leurs systèmes et leurs régimes politiques[11].

En ce début de XXIe siècle, quelle est la pertinence de l'analyse philosophique et politique du système totalitaire effectuée par Hannah Arendt? Comment comprendre

---

[8] J'emprunte la formule, lourde de sens, à Etienne Balibar. Voir Balibar Etienne, *Les frontières de la démocratie,* La Découverte, Paris, 1992.

[9] Le thème de la guerre est bien présent dans l'œuvre d'Arendt comme chez d'autres philosophes, alors que les sciences sociales occultent ou refoulent le « fait guerrier ». Voir à ce propos, notamment, les travaux de S. Audoin-Rouzeau, dir. de recherche à l'Ecole des Hautes Etudes, auteur de nombreux ouvrages sur la guerre.

[10] Hobsbawm Eric J., *L'âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle,* éd. Complexe/Le Monde Diplomatique, Paris, 1994.

[11] Ni Hitler, ni Roosevelt, ni Churchill, ni Pétain, ni Hiro-Hito n'ont reculé devant la violence de masse extrême, pas plus que le génocide des juifs et des Tsiganes.

une manière originale de dialectiser engagement, rigueur de pensée et d'action aujourd'hui au moment où se redéfinissent le capital, le travail et la position du travail intellectuel, où se rejouent les tensions entre servitude et liberté, où se vivent de nouveaux dangers de « banalité du mal » (manque de pensée pour Arendt)? En quoi ces faits nous appellent-ils à innover aujourd'hui en nous déplaçant, en approfondissant et élargissant la recherche, la réflexion, la possibilité d'imaginer, de créer, de nous projeter vers l'avenir avec optimisme? Que signifiait le « trésor perdu » de la révolution pour Arendt et quelle signification a-t-il aujourd'hui ? Comment ignorer encore les apports de l'exil d'hier et d'aujourd'hui dans la longue histoire de la pensée collective? Comment l'œuvre nous aide-t-elle à penser la peur pour la transformer en angoisse. Elle est devenue le soubassement matériel, psychique des croyances, de l'idéologie dominante manipulée par les médias, l'Etat, les politiques au pouvoir, pour mieux saisir l'anomie de la guerre rampante dans l'étape de mondialisation actuelle. Pris dans la violence actuelle, qu'est-ce qui nous empêche de penser, de juger « ce que nous faisons » ?

Un des défis, peut-être le plus difficile, a été de rendre visibles pour les participant.e.s, de mesurer les potentialités, les contraintes, les limites de la propre démarche de pensée active dans le travail de (re)lecture et de partage d'expériences autour d'une œuvre. Il ne s'agissait pas de s'installer dans une lecture ritualisée qui sacralise un texte. Il ne s'agissait pas de figer des concepts. Il ne s'agissait pas non plus d'appliquer mécaniquement des concepts, des schémas théoriques, des modes de raisonnement, des expériences de pensée à un moment de l'histoire, à des faits, à des pratiques. Le travail de penser n'est pas réductible à des opérations analogiques ou à des placages de notions, de concepts. Alors que fait-on dans un travail de (re)lecture dans le cadre donné par l'organisation du colloque ?

Insistons d'emblée sur un point qui concerne une condition de possibilité de la politique, de la philosophie et de la science, rappelée par la psychanalyste Janine Puget présente au colloque : « Il n'est souvent pas facile de se poser des questions et on a souvent tendance à vouloir tout expliquer ». A ce propos, en parlant des liens entre philosophie et politique, Arendt écrivait : « *En se posant des questions ultimes, les questions sans réponse, l'homme se constitue comme un être questionnant, et en ce sens il est vrai que, comme l'affirme Aristote, la science trouve son origine dans la philosophie (non pas nécessairement son origine historique mais cette origine qui demeure sa source permanente à travers les générations). Une chose, je pense, est certaine : si l'homme perdait sa faculté de poser des questions ultimes, il perdrait du même coup sa faculté de répondre aux questions auxquelles on peut répondre, il cesserait d'être un être questionnant et ce sera la fin non seulement de la philosophie mais aussi de la science* »[12].

Cadre, thème central dans les exposés généraux

Trois citations connues d'Arendt peuvent aider la lectrice, le lecteur des Actes situé.e. dans la globalisation actuelle à entrer dans le thème et le contexte du XXe siècle et dans notre rapport à eux aujourd'hui :

[12] Arendt Hannah, « Philosophie et politique », *Les cahiers du Grif*, n° 33, p. 92, 1986 (1954).

Tout d'abord en lien au pouvoir, à la guerre : *« Si la politique est la source de désastre et si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique, il ne reste justement plus que le désespoir ou, à l'inverse, l'espoir que les plats sortis du four ne nous seront pas servis brûlants, espoir quelque peu déraisonnable en notre siècle car, depuis la Première Guerre mondiale, nous avons bien dû manger chaque plat que la politique nous a servi considérablement plus chaud qu'aucun de ses cuisiniers ne l'avait préparé »*[13].

Ensuite en rapport au « droit d'avoir des droits » : *«Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (ce qui signifie: vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale»*[14].

Finalement en rapport à la pensée dans ses rapports avec le mal politique : *« Le problème du bien et du mal seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser ? (...) l'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité donc fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard ? »*[15].

L'angle choisi pour la (re)lecture de l'œuvre d'Arendt a été le suivant : *Pouvoir, Guerre, Pensée, Jugement politique au XXe et au XXIe siècle.* En bref, il s'agissait de comprendre ce qu'entendait Arendt par *pouvoir* et par *guerre* et quels étaient les enjeux pour mettre en lien ces deux notions de la manière dont Arendt les a envisagées avec la pensée et le jugement, en tant qu'ils sont apparus très défaillants face au nazisme. On sait que la soumission, le consentement, l'obéissance aveugle, voire la collaboration (y compris des intellectuels souligne Arendt)[16] ont prévalu. Elle a constaté que ceux qui

---

[13] Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1993, p. 49.

[14] Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme,* vol. II, *L'impérialisme,* Points-Poche, 1972, p. 281-282.

[15] Arendt Hannah, *La vie de l'esprit,* Paris, PUF, 1981, p. 19.

[16] «Voyez-vous, je sortais d'une activité purement universitaire et, à cet égard, l'année 1933 me laissa une impression durable : positivement d'abord, négativement ensuite - mais peut-être devrais-je dire premièrement, négativement et deuxièmement, positivement. De nos jours, on croit volontiers que le choc ressenti par les Juifs allemands en 1933 s'explique par la prise du pouvoir de Hitler. Or, en ce qui me concerne moi et les gens de ma génération, je puis affirmer qu'il s'agit là d'une étrange méprise. C'était, naturellement, très inquiétant! Mais il s'agissait là d'une affaire politique et non pas personnelle. Grands dieux, nous n'avons pas eu besoin qu'Hitler prenne le pouvoir pour savoir que les nazis étaient nos ennemis! C'était une évidence absolue, depuis au moins quatre ans, pour n'importe quel individu sain d'esprit.
Nous savions également qu'une grande partie du peuple allemand marchait derrière eux. C'est pourquoi nous ne pouvions pas être, à proprement parler, surpris comme sous l'effet d'un choc, en 1933 (...). Tout d'abord, ce qui était en général de l'ordre du politique est devenu un destin personnel dans la mesure où l'on quittait le pays. En second lieu, vous savez ce que c'est qu'une mise au pas. Cela signifiait que les amis aussi s'alignaient. Le problème, le problème personnel n'était donc pas tant ce que faisaient nos ennemis mais ce que faisaient nos amis. Ce qui se produisit à l'époque dans cette vague d'uniformisation qui était d'ailleurs assez spontanée et qui en tout cas ne résultait pas de la terreur, c'était qu'un vide s'était formé autour de nous.
Je vivais dans un milieu d'intellectuels, mais je connaissais également des tas d'autres personnes et je pouvais constater que suivre le mouvement était pour ainsi dire la règle des intellectuels, alors que ce n'était pas le cas dans d'autres milieux. Je n'ai jamais pu oublier cela. Je quittai l'Allemagne avec cette idée, bien sûr un peu exagérée : plus jamais! Jamais plus aucune histoire d'intellectuels ne me touchera. Je ne veux plus avoir affaire à cette société. (...) mon opinion était que cela faisait partie intégrante de ce métier de l'intellectualité. (...). Les intellectuels se sont laissés prendre au piège de leurs propres constructions : voilà

n'ont pas participé au nazisme sont ceux dont la pensée, la conscience n'étaient pas un automatisme, mais qui étaient capables de penser, de juger par eux-mêmes, alors que tout espace public avait disparu. Comment alors récupérer, préserver les facultés de penser et de juger dans un contexte de violence et de guerre « totale » qui attaque même notre imagination, notre capacité de représentation ?

En séance plénière, des exposés généraux depuis l'extérieur de l'oeuvre ont permis à la fois de situer le contexte historique des XXe et XXIe siècles, de l'œuvre d'Hannah Arendt et de proposer des enjeux de (re)lecture de l'œuvre. Commençons par le contexte. Les textes de Victor-Yves Ghebali[17] (science politique, relations internationales, Genève), *Actualité de Hannah Arendt à l'aube d'un siècle mal parti,* de Pierre Hassner[18] (science politique, philosophie, Paris), *Totalitarisme et guerre aujourd'hui,* et de Bertrand Ogilvie[19] (philosophie, Paris), *Mondialisation, démondialisation. Qu'est-ce que la modernité ?* ont abordé sous des angles spécifiques le contexte de l'œuvre et son articulation à la modernité et au monde d'aujourd'hui. André Tosel[20] (philosophie, Nice) quant à lui, à partir d'une longue expérience d'enseignement et de recherche philosophique, a procédé à de *Libres réflexions à partir de l'œuvre d'Arendt sur la superfluité humaine (Human superfluity) et sur le conformisme de l'insujet,* mettant ainsi l'œuvre dans la perspective de questions que pose l'étape actuelle de la mondialisation capitaliste. Le texte d'un jeune philosophe, journaliste, musicien, Marc Berman (Genève), *Ne pas ajouter au bruit. Le bruit médiatique,* part de sa pratique d'un journalisme dans les médias pour entrer dans l'œuvre d'Arendt.

D'autres exposés en séance plénière par des spécialistes de l'œuvre d'Arendt ont permis ensuite de situer l'œuvre de celle-ci, le thème, le contexte, ainsi que les enjeux et les problèmes généraux liés au travail de (re)lecture spécifique du colloque. Dans son texte *Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?,* Anne Amiel (philosophie, Marseille), aborde un thème très important dans l'œuvre d'Arendt quant au thème, aux enjeux du colloque, à savoir le lien énigmatique entre expérience et conceptualisation. En suivant le fil de la révolution dans des textes d'Arendt, elle met en exergue des difficultés à penser les révolutions tout en les faisant ou, en d'autres termes, pourquoi il est si difficile de penser une pratique dans laquelle on est engagé, ou encore pourquoi il est si difficile d'agir tout en « pensant ce que nous faisons », selon la célèbre formule d'Arendt dans son livre *Condition de l'homme moderne.* Elle décrit les difficultés que signale Arendt pour penser une pratique révolutionnaire tout en la faisant. Son travail a eu un écho direct dans le colloque lui-même et la production des textes. Dans le travail académique,

---

ce qui se passait en fait et que je n'avais pas bien saisi à l'époque. », Arendt Hannah, « Seule demeure la langue maternelle », La tradition cachée, Paris, Ch. Bourgois, (Entretien avec G. Gaus, extrait), 1987 (1964), 237-238.

[17] Voir Ghebali Victor-Yves, *Conflits, sécurité et coopération,* éd. Bruylant, Bruxelles, 2007.

[18] Voir Hassner Pierre, *La violence et la paix : de la bombe atomique au nettoyage ethnique,* Seuil, Paris, 2000 ; *La terreur et l'empire. La violence et la paix II,* Seuil, Paris, 2003.

[19] Voir Ogilvie Bertrand, « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », *Lignes* n° 26, 1995, p. 113-141.

[20] Parmi ses nombreux ouvrages philosophiques sur Marx, Spinoza, Gramsci, le libéralisme, la démocratie, Kant, etc., voir Tosel André, « Les logiques de l'agir dans la modernité », *Annales littéraires de l'Université de Besançon,* éd. Belles Lettres, Paris VI, 1992 (sur Arendt notamment) ; Myriam Bienenstock, Tosel André, *La raison pratique au XXe siècle. Trajets et figures,* L'Harmattan, Paris, 2004.

écrire un texte fait (presque) partie du travail de routine[21]. Dès lors que l'on est engagé dans une action professionnelle, civique ou autre, pourquoi devient-il si difficile de mettre en mots, de raconter, de théoriser ce que l'on est en train de faire et même de le penser, de le juger? Que nous dit Arendt sur le lien *pratique-théorie*, sur les difficultés inhérentes au lien entre agir et pensée ? Qu'est-ce qui tient à l'activité philosophique elle-même ? Qu'est-ce qui tient aux conditions matérielles d'existence? Il faut aussi évoquer la difficulté d'obtenir certains textes pourtant très importants à la suite d'exposés brillants durant le colloque. Elle montre combien certaines luttes, certaines positions « à tenir » (selon le terme de Jacques Derrida) sont difficiles à écrire, à décrire, quelles sont les conditions du travail de citoyenneté dans des domaines de crise et aussi combien la réflexion d'Anne Amiel est fondamentale dans une prise de distance avec l'urgence et la violence.

Anne-Marie Roviello (philosophie, Bruxelles), *Pouvoir et pensée chez Hannah Arendt*, spécialiste de la pensée d'Arendt, et Miguel Abensour[22] (philosophie, Paris), spécialiste de l'œuvre d'Arendt lui aussi, dans la retranscription d'un entretien à la Radio Suisse Romande lors du colloque, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* situent d'une part la place de la pensée en lien au pouvoir chez Arendt et d'autre part les tensions entre politique et philosophie et l'enjeu d'une relecture de l'œuvre d'Arendt pour la philosophie politique et les liens entre politique et philosophie. Jean-Claude Poizat[23] (philosophie, Paris) présente de manière synthétique ce que signifie *L'action aujourd'hui avec Hannah Arendt.* Ce jeune philosophe permet aux nouvelles lectrices et nouveaux lecteurs de l'œuvre d'Arendt de faire une lecture introductive de l'œuvre à partir de l'action. Maja Wicki-Vogt (philosophie, psychanalyse, Zurich) aborde un des thèmes qui concernent directement la pensée et le jugement et les nœuds de résistance inconscients, *Les problèmes dialectiques entre liberté, conscience et la recherche de la cohérence entre intellect, émotions et décision d'action.*

Cinq ateliers de travail

L'organisation des exposés en séance plénière et en cinq ateliers (voir les cinq parties) a permis à un nombre élevé de personnes de faire des interventions et de fournir un texte. Elle a aussi permis à la fois un approfondissement et des angles d'approche plus spécifiques. Des thèmes choisis et articulés au thème central du colloque ont été développés dans cinq ateliers :

(1) Pouvoir, domination totale, humains superflus, droit d'avoir des droits
(2) Pouvoir, science et technique, violence, guerre totale et d'anéantissement
(3) Pouvoir, manque de pensée (banalité du mal), « penser ce que nous faisons »
(4) Pouvoir, révolution, activité créatrice, jugement politique
(5) Pouvoir, crise de l'éducation, activité de construction du savoir et de soi dans la Cité

Les ateliers ont fourni des axes de réflexion plus spécifiques dont les textes font état successivement. Je présente brièvement les textes, tout en partageant avec la

[21] Il faudrait voir de plus près de quels types de textes il est question dans la pratique académique.
[22] Abensour Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* éd. Sens&Tonka, Paris, 2006.
[23] Voir, Poizat Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction,* La Découverte (pocket), Paris, 2003.

lectrice, avec le lecteur les questions qui ont été fournies aux participant.e.s pour participer à l'atelier. Le parcours peut être ainsi refait lors de la lecture tout en prenant connaissance des textes.

Soulignons que la présence, l'appui dans la présidence, la coordination et la synthèse des ateliers de Janine Puget (psychanalyse, Buenos Aires, Argentine)[24], d'Anne-Marie Roviello[25] (philosophie, Bruxelles, spécialiste de l'œuvre d'Arendt), de Claude Joseph (physique, UNIL), de Martine Leibovici[26] (philosophie, Paris, spécialiste de l'œuvre d'Arendt), d'Anne Amiel (philosophie, Marseille, spécialiste de l'œuvre d'Arendt), de Valeria Wagner (Lettres, Genève), de Sonia de Vargas (Sciences de l'Education, Rio de Janeiro, Brésil), de Charles Heimberg (histoire, sciences de l'éducation, Genève) et de mes collègues de l'UNIL, Farinaz Fassa, Christophe Platel, Marc Audétat, Aurélien Buffat ont été un apport de compétences internationales, interdisciplinaires pointues et d'une grande diversité. Ils ont permis à la fois le cadrage *(holding)*, la référence à l'œuvre d'Arendt dans les ateliers, la décentration, la bonne organisation et le succès du colloque.

Atelier 1. Pouvoir, domination totale, humains superflus, droit d'avoir des droits

L'atelier a été introduit par William Ossipow (science politique, Genève), *Hannah Arendt et la pensée de l'autre bord (Léo Strauss, Carl Schmitt).* Les textes des participants à l'atelier n° 1 de Katrin Meyer (philosophie, Bâle), *L'ambiguïté de l'archein : la violence pré-politique selon Arendt,* de Stephanie Prezioso (histoire contemporaine, Lausanne), *Du fascisme italien chez Hannah Arendt,* de Vincent Chetail (droit international, Genève), *Le droit d'avoir des droits en droit international public,* de Stéphanie Barrial et Guiseppe Fonte (science politique, Lausanne), *Le statut du saisonnier à la lumière d'Hannah Arendt,* de Thierry Gutknecht (philosophie et travail social, Fribourg), *Réfléchir au travail social avec Hannah Arendt,* de Jocelyne Haller (travail social, Genève), *Droits superflus, humains jetables,* Jean Batou (histoire économique contemporaine, Lausanne), *L'impérialisme et la négation radicale de l'autre,* Nicolas Wuillemin (ouvrier de La Boillat, usine du Jura suisse), *Réfléchir à l'œuvre d'Hannah Arendt à partir d'une expérience de délocalisation et de fermeture d'usine dans le Jura,* Raphaëlle Nollez-Goldbach (droit international, Paris), *Théorie des droits de l'homme chez Hannah Arendt : droit d'avoir des droits et droit à l'action plurielle,* ont été élaborés sous des angles divers en partant de constats, de questions qu'Arendt a formulées en décrivant le système totalitaire, les formes diverses de « sans-Etat »[27], les camps de concentration et d'extermination selon les faits et moments historiques précis au XIXe et au XXe siècle, que je rappelle ici pour situer les divers apports.

---

[24] Voir notammment, Puget Janine (dir.), *Violence d'Etat et psychanalyse,* Dunod, Paris, 1989.

[25] Roviello Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt,* Ousia, Bruxelles, 1987.

[26] Leibovici Martine, *Hannah Arendt une juive. Expérience politique et histoire,* Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

[27] Caloz-Tschopp M.C. (2000) : *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté,* Lausanne. Payot. Dal Lago A. (1999) : Non Persone. Milano, Feltrinelli.

Ces notions ont-elles une pertinence aujourd'hui ? Comment sont-elles présentes depuis la Deuxième Guerre mondiale dans les conflits post-coloniaux[28], dans les mouvements sociaux, l'histoire des idées politiques, la pratique de plus en plus restrictive des droits aujourd'hui[29], dans les nouveaux dispositifs de tri, d'emprisonnement, de parcage (camps officiels ou clandestins aux frontières de l'Europe et aux abords des zones de conflits en divers endroits de la planète), les assassinats aux frontières de l'Europe de migrants par les passeurs avec la complicité et l'hypocrisie des Etats[30] ?

Arendt a écrit un livre important sur la *Human condition* (Condition de l'homme moderne), après avoir décrit dans *Origines du totalitarisme* en quoi la domination totale du système totalitaire et son principe philosophique et politique la *Human superfluity* conduisaient à l'acosmie (hors du cosmos, hors du monde). Aujourd'hui, la torture, la violence guerrière, les génocides, l'augmentation des inégalités, la pauvreté, les transformations du rapport capital-travail, la situation du monde du travail, les migrations mondiales, dessinent une civilisation où non seulement perdure la main-d'œuvre de réserve (Marx) mais où de nouveaux parias font l'expérience d'une civilisation où se mêle utilitarisme et nihilisme[31]. La mise en esclavage, l'instrumentalisation, les camps de concentration, de prisonniers, de relégation, d'extermination, les traitements des minorités[32], les tortures, le viol comme arme de guerre, les massacres, les génocides, l'extermination de l'Autre sont une vieille question qui, depuis la brèche au XXe siècle (Première Guerre mondiale, Auschwitz, Hiroshima), nous ramène à l'Antiquité. Ces faits nous rappellent des génocides qui ont précédé Auschwitz en ouvrant des abîmes nouveaux avec le développement de pratiques extrêmement graves (Darfour, nouveaux génocides, Guantanamo, Abou Graïb, etc., qu'Alain Brossat évoque dans son texte). Le monde d'aujourd'hui, nous montre Arendt, a inventé la domination totale, la guerre d'anéantissement, l'extermination industrielle de masse dans les tranchées, les camps, les fours crématoires, les bombardements. Le système totalitaire est un régime politique « sans

---

[28] Comme le rappelait Monique Chemillier-Gendreau, il faut ajouter à la liste les victimes de la dioxine déversée il y a trente ans par les Américains au Vietnam.

[29] On pense à la politique des permis de plus en plus précaires accordés aux migrants à la recherche de protection, par exemple en Suisse. Voilà en quels termes une requérante s'exprime : « Le permis F (d'admission provisoire), c'est une protection que l'on nous donne. C'est bien et je suis reconnaissante à la Suisse de m'avoir accueillie. Mais tant que j'avais ce permis, je me sentais un peu comme une bactérie. J'étais presque rien. On me permettait de vivre ici, mais c'est comme si je n'avais pas un rôle, une vraie place. Le permis B, c'est un permis à l'image de mes efforts. Il me donne aussi beaucoup plus de moyens pour être active et être utile. Bref, je me sens devenue une personne normale. Moralement, entre un permis F et un permis B, la différence est énorme, déjà rien que dans la façon dont on est vu et que l'on finit aussi par se voir soi-même. Ce qui change avec le permis B, c'est beaucoup ce sentiment d'estime à l'intérieur de soi », Propos recueillis par. D. Othenin-Girard, groupe accueil réfugiés, La Chaux-de-Fonds, *Vivre ensemble,* n° 112, avril 2007, p. 9.

[30] Le reportage *Les martyrs du golf d'Aden* de Daniel Clément qui a passé dans l'émission de France 3 *Thalassa* le 3.03.2007 en est une des multiples illustrations.

[31] Un slogan sur une pancarte dans une manifestation est un exemple d'un travail de réflexion à ce propos : *« Exploités puis jetés !!! Défendons nos droits »*. Un film rend compte aussi de la peur, de l'isolement dont Arendt a décrit qu'ils faisaient partie de la superfluité humaine : Bruneau S., Roudil M.-A., *Ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés,* Alter Ego Films et ADR Production, 2005, 80'.

[32] On pense aux Tziganes, peuple qui a été une des cibles de l'extermination nazie et dont le sort aujourd'hui en Europe est très préoccupant. Voir Gauss K.-M., *Mangeurs de chiens, voyage chez les Tziganes de Slovaquie*, éd. l'Esprit des péninsules, 2006.

précédent », écrit-elle, qui a introduit une fracture, une rupture historique[33] au XXe s.. La notion de *human superfluity* en rend compte philosophiquement et politiquement.

Les événements du XXe s. ont déplacé, bousculé les démarches de témoignage[34], de connaissance, d'écriture, de parole (sciences exactes, sociales, humaines, philosophie[35], théologies chrétiennes[36], juives[37], penseurs, écrivains[38], poètes[39]), en posant la question du statut de la haine, de la violence y compris dans le travail intellectuel[40], de la survivance[41], de la résistance de l'humain[42]. Des réflexions autour de l'utopie[43], de la résistance, de la révolution, de la création humaine, de la redécouverte de la « démocratie radicale » (Castoriadis) ont suivi. Ces questions sont brûlantes en ce début de XXIe siècle. Depuis quelques années, on observe une résurgence de conflits fondamentaux autour de la tradition des Lumières (Révolutions anglaise, française, Mendelssohn, Kant, etc.). Dès le XVIIIe siècle et tout au long des deux cents dernières années, aux côtés du développement d'un travail de pensée sur la révolution, l'utopie, s'est édifiée une tradition des anti-Lumières[44]. Il s'agit alors d'évaluer les travaux d'Arendt à partir de travaux récents dans l'histoire des idées et les enjeux pour aujourd'hui en relation avec des théories et des pratiques politiques concrètes (conservatismes et néo-conservatismes, travaux sur le racisme, la démocratie, l'utopie, etc.). Dans les recherches et les débats sur le racisme en particulier, on constate des modifications du champ d'analyse à considérer à partir des travaux d'Arendt en rapport avec d'autres recherches autour des transformations des mouvements sociaux en divers endroits de la planète, du conflit Lumières/anti-Lumières et des travaux récents sur la xénophobie, le racisme[45], les néo-conservatismes, etc. La rupture historique « sans précédent » du XXe siècle décrite par Arendt implique une *reconsidération de l'histoire (périodisation, ruptures)* et de *l'espace mondialisé,* un déplacement philosophique, épistémologique radical de la *position* dans le travail scientifique et la vie civique. Elle fait partie des préoccupations d'une philosophie altermondialiste aujourd'hui[46].

---

[33] Traverso Enzo, *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat,* Essais-Points, Paris, 2001.

[34] Delbo Christine, *Aucun de nous ne reviendra* I ; *Une connaissance inutile* II ; *Mesure de nos jours* III, Paris, Minuit, 1970; Antelme Robert, *L'espèce humaine,* Paris, Tel-Gallimard, 1957; Levi Primo, *Si c'est un homme,* Paris, Presses Pocket, (1958) 1987 ; Coquio C., *L'histoire trouée. Négation et témoignage,* Nantes, L'atalante, 2003.

[35] Voir notamment, Ricoeur *et al*, *Philosophie* n° 67, *La philosophie devant la Shoah,* Paris, éd. de Minuit ; Faye E., *L'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris,* Albin Michel, 2005.

[36] Jonas Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz,* Paris, Rivage, 1984 ; Levinas Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme,* Rivages poche, 1997.

[37] On pense aux travaux de Scholem.

[38] Améry Jean, *Essai pour surmonter l'insurmontable,* Paris, Babel, 1977 ; Kertész Imre, *Etre sans destin,* Paris, Actes Sud (1975), 1998, par exemple.

[39] Celan Paul, *La rose de personne,* Paris, J. Corti, (1963), 2002.

[40] Balibar Etienne, « Violence : idéalité et cruauté », in F. Héritier, *De la violence,* Paris, Odile Jacob,1996, p. 55-89 ; Kullashi M., *Humanisme et haine. Les intellectuels et le nationalisme en ex-Yougoslavie,* Paris, L'Harmattan, 1998.

[41] Althounian Janine, *La survivance. Traduire le trauma collectif,* Paris, Dunod, 2000.

[42] Zalzman Nathalie, *La résistance de l'humain,* Paris, PUF, 1999.

[43] Voir notamment, *Mouvements,* n° 45/46, *Le nouvel esprit utopique*, éd. La Découverte.

[44] Sternhell Z., *Les anti-Lumières,* Paris, Fayard, 2006.

[45] Voir notamment, Balibar Etienne, « La construction du racisme », *Actuel Marx* n° 38, 2005, p. 10-38 (où il aborde certains travaux sur l'œuvre d'Arendt dans une perspective comparativiste des mouvements sociaux.

[46] Ses travaux font partie, par exemple, d'une école doctorale sur la philosophie altermondialiste en 2006-2007 (Paris).

Atelier 2. Pouvoir, science et technique, violence, guerre totale et d'anéantissement

Le deuxième atelier a été introduit par François Rigaux (droit international, Bruxelles), *Hannah Arendt, la violence, la bombe atomique et la guerre.* Les textes des participant.e.s à l'atelier n° 2 de Gilbert Merlio (histoire des idées, Allemagne), *Hannah Arendt face à la guerre atomique,* de Monique Chemillier-Gendreau (droit international, Paris), *Les rapports contemporains entre la violence et le droit international à la lumière de la pensée d'Hannah Arendt,* de Karim Abboub (psychanalyse, Paris), *Une guerre anomique, sans nom. Pourquoi la guerre civile en Algérie ?,* de Yolanda Gampel (psychanalyse, Tel Aviv, Israël), *La guerre totale détruira-t-elle « le jardin aux sentiers qui bifurquent ? »,* de Libero Zuppiroli (science des matériaux, Lausanne), *Science et technologie comme auxiliaires d'une nouvelle violence,* de Gérard Toulouse, *Hannah Arendt et la science,* d'Alain Brossat (philosophie, Paris), *Demandez le programme. Quelques réflexions sur le « extraordinary rendition program »,* de Kamil Majchrzak (journalisme d'investigation, Varsovie, Pologne), *La démocratie en guerre. L'impérialisme et sa légitimation,* de Pierre de Senarclens (science politique, Lausanne), *La question nationale et la violence,* ont été élaborés sous des recherches, angles, expériences divers en partant de questions qui leur ont été posées lors de la préparation du colloque et que je rappelle brièvement ici.

Aujourd'hui, comment s'interroger, à partir de l'œuvre d'Arendt située dans le court XXe siècle, sur le pouvoir humain comme destruction et désir de liberté infinie s'exprimant par la curiosité scientifique sans borne qui a du mal à s'épanouir dans les institutions officielles du savoir ? Comment penser après l'expérience de la guerre « totale »[47] à la guerre actuelle alors qu'il n'est plus possible de penser en terme d'équilibre des forces et peut-être plus non plus en terme de « dissuasion » ? Comment mener une telle réflexion après le constat de la possibilité d'anéantissement « total » de l'humanité et de la nature (Première, Deuxième guerre mondiale, camps d'extermination, Hiroshima ouvrant l'ère nucléaire au XXe siècle, exemples qu'évoque Arendt dans son oeuvre) ? En se plaçant sur le fil de l'histoire, comment réfléchir aux pratiques de domination tyranniques, dictatoriales, totalitaires visibles dans le développement d'un système militaro-industriel et de gouvernance de « biopouvoir » (Foucault)[48] ?

Ces questions sont-elles des questions politiques, scientifiques, techniques, en clair des questions de citoyenneté plus que des questions métaphysiques intéressant à la fois les conditions de la pratique professionnelle des scientifiques[49] et chaque être humain aujourd'hui ? En quoi les réflexions sur les catastrophes du XXe siècle sont-

[47] « Ils (les nazis) banalisèrent ouvertement toutes sortes de crimes et la guerre était l'un d'eux », Arendt Hannah, *The History of the Great Crime,* p. 302.

[48] Foucault Michel, *Il faut défendre la société* (en particulier cours du 17 mars 1976), Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

Arendt parlait en ces termes des scientifiques au moment de la bombe d'Hiroshima. Parlerait-elle dans les mêmes termes des scientifiques au XXIe siècle ? « Il est certainement assez ironique qu'ils (les hommes de science) (...) soient finalement les seuls qui sachent agir et agir de façon concertée. Leurs premières organisations, qu'ils fondèrent au XVIIe siècle, pour conquérir la nature et dans laquelle ils se donnèrent des règles morales et un code d'honneur, n'ont pas seulement résisté à toutes les vicissitudes de l'époque moderne ; elles forment aujourd'hui dans leur ensemble l'un des groupes énergétiques les plus puissants de l'histoire universelle » (Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne,* Calmann-Lévy, Agora, 1983, p. 365).

elles utiles ou alors dépassées ? En quoi nous obligent-elles à un approfondissement, à un déplacement radical, des positions, des choix nouveaux[50] concernant la croissance et la décroissance pour sauvegarder à la fois la curiosité et la liberté dans la connaissance et la survie de la planète? La proximité de l'Ecole polytechnique fédérale de Lausanne (EPFL), du CERN, d'institutions internationales travaillant sur la guerre et la paix à Lausanne et Genève est l'occasion de croiser expériences et réflexions tout en relisant Arendt.

Des chercheurs (physiciens, politologues, historiens, psychanalystes, psychologues, sociologues, économistes, médecins, journalistes etc.) du XXe siècle émettent la thèse que le passage à l'âge atomique est une rupture à plusieurs égards en partant du fait que « le risque zéro n'existe pas »[51] et que le choix du tout-nucléaire balaie le questionnement sur les limites de la croissance. Si cette guerre-là se concrétisait, « l'homme serait privé de monde », écrit Arendt[52]. Que penser de sa thèse ?

Aujourd'hui, le risque nucléaire militaire et civil existe à côté de nouveaux risques dans la production scientifique, technique, commerciale, financière, notamment des armes dans un contexte où les guerres ne se passent plus seulement sur les champs de bataille. Hiroshima reste un noyau opaque dans l'histoire[53] que les *hibakusha*[54] rappellent par leur présence. Tchernobyl l'a aussi montré[55]. L'actualité ne peut se réduire à un débat sur le risque nucléaire au sens technique étroit, ni sur les limites de l'erreur humaine[56]. Les questions prennent une ampleur à la fois philosophique, politique, de civilisation, d'éducation[57], de citoyenneté.

Aujourd'hui briser le tabou nucléaire pour y élargir une réflexion philosophique à partir des conséquences préoccupantes (réchauffement climatique et après Kyoto, etc.) des innovations, des pratiques scientifiques, professionnelles et citoyennes depuis le XXe siècle reste un symbole. Le Japon ouvre un débat sur son armement nucléaire (après l'Iran, la Corée, le Pakistan qui ont suivi les Etats-Unis, la Russie, Israël, la France, etc.) en changeant sa constitution. La Chine annonce une hausse de 17,8% de son budget militaire pour 2007 qui s'inscrit dans une décennie d'augmentation annuelle de deux chiffres. Les efforts de 36 ans pour empêcher la prolifération de l'arme

---

[50] Voir notamment en Suisse, Rens I, Jakubec D., *Radioprotection et droit nucléaire*, Genève, Georg, 1998.

[51] J.B. Chérié, Arte, 18 avril 2006, lors d'une soirée « L'Europe et Tchernobyl » à l'occasion des 20 ans de Tchernobyl.

[52] Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1993, p. 45.

[53] Le colloque prendra en compte les travaux d'Arendt et d'un chercheur qui a influencé ses réflexions sur la bombe et le surarmement, G. Anders. Voir notamment en français, Anders G., « Les morts. Discours sur les trois guerres mondiales », *Esprit*, mai 2003, p. 127-156. Voir aussi, Anders G., *Hiroshima est partout*, Seuil, 2006 ; *La menace nucléaire*, Le Serpent à plumes, 2006.

[54] En japonais *hibakusha* signifie à la fois survivant et souffrant. Les *hibakusha* sont les rescapés des bombes atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki (6 et 9 août 1945). Une exposition de photographies du Musée international de la Croix Rouge en circulation (2007) rappelle leur existence.

[55] Voir notamment, Alexievitch S., *La supplication. Tchernobyl, chronique du monde après l'apocalypse*, Paris, J'ai lu, 1997.

[56] « Le nucléaire militaire, c'était Hiroshima et Nagasaki ; le nucléaire civil, c'était l'électricité dans toutes les maisons. Personne n'avait imaginé un seul instant que les deux étaient jumeaux, complices (...)... la conscience humaine a capitulé devant cette catastrophe. Tchernobyl est devenu le cataclysme de la conscience. Tout l'univers de nos valeurs et de nos représentations a explosé, écrit par exemple, Svetlana Alexievitch, *Le Monde*, 25.4.2006.

[57] Voir par exemple les actions du PUGWASH (prés. Robert Hinde) en Grande-Bretagne (http://www.pugwash.org/UK; pugwash.org/uk/projects.htm).

atomique sont vraiment mal en point. C'est un nouvel âge angoissant. Le rapport aux richesses de la planète, l'augmentation abyssale des inégalités montrent les nouveaux visages de la guerre et les limites des théories du développement.

Dans *Condition de l'homme moderne (Human condition)*[58], Arendt décrivait le rêve des humains du XXe siècle d'échapper à la condition humaine terrestre grâce au progrès de la science et de la technique[59]. Elle décrivait un conflit entre technique, langage et parole. Elle méditait sur les transformations de la condition humaine et de la politique, sur la « fragilité des affaires humaines ». Bousculée par l'histoire du XXe siècle, l'évolution de la science, de la technique, de la guerre, Arendt a réfléchi à la spécificité ontologique de la modernité[60], à la « domination totale », à la « guerre totale »[61], à la violence extrême, après avoir engagé le processus de « compréhension » des camps d'extermination et dans une moindre mesure de la bombe. Influencée par K. Jaspers[62], M. Heidegger sur l'essence de la technique, H. Jonas[63], G. Anders[64], elle s'est interrogée sur Hiroshima[65],la transformation des conflits futurs.

Comment Arendt en discussion avec d'autres chercheurs de son époque qui ont élargi l'interrogation sur la généalogie européenne de la violence[66] après l'expérience de la guerre totale et d'anéantissement, la cohabitation en Europe (pas seulement dans l'Allemagne nazie) entre civilisation et barbarie (Ecole de Francfort, Oé[67], Traverso[68], etc.) pense-t-elle la place de l'homme, la survie de la planète en face du nucléaire militaire et civil, du développement de la science et de la technique, des nouvelles formes de violence[69]? A partir des réflexions d'Arendt et d'autres chercheurs au XXe siècle prolongées par de nouvelles recherches interdisciplinaires, que pouvons-nous dire au XXIe siècle sur l'approche philosophique s'interrogeant sur le noyau opaque

---

[58] Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne,* Paris, Poche, (1961), rééditions en poche.

[59] A ce niveau, elle a donné des travaux, comme par exemple, Cooper, Barry 'Action into nature: Hannah Arendt's reflections on technology' in Day/Beiner/Masciulli, eds, *Democratic theory and technological society*, 1988, 316-35.

[60] Voir Bauman Z., *Modernité et holocauste,* Paris, La fabrique, 1989.

[61] Arendt H., *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil (existe en poche, sans le commentaire de U. Lutz), 1993.

[62] Jaspers Karl, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps,* Buchet/Chastel, (1958), 1963.

[63] Jonas Hans, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* Paris, Cerf, 1999 ; Marientras Richard, « Technologie et responsabilité », *Esprit,* vol. 42, n° 438, 1974, p. 185-190.

[64] G. Anders a été le premier mari de H. Arendt, avec qui elle est restée en contact. Voir, Anders G., *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse,* Paris, Titanic, 1995 ; *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle,* Paris, Ivréa, 1956 ; *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?* Paris, Allia, 2001 *; Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger,* Paris, Sens&Tonka éd. (sens.tonka@wanadoo.fr), 2003; « Günter Anders, le surarmement et les trois guerres mondiales », *Esprit,* mai 2003, 2003, p. 123-187 ; *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique,* Paris, éd. Le serpent à plumes, 2006 ; (2002) : *Mas alla de los limites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günter Anders,* Barcelona, Paidos (existe en anglais, mais pas en français après une première édition juste après la Deuxième Guerre mondiale).

[65] Voir notamment, Arendt Hannah, « Europ and the Atom Bomb, Commonweal, 60/24, 1954, 578-580 ; « L'Europe et l'Amérique », « La guerre froide et l'Occident », in Habib Claude, *Penser l'événement,* Paris, Belin, (1954), 1989, p. 177-208.

[66] Ricoeur Paul, « Pouvoir et violence », *Hannah Arendt, Ontologie et politique,* Tierce, 11, 1989, p. 141-173.

[67] Oé, *Notes sur Hiroshima*, Gallimard, 1965.

[68] Traverso Enzo, *La violence nazie une généalogie européenne,* Paris, La fabrique, 2002.

[69] Héritier Françoise, *De la violence,* tome I et II, Paris, Odile Jacob, 1996.

introduit dans la condition humaine et politique par les récentes innovations scientifiques et techniques (transformation du langage, de la pensée, du rapport au monde, donc de la connaissance, de la politique), sur le rapport entre marchandisation, développement des sciences et des techniques, réarmement dans les relations internationales[70] et survie de la planète[71] à propos du nucléaire militaire et civil, sur les nouvelles armes, les innovations techniques, d'une alternative à la guerre et aussi des politiques dites du développement dans un contexte de mondialisation ?

Les réflexions du XXe siècle sont-elles dépassées par l'ampleur des nouveaux développements scientifiques et techniques et ceux-xi représentent-ils une nouvelle rupture qu'il nous faut appréhender avec d'autres catégories, outils, positions philosophiques et éthiques que celles de l'époque d'Arendt?

Atelier 3. Pouvoir, manque de pensée (banalité du mal), « penser ce que nous faisons »

Le troisième atelier a été introduit par un exposé de Raphaël Celis (philosophie, Lausanne), *Pensée, volonté et jugement,* qui a introduit le livre important de Hannah Arendt sur la pensée, *La vie de l'esprit.* Les textes des participant.e.s à l'atelier n° 3 de Baptiste de Coulon (géographie, Neuchâtel), *Géographie et banalité du mal. Réflexions pour une prise en considération des travaux d'Arendt en géographie,* de Nilima Changkakoti (psychologie clinique, Genève), *D'étincelle à étincelle : l'obligation d'humanité du (de la thérapeute) face aux rescapé.e.s de l'impensable,* de Aurélien Buffat (science politique, Lausanne), *Trajectoire biographique et habitus politique : réfléchir sociologiquement à la pensée de Hannah Arendt,* de Christiane Vollaire (recherche en action humanitaire, Paris), *Penser l'action humanitaire,* de Pierre Hazan (journalisme d'investigation, Genève), *De la banalité du mal à la banalité du bien,* de Valérie Gérard (philosophie, Paris), *Penser ce que l'on (nous) fait. Eléments pour une pensée politique de la morale,* de Mehdi Lahlou (économie, Rabat, Maroc), *La violence faite aux migrants, les humains superflus aux frontières de l'Europe,* de Christophe Tafelmacher (droit, Lausanne), *Manque de pensée et droit : plaidoyer pour une attitude de désobéissance en ces temps difficiles,* de Michel Schweri (journalisme, Genève), *Médias et politique : réalité et leurre au XXe et XXIe siècle* abordent sous une grande diversité d'expériences, d'angles, de positions, la question du lien entre le pouvoir et la pensée en partant de questions qui leur ont été posées lors de la préparation du colloque et que je rappelle brièvement ici.

« Vivre, c'est penser », a écrit Arendt[72] tout au long de sa vie. Sa démarche de pensée, d'écriture fait l'objet de nombreux travaux[73], montrant qu'il existe un lien étroit

---

[70] Selon l'Institut international de la recherche pour la paix (SIPRI) dans son dernier rapport de juin 2005, les dépenses militaires ont atteint 1.035 milliards de dollars (hausse de 8% par rapport à l'année précédente) ; 47% des dépenses militaires mondiales sont le fait des USA. Le deuxième groupe sont les Etats occidentaux qui restructurent leurs forces armées avec le soutien de l'OTAN. Le troisième groupe est un groupe d'Etats appuyé par les USA dans la lutte contre le terrorisme (Asie du Sud-Est (Inde, Chine), augmentation de 14,3% ; la Chine a augmenté son budget militaire de plus de 150% depuis 1995). La situation actuelle n'est plus une course à deux, mais la tentative d'imposition d'hégémonie d'une seule puissance dont l'issue demeure incertaine, souligne le rapport.

[71] A titre d'exemple de ce type de préoccupations, voir les Entretiens du XXIe siècle organisés par l'UNESCO en coopération avec le Conseil International de la philosophie et des sciences humaines le 9 mai 2006 à Paris sous le titre suivant : Tout peut-il disparaître ? Espèces, langues, cultures, valeurs.

[72] Voir notamment, Young-Bruehl Elisabeth *Reflections on Hannah Arendt's Life of the mind* (reprinted in Hinchman & Hinchman, ed, Hannah Arendt: Critical Essays, SUNY, 1994 ; Heller Agnes "Hannah Arendt

entre l'objet (le monde, penser) et le sujet (pensant), entre la pensée et le langage. Pour avoir un rapport possible au monde (cosmos), à une « communauté politique organisée », à soi-même et aux autres, nous dit Arendt, l'activité de penser accompagnant l'agir est indispensable. Son œuvre en est une remarquable illustration du fait que la pensée a été un moyen de résistance, de survie, de création dans un siècle tragique. Le pouvoir totalitaire a non seulement détruit les moyens d'une vie en commun, tout espace public, fait la guerre totale d'anéantissement, organisé les camps d'extermination, mais il a attaqué la faculté de penser des individus. Aujourd'hui, dans un autre contexte, sous d'autres modalités, la capacité de penser s'appuyant sur la liberté et la pluralité est en danger.

« Sans pensée, il n'y a pas de vérité », écrivait Arendt[74]. Le pouvoir est souvent (toujours ?) en conflit avec la pensée, souligne-t-elle encore sans thématiser de manière approfondie le rôle de la technique. La pensée, son déficit, sa destruction, pour Arendt ont un lien étroit à tous les niveaux de la hiérarchie avec le pouvoir[75] « total ». La création et la destruction de la capacité de penser dans l'agir, l'autonomie, la responsabilité, la vérité et le mensonge, l'obéissance ou la désobéissance ont donc un lien avec le, la politique[76]. Mais comment ? Dans quelles limites ?

Arendt est partie du constat, à son corps défendant, que des spécialistes des zones grises du pouvoir de domination « totale » pratiquant le manque de pensée (ou « banalité du mal »[77]) ont fait tourner la machine totalitaire d'un Etat criminel responsable de génocide, de crime contre l'humanité.

Peut-être convient-il de partir d'un lieu d'où parle Arendt au sortir de la Deuxième Guerre mondiale et dans la période de changement que nous vivons. « ... *il conviendrait sans doute de remarquer que l'appel de la pensée se fit entendre dans l'étrange entre-deux qui s'insère parfois dans le temps historique où non seulement les*

---

on the Vita Contemplativa" in *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, ed. G. Kaplan & C. Kessler (Sydney: Allen & Unwin, 1989.

[73] Voir notamment, Delmas Ch., Hannah Arendt *Une pensée trinitaire*, Paris, l'Harmattan, 2006 ; Brudny M.-I., *Hannah Arendt. Essai de biographie intellectuelle*, 2006. Je pense aux travaux sur sa pensée du paradoxe aussi.

[74] Arendt Hannah, *Journal de pensée*, Paris, Seuil, vol. 2, 2005, p. 816.

[75] Il existe de nombreuses études historiques et sociologiques à ce propos. Depuis les années 1980, les travaux de chercheurs américains (R. Hilberg, Ch. Browning), israéliens, allemands (Dieter Pohl, Götz Aly, Peter Hayes), suisses (Philippe Burrin), ont examiné les faits et les responsabilités en élargissant les perspectives. L'historien R. Hilberg par ex. déclairait récemment, à propos de la responsabilité de l'ensemble des professionnels de la bureaucratie nazie : « En presque soixante ans de recherches, je peux vous assurer que j'ai vu très peu de directives. On s'imagine qu'en régime totalitaire les individus passent leur temps à recevoir des ordres et à devoir y obéir. C'est faux. Dans toute bureaucratie, les gens prennent beaucoup plus d'initiatives qu'on ne croit. Ils se demandent ce qu'ils doivent faire pour se conformer à ce qu'ils supposent être la volonté de leurs supérieurs hiérarchiques. Le problème de destruction résulte de cette sorte d'émulation », R. Hilberg, *Le Monde*, 20.10.20086. La thèse mérite examen à la lumière d'une relecture de la « banalité du mal » d'Arendt.

[76] Elle écrit à K. Jaspers à propos de la polémique autour de l'affaire Eichmann : « doit-on, a-t-on le droit de dire simplement la vérité en politique ? », Lettre à K. Jaspers du 25.7.1965.

[77] On pense à son livre sur l'affaire Eichmann qui a servi au film : Brauman R., Sivan E., *Le spécialiste*. Film sur le procès Eichmann, Paris, éd. Le Pommier, 1999. Voir aussi, Eatherly C., Anders G., *Avoir détruit Hiroshima*, Paris, Laffont (entretien avec le pilote qui a lancé la bombe), 1966. Voir aussi, Ophir Adi "Between Eichmann and Kant: Thinking on Evil after Arendt" *History and Memory*, vol. 8, no 2, 1996, p. 89-136 ; Vetlesen Arne 'Hannah Arendt on conscience and evil' *Philosophy and Social Criticism* vol. 27 no 5 2001, p. 1-33 ; Ring Jennifer 'Hannah Arendt and the Eichmann controversy: cultural taboos against female anger' *Women and Politics* vol. 18, no 4, 1997, p. 57-79.

historiens mais les acteurs et les témoins, les vivants eux-mêmes, prennent conscience d'un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore »[78].

En lien avec ses analyses du système et de la guerre totalitaire, Arendt était préoccupée par l'irréflexion, l'effondrement de la conscience de soi, la perte assumée de la morale commune, le consentement, l'alignement aveugle voire la collaboration aux actions d'un Etat criminel, dont le crime est un crime contre l'humanité. Comment peut-on accomplir le mal politique extrême, sans penser qu'on le fait ? se demandait-elle. Comment des hommes normaux peuvent-ils devenir en toute lucidité, sans mauvaise conscience, des bourreaux, des criminels extrêmes ? Quelle est la différence entre vérité et idéologie ? se demandait-elle quand elle accordait beaucoup d'importance au conformisme, aux préjugés freinant l'activité de penser qui accompagne l'agir humain. En quoi le courage politique avec la figure de Socrate, la responsabilité, ont-ils à voir avec la pensée (et aussi l'agir) ? Plus tard, elle parle de « banalité du mal » (manque de pensée, précise-t-elle) pour caractériser l'attitude d'un criminel contre l'humanité (A. Eichmann). Elle continue sa réflexion dix ans après sa dure expérience du procès Eichmann[79] dans *La vie de l'esprit,* où elle caractérise la pensée comme une *activité* basée sur l'exercice de la liberté et de la pluralité. La pensée permet d'éviter le « mal », de réfléchir sur lui, affirme-t-elle. Ses travaux ont-ils eu une pertinence, un sens à son époque ? Et aujourd'hui ?

On constate qu'Arendt redéfinit la pensée, le travail intellectuel en tant qu'activité foncièrement démocratique (c'est l'affaire de tous), liée à l'autonomie, la responsabilité. Dans la résistance et l'action individuelle et collective, l'activité de penser est essentielle pour sauvegarder l'intégrité personnelle, l'individuation, l'autonomie face au pouvoir, combattre l'insouciance, le conformisme, la bêtise, la fuite devant la réalité, le refus de distinguer entre fait et opinion, la compromission, la monstruosité des actes et le manque de pensée, le poids de l'idéologie raciste, le meurtre[80] de masse, le *mal politique* dans un contexte de violence, de guerre.

L'interrogation d'Arendt, sa lecture de la « banalité du mal » (manque de pensée) doivent être situées en lien aux questions, aux intérêts en cause dans la circulation du débat[81]. Elles doivent être interrogées, enrichies à partir de recherches contemporaines en philosophie, psychologie, psychanalyse, sciences de l'éducation sur l'interface entre pouvoir, technique, outils, système des médias, et faculté, capacité de penser en agissant. La place de l'imagination dans la pensée[82], la construction de l'action réfléchissante, de la conscience et de la responsabilité, l'activité de *penser dans l'agir* méritent d'être situées aujourd'hui dans l'état des connaissances, les politiques de la science, de l'éducation et dans la vie civique.

---

[78] Arendt Hannah, *La crise de la culture* (préface), Paris, Idées/Gallimard, 1972, p. 19.

[79] Son livre a donné lieu à une polémique importante. Le septième du Fonds Arendt de la bibliothèque du Congrès à Washington est occupé par l'affaire Eichmann.

[80] Abécassis E., *Petite métaphysique du meurtre,* Paris, PUF, 1998.

[81] On peut notamment se demander pourquoi ce débat apparaît en lien à l'action humanitaire, croisé avec le conflit du Moyen-Orient.

[82] Voir notamment, Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975.

Atelier 4. Pouvoir, révolution, activité créatrice, jugement politique

L'atelier a été introduit par Urs Marti (philosophie, Zurich), *La république des conseils, utopie ou alternative réaliste.* Les textes des participant.e.s à l'atelier n° 4 de Barnita Bagchi (sciences de l'éducation, Calcutta), *L'éducation, l'action et la désobéissance civique : trois écrivaines indiennes en dialogue avec Hannah Arendt,* de Jean-Claude Métraux (médecine, psychiatrie, Lausanne), *Concevoir la faculté de jugement comme une activité créatrice,* de Michaël Busset, Basile Desplands, Simon Dubois et Marco Motta (anthropologie, sociologie, sciences politiques, Lausanne), *De la violence dans la procédure d'asile vue depuis une lecture d'Arendt,* de Eric Decarro (syndicalisme, mouvement altermondialiste, Genève), *Globalisation totalitaire, rupture et changement,* d'Anne-Lise Chappuis, Estelle Picard, Christine Wyss (travail social, Neuchâtel), *Créer l'espace public, se rendre visible pour exister,* de Guillermo Almeyra (philosophe, militant altermondialiste, Mexique), *Révolution, pouvoir, liberté. L'expérience de l'APPO (Oaxaca),* d'Antonio Carretero (philosophe, syndicaliste, Espagne), *Autogestion du savoir et dissolution du pouvoir,* de Grazziella de Coulon (mouvement d'asile, Lausanne), *Penser avec Hannah Arendt dans la lutte pour la défense du droit d'asile,* ont eux aussi été élaborés à partir de recherches, d'expériences, de positions diverses, en partant des questions qui leur ont été posées lors de la préparation du colloque et que je rappelle ici.

En 1959, Arendt formulait la question suivante : « La politique a-t-elle encore un sens ? »[83]. Elle répondait dans le même texte que « le sens de la politique est la liberté » et dans un autre texte, que « la politique repose sur un fait : la pluralité humaine »[84]. Elle définissait l'action en terme de puissance de l'agir pour « commencer quelque chose de neuf ». Contrairement à la tradition philosophique dans son courant dominant pour lequel la mort est le centre de toute réflexion philosophique, elle accorde à la naissance une valeur ontologique. Elle a élaboré une réflexion importante sur la « révolution »[85], le dépassement de l'Etat-nation en tant qu'Etat souverain par le système des Conseils[86]. Elle a développé un axe de réflexion très important sur la révolution et le jugement[87], en parlant des motivations morales dans les mouvements étudiants contre la guerre du Vietnam et la discrimination des Noirs aux Etats-Unis, plus puissantes selon elle[88] que celles du pouvoir et de l'intérêt dans l'action politique.

A propos du soulèvement de la Hongrie dont nous fêtons le cinquantième anniversaire, du mouvement étudiant des années 1960, de l'opposition à la guerre au Vietnam, Arendt écrivait qu'il existait une tradition politique, une expérience, une réserve intacte de confiance « quant à la possibilité de changer le monde par l'action »[89]. Elle concevait la politique comme l'activité de citoyens autonomes, libres et interagissant entre eux et avec le monde. Tout en s'inscrivant comme beaucoup

---

[83] Arendt Hannah, « Fragment 3a », *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris, Seuil, 1993, p. 47.
[84] Arendt Hannah « Fragment 1 », *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris, Seuil, 1993, p. 31.
[85] Arendt Hannah, *Essai sur la révolution,* Paris, Tel-Gallimard (1967), 1985.
[86] Arendt Hannah, « Politique et révolution », *Du mensonge à la violence,* Paris, Presses-Pocket, (1970), 1972, p. 209-241.
[87] Voir à ce propos, Amiel Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement,* Paris, PUF, 2001.
[88] Voir notamment, Arendt Hannah, « Politique et révolution », *Du mensonge à la violence,* Paris, Presses-Pocket,1972, p. 209 et suiv.
[89] Arendt Hannah, *Reflexionen über die Gewalt,* 12,19.

d'auteurs du XXe siècle marqués par Auschwitz et Hiroshima, dans une « utopie négative » (comment récupérer la confiance dans la société, les autres, la vie politique ?), après avoir revisité les expériences des révolutions françaises et américaines, Arendt a mis l'accent sur la révolution, l'événement, la créativité par l'action, des formes d'action politique par le bas (conseils), qui évoquent des expériences actuelles (mouvement social d'Oaxaca au Mexique par exemple). En quoi ses réflexions rejoignent-elles celles d'autres formes de luttes aujourd'hui[90] ?

Avec l'action, Arendt a donc mis en avant la faculté de jugement qu'elle considère comme une activité politique liée à la révolution[91], à la responsabilité politique[92]. Quelle est la capacité de jugement d'un individu, d'un groupe dans un monde où les jugements moraux ont été brisés[93], où le système politique est basé non seulement sur le « tout est permis », mais sur le « tout est possible », et pour lequel le mal politique extrême est devenu indifférent?

Comment ces notions peuvent-elles nous être utiles à l'ère de la globalisation du XXIe siècle où « l'archaïque est au cœur de l'extrême modernité », à l'ère de l'intégration des pouvoirs capitaliste, étatique, militaire et médiatique (Rancière) dans le nouveau désordre international que nous peinons à nommer ? Quel lien y a-t-il entre les réflexions d'Arendt sur l'action, le jugement et d'autres recherches actuelles sur la démocratie (comme nouvelle radicalité – C. Castoriadis, J. Rancière, Ch. Mouffe, J. Butler, etc.) ?

Pour Arendt, il faut alors penser, dans le cadre d'une pensée dynamique et ouverte, le pouvoir entre destruction, nihilisme et résistance, créativité en Europe, aux USA, dans d'autres continents où dominent des oligarchies, des ploutocraties[94], des dictatures qui détournent, banalisent, haïssent[95] la démocratie (comme régime, projet, imaginaire selon Castoriadis), en détruisant la pensée, le politique, l'Etat et les droits des valeurs comme la liberté, la solidarité.

En quoi le contexte du XXIe siècle transforme-t-il notre approche de l'œuvre d'Arendt, l'épistémologie des sciences exactes, sociales, humaines, les positions construites dans le travail psychique, intellectuel et civique ?

Atelier 5. Pouvoir, crise de l'éducation, activité de construction du savoir, de soi dans la Cité

L'atelier sur l'éducation a été introduit par Wolfgang Heuer (philosophie, éducation des adultes, Berlin), *Hannah Arendt : Education pour un monde commun.* Les textes des participants à l'atelier n° 5 de Sonia Vargas (Sciences de l'Education, Brésil), *Pluralité, égalité et droits de l'homme : l'éducation des jeunes et des adultes au Brésil,* de Margarita Sanchez-Maza (psychologie sociale, Genève) et d'Isabelle

[90] Voir par exemple, *Tumultes* no 27 novembre 2006, *Vacarme* no 38, hiver 2006 (mouvement des femmes sans papiers).
[91] Voir Amiel op. cit.
[92] Arendt Hannah, *Responsabilité et jugement,* Paris, Payot, 2005; « La responsabilité collective », *Ontologie et Politique.* Hannah Arendt, Tierces-Littérales II, 175-184.
[93] Roviello A.-M. (1989) : « Les intellectuels modernes. Une pensée an-éthique et prétotalitaire », *Ontologie et politique.* Hannah Arendt, Tierces-Littérales II, Paris, p. 225-237.
[94] Le terme est emprunté à Jacques Rancière. Voir, « De la guerre comme forme suprême du consensus ploutocratique avancé », *Lignes,* no 12, octobre 2003.
[95] Rancière Jacques, *La haine de la démocratie,* Paris, La fabrique, 2005.

Kolly-Ottiger (travail social, Genève), *Se montrer ou se présenter ? Une distinction arendtienne pour penser la formation et l'action,* de Farinaz Fassa (anthropologie de l'éducation, Lausanne), *Comment penser sans inscription ? Education et responsabilité du monde dans un contexte liquide,* d'Alexandra Harley (éducation et action humanitaire, San Fransisco, USA), *Enseigner l'impensable : questions de natalité, de violence et de pouvoir en matière d'éducation,* de Yaël Hirsch (philosophie, Paris), *Immigrants et réfugiés : les oubliés de l'éducation dans la pensée de Hannah Arendt,* d'Antoine Chollet (science politique, Paris), *Autorité et éducation : le temps chez Hannah Arendt,* de Charles Heimberg (histoire, sciences de l'éducation, Genève), *L'école la crise et son horizon d'attente,* de Jean-Paul Payet (sociologie, sciences de l'éducation, Genève), *La banalité du mal après Eichmann : contextes ordinaires et modalités contemporaines,* de Marianne Ebel (philosophie, éducation, Neuchâtel), *Crise, école et politique,* ont été élaborés à partir de recherches, de pratiques, d'expériences, de positions diverses en partant de questions qui leur ont été posées lors de la préparation du colloque et que je rappelle ici.

Arendt a parlé de la crise de la culture d'où est tirée la citation ci-dessus. Elle a aussi dessiné des facettes de la crise de l'éducation dans des textes précis[96] où reviennent des thèmes récurrents de l'œuvre (tradition et modernité, autorité, natalité et liberté, temporalité). Quel sens donner à la crise qu'elle évoque ? Les deux sont liés à l'époque d'Arendt (XXe s.) et aujourd'hui (XXIe s.) aux débats autour des changements, réformes, dispositifs, outils, etc. (Pise, Bologne, etc.). Que pensait Arendt de l'éducation, de l'apprentissage, de la pédagogie, du droit à l'éducation? En quoi son oeuvre peut-elle apporter un éclairage utile sur les questions que se posent les professionnels de l'éducation et de la recherche en éducation en Europe et ailleurs ? On sait que la mère d'Arendt se passionnait pour les nouvelles thèses et essais pédagogiques qui préconisaient à l'époque (années 1920) de respecter l'individualité, le rythme des enfants au lieu d'écraser leur personnalité en préconisant une obéissance aveugle.

Un texte d'Arendt a été spécialement dédié à l'éducation aux Etats-Unis, *Reflexions on Little Rock*[97]. Il concerne la place des Noirs en lien à l'égalité citoyenne. En 1957, le gouvernement Eisenhower voulut faire respecter la nouvelle législation fédérale, s'opposer à la loi anticonstitutionnelle de l'Arkansas sur la ségrégation raciale et envoya des troupes fédérales à Little Rock (Arkansas). A contre-courant de certains courants du débat de l'époque, Arendt s'est opposée à l'instauration par la force d'un système éducatif qui allait contre la volonté des citoyens du Sud des Etats-Unis et à la politisation d'une question éducative où les enfants devaient porter le poids de décisions politiques touchant la ségrégation raciale[98] qui s'étendait à l'ensemble de la société et non aux seules écoles. A cette occasion, la revue *Commentary* commande à Arendt une réflexion, à partir des événements de Little Rock sur l'application de la loi sur les droits civils aux Etats-Unis, qui rend juridiquement obligatoire la

---

[96] Voir Arendt Hannah, *La crise de l'éducation*, Folio-poche philosophie, (1972), 2007.

[97] En français, on dispose désormais de deux versions de cet article, la première en traduction, et la plus récente figurant dans le volume de J. Kohn, *Responsabilité et jugement*, où l'auteur a choisi de faire précéder le corps de l'article d'une réponse aux critiques. Précision apportée par M.H. Brudny (2006, 204).

[98] Malgré son déplacement de la question sociale à la question politique, Arendt n'a pas développé une réflexion sur la signification politique des mouvements anti-ségrégationnistes aux Etats-Unis. Voir Ackerman D., *Au nom du peuple. Les fondements de la démocratie américaine,* Paris, Calmann-Lévy, 1998.

« déségrégation dans les écoles publiques ». Arendt élabore une réflexion qui articule discrimination, ségrégation sociale et législation raciale en donnant la priorité à la sphère politique (citoyenneté, appartenance politique) sur les droits sociaux dont fait partie le droit à l'éducation au sens strict[99]. Elle y revient dans un autre texte encore[100].

Par ailleurs, dans son oeuvre, toujours en rapport avec le politique, elle aborde la question de l'émergence du système totalitaire comportant notamment une rupture avec la tradition, la domination « totale », la tyrannie à l'opposé de l'autorité[101] (qu'elle distingue du système totalitaire), la disparition de la pensée et du jugement. Dans son œuvre de reconstruction, elle montre l'importance de l'action, de la pensée, de la place de la tradition, du récit, de l'espace privé et public, etc. La crise de l'éducation, vue à partir du mouvement central de l'ensemble de l'œuvre impliquerait alors plutôt de réfléchir à l'histoire et au pouvoir, aux conditions de l'action, de l'activité de pensée et de jugement, de l'autorité, de la responsabilité de l'ensemble des acteurs (enfants, parents, système éducatif, système politique), à la fragilité de la vie en société et à la traduction de ces questions dans le champ éducatif.

En poursuivant sa démarche en partie présente dans son texte de Little Rock et aussi dans sa comparaison entre les révolutions française et américaine où elle oppose *politique* et *social* pour réfléchir à l'éducation, on peut soit se centrer sur un cheminement, des remarques spécifiques sur l'éducation formulées en relation avec un moment précis de l'histoire américaine, soit, en se situant dans les défis du XXIe siècle, s'inscrire dans des thèmes centraux et transversaux de l'œuvre en dégageant des orientations pour l'éducation, les sciences de l'éducation, la pédagogie, l'apprentissage[102], le rapport aux outils, aux méthodes, à l'évaluation, au rapport maître-élève, etc.

A l'égal de ce qu'elle disait sur Kant[103], on peut alors penser que la question de l'éducation ne se trouve pas forcément dans un texte conjoncturel sur la discrimination des Noirs aux Etats-Unis où Arendt parle explicitement d'éducation. Que l'on parte de l'une et/ou de l'autre démarche de lecture, que peut nous apporter Arendt pour réfléchir à l'éducation, à la crise de l'éducation, à la condition des enseignant.e.s, à la diversité des courants pédagogiques, à la difficulté d'enseigner, à l'apprentissage, à la diversité culturelle, aux débats actuels sur l'éducation?

Réflexions à l'issue du colloque sur une expérimentation collective publique

J'en arrive à partager mes réflexions sur l'expérimentation du colloque. Les 60 textes montrent que la (re)lecture de l'œuvre d'Arendt a été ancrée dans l'histoire et le présent et qu'elle s'est installée sur des frontières multiples (géographie, géopolitiques,

---

[99] Après des tergiversations avec *Commentary*, elle publie finalement son article dans *Dissent*, no 611 en 1959 (repris en français, « Réflexions sur Little Rock », in Habib C. (éd.), *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989.

[100] Arendt Hannah, « Politique et révolution », *Du mensonge à la violence*, Paris, Presses-Pocket, 1972, p. 233 et suiv.

[101] Arendt H. (1972, 1989) : « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La crise de la culture*, Paris, Folio-Essais, 121-185. Voir aussi ses textes sur la nature du totalitarisme à propos de l'autorité.

[102] Voir à ce propos, Hellekamps S., « Hannah Arendt über die Krise in der Erziehung - wiedergelesen », *Zeitschrift für EducationWissenschaft* vol. 9, no 3, 2006, p. 413-423.

[103] La philosophie politique de Kant ne se trouve pas dans la première *Critique sur la raison pure* où il parle de politique et d'action, mais dans sa troisième *Critique sur le jugement esthétique*, écrivait-elle.

institutions, habitudes mentales, pratiques, professions, générations, secteurs de la vie en société, etc.) pour engager une (re)lecture critique et créatrice de l'œuvre d'Hannah Arendt en la situant dans le XXe siècle à partir de questions que nous pose le XXIe siècle.

Les textes publiés, comme on le voit en les parcourant, sont un des résultats d'un travail de (re)lecture effectué par des spécialistes pointu.e.s, des professionnel.e.s, des militant.e.s, des personnes d'horizons, de continents divers qui se sont attelées à une démarche de réflexion, de débat en partant de leurs expériences, compétences, statuts, position(s), domaines disciplinaires, travail de citoyenneté. Soulignons que le colloque s'est attaché à un équilibre entre les femmes et les hommes, à la présence de diverses générations, à une ouverture internationale diversifiée dans la mesure des moyens disponibles. Une place spéciale a été faite aux jeunes engagé.e.s dans la recherche et d'autres activités (étudiant.e.s, jeunes chercheurs, jeunes professionnels, jeunes des mouvements sociaux).

Les textes sont donc de nature diverse et méritent une lecture à divers niveaux, en se déplaçant avec des questions permettant que des démarches puissent être perçues, se croiser et même interagir entre elles. De plus, les statuts sont souvent imbriqués entre chercheurs, professionnels et militants ; les positions sont diverses et la description par catégorie qui vise à mettre en lumière des accents ne rend pas compte de la complexité des situations.

Mis en lien avec les objectifs du colloque et avec le type de démarche choisi, que nous apprennent d'original les textes des spécialistes de l'œuvre par rapport aux interprétations existantes de l'œuvre d'Arendt? Comment les spécialistes de l'œuvre ont-ils pu intégrer (ou non) des faits, des expériences apportées au colloque qui sont souvent étrangères au travail académique ? Leur travail d'interprétation en sort-il transformé (ou non) ?[104] Qu'ont-ils fait alors dans leur travail d'interprétation dans ce colloque à la différences d'autres colloques internes entre spécialistes de l'oeuvre?

Comment des professionnels aussi divers que Christiane Vollaire (action humanitaire), Stéphanie Prezioso, Jean Batou (histoire), François Rigaux, Monique Chemillier-Gendreau, Vincent Chetail, Raphaëlle Nollez-Goldbach (droit international), Pierre de Senarclens, William Ossipow, Alain Brossat, Gilbert Merlio (science politique, théorie politique), Libero Zuppiroli, Gérard Toulouse (science), Yolanda Gampel, Jean-Claude Métraux, Karim Abboub, Nilima Changkakoti (médecine, psychanalyse, psychologie clinique), Baptiste de Coulon (géographie), Farinaz Fassa, Margarita Sanchez-Maza et Isabelle Kolly-Ottiger, Marianne Ebel, Sonia de Vargas, Jean-Paul Payet, Jaël Hirsch, Alexandra Harley, Barnita Bagchi (éducation), Michaël Busset, Basile Desplands, Simon Dubois, Marco Motta (anthropologie), qui ont (re)lu l'œuvre à partir de leurs compétences, expériences particulières, langages, habitudes, lieux de la planète très divers, ont-ils fait leur travail de (re)lecture ? Quelles difficultés ont-ils rencontrées pour partager leur expérience avec les autres et avec le lecteur des Actes?

---

[104] Je peux donner l'exemple de ma propre pratique d'interprétation de l'œuvre d'Arendt. Le contexte des politiques d'immigration et du droit d'asile depuis les années 1980 m'a guidée vers l'œuvre d'Arendt pour en effectuer une interprétation à partir des sans-Etat et de trois fils rouges entrecroisés : les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté. Arendt Hannah, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté,* Payot, Lausanne, 2000.

Comment des militant.e.s de la citoyenneté ont-ils de leur côté effectué l'expérience de (re)lecture de l'œuvre d'Arendt et quels rapports les participant.e.s ont-ils établis entre eux durant le colloque? Le parcours des textes d'Eric Decarro (mondialisation et mouvements sociaux), de Almeyra Guillermo (expérience d'Oaxaca, Mexique), d'Antonio Carretero (savoir et pratique syndicale), de Nicolas Wuillemin (fermeture et délocalisation d'usine, chômage) ou encore de Jocelyne Haller, Anne-Lise Chappuis, Estelle Picard, Christine Wyss) (restriction des droits sociaux, de l'assistance, transformation des cahiers des charges professionnels), de Mehdi Lahlou (Ceuta et Melilla, morts aux frontières de l'Europe), de Grazziella de Coulon, de Christophe Tafelmacher, Kamil Majchrzak (démantèlement du droit d'asile, du droit), Marc Berman, Pierre Hazan, Michel Schweri (changement structurel dans les médias et profession de journaliste), apporte un foisonnement de questions concernant à la fois l'exercice de (re)lecture et le thème du colloque.

Tout au long de la préparation qui a été une vraie aventure, les conditions et le processus même de la production scientifique dans les milieux académiques mis dans un cadre différent révélaient des aspects souterrains du travail autour de l'œuvre d'Arendt[105], des conditions souvent non dites et de nouvelles facettes de l'activité académique (la précarité des jeunes chercheurs, la place des femmes et les conditions de production des publications, par exemple). Par ailleurs, les personnes engagées dans des expériences professionnelles et de citoyenneté diverses m'ont dit que leur réflexion à partir d'Arendt les avait aidées à penser, à résister, à « penser debout », selon la formule de Georges Canguilhem[106]. Mais qu'ont-elles fait exactement dans cette *activité théorique?* Ces questions me poursuivent, me passionnent depuis de longues années. Le fait de ne pas trouver de solutions politiques, épistémologiques, méthodologiques, pratiques n'implique pas qu'il faille abandonner la position de recherche ouverte, d'inconfort[107] qu'elles impliquent.

Faut-il automatiquement classer les textes en textes de spécialistes de l'œuvre patentés, en textes académiques, professionnels et en textes de « témoignage » ce qui établit fatalement un tri, un classement, une division entre les textes légitimes et illégitimes en participant à l'insertion du travail de pensée dans la hiérarchie, le fossé *théorie-pratique* qu'Arendt récuse, critique ?[108] Il faut dire que la hiérarchie entre la théorie et la pratique qui a tant préoccupé Arendt quand elle évaluait la tradition philosophique, contre laquelle elle s'est élevée à propos du rapport entre politique et philosophie et dont nous parlent sous des angles divers notamment, Anne Amiel, Miguel Abensour, Anne-Marie Roviello, Raphael Celis, Wolfgang Heuer, Jean-Claude

---

[105] On pourrait faire un exercice de sociologie de la circulation des travaux sur Arendt notamment en observant, en analysant dans les divers circuits les textes qui se citent entre eux en boucle dans les divers univers linguistiques de spécialistes, les textes ignorés, les interprétations illégitimes pour des raisons qui tiennent à des débats politiques et philosophiques autour de l'oeuvre, et aussi les analyses sur Arendt qui hors de ces cercles travaillent, discutent sur l'oeuvre.

[106] Lecourt Dominique, *Georges Canguilhem,* PUF, Que sais-je ?, 2008.

[107] « Ne jamais consentir à être tout à fait à l'aise avec ses propres évidences. Ne jamais les laisser dormir, mais ne pas croire non plus qu'un fait nouveau suffira à les renverser; ne pas imaginer qu'on peut les changer comme des axiomes arbitraires, se souvenir que, pour leur donner l'indispensable mobilité, il faut regarder au loin, mais aussi tout près et tout autour de soi », écrit Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1979, p. 787.

[108] La question a des incidences matérielles concrètes, dans la mesure où elle se traduit en statuts, en échelles de salaires, en positions dans les institutions.

Poizat, Katrin Meyer, Valérie Gérard, Aurélien Buffat, Antoine Chollet, dans leurs textes, est bien présente dans les liens entre l'Université et la société.

Organiser un tel colloque révèle un certain type de séparation entre théorie et pratique, non seulement dans les conditions de production et de circulation des discours mais aussi dans la séparation des tâches manuelles et intellectuelles pour l'organisation pratique. Si le colloque a permis un échange intergénérationnel et une participation notable de femmes, de jeunes chercheurs, j'ai pu constater combien il m'a été difficile d'installer la parité sexuelle dans les exposés (à tous les niveaux). J'ai pu constater que le Comité d'organisation chargé des tâches très matérielles d'organisation a été composé essentiellement de femmes. Deux jeunes chercheurs hommes, impressionnés par l'ampleur du travail, ont proposé de s'adresser à une entreprise spécialisée pour l'organisation du colloque. Mais ils n'ont pas envisagé que des hommes prennent en charge les tâches.

Expérimenter, interroger le fossé entre *praxis* et théorie, repérer des difficultés

Les modes de (re)lecture ont été aussi divers que l'ont été les participant.e.s qui avaient une caractéristique commune : leur tolérance, leur intérêt vis-à-vis du mode de convocation et leur engagement dans ce qu'ils faisaient. Les textes venus de pratiques externes à l'oeuvre ont posé un défi à la démarche, à la position académique, à la supériorité de l'Université sur d'autres domaines de la vie sociale. Lors du colloque, de fins connaisseurs de l'œuvre attachés à la rigueur académique ont réagi à des interprétations de notions de l'œuvre d'Arendt situées dans le contexte du XXe siècle et mises en rapport avec des situations contemporaines aux frontières du laboratoire Schengen, face à des mesures policières. Ils se sont interrogés sur la pertinence de l'usage de concepts arendtiens pour interpréter la transformation du marché du travail, des politiques éducatives, des politiques d'immigration, du droit d'asile, des transformation du rapport capital-travail, de la mondialisation, etc. Par ailleurs, des professionnels, des personnes engagées dans un travail de citoyenneté ont réagi contre un académisme, une neutralité scientifique qui tendait à séparer la théorie des pratiques sociales. Il est vrai que les angles de lecture étaient à la fois de natures, de niveaux, de positions, d'expériences, d'âges, de lieux divers. Ces résistances, ces tensions, ces contradictions, ces frustrations étaient attendues. Elles ont fait partie de l'expérience, de ses potentialités, de ses limites. Elles restent à interroger.

Est-il possible, légitime d'aborder, de lire, de (re)lire une œuvre à partir de ces divers points de vue, de ces compétences hétérogènes et dans certains cas sans sortir d'un discours académique étroit, ou alors sans dépasser une lecture de « culture générale » de l'œuvre d'Arendt comme le dit Jocelyne Haller, ou même sans venir partager une expérience de violence économique et politique en postulant que des faits décrits permettent une confrontation entre ces faits et le travail de (re)lecture en le transformant par la prise de parole et la force du réel (position de Nicolas Wuillemin) ? Les faits sont têtus… La recherche montre qu'on ne peut pas les cueillir comme des fleurs, a dit un célèbre chercheur. Comment les cueillir en pensant ce que l'on fait ? Par ailleurs, est-ce le rôle d'une Université publique de faire un tel travail ? Est-ce que nos impôts destinés à l'éducation universitaire peuvent servir à une telle expérience ? Ces questions peuvent être reformulées en ces termes : est-il possible que chaque être humain dispose d'un fragile espace public pour (re)lire une oeuvre de philosophie, faire

de la théorie en réfléchissant à sa pratique avec d'autres tout en tentant de comprendre pourquoi il est si difficile de le faire ? On pourrait penser que l'exercice est inapproprié, que l'œuvre d'Arendt, les couches successives des interprétations pointues antérieures dans divers endroits du monde sont d'une qualité qui ne devrait pas sortir du cercle des spécialistes de l'œuvre de la philosophe au risque de la vider de toute substance. Nous avons pris le risque de l'ouverture, de l'exploration, de l'expérimentation à partir du constat de rupture établi par Arendt entre pratique et théorie, entre agir et pensée et des conséquences qu'elle a signalées sur la trahison des intellectuels, le large consentement des populations au système totalitaire.

Dans un colloque académique universitaire « normal », certains textes n'auraient pas été retenus. Ils n'auraient pas leur place dans des Actes. Ils auraient tout au plus eu une place circonscrite de témoignage momentané, oral, avec le risque de n'être alors que des lucioles fugaces, des alibis du « réel » hors les murs par des académiques qui les écoutent dans une posture de supériorité et des invité.e.s confiné.e.s dans leur situation de moindre pouvoir, de parole momentanée, de silence imposé, de mémoire effacée. Une telle forme de travail de pensée quand elle peut exister publiquement n'est pas forcément lisible au premier degré en lisant l'hétérogénéité des textes et plus spécialement ceux qui seraient facilement classés dans une rubrique *témoignages*. La démarche théorique, épistémologique pas visible au premier abord ne veut pas forcément dire qu'une (re)lecture de l'œuvre d'Arendt n'ait pas lieu à divers niveaux, par de multiples chemins qui ne sont pas tous connus. Ce fait dérangeant nous renvoie en partie aux questions redoutables de la philosophe présentées dans l'exposé d'Anne Amiel. Les difficultés à enrichir des interprétations de divers niveaux, à conjuguer *praxis* et théorie sont complexes. Elles nous conduisent à revenir aussi aux exposés d'André Tosel, de Bertrand Ogilvie, de Maja Wicki-Vogt pour mieux cerner les difficultés.

La globalisation met en danger la politique et la philosophie

Après l'invention totalitaire qui a été un échec historique, qui ne peut se répéter mécaniquement mais qui reste une potentialité ouverte, tout le monde sur la planète à des degrés divers est confronté à des formes de violence extrême. André Tosel dans son texte repère à partir d'Arendt mise en dialogue avec Gramsci l'émergence d'une nouvelle figure de l'humain superflu, dont parle la philosophe elle-même, la figure de l'homme sans travail dans le capitalisme mondialisé, remplacé par le consommateur. Ce fait met en cause l'autonomie, la résistance, la capacité insurrectionnelle des « non-ayants droit » tout en transformant les exigences d'un projet révolutionnaire. Bertrand Ogilvie, quant à lui, dans son texte sur la « dé-mondialisation » caractérisant la modernité et dans un texte antérieur sur « l'homme jetable »[109] ébauche une autre forme de violence extrême liée à celle que décrit André Tosel, parmi les plus insidieuses, les plus dangereuses : l'attaque de la pensée elle-même, de la possibilité de la symbolisation[110], de se représenter le monde, sa vie (les imaginer, les penser, les

[109] Ogilvie Bertrand, « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », *Lignes*, no. 26, 1995, p. 113-142.

[110] Ce qu'ont montré notamment d'autres psychanalystes à propos de la torture et de l'invention de la bombe nucléaire. Voir, Ulricksen Maren, Vignar Marcelo, « La torture, meurtre et symbole », *Lignes*, no 26, p. 142-

juger). Ces deux formes de violence matérielles obligent à repenser la fragilité de la pensée, du jugement, de l'espace public et ses conditions de possibilité. Sur ces points l'approche phénoménologique, d'anthropologie politique d'Arendt (sur le cas A. Eichmann, sur la *Human Condition)* a ouvert des brèches à propos du « manque de pensée », de la pensée, du jugement, du récit, de l'espace public. Ces deux textes prolongent des questionnements centraux d'Arendt en ouvrant de nouvelles voies de réflexion.

Le pari, l'originalité du colloque a été de partir d'un double fait à partir de là : d'une part, la globalisation économique provoque une déshumanisation, une expulsion de millions de gens hors de la vie sociale, de la politique et attaque la pensée sous toutes sortes de formes[111], d'autre part la théorie n'est pas une chasse gardée. Tout travail de (re)lecture part de questions : comment récupérer individuellement et collectivement *l'activité* de pensée ? Qu'est-ce que la théorie ? Comment en faire ? À qui, à quoi sert-elle ? En partant de là, il devient impératif de faire se rencontrer des pratiques diverses de (re)lecture, des rapports à une œuvre pour un travail « théorique », un apprentissage réciproque, un débat commun. La démarche d'expérimentation, ses résultats font partie d'un même ensemble. Le modèle scientifique, pédagogique du colloque a exigé que chaque acteur social se déprenne de son image, de ses habitudes, de sa manière de travailler, de son mode de pouvoir, de ses rituels, du statut et du lieu dans lequel il avait l'habitude de vivre, de travailler, de discuter, qu'il accepte l'inconnu d'une déstabilisation, d'une décentration, d'une prise de distance pratique avec son image, ses préjugés, son statut, son âge, son sexe, ses contraintes, etc. Le décloisonnement, les modes de transmission qui transgressent les frontières établies, le débat peuvent continuer avec la lecture des Actes. C'est un enjeu important du colloque à un moment historique de transformation de l'économie, des institutions, des politiques, de l'Université, des attaques de la subjectivation, de la pensée, des espaces publics de jugement. La démarche est exploratoire, ouverte. Elle est sujette à évaluation, à amélioration.

Alors, tout le monde est philosophe ?

Le modèle de convocation du colloque s'inspirant de l'œuvre d'Arendt, de son anthropologie démocratique qui postulait à la suite de Kant que « tout humain est philosophe », qui visait à renverser un rapport hiérarchique théorie/pratique, à remettre en cause la division sociale du travail, a mis d'une certaine manière en exergue que tout travail intellectuel de tout humain, individuel, partagé implique d'expliciter son rapport à la violence et au pouvoir, à l'hégémonie[112], mais pas n'importe quelle violence, pas n'importe quel pouvoir, pas n'importe quelle hégémonie aujourd'hui comme on l'a vu

---

165 ; *Exil et torture*, Denoël, 1989 : Amati-Sas Silvia, « Mégamorts, unité de mesure ou métaphore ? », *Bull. de la Sté suisse de psychanalyse,* no 18, p. 11-19.

[111] L'étude de ce fait a dépassé les objectifs du colloque, mais il était présent.

[112] Le concept vient de Machiavel et Gramsci : « Il n'y a pas de domination, en tant qu'elle cristallise un rapport de forces (en particulier un rapport de classes) dans une société donnée, qui ne soit fondée sur la combinaison de deux modes d'exercice du pouvoir : la force et le consensus, ou la contrainte physique et l'intelligence (la « ruse », la « culture »). Mais aussi : il n'y a pas d'exercice de ces deux modes sans porteurs spécialisés de l'un et de l'autre, et sans institutions correspondantes : des appareils de contrainte et d'hégémonie, des « forces de sécurité » et des « clercs » », Balibar Etienne, « La violence des intellectuels », *Lignes*, no 25, mai 1995, p. 15.

avec André Tosel, Bertrand Ogilvie et avec pratiquement tous les auteurs de texte. Tout travail intellectuel s'inscrit forcément dans la dialectique de l'hégémonie par la (non) prise, l'usage de la parole, la (non) circulation des mots, des idées et aussi des savoirs. « Il s'agit de faire taire et de faire parler : il y a des mots pour réduire au silence, mais aussi des mots pour contraindre à l'aveu ou à la profession de foi, et c'est ici que prend corps la violence symbolique » (Balibar, 1995, 14). Au-delà du problème des liens entre pensée, langage et monde technique évoqué par Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, c'est du passage du silence à la parole et à la pensée, à la parole et à la pensée publique qu'il s'agit. Ce que Marx a appelé la division entre le travail manuel et le travail intellectuel inscrit dans la reconfiguration des rapports des classes, prolongé par la division des sexes installe une « parole unilatérale », une « masculinité de l'intelligence », écrit Etienne Balibar.

Si Arendt nous montre bien l'exigence de liberté, de pluralité intrinsèque au travail de pensée partagé par la parole dans l'espace public, par le récit, elle n'aborde pas explicitement quand elle pense à l'espace public la question des rapports de force et du conflit dans le travail intellectuel. Elle évoque la trahison des intellectuels plutôt que leur rôle de médiation dans le refoulement ou alors le déplacement du conflit pouvant amener à une métamorphose de la violence en étant lié à des pratiques de résistance, d'insurrection pour le « droit à la parole ». L'expérience philosophique impliquant une dialectique entre *violence et droit à la parole lié à la condition de la pensée* (débattre de la vérité, de la justice en public) qui depuis Marx, Kant, Gramsci, Arendt, Castoriadis, Rancière et bien d'autres philosophes est l'affaire de tout le monde est foncièrement liée à la création démocratique et à la construction du savoir.

Précisons encore la question. Dans les rapports de pouvoir, celles et ceux qui sont en position de moindre pouvoir, les opprimés sont dans une position particulière en ce qui concerne la production intellectuelle. Ils connaissent la théorie par son langage obscur, ses rituels académiques, sa rhétorique mondaine, son vocabulaire étrange. Ils méconnaissent parfois les contraintes, ce qu'exige la rigueur du travail de recherche. En face de la théorie, ils ont souvent une « colère », une position ambivalente, de méfiance, voire de haine, parce qu'elle est le fait de ceux qui dominent la société, qui « disposent de la force (des outils, des armes, de la police, de l'armée) et de la nourriture (salaire, terre, biens) » comme l'explique bien la sociologue Colette Guillaumin[113].

Depuis le monde académique, la méconnaissance, la méfiance, les préjugés ne sont souvent pas moindres vis-à-vis du travail d'invention[114] ou alors de l'usage heuristique de concepts existants dans la théorie politique, pour tenter de décrire des faits sans précédent, des processus difficiles à nommer[115], des contraintes matérielles

---

[113] Guillaumin Colette, « Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimés », *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1981, p. 219.

[114] Que l'on peut observer par exemple dans l'invention de notions, de concepts descriptifs, interprétatifs, de faits observés qui servent à la fois à connaître le réel et à lui résister. Je pense, par exemple, à l'émergence de ce qui a été appelé la « démocratie sécuritaire » et, plus récemment, de la « disparition administrative forcée » pour désigner une nouvelle étape de restructuration de l'aide d'urgence à des requérants d'asile déboutés impliquant de les sortir des fichiers du Service de contrôle des habitants (exemple du canton de Vaud signalé par SOS-Asile Vaud, bulletin no. 86, 1er trimestre 2008).

[115] On pense à l'usage du concept d'« apartheid » pour qualifier les politiques d'immigration dans les sciences politiques (voir Monnier Laurent, « L'apartheid ne sera pas notre passé, il est notre avenir », Caloz-Tschopp Marie-Claire (éd.), *Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté, (in)égalité*, L'Harmattan,

des luttes sociales, dont l'urgence et l'aggravation des atteintes aux droits fondamentaux ont été palpables dans la (re)lecture d'Arendt, la présentation de faits[116] et dans l'angoisse, la désespérance exprimées publiquement durant le colloque et qui sont pourtant un réel problème épistémologique.

En effet, dans l'œuvre d'Arendt, certaines de ses notions[117] ont une plasticité qui incite à un dynamisme, une fluidité de la pensée mais qui crée un inconfort, voire une insécurité. Comment identifier, situer, évaluer une telle caractéristique de l'œuvre et de certaines notions d'Arendt ? L'évaluation est à la fois philosophique, épistémologique, technique et politique. N'est-ce pas la course du cheval que nous voulons saisir ?[118] Et n'est-ce pas l'identité du cavalier qui nous intéresse ? S'il faut craindre les mésusages, une pensée par clichés, s'il faut chercher la rigueur, s'il faut savoir comment penser avec des notions caractérisées par une ambiguïté substantielle (pas seulement de l'œuvre d'Arendt d'ailleurs), selon le terme d'Enzo Traverso (à propos du totalitarisme), il convient de rester attentifs au travail de création de l'imagination, de la pensée, à des notions qui sont autant d'outils exploratoires pour tenter de nommer, de décrire un réel qui nous échappe. On peut poser la thèse qu'une telle ambiguïté n'est pas étrangère à l'émergence du pouvoir totalitaire « sans précédent » et aux transformations depuis sa longue genèse et depuis son avènement de la violence et du pouvoir sur la planète.

Les textes présentés nous invitent donc à expérimenter à notre tour de multiples manières des tâtonnements, des risques, des inconforts de la production théorique quand celle-ci tente de devenir réelle et pas seulement formelle[119]. Où que nous soyons, comme le dit Arendt, il s'agit de construire, de tenir une position ouverte, exploratoire pour pouvoir « penser ce que nous faisons ». Toute lectrice, tout lecteur des Actes est invité.e à continuer le travail de *tissage théorique* étroitement lié à l'exercice de la démocratie « radicale », à la mésentente des sans-part, à ces conflits dont nous parlent Nicole Loraux, Cornélius Castoriadis, Jacques Rancière, Chantal Mouffe, etc. L'enjeu

---

Paris, p. 207-221), à la notion de « banalité du mal » ou encore d'« humains superflus » d'Arendt dans d'autres travaux qui n'ont pas la prétention de plaquer de manière analogique la réalité du totalitarisme sur la situation actuelle, mais de penser à l'aide d'outils exploratoires la situation présente qu'on a vus notamment à l'œuvre durant le colloque, ce qui mérite des débats épistémologiques approfondis.

[116] Dans des cas de terrains particulièrement difficiles dans le droit d'asile, l'assistance, l'action humanitaire notamment, par exemple, dans le cas de ce qui est appelé en Suisse le cas des « Non entrée en matière » (NEM), c'est-à-dire une procédure d'exclusion administrative radicale de certains étrangers qui ont été jugés comme inconstitutionnels, les situations de violence, d'urgence ont pesé si fortement qu'il a été impossible à des personnes dont l'intervention a été très appréciée durant le colloque, d'écrire. Le travail de préparation des Actes a permis de mesurer l'impact de ces situations matérielles sur les limites très concrètes d'un travail de prise de distance, de réflexion, d'écriture pourtant indispensable aux luttes sociales.

[117] Je pense à la remarque d'un historien décrivant la qualité d'« ambiguïté substantielle » du concept de « totalitarisme » accompagnant des débats hétérogènes, complexes (ce qui n'est pas sans signification du point de vue de ce régime qualifié de « sans précédent » par Arendt, donc sans appui possible sur les théories existantes pour le décrire). Traverso Enzo, *Le totalitarisme,* Points-essais, Paris, 2000.

[118] «Nous utilisons ces termes, comme un cheval qui galope utilise des plages du sol; ce ne sont pas ces plages, c'est le galop qui importe. Qu'il y ait sol et traces, est condition et conséquence de la course; mais c'est la course que nous voudrions saisir. A partir des traces des sabots, on peut éventuellement reconstituer la direction du cheval, peut-être se faire une idée de sa vitesse et du poids du cavalier; non pas savoir qui était celui-ci, ce qu'il avait dans la tête et s'il courait vers son amour ou vers sa mort», Castoriadis Cornélius, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 377.

[119] Je pense ici aux conditions des chercheurs et aux exigences quantitatives des publications scientifiques, où un des problèmes est de distinguer entre travail réel et travail formel.

essentiel est peut-être que le travail de (re)lecture puisse rester ouvert, fragile, toujours provisoire avec des questions spécifiques à chaque type d'acteur, à chaque type de lecture, à chaque type de situation, mais aussi qu'émergent des questions communes dans le parcours d'une étape dont font état dans les Actes les textes de synthèse de Marcelo Vignar et de chaque atelier.

Etre là ou ne rien faire : le pouvoir du choix

Dans un texte de conclusion *Etre là ou ne rien faire*[120], écrit à l'issue du colloque, Marcelo Vignar (médecine, psychanalyse, Montevideo, Uruguay) a bien rappelé implicitement ce qu'Arendt a montré à propos de l'action, de la révolution, de la pensée, du jugement : il y a toujours le choix ouvert de la présence à soi, aux autres, au monde ou alors de ne rien faire, de glisser dans l'apathie, l'impuissance, voire la soumission. Le choix qui conduit à des décisions est la puissance d'exister, d'agir des hommes. Une des modalités du pouvoir bien mis en valeur par Arendt. C'est un pouvoir de vie impliquant risque et responsabilité et demandant l'appui de la pensée, de la parole, du jugement dans l'espace public. Le psychanalyste uruguayien a souligné la densité théorique des apports dans un vécu où a été expérimentée la rupture des frontières disciplinaires, géographiques, culturelles et symboliques qui nous sont familières. Le parcours personnel qu'il a fait en écoutant les exposés généraux et en se promenant dans les divers ateliers apporte à la lectrice, au lecteur des Actes le regard d'un « promeneur » au sens de Walter Benjamin, un promeneur attentif à la fois à la diversité, au contenu, aux enjeux, à la dynamique, aux résultats du colloque.

Les cinq textes de conclusion de chaque atelier qui figurent à la fin de chaque partie les concernant, de Christophe Platel (atelier no. 1), de Marc Audédat et de Claude Joseph (atelier n° 2), d'Aurélien Buffat (atelier n° 3), de Valeria Wagner (atelier no. 4), de Charles Heimberg (n° 5) apportent des éléments d'appréciation concrets du programme, des enjeux du thème à la fois général et spécifique du travail des ateliers qui permet de situer le thème, les difficultés de mise en œuvre de la grande diversité de registres de parole et d'expérience dans le travail, et des apports de chaque atelier. Dans la démarche des ateliers, si la diversité a induit des difficultés dans la (re)lecture, un certain « flou conceptuel dans la manière de réfléchir », elle a aussi permis une (re)lecture créative, avec un enrichissement théorique de l'interprétation de l'œuvre d'Arendt (notamment sur l'action, la révolution, la pensée, l'éducation) à la lumière de la réinterprétation de l'œuvre, de liens avec des faits contemporains et aussi avec la création fragile d'un espace public de débat et de recherche. La remarque d'Aurélien Buffat (UNIL-IEPI, Lausanne), à propos de l'atelier sur la pensée, « au final, cet atelier a montré qu'une relecture de l'œuvre d'Arendt à l'aune des situations contemporaines du XXIème siècle est une tâche ardue bien que fondamentalement nécessaire et urgente » pourrait être appliquée à l'ensemble du travail des ateliers.

En conclusion, les résultats du colloque ne figurent pas seulement dans ses traces écrites des Actes présentés ici[121]. Une évaluation complète impliquerait d'inclure les

---

[120] Le titre est de l'éditrice.

[121] Parmi les résultats non attendus, on peut citer la découverte de l'œuvre d'Arendt par une jeune chercheuse de Calcutta qui a été une conséquence du colloque. Voir, Bagchi Barnita, *Hannah Arendt, Education and Liberation : A comparative South Asian Feminist Perspective,* Working Paper no 35, University of Heidelberg, January 2007.

traces d'un travail collectif de pensée active, les résultats des échanges, des débats, de l'ouverture d'un espace public temporaire de réflexion, de ses suites.

Ces actes ont été une étape modeste dans un long travail collectif de plus de trente années qui a donné lieu, il y a plus de vingt ans, à la mise en place d'un réseau, le Groupe de Genève, *Violence et droit d'asile en Europe*[122] et à diverses activités qui, étape après étape, tentent d'articuler un travail académique solide, des activités de terrain, de citoyenneté aux frontières de la démocratie en Suisse, en Europe et ailleurs. Le colloque s'est inscrit donc à la fois dans un souci de continuité, de mémoire historique, d'inscription dans le présent, de projection dans l'avenir (en accordant un poids spécial au travail intergénérationnel). Hannah Arendt nous a appris qu'être contemporains du monde impliquait de connaître ce qu'elle a appelé la domination totale du XXe siècle, les formes actuelles de domination, de violence et de (re)découvrir le pouvoir en tant qu'action en réintégrant l'activité de pensée et de jugement dans l'ensemble des actions humaines. L'avenir est incertain. Un fragile espace de réflexion public s'est ouvert un peu plus.

Le colloque, les Actes apportent de nouvelles armes dont nous connaissons mal la nature et la puissance, dont nous avons expérimenté les potentialités et aussi les limites. Des aventures de (re)lecture de l'œuvre d'Hannah Arendt tout en réfléchissant sur le monde d'aujourd'hui se sont engagées ailleurs dans le monde et aussi dans les deux colloques (de Genève, puis de Lausanne) ces dix dernières années. Les tentatives de (re)lecture continuent, se renouvellent dans des perspectives diverses, foisonnantes. L'expérience de l'Université de Lausanne a contribué à faire à la fois (re)vivre une œuvre, à la faire analyser sous des facettes inédites et aussi à la faire découvrir à de nouveaux lecteurs et chercheurs. Face à une violence, une guerre qui se mondialise, nous avons appris que la résistance se nourrit du désir, du plaisir de connaître, de la capacité à récupérer la faculté de penser, de juger et de se battre pour la liberté et la justice. Le désir de continuer est peut-être le résultat le plus notable.

Pour la lecture technique des textes, les auteurs sont responsables de la qualité et de la précision de leurs références bibliographiques, des notes et de la manière dont ils se sont présentés en nous envoyant leur texte. En annexe, nous avons intégré les noms et les courriels des auteurs pour d'éventuels contacts pour des demandes de précisions de la part des lectrices et lecteurs.

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement l'Institut d'Etudes Politiques Internationales (IEPI) de l'Université de Lausanne, son directeur le professeur Dietmar Braun, plusieurs de mes collègues (professeurs, doctorant.e.s, étudiant.e.s) pour l'appui très précieux (académique, financier, logistique, humain) et leur participation. Je tiens à remercier en particulier le Doyen de la Faculté de Sciences Sociales et Politique de l'UNIL, Bernard Voutat et les professeurs Bianca Maria Fontana, Jean Batou et Raphaël Celis de l'UNIL pour leur appui au projet.

Le colloque n'aurait pas pu voir le jour sans les appuis financiers supplémentaires du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNSRS) et de l'Université de

[122] Caloz-Tschopp Marie-Claire, Clévenot Axel (eds), « Asile, Violence, Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective ». Genève, Co-éd. *Cahiers de la Section des Sciences de l'Education*, Université de Genève et Groupe de Genève, "Violence et droit d'asile en Europe", 1994.

Lausanne (Rectorat fonds du 450e, de la Fondation Prévention et Santé, Colombier (Neuchâtel) du Centre hospitalier universitaire vaudois (Département de psychiatrie), de la Société suisse de psychanalyse, de Solidarités Sans Frontières (Berne), d'Appartenances (Vaud), de la Section de Formation continue de la HES-SO de Lausanne et aussi d'une violoniste anonyme pour le concerto de la soirée publique intitulé *Bagdad brûle* interprété par la compositrice/pianiste Liz Magnes (New York) sur la base d'un témoignage d'une femme de Bagdad.

En outre un appui de la Ville de Lausanne, des partenariats avec des librairies (Basta, Lausanne, Boulevard de Genève), Solidarité sans Frontières, Berne, le journal *Le Courrier* (Genève), Appartenances (Vaud), la Société suisse de psychanalyse, la *Fundacion Uraba* (Colombie), le Romandie, la galerie d'art Humus à Lausanne ont aussi été très satisfaisants. Un étroit et excellent travail de collaboration a été établi avec Marc Berman, de la Radio Suisse Romande (Espace 2), lui-même philosophe, connaisseur de l'œuvre de Hannah Arendt qui a été un des éléments importants de diffusion de l'information auprès du public de Suisse Romande (avec diffusion à l'étranger, notamment par un CD avec des interview d'intervenants et des traces du processus du colloque). Je tiens à remercier les artistes qui se sont joints à notre expérience : la compositrice et interprète Liz Magnes (New York) et Yvette Théraulaz qui a lu le texte du concerto de Bagdad, les peintres Marie-Thérèse Delpretti (Lausanne), André Clette (Bruxelles) et Martial Leiter (Lausanne), (ce dernier exposé à la galerie Humus ouverte au public durant le colloque),

Je tiens à remercier, en particulier, Nicole Ferrari (secrétariat de l'IEPI), Nadine Richon (presse), Sarah Schlatter (site), Evelyne Bonjour (salles), Jean-Paul Dutoit (logistique), les autres membres du Comité d'organisation (Giosia Berri, Thierry Gutknecht) et tout particulièrement Christine Wyss, Véréna Clausen et Violeta Araujo des amies qui ont été des piliers de l'organisation, ainsi que Claude Pahud, Isabelle Henchoz, Davide Doillon des éditions Antipodes pour leur appui au travail de préparation du manuscrit. Je remercie les membres du Comité scientifique et tout particulièrement les Professeurs André Tosel, Marcelo Vignar, Monique Chemillier-Gendreau pour leur collaboration dans l'élaboration du projet.

Finalement les Actes peuvent voir le jour grâce à l'appui financier de la Schweizerische Israelitische Emanzipation-Stifung, des Fondations J.-J. Van Walsem, Omina-Freundeshilfe, Chuard-Schmid, de la Société Académique Vaudoise, du Bureau de l'égalité de l'Université de Lausanne.

I. Exposés introductifs

Lire Hannah Arendt aujourd'hui
depuis la violence totalitaire, les humains superflus

Actualité de Hannah Arendt à l'aube d'un siècle mal parti

Victor-Yves Ghebali,
Professeur à l'Institut universitaire de hautes études internationales (Genève)

Le siècle qui est le nôtre a déjà dépassé son premier lustre : pour utiliser un langage hugolien, il a maintenant sept ans. Il est à espérer qu'il sera moins crépusculaire que le *saeculum horribile* que fut le 20ème siècle – celui du mal ontologique absolu (le génocide), de la névrose idéologique (fascisme, nazisme, communisme) et du risque d'une apocalypse nucléaire Est-Ouest. Le siècle qui vient de lui succéder ne semble pas avoir pris le meilleur des départs, encore qu'à ce stade préliminaire nulle tendance lourde ne semble s'imposer avec certitude. Dans ce contexte flou, la pensée arendtienne peut-elle servir de grille de lecture ? Si les écrits de Hannah Arendt ne constituent pas un corpus systématique ou un système de pensée achevé, leurs éléments n'en offrent pas moins un terrain fécond de réflexion. Pour illustrer l'actualité de la pensée arendtienne en ce siècle naissant, on se propose de revisiter le concept de totalitarisme et l'idée de la "banalité du mal" entre lesquels il existe d'ailleurs un lien direct du fait que, pour Hannah Arendt, le totalitarisme représentait le "mal radical".

I. L'actualité du paradigme totalitaire

Le totalitarisme a constitué l'une des préoccupations centrales de la réflexion politico-philosophique de Hannah Arendt [123]. Celle-ci a bien montré que les régimes totalitaires ont pour essence la *terreur* et pour principe d'action (au sens que Montesquieu donnait à ce concept) l'*idéologie*. Elle a défini l'idéologie comme la "logique d'une idée" dont la particularité est de s'affranchir de l'expérience (par le rejet de tout fait empirique en contradiction avec ses dogmes) aussi bien que de la réalité (à travers la fabrication d'une réalité autonome excluant toute imprévisibilité) [124]. Prétendant aussi et surtout représenter un système d'explication totale du passé, du présent et de l'avenir, [125] l'idéologie totalitaire vise à modeler l'être humain conformément à une loi prétendument dictée par la finalité de la Nature (la lutte des races pour le nazisme) ou la finalité de l'Histoire (la lutte des classes selon la vulgate communiste). Aux fins de cet objectif, l'Etat totalitaire recourt de manière systématique à la terreur dont l'outil suprême est les camps de concentration [126]. Du fait de la propagande, de l'endoctrinement et du culte du chef, la terreur aboutit à l'absorption de

---

[123] Cf. *The Origins of Totalitarianism* (1951; *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972) et la conférence "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding" (*Essays in Understanding, 1930-1954*, 1994 ; *La nature du totalitarisme*. Paris, Payot, 1990). On trouve également de nombreuses allusions au totalitarisme dans les deux volumes du *Journal de pensée* (Paris, Seuil, 2005, 1325 p.).

[124] *Le système totalitaire, op. cit.*, pp. 215-220.

[125] *Ibid.*, pp. 216-218.

[126] "Aucun régime totalitaire ne peut exister sans terreur et aucune forme de terreur ne peut être efficace sans camps de concentration" (*La nature du totalitarisme, op. cit.*, p. 142).

la société civile par l'Etat. Celui-ci étend alors sa domination sur tous les plans (économie, médias, culture, morale, etc.), au point de veiller à contrôler les pensées aussi bien que les actions de ses citoyens, et même de réprimer les crimes *présumés* de ces derniers [127]. La dissolution de toutes les structures sociales génère une société atomisée dans laquelle chacun "vit sans avoir rien de commun, sans avoir en partage un quelconque domaine, visible et tangible, du monde"[128]. Il n'y a plus alors que des "hommes de masse" isolés les uns des autres, asservis, terrorisés, sans repères propres ni liberté intérieure et en conséquence tous plongés dans un état de "désolation" (*loneliness*)[129]. En somme, dans un régime totalitaire, "la toute-puissance de *l*'homme correspond à la superfluité *des* hommes"[130].

Tout en reconnaissant les mérites de la problématique arendtienne, historiens ou politologues n'en ont pas moins relevé les faiblesses ou lacunes de celle-ci. François Furet n'a pas hésité à qualifier l' *opus magnum* arendtien (*Le système totalitaire*) d'ouvrage "décousu" et "confus" aussi bien que "péremptoire" et "contradictoire"[131]. Sur le plan de la méthodologie, il a été reproché à Hannah Arendt de n'avoir proposé qu'un concept à valeur "descriptive" (Raymond Aron), "aux contours imprécis" (Léon Poliakov) ou tout bonnement "flou" (Annie Kriegel) [132]. Le fait est que Hannah Arendt s'est abstenue de toute explication d'ordre causal et, même, de toute définition précise du concept. Quant au fond de la thèse arendtienne, il a suscité un certain nombre d'objections relatives à l'absence de critères distinguant le totalitarisme des régimes anciens de tyrannie et des dictatures modernes à parti unique (à commencer par le cas de l'Etat fasciste italien) [133], à la réduction du totalitarisme aux phénomènes exclusifs du nazisme et du communisme, à l'apparentement nazisme/communisme et, par voie de conséquence, à la non-différenciation entre le système exterminatoire nazi et le Goulag [134], etc. En fait, la pensée contemporaine dominante tend à considérer le totalitarisme avant tout comme un idéal-type wébérien, une construction abstraite offrant une

---

[127] *La nature du totalitarisme, op. cit.*, p. 99. Dans son anatomie du communisme, François Furet convient aussi que le totalitarisme est "un système fermé qui dénie tout sens à l'action créative de l'homme" (*Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au 20ème siècle*. Paris, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 500).

[128] *La nature du totalitarisme, op. cit.*, pp. 105-106.

[129] *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 225. Le concept de "désolation" n'est pas sans présenter certaines analogies avec ceux de *Hilflosigkeit* (Freud), *Geworfenheit* (Heidegger) ou de "déréliction"(Sartre).

[130] *Journal de pensée, op. cit.*, vol 1, p. 67. Dans la même optique, François Furet a défini la société totalitaire comme "un agrégat d'individus isolés les uns des autres, privés non seulement du lien civique, mais même des solidarités de classe, et n'ayant pour les unir que la pure force du nombre, autour d'émotions élémentaires, investies sur un démagogue" (*Le passé d'une illusion, op. cit.*, p. 499).

[131] Furet, *op. cit.*, pp. 497 et 501.

[132] Préface de Michelle-Irène Brudny-de Launay à *La nature du totalitarisme, op. cit.*, p. 22.

[133] Il est surprenant que Hannah Arendt n'ait guère pris en considération le cas de Sparte, dont le régime politique comportait des éléments relevant de la problématique totalitaire : la Cité spartiate considérait que seuls étaient dignes d'être gardés en vie les enfants dépourvus d'infirmités physiques rédhibitoires; dès l'âge de 7 ans, les enfants "sains" quittaient leur famille pour une caserne collective où ils étaient soumis à un dressage intégral et rigoureux, à des fins essentiellement militaires; jusqu'à 60 ans, le Spartiate demeurait sous l'emprise d'un Etat militaire auquel il devait une totale obéissance. Pour plus de détails, cf. l'ouvrage ancien, mais toujours utile, de H. Michell : *Sparte et les Spartiates*. Paris, Payot, 1953, 261 p. Pour une analyse plus récente, cf. Edmond Lévy : *Sparte : histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris, Editions du Seuil, 2003, 370 p. ("Points Histoire", H329) et Paul A. Cartledge : *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*. London, Routledge and Kegan Paul, 1979, 410 p.

[134] Après la chute du communisme, le débat sur la nature totalitaire de l'URSS fut relancé par le *Livre noir du communisme*. Paris, Laffont, 1997, 846 p. Pour une analyse fine du même thème, cf. Edgar Morin : *De la nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel empire*. Paris, Fayard, 1983, 275 p.

interprétation explicative d'un phénomène dont aucune forme pure n'existe dans la réalité [135].

Initiales ou rétrospectives, les critiques n'invalident pas la thèse centrale arendtienne du caractère *sui generis* du totalitarisme. L'apport fondamental de Hannah Arendt fut en effet de poser qu'un tel phénomène avait fait éclater la distinction classique sur laquelle reposaient les définitions de l'essence des gouvernements depuis les débuts de la pensée politique occidentale[136]. Le totalitarisme a constitué le "phénomène limite de la politique" [137] – une rupture génératrice de rien moins que "la destruction de nos catégories de pensée et de nos critères de jugement"[138]. En tant que tel, il a généré le "mal radical" (*radikal Böse*), concept kantien qu'elle redéfinit à sa manière comme "le fait de rendre l'homme superflu tout en conservant le genre humain dont on peut à tout moment éliminer des parties"[139]. Cette thèse repose sur deux arguments. Le premier a trait à *la négation de la pluralité de l'espèce humaine :* en se fixant pour but de produire une humanité homogène sur le plan "racial" ou bien social, le communisme et le nazisme ont, ontologiquement parlant, tenté de réduire le multiple à l'un par le sacrifice des individus au profit de l'espèce. Le second argument est lié à la *déshumanisation de l'individu*. Les totalitarismes nazi et communiste ont représenté "une tentative de domination totale pour dérober à l'homme sa nature même"[140]. La terreur systématique et les exterminations de masse ont abouti à l'oblitération de la distinction traditionnelle entre le bien et le mal. Elles ont entraîné les individus à remplir à la fois la fonction de victime et de bourreau [141]. Délesté de sa conscience morale, l'individu a été pathologiquement acculé et asservi à la "banalité du mal"– soit à une indifférence au mal au final plus perverse qu'une barbarie consciente d'elle-même. En somme, le totalitarisme a fait peser une menace pour la Raison dans la *polis* (c'est-à-dire la démocratie) et, de manière plus générale, pour la condition humaine elle-même. Une telle conclusion était naturelle de la part d'une philosophe pour qui la liberté est la quintessence de la condition humaine et la justice celle de la vie en société[142].

Vu sous cet angle, le totalitarisme relève de la catégorie des périls "damocléens "[143]. Il n'est pas totalement absent du siècle qui vient de commencer. Etant donné que toute idéologie contient, par essence, des éléments totalitaires [144], il est clair qu'en ce 21ème siècle naissant, le paradigme totalitaire n'a perdu ni de sa pertinence ni de son actualité. A l'heure actuelle, l'esprit du totalitarisme se manifeste de deux manières particulières, d'une part, à travers les idéologies fondamentalistes (en particulier celle

---

[135] Pour une bibliographie et une anthologie des écrits majeurs sur le totalitarisme, cf. *Le totalitarisme. Le XXème siècle en débat, op. cit.,* pp. 897-909 et Marie-Claire Caloz-Tschopp : *Les Sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits de citoyenneté*. Lausanne, Payot, 2000, pp. 460-465.

[136] *La nature du totalitarisme, op. cit.,* 2006, p. 84.

[137] *Journal de pensée, op. cit.,* vol 1, p. 84.

[138] *La nature du totalitarisme, op. cit.*, p. 47.

[139] *Journal de pensée, op. cit.,* vol 1, p. 32. Voir aussi Marie-Claire Caloz-Tschopp, *op. cit.,* pp. 93 et ss.

[140] *La nature du totalitarisme, op. cit.*, p. 58.

[141] *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 215. Le totalitarisme représente "la négation la plus absolue de la liberté" (*La nature du totalitarisme, op. cit.*, p. 55). Dans le même sens, François Furet a conclu que "l'homme totalitaire sort de l'ordre humain par la négation absolue qu'elle en constitue" (Furet, *op. cit.*, p. 499).

[142] *La nature du totalitarisme, op. cit.*, pp. 58-59.

[143] Edgar Morin et Brigitte Kern : *Terre-patrie*. Paris, Editions du Seuil, 1993, p. 111.

[144] *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 218.

de l'islamisme) et d'autre part à travers la corruption du principe de la démocratie en Occident. Ces deux éléments ne sont d'ailleurs pas étrangers l'un à l'autre : l'islamisme a pour cible privilégiée les régimes démocratiques occidentaux; inversement, les moyens utilisés par ces régimes-là pour combattre l'islamisme sont largement responsables de la corruption de la démocratie au sein de la *polis* occidentale.

1. Les idéologies fondamentalistes – le cas particulier de l'islamisme

Le fondamentalisme représente une démarche qui prône un retour aux fondements originels de la religion à partir d'une lecture littérale des textes sacrés excluant l'exégèse. Il va de pair avec l'intégrisme qui est un refus d'adaptation, plus ou moins total, à la modernité. Le fondamentalisme n'est pas l'apanage d'une religion particulière. Il affecte toutes les religions majeures comme le prouve le hassidisme juif, l'intégrisme catholique, l'évangélisme protestant aux Etats-Unis et l'islamisme. Parmi tous ces fondamentalismes, l'islamisme (qui se manifeste au sein du chiisme comme du sunnisme) mérite une attention particulière, car il est associé à une forme extrême de terrorisme.

Les attentats terroristes du 11 septembre 2001 contre des cibles symbolisant la puissance économique et militaire américaines ont inauguré le troisième millénaire sous le qualificatif d' "hyper-terrorisme"[145] . Attribués à Al-Qaida, une organisation dont l'islamologue Gilles Kepel a estimé qu'elle "n'a[vait] d'existence que cathodique" [146], ils représentaient en effet une forme de terrorisme sans précédent – de par leur objectif de destruction massive et leur idéologie théologico-politique. L'analyse de celle-ci peut être entreprise à partir d'un certain nombre de textes (imprimés ou diffusés sur Internet) – émanant du Saoudien Ossama Ben Laden, du Palestinien Abdullah Azzam, de l'égyptien Ayman al-Zawahiri et du Jordanien Abou Moussab al-Zarkawi[147].

L'élément central de l'islamisme est le *jihad* (lutte) contre un "ennemi intérieur" et un "ennemi extérieur" [148]. Le qualificatif d'ennemi intérieur est appliqué aux régimes arabes "apostats" et "impies" qui ne gouvernent pas selon les préceptes de la loi divine et qui, de surcroît, sont inféodés aux Etats-Unis [149]. Quant à l'ennemi extérieur, il est représenté au premier chef par l'Occident et, accessoirement, par la Russie (en raison du problème de la Tchétchénie) et l'ONU (institution accusée d'être un instrument grâce auquel les Occidentaux perpétuent leur domination sur le monde musulman et

---

[145] Dans un texte polémique, Jean Baudrillard expliqua ces attentats sans compassion aucune par le fait que "la montée en puissance de la puissance exacerbe la nécessité de la détruire" ("L'esprit du terrorisme", *Le Monde*, 3 novembre 2001).

[146] *Al-Qaida dans le texte,* présenté par Gilles Kepel. Paris PUF, 2005, p. 304 n 72). Le mot arabe "Al-Qaida" signifie à la fois "base" territoriale (référence au tremplin militaire constitué lors de la guerre menée contre les Soviétiques en Afghanistan) et "règle" (celle conforme à la loi divine) : *ibid.*, p. 34 et p. 296 n 46.

[147] Gilles Kepel (*Al-Qaida dans le texte*, *op. cit.*, p. 4) note que les déclarations de Ben Laden sont dépourvues de profondeur théorique, que la pensée théologique d'Abdullah Azzam (assassiné en 1989) est axée sur la lutte armée et la culture du martyre, qu'Ayman al-Zawahiri (le principal idéologue de l'islamisme, tué en Iraq en 2006 et auteur de deux grands écrits : *Cavaliers sous l'étendard du Prophète* et *L'allégeance et la rupture*) use d'une rhétorique messianique comparable à celle des millénaristes protestants ou des Brigades Rouges et, enfin, que les écrits d'Abou Moussab al-Zarkawi (tué en Iraq en 2006) sont pleines de diatribes anti-chiites.

[148] Azzam fut le premier à conceptualiser la notion d'un *jihad* tous azimuts (*ibid.*, pp. 134, 137 et 147).

[149] *Ibid.*, pp. 53 et 93 (Ben Laden) et pp. 245, 335 et 345 (al-Zawahiri).

combattent l'islam) [150] – soit, en fait, l'ensemble du monde non-musulman [151]. Démon obsessionnel de l'islamisme, comme l'avaient été les juifs pour les nazis, l'Occident est perçu à travers le fantasme d'une alliance de "judéo-croisés" dirigée contre le monde musulman sous l'égide des Etats-Unis. Ces derniers sont spécifiquement accusés de souiller (par la présence de leurs troupes en Arabie saoudite) les deux lieux les plus saints de l'islam, d'avoir agressé et détruit l'Iraq, de massacrer les musulmans à travers le monde, de piller les ressources des pays arabes, de soutenir Israël et de se complaire dans le péché [152].

Le *jihad* est conçu en vue d'une finalité suprême passant par deux étapes intermédiaires et parallèles. L'une de ces étapes est le renversement des régimes en place au profit de gouvernements authentiquement islamiques – acte d'autant plus nécessaire que le nationalisme de tels régimes perpétue la fracture d'une communauté sans frontières nationales qui devrait idéalement regrouper tous les musulmans du monde (l'*oumma*). L'autre étape est l'expulsion des infidèles des terres qui *furent un jour* musulmanes, du Turkestan oriental (Xinjiang, région abritant les Ouigours musulmans) à l'Espagne – et qui sont "comme un seul pays", d'où un appel à la reconquête du Cachemire indien, du Tchad (pays composé de 60% de musulmans), des Philippines (qui sont confrontées au séparatisme d'un Front islamique de libération), de la Birmanie, ainsi que de certaines villes d'Asie centrale (Tachkent et Boukhara) et de l'Andalousie[153]; jusqu'à cette reconquête, le *jihad* demeurera une obligation de même nature que celle de la prière et du jeûne [154]. Renversement des régimes arabes et reconquête de territoires sont censés permettre la réalisation d'un objectif fondamental : la restauration d'un califat englobant tous les communautés de l'*oumma* [155].

L'islamisme ne cache pas son rejet farouche de la démocratie. A l'instar d'un Joseph de Maistre, son aversion vis-à-vis de celle-ci procède du postulat que le pouvoir politique n'appartient qu'à Dieu et ne peut être exercé qu'en conformité avec la loi révélée. En tirant sa légitimité des masses, la démocratie confère au peuple – de manière idolâtre et impie – le droit et les attributs de Dieu lui-même [156]. Comme l'islamisme affirme vouloir détruire la démocratie occidentale par la violence terroriste, il est généralement perçu en Amérique du Nord et en Europe (qui compte maintenant quelque 15 millions de musulmans) comme une menace qualifiée par d'aucuns d' "islamo-fascisme". Si cette étiquette infamante qui confond islam et islamisme est à rejeter, il ne paraît pas incongru de se demander si l'islamisme ne peut pas être

---

[150] En mai 2004, dans l'une des ses déclarations, Ben Laden promit dix kilos d'or à qui tuerait Kofi Annan (*Al-Qaida dans le texte, op. cit.*, p. 346, n 138). Pour sa part, al-Zawahiri a fait grief à l'ONU de pratiquer la règle démocratique de la majorité, d'avoir un Conseil de sécurité dominé par "cinq des plus grands criminels de ce monde", ainsi que d'être l'instrument grâce auquel les Occidentaux sont parvenus à fixer des frontières artificielles, légitimer des régimes inféodés à l'Occident et à formuler un droit international contraire aux principes de l'islam (*ibid.*, pp. 346-347).

[151] Il est quelque peu troublant que d'autres peuples victimes de l'Occident (notamment ceux d'Afrique noire, qui ont subi l'esclavage, la colonisation et l'apartheid) ne croient pas devoir, eux, utiliser la voie du terrorisme.

[152] *Ibid.*, pp. 51, 63, 65, 75, 83 et 85 (Ben Laden).

[153] *Ibid.*, pp. 135, 136, 147, 149, p. 164 n 54, 165 et 286 n 8 (Azzam) et pp. 335 et 286 n 7 et n 8 (al-Zawahiri).

[154] *Ibid.*, pp.149, 175, 177 (Azzam) .

[155] *Ibid.*, pp. 297 et 309 (al-Zawahiri). Il ne s'agit pas du califat aboli par Ataturk, mais de l'institution qui régit le monde musulman de la mort du Prophète jusqu'au 7ème siècle.

[156] *Ibid.*, p. 93 (Ben Laden) et pp. 267, 273 et 277 (al-Zawahiri).

considéré comme une catégorie du totalitarisme tel que défini de manière étroite par Hannah Arendt, c'est-à-dire par référence au nazisme et au communisme.

La réponse à une telle interrogation est négative. Nazisme et communisme représentaient chacun un totalitarisme d'Etat, par ailleurs fondé sur une idéologie séculière anti-religieuse. Or, aucun de ces deux éléments ne se retrouve dans l'islamisme. L'action de celui-ci n'est pas le fait d'un Etat, mais d'organisations sans assise territoriale bien déterminée. De plus, l'islamisme ne préconise pas un paradis de type futuriste mais archaïque (le retour à l'âge d'or du califat).

En revanche, posée dans l'optique de la définition large du totalitarisme (celle qui en fait un idéal-type wébérien), la même question appelle une réponse différente : il y a bien un totalitarisme islamiste porteur de deux des éléments majeurs de la problématique totalitaire : l'idéologie et la terreur. En tant qu'idéologie, l'islamisme s'inscrit dans le contexte de la pensée totalitaire [157]. S'il n'invoque pas une Loi de la Nature ou de l'Histoire, il n'en professe pas moins une vérité axiomatique : dernière en date des grandes religions monothéistes, l'islam indique l'unique voie vers le divin et exige la soumission de tous les êtres humains à sa loi [158] . Quant à la terreur liée, elle ne comporte certes pas ce que Hannah Arendt considérait comme "la plus importante institution du régime totalitaire" : les camps de concentration [159]. Il n'en reste pas moins que le terrorisme islamiste cherche à infliger, aux musulmans impies comme aux Occidentaux, le maximum de pertes possibles [160] – tout en déniant un statut d'innocence aux "futurs soldats" que sont les enfants.

Trois facteurs principaux ont contribué au développement de l'islamisme. Le premier est l'échec du socialisme et du panarabisme, voies à travers lesquelles certains pays arabes avaient espéré réaliser leur développement sans référence au modèle (haï, mais secrètement admiré) du libéralisme occidental; la désillusion issue de ces expériences généra un vide idéologique que la religion, référence identitaire holistique et rassurante par excellence, vint combler de manière pour ainsi dire naturelle. Le deuxième facteur est lié aux frustrations suscitées par la politique occidentale (essentiellement américaine) vis-à-vis du conflit israélo-arabe; la partialité persistante de cette politique a puissamment alimenté les brasiers de la colère islamiste. Le troisième facteur, sans doute le plus crucial, tient aux problèmes d'adaptation de l'islam aux conditions du monde moderne. L'histoire du fait religieux révèle que les religions émergent souvent comme une forme de spiritualité fraternelle ouverte avant de se cristalliser autour de dogmes intolérants et, un jour, de se résoudre à certains accommodements avec la modernité. Pour des raisons qui tiennent surtout à l'absence d'une autorité religieuse centrale garante d'orthodoxie, l'islam n'a pas à ce jour réalisé son *aggiornamento*.

Selon Olivier Roy, l'islamisme traduirait une certaine adaptation à la mondialisation et donc, bel et bien, à la modernité, mais une adaptation de type dysfonctionnel car liée (comme tout fondamentalisme) à un découplage entre religion

---

[157] Pierre Hassner y voit "un totalitarisme religieux et guerrier" ("La revanche des passions", *Commentaire*, n° 110, été 2005, p. 307).

[158] En outre, la vision d'une communauté de l'ensemble des musulmans fondée sur une symbiose du politique, de l'économique, du social et du religieux, n'est guère très différente de l' "Etat total" inhérent aux régimes totalitaires.

[159] *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 177.

[160] *Al-Qaida dans le texte, op. cit.*, pp. 305 et 307 (Ayman al-Zawahiri).

et culture. Il représenterait un phénomène de déculturation de l'islam traditionnel basé sur une redéfinition de la religion à partir de critères purement religieux et dénués de tout lien avec une culture ou un territoire spécifiques [161].

Cela étant, de notre point de vue, l'islamisme ne justifie pas la formule apocryphe (attribuée à Malraux) prophétisant que "le 21ème siècle sera religieux ou ne sera pas". Comme l'a fait observer Edgar Morin, le siècle précédent fut "fanatiquement religieux", notamment à travers la religion de salut terrestre que représenta le communisme, tout en restant inconscient "de la nature religieuse de ses idéologies"[162]. Le vrai problème auquel se trouve confronté notre siècle naissant n'est pas celui d'un regain du sentiment religieux, mais de la religiosité. Celle-ci est avant tout une "réinvention de la norme" – une démarche qui privilégie la norme littérale aux dépens du message et des valeurs de la religion. Elle illustre le triomphe du signe extérieur de la religion, comme le montre, par exemple, l'importance prise par la question du voile islamiste en Occident [163].

L'islamisme n'est qu'une forme dévoyée et pathologique du sentiment religieux qui, en fait, nie les valeurs communes à toute spiritualité religieuse. Il se réclame d'une religion anachronique, dépouillée de son humanisme et soumise à de laborieux bricolages théologiques – comme, par exemple, celui recommandant des "opérations-martyrs" pour justifier le suicide que prohibe pourtant l'islam [164].

Quelle que soit la réalité du découplage entre religion et culture, l'islamisme ne constitue pas davantage une preuve en faveur de la nocive théorie du "choc des civilisations" qui, conceptuellement, n'apporte (selon l'aphorisme de Lautréamont) qu'une "quantité notable d'importance nulle". Si choc il y a, c'est celui des fondamentalismes de tous bords et de toute nature (islamistes, intégristes catholiques, évangélistes protestants, néo-conservateurs, ultra-libéraux, etc.), soit tous les promoteurs de la pensée unique. Les religions demeurent l'une des forteresses les plus protégées de celle-ci. La raison en est que les trois grandes religions monothéistes ne se ne se sont jamais reconnues comme égales [165]. Si le principe de l'égalité prédomine au sein de l'anthropologie, de la linguistique, du droit international et de bien d'autres domaines, il est interdit de séjour dans le monde des religions où prévaut ce que l'on pourrait appeler *le primat de la voie par rapport à la destination* – celui du moyen d'accès au détriment de l'arrivée au divin.

Encore faut-il reconnaître que, par delà leur sectarisme, les fondamentalismes peuvent occasionnellement converger dans l'aversion vis-à-vis de l'avortement, de

---

[161] Olivier Roy : "Islam en Europe. Choc des religions ou convergence des religiosités ?", *Conditions of European Solidarity*. Edited by Krzysztof Michalski, vol. II: *Religion in the New Europe*. Budapest, New York, Central European University Press, 2006 (http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-fr.html)

[162] Edgar Morin et Brigitte Kern : *Terre-patrie*, *op. cit.*, p. 206.

[163] Olivier Roy, *op. cit.* (http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-fr.html). Olivier Roy soutient que, partout dans le monde d'aujourd'hui, la religiosité l'emporte sur la foi religieuse en ce sens que "le retour de religiosité se fait contre la religion".

[164] En 1996, Ben Laden affirma que les militants islamistes "aiment autant la mort que vous [Occidentaux] aimez la vie" (*Al-Qaida dans le texte*, *op. cit.*, p. 55). Sur les "divines faveurs accordées aux martyrs", cf. *ibid.*, pp. 136, 170 n 89, 171 (Azzam) et p. 304 n 71 (al-Zawahiri) et, pour plus de détails, Farhad Khosrokhavar : *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris, Flammarion, 2002.

[165] Sur cette question, voir le remarquable commentaire de Samir Amin : "Judaïsme, christianisme, islam : réflexions sur leurs spécificités réelles ou prétendues (vision d'un non-théologien)", *Social Compass*, vol. 46, No 4, 1999, pp. 545-561.

l'euthanasie ou de l'émancipation des femmes [166]. Exemplaire à cet égard (et jusqu'à la caricature) est l'ouvrage que vient de publier Dinesh D'Souza, un néo (ou théo) conservateur américain. Ce livre affirme que la grande question qui se pose en ce 21ème siècle est celle de l'antagonisme entre deux types de morale : l'une "traditionnelle", car conforme à un ordre éternel transcendant qui délimite catégoriquement les aires respectives du bien et du mal, et l'autre "libérale" qui, en permettant à l'individu de définir de manière autonome le champ du bien et du mal, favorise des valeurs négatives telles que "la laïcité, le féminisme, l'homosexualité, la prostitution et la pornographie". L'auteur conclut que le devoir de l'Etat américain est de promouvoir la morale traditionnelle et celui des citoyens américains de s'y conformer pleinement. Dépassant toute mesure, il va jusqu'à reconnaître à l'idéologie islamiste le mérite d'attirer des croyants moralement supérieurs aux libéraux athées, agnostiques ou laïques, ainsi que de générer des militants disposés au martyre au nom de leur foi. Dans cette optique, l'auteur admet même que Ben Laden n'avait guère tort de reprocher à l'Amérique laïque d'être une civilisation en rébellion contre Dieu [167]...

2. La corruption du principe de la démocratie occidentale

Au sein du monde occidental, le péril de l'hyper-terrorisme a réouvert le débat philosophique sur la fin et les moyens. En effet, pour assurer la protection de leurs institutions, les pays occidentaux ont adopté des mesures à maints égards attentatoires à la démocratie et à l'Etat de droit – illustrant ainsi la remarque de Montesquieu selon laquelle la corruption de chaque type gouvernement commence par celle de ses principes[168].

A ce jour, cette corruption du principe démocratique n'est sans doute nulle part allée aussi loin qu'aux Etats-Unis. Dans ce pays, des signes de ce que l'on pourrait appeler un "pré-totalitarisme" (entendons par là certains aspects caractéristiques de la pensée et des pratiques totalitaires) ont fait leur apparition. Si les attentats du 11 septembre n'ont pas directement généré cette tendance, ils se sont néanmoins produits sur un terrain fertile. Comme rappelé par Patrice Higonnet, à côté d'une Amérique tocquevillienne et post-moderniste, il y a aussi celle dont le faciès est modelé par des opposants farouches au libéralisme "efféminé" et à la modernité corruptrice [169]. Cette Amérique-là se trouvait parfaitement incarnée par l'administration Bush Jr dont l'aile dirigeante était constituée de néo-conservateurs et de fondamentalistes religieux soudés par un agenda commun. Les attentats fournirent à cette coalition l'occasion rêvée de

---

[166] Sur ce dernier point, rappelons le texte sacré suivant dû à saint Paul : "Toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef; car c'est exactement comme si elle était rasée. Si la femme ne porte pas de voile, qu'elle se fasse tondre ! Mais si c'est une honte pour une femme d'être tondue ou rasée, qu'elle porte un voile ! L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu; mais la femme est la gloire de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. Voilà pourquoi la femme doit porter sur la tête une marque d'autorité (...)", *La Bible, traduction œcuménique* (TOB) : Première épître aux Corinthiens, XI, 6-10.

[167] *The Enemy at Home. The Cultural Left and Its Responsibility for 9/11*. New York, Doubleday, 2007, 333 p.

[168] *De l'esprit des Lois*, VIII.1. Montesquieu avait établi une distinction fondamentale entre la structure du gouvernement - "ce qui le fait être tel" - et le principe de celui-ci, "ce qui le fait agir" (*ibid.*, III.1).

[169] Patrice Higonnet : "Le triomphe du fondamentalisme américain", *Libération*, 1er janvier 2004.

mettre en œuvre une politique inspirée de l'idéologie de Carl Schmitt et d'une certaine récupération de la pensée philosophique de Leo Strauss.

De l'idéologie de Carl Schmitt, l'équipe au pouvoir a repris les éléments fondamentaux que sont la dichotomie ami/ennemi, le rejet de toute règle du jeu internationale et la nécessité d'un pouvoir exécutif tout-puissant empiétant sur les prérogatives du législatif et du judiciaire [170]. Les emprunts à Leo Straus (1899-1973) qui fut l'élève de Carl Schmitt sont discernables avec moins de précision [171]. La pensée complexe de ce philosophe juif allemand, qui s'installa aux Etats-Unis en 1944 et enseigna pendant longtemps à l'Université de Chicago, est en effet riche de sous-entendus ou de non-dits qui prêtent à une grande diversité de lectures. Réflexion anti-moderniste et anti-libérale sur les rapports opposant la loi au droit naturel et la raison à la religion, l'œuvre de Leo Strauss (fondée sur une relecture subversive des textes de la philosophie classique) développait l'idée de la sauvegarde des traditions par la religion et celle du "mensonge noble " des gouvernants à l'égard des masses non-éclairées [172].

Sur le plan des relations internationales, l'administration Bush a clairement fait sien le paradigme central de la vision schmittienne, à savoir qu'une nation ne réalise sa destinée manifeste qu'à travers l'identification d'un ennemi à anéantir dans un combat mené sans autre règle que celle de la loi du plus fort. L'invasion de l'Iraq en représenta la première démonstration pratique. Loin d'être une réponse à une menace réelle contre les Etats-Unis, elle procéda d'une certaine combinaison complexe de motivations spécifiques d'ordres psychologique, économique et idéologique.

En premier lieu, l'intervention militaire fut un étalage narcissique de force motivé par un traumatisme tout aussi narcissique : pour rétablir son prestige après les attentats du 11 septembre, les Etats-Unis avaient besoin de faire "payer la note à quelqu'un", en l'occurrence à un régime odieux [173]. Il était aussi psychologiquement crucial qu'une intervention militaire de grande envergure en Iraq soit menée sans l'aval de l'ONU, de manière à dissuader une nouvelle attaque terroriste et, en même temps, à confirmer la détermination de Washington à ne tolérer l'émergence d'aucun rival sur la scène internationale. De surcroît, une victoire militaire facile et retentissante était un moyen opportun de faciliter la réélection de G.W. Bush dans une société qui se vit sur le mode d'un effet spécial permanent.

---

[170] Catholique allemand qui adhéra au nazisme dès 1933 et devint le juriste du 3ème Reich, Carl Schmitt (1888-1985) se réclamait de la tradition de Thomas Hobbes. Portant sur le droit constitutionnel, ainsi que sur la philosophie du droit, de l'Etat et des relations internationales, son œuvre foisonnante fut avant tout celle d'un idéologue des pouvoirs d'exception, de la souveraineté absolue et du rejet de normes de conduite universelles au plan international. : cf. notamment *La notion du politique* (Paris, Calmann-Lévy, 1988, 336 p.), *Parlementarisme et démocratie* (Paris, Seuil, 1988), *La dictature* (Paris, Seuil, 2000); *Du politique. Légalité et légitimité et autres essais* (Paris, Pardès, 1990) et *Théorie de la Constitution* (Paris, PUF, 1993).

[171] Les écrits de Leo Strauss incluent *Pensées sur Machiavel* (Paris, Payot, 1982), *Droit naturel et histoire* (Paris, Plon, 1954), *De la tyrannie* (Paris, Gallimard, 1983), *La Cité et l'homme* (Paris, Presses Pocket, 1987), *Le libéralisme antique et moderne* (Paris, PUF, 1990), *La philosophie politique de Hobbes* (Paris, Belin, 1991), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* (Paris, PUF, 1992) et *Nihilisme et politique* (Paris, Rivages, 2001).

[172] Leo Strauss a interprété dans sa propre optique anti-libérale l'expression "noble mensonge" qui figure dans la *République* de Platon (414 c). Sur la récupération de Leo Strauss par le néo-conservatisme, cf. Anne Norton : *Leo Strauss et la politique de l'empire américain* (Paris, Denoël, 2006) et Shadia B. Drury : *Leo Strauss and the American Right* (London, Macmillan, 1997) et *The Political Ideas of Leo Strauss*. (New York, Palgrave Macmillan, 2005).

[173] En fait, depuis les années 90, tout un groupe de néo-conservateurs (précisément ceux qui allaient constituer l'administration Bush) cultivait l'obsession de renverser le régime irakien.

En deuxième lieu, l'invasion de l'Iraq avait pour objectif les ressources du deuxième producteur mondial de pétrole (dont la mainmise permettait de réduire la dépendance américaine vis-à-vis de l'Arabie saoudite et de disposer d'une carte appréciable face à la montée en puissance de la Chine), ainsi que l'installation de bases militaires dans le voisinage de l'Iran et des pays d'Asie centrale riches en énergie – sans compter le pactole financier dont bénéficieraient les sociétés pétrolières américaines et les compagnies privées chargées de la reconstruction de l'Iraq.

En troisième lieu, la guerre fut conçue dans le cadre d'une stratégie visant à créer un noyau de démocratie qui, à partir de l'Iraq, s'étendrait à l'ensemble d'une région où le terrorisme international avait son berceau – ineptie monumentale car, contrairement à la dictature, la démocratie n'est pas exportable et ne peut résulter que d'un processus de conquête endogène.

Les prétextes officiels invoqués pour justifier l'invasion (acquisition d'armes de destruction massive par le régime irakien et collusion de ce dernier avec Al-Qaida) ayant été controuvés et l'occupation de l'Iraq tournant au fiasco, l'administration américaine changea de registre en déclarant une "guerre contre la terreur" qu'elle présenta comme un combat idéologique comparable à celui mené autrefois contre le communisme et le nazisme [174]. Les impératifs de cette guerre sans fin à un ennemi insaisissable fournirent à l'administration l'occasion de mettre en œuvre, au plan intérieur, un élément important de l'idéologie schmitienne : l'accroissement du pouvoir exécutif.

Partisan d'un droit d'exception extrême, Carl Schmitt professait que la sauvegarde de l'ordre constitutionnel en situation de péril habilitait l'exécutif à tous les abus de pouvoir, y compris le contrôle de l'appareil judiciaire et du pouvoir législatif, ainsi que la dérogation aux libertés civiles fondamentales. Dans cet ordre d'idées, on signalera l'abus de la pratique constitutionnelle des "*signing statements*", déclarations de promulgation apposées aux lois émanant du Congrès permettant au Président des Etats-Unis de ne pas appliquer celles-ci. Faut-il rappeler que, dans un régime totalitaire comme celui du 3ème Reich, la loi n'était censée être que l'expression de la volonté personnelle du Führer ? On citera aussi la propension de l'administration à utiliser le Département de la justice et l'appareil judiciaire à des fins politiques partisanes [175]. L'expansion du pouvoir exécutif atteignit un summum avec l'adoption bâclée (par un Congrès manifestant une complaisance rare en démocratie) du *Patriot Act* de 2001. Ce texte de quelque 340 pages institua un dispositif de mesures anti-terroristes sans précédent incluant notamment la surveillance des conversations téléphoniques et du courrier électronique et l'accès aux dossiers médicaux et comptes bancaires sans autorisation judiciaire, sur la base de simples "*National Security Letters*". Le dispositif était destiné à la prévention et à la répression du terrorisme "domestique" et international (ce qui visait l'ennemi intérieur autant qu'extérieur), ainsi que – de manière inquiétante – à d'autres fins ("*other purposes*") indéterminées [176].

---

[174] Certains néocons, notamment James Woolsey (ex-directeur de la CIA), considéreront même la guerre contre le terrorisme comme la "quatrième guerre mondiale" – la troisième ayant été la guerre froide.

[175] Par ailleurs, les tentatives d'assurer par tous les moyens la suprématie durable des républicains allaient dans le sens d'un monopartisme de fait.

[176] Intitulée "*The Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act of 2001*", la Public Law 107-56 communément appelée *Patriot Act* fut adoptée le 11 septembre 2001 par le Congrès et confirmée par le Président Bush le 26 octobre suivant. La loi fut

L'érosion de l'Etat de droit qui affecte aujourd'hui la démocratie américaine ne se limite pas à la violation de la séparation des pouvoirs, principe fondamental que les pères fondateurs de la Constitution du pays avaient précisément conçu comme un rempart contre la tyrannie. Elle se manifeste aussi sous les diverses formes suivantes :

- *Subversion du langage politique.* Hannah Arendt avait relevé que les régimes totalitaires ne pouvaient se passer de la pratique du mensonge politique [177]. Pour sa part, George Orwell avait signalé, dans un texte de 1946, que le langage politique "*is designed to make lies sound truthful and murder respectable, and to give the appearance of solidity to pure wind*" [178]. Dans l'optique de la conception straussienne du mensonge nécessaire ou "noble", on ne peut que reconnaître la virtuosité dont l'administration Bush a fait preuve en matière de subversion linguistique. Signalons à cet égard, entre autres, la formule "techniques d'interrogation renforcées" (justificatrice de la torture) et certaines législations dont le contenu est à l'opposé de leur intitulé – comme le *Healthy Forest Recreation Act* (qui autorise l'industrie du bois à exploiter le parc forestier du pays), la *Clear Skies Legislation* (qui rabaisse les exigences normatives en matière de pollution de l'air) ou encore le *Military Commissions Act* (qui assure aux agents du gouvernement l'immunité à l'égard de poursuites pour crimes de guerre). Relevons aussi que l'administration prétendit être intervenue en Iraq pour "libérer" celui-ci au nom de l'impératif démocratique, oxymore impliquant qu'il y aurait donc des ..."agressions démocratiques" ! Faut-il rappeler que, lors de la guerre froide, les Soviétiques envahissaient des pays de leur propre bloc au nom de l' "internationalisme prolétarien" et de la "défense des "acquis du communisme" ? Dans le contexte plus général de la "guerre contre la terreur", l'administration américaine ne cesse d'invoquer les leitmotive de "liberté" et de "démocratie". Cette rhétorique (dont le formalisme ne diffère guère de celui des slogans soviétiques sur la "libération des peuples colonisés" et le "communisme radieux") subvertit le vocabulaire de l'idéalisme wilsonien pour justifier une politique dédaigneuse du droit international, des droits de l'homme et du multilatéralisme[179].
- *Déni de la réalité.* Rappelons que Hannah Arendt avait bien mis en évidence la prétention de l'idéologie de disqualifier à la fois l'expérience et la réalité. Ce déni, propre à toute idéologie quel que puisse être son contenu, a connu son apogée avec la singulière déclaration dans laquelle un conseiller direct du Président Bush affirma que l'administration n'avait que faire de la réalité apparente du monde pour la simple raison que l'empire qu'étaient désormais devenus les Etats-Unis avait les moyens de créer sa propre réalité ! [180] En clair : la réalité ne pouvait plus être que

---

renouvelée en mars 2006 avec des dispositions introduisant certaines "sauvegardes" relatives aux libertés civiles, mais le Président Bush y apposa aussitôt un "*signing statement*" restrictif.

[177] *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 143.

[178] *Politics and English Language* (1946, http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/orwell46.htm).

[179] Au moment de l'invasion de l'Iraq, l'administration professait que la "mission doit déterminer la coalition" ou, autrement dit, que le multilatéralisme n'était acceptable que sur la base de coalitions de circonstance (*coalitions of the willing*) et non pas d'institutions permanentes telles que l'ONU.

[180] "We're an empire now, and when we act, we create our own reality. And while you're studying that reality - judiciously, as you will - we'll act again, creating other new realities, which you can study too, and that's how things will sort out. We're history's actors . . . and you, all of you, will be left to just study what we do"

l'effet d'actes justifiant, à titre rétrospectif, la pertinence des décisions prises dans le cadre d'une politique impériale. Décréter que la réalité doit confirmer l'idéologie (et non l'inverse) revient pourtant à s'enfermer dans une logique circulaire. C'est bien une telle logique qui permet à l'administration américaine de soutenir sans cesse le raisonnement aberrant suivant : la réalité d'un front central de lutte contre le terrorisme international en Iraq a été démontrée par ... l'invasion de celui-ci – alors que cette invasion avait elle-même généré le terrorisme (et le fondamentalisme) dans le pays. Ce schéma mental est à bien des égards comparable à celui de l'URSS brejnévienne.

- *Subordination de la science à l'idéologie.* L'administration Bush a déployé une stratégie visant à récuser le darwinisme (au profit du créationnisme), le réchauffement climatique et la recherche médicale sur les cellules souches, ainsi qu'à contrer les programmes onusiens relatifs au planning familial. La promotion du "créationnisme" fait immanquablement penser au "lyssenkisme" de l'ère stalinienne ? [181]

- *Intimidation des médias.* Bien que bénéficiant du soutien d'un réseau puissant et agressif de médias ultra-conservateurs ou fondamentalistes, l'administration n'a guère hésité à faire pression sur les médias indépendants ou à les intimider (au nom du patriotisme). La gravité de la désinformation qui en a résulté ne saurait être sous-estimée pour une raison évidente : alors que la propagande officielle d'un régime totalitaire ne fait souvent guère illusion auprès des citoyens asservis, les informations déformées ou mensongères circulant au sein d'une société démocratique ont tendance à être acceptées comme *véridiques* par le public.

- *Etablissement d'un système carcéral planétaire.* L'administration Bush a créé un réseau qui, outre des prisons classiques, comprend des centres de détention itinérants sur des navires gérés par la CIA. Le réseau s'étend des Caraïbes au Proche-Orient et de l'Europe à l'Asie. Ses centres nerveux connus se trouvent aux Etats-Unis, à Cuba (Guantanamo), en Iraq, en Afghanistan (base de Bagram, dite "*Salt Pit*") – sans compter des sites suspects en Thaïlande, Algérie, Ouzbékistan, Qatar, Zambie, Diego Garcia, etc. Sans avoir l'ampleur du Goulag ou des camps de concentration nazis, le système n'en est pas moins condamnable par ses pratiques de détention indéfinie de *suspects* sans charge ou inculpation légales, de maintien au secret sans aucune communication possible avec le monde extérieur et, surtout, de torture et autres traitements cruels, inhumains ou dégradants. Avec ces bagnes, une certaine conception de la démocratie américaine et même occidentale est en train de mourir. Faut-il encore signaler que la direction du Département de la Justice américain est confiée à l'homme qui a forgé des justifications prétendument juridiques à l'usage de la torture[182] ? Faut-il également rappeler le rapport du Parlement européen établissant qu'entre 2001 et 2005 des avions de la CIA auraient fait secrètement escale dans les aéroports de divers pays

---

(interview d'un conseiller, non identifié, du Président Bush recueillie par Ron Suskind dans le *New York Times* du 17 octobre 2004).

[181] Auteur d'une théorie pseudo-scientifique rejetant la génétique mendélienne comme "réactionnaire", Trofim Lyssenko prétendit pouvoir modifier les gènes des plantes à partir d'une action sur l'environnement de celles-ci.

[182] Pour mesurer l'étendue des atteintes portées aux libertés fondamentales, cf. la "*Must-Do List*" minimale proposée par le *New York Times* du 4 mars 2007 en vue de la restauration de l'Etat de droit aux Etats-Unis.

de l'Union européenne avec, à leur bord, des suspects kidnappés à l'étranger aux fins de leur acheminement à Guantanamo ou de leur restitution (procédure des "*extraordinary renditions*") à leurs pays d'origine où la torture est pratique courante ? [183]. Il est regrettable de constater que de telles violations étaient inconcevables sans la complicité au moins tacite des services du Haut Représentant pour la politique étrangère de l'Union européenne et du coordonnateur européen de la lutte contre le terrorisme [184].

Les Etats-Unis n'ont certes pas rompu avec la démocratie. Ils ne confirment pas tous les éléments du tableau cauchemardesque imaginé par Sinclair Lewis dans le roman *It Can't Happen Here* (1935) [185]. Il n'en reste pas moins qu'une administration inspirée par la conviction que la fin doit justifier les moyens a institué un régime aux tendances orwelliennes.

II. L'actualité de la banalité (et de la normalité) du mal

La relégation des totalitarismes nazi et communiste au musée de l'histoire n'a nullement affecté le statut philosophique de la réflexion sur la "banalité du mal" que Hannah Arendt formula à partir de l'observation directe du procès d'Adolf Eichmann en Israël [186]. En ce début du 21ème siècle, cette réflexion garde pleine validité tout en appelant certaines clarifications quant à son objet réel, sa justification et sa portée.

Il ne fait nul doute que l'idée à la base de cette réflexion profonde a été exprimée d'une manière peu heureuse. La formule "banalité du mal" ne concerne pas le mal en tant quel (qui ne saurait être qualifié de banal étant donné qu'il s'agit ici de sa forme suprême), mais les agents humains du mal. Plus précisément, elle vise la banalité (entendue au sens de non-anormalité) de la personnalité de ces agents par rapport à la nature monstrueuse de leurs forfaits. Déroutée par un tel gouffre, Hannah Arendt a en outre estimé, plutôt malencontreusement, que "ce qui est horrible peut non seulement être ridicule, mais aussi franchement comique", car "tout le monde pouvait voir que cet homme [Adolf Eichmann] n'était pas un *monstre* [et qu'] il était vraiment difficile de ne pas présumer que c'était un clown"[187].

Par ailleurs, Hannah Arendt a considéré que la banalité en question découlait de "l'absence de pensée" provoquée par l'obéissance aveugle aux impératifs de l'ordre

---

[183] Cf. Trevor Paglen et Adam Clay Thompson : *Les charters de la torture*. Paris, Saint-Simon, 2007, 144 p.

[184] Cf. le Rapport de Giovanni Claudio Fava sur "L'utilisation alléguée de pays européens par la CIA pour le transport et la détention illégale de prisonniers" (Parlement européen, document A6-0020/2007 du 31 juillet 2007. Le rapport épingle une douzaine de pays de l'Union européenne (dont le Royaume-Uni, l'Allemagne et l'Italie), avec une mention particulière pour la Roumanie et la Pologne fortement soupçonnées d'avoir hébergé des prisons secrètes de la CIA. Voir aussi le Rapport de Dick Marty sur les "Allégations de détentions secrètes et de transferts interétatiques illégaux de détenus concernant des Etats-membres du Conseil de l'Europe" (Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, Doc. 10957 du 12 juin 2006).

[185] Le roman décrit l'avènement d'un Président qui, à partir de la manipulation du patriotisme américain et avec l'appui de la droite religieuse et des milieux d'affaires, parvient à monopoliser tous les pouvoirs, créér des camps de concentration dans le pays et entreprendre sous de faux prétextes une guerre contre le Mexique voisin. Joe Conason a adapté ce scénario à la présente réalité dans *It Can Happen Here. Authoritarian Peril in the Age of Bush* (New York, Thomas Dunne Books/St Martin's Press, 2007, xiii-238 p.).

[186] Hannah Arendt : *Eichman in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil* (1963,*Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,* Paris, Gallimard, 2002, 522 p., "Folio histoire", 32).

[187] *Ibid.*, pp. 116 et 126.

totalitaire [188]. La pertinence du fond de l'argument est, là aussi, affectée par sa formulation. L'adhésion à une idéologie entraîne, certes, une renonciation à l'esprit critique. Toutefois, la substitution des présupposés de l'idéologie à la réflexion individuelle favorise aussi un certain délire logique qui se caractérise moins par une "absence" que par un surplus de pensée. Il s'agit ici d'une absence de morale et de remords, plutôt que de pensée.

Enfin, bien que déduite de l'expérience du totalitarisme, l'expression "banalité du mal" relève d'une problématique générale autrement plus vaste. Elle implique une idée lourde de conséquences : celle de la *normalité* du mal. Hannah Arendt avait bien conscience du lien entre le mal absolu et ce qu'il est convenu d'appeler la nature humaine. Dans ses *Cahiers de pensée*, elle avait noté que "le mal radical existe, mais pas le bien radical"[189]. Toutefois, elle n'est pas allée jusqu'au bout de cette remarque sur l'impossibilité d'une définition pratique du bien absolu, remarque dont la logique pouvait mener à la conclusion pessimiste de la normalité du mal. En d'autres termes, elle a voulu ignorer que l'être humain était à la fois *homo sapiens* et *homo demens* [190]. Susceptible d'altruisme, de solidarité, de créativité et de rationalité, l'homme est en même temps extraordinairement solipsiste, cruel, destructeur et irrationnel, au point d'utiliser les catégories de sa raison pour justifier ses actes les plus monstrueux. La malédiction de *sapiens demens* ne tient pas tant à l'existence de cette dualité même qu'au déséquilibre persistant entre les deux éléments de celle-ci : de tous temps, *demens* l'a emporté sur *sapiens*. Trois éléments de confirmation peuvent être avancés dans ce sens.

Le phénomène de la guerre, de Sumer à nos jours, fournit une première confirmation. Dans une page saisissante de *La cité antique*, Fustel de Coulanges avait constaté que, dans l'Antiquité, "il n'y avait pas l'idée d'un devoir, quel qu'il soit vis-à-vis de l'ennemi (...). On ne faisait pas seulement la guerre aux soldats : on la faisait à la population tout entière, hommes, femmes et enfants, esclaves. On ne la faisait pas seulement aux êtres humains; on la faisait aux champs et aux moissons (...). On exterminait les bestiaux (...). Une guerre pouvait faire disparaître d'un seul coup le nom et la race de tout un peuple ..." [191]. L'Antiquité fut bien régie par ce que l'on pourrait appeler la "loi de Xénophon", en vertu de laquelle le vainqueur pouvait disposer à sa guise des populations, des biens et des territoires du peuple vaincu. Xénophon avait fait tenir au roi Cyrus, alors sur le point de conquérir Babylone, le discours suivant : "C'est une loi universelle et éternelle que, dans une ville prise sur des ennemis en état de guerre, tout, et les personnes et les biens, appartiennent aux vainqueurs. Vous ne commettez donc pas d'injustice en détenant les biens que vous avez, et c'est pure humanité, si vous ne leur prenez pas tout et leur laissez quelque chose" [192]. Bien des

---

[188] *Ibid.*, p. 495. Denis de Rougemont estimait aussi que "l'absence de pensée est plus dangereuse que n'importe quelle pensée fausse" (*Lettres sur la bombe atonique*. Paris, Gallimard, 1946, p. 58).

[189] *Journal de pensée*, *op. cit.*, vol 1, p. 371. Pour elle, le mal radical est "le fait de rendre l'homme superflu tout en conservant le genre humain dont on peut à tout moment éliminer des parties" (*ibid.*, p. 32). Dans une remarque sur la pensée de Marx, Hannnah Arendt fait référence aux phénomènes de "la déshumanisation de l'homme *et* [de] la dénaturation de la nature", soit du génocide et de l'écocide (*ibid.*, p. 73).

[190] Edgar Morin : *Le paradigme perdu*. Paris, Seuil, 1973, pp. 107-127. Voir aussi *Terre-patrie, op. cit.*, p. 167.

[191] Fustel de Coulanges : *La cité antique*. Paris, Flammarion ("Champs", 131), 1984, pp. 243-244.

[192] Xénophon : *Cyropédie*, livre VII, chapitre V (*Œuvres complètes*. Paris, Garnier/Flammarion, 1967, p. 262).

siècles plus tard, Claude Lévi-Strauss rappela l'actualité de la "loi de Xénophon", en formulant – à partir de ses propres observations sur le terrain – cet axiome ethnologique terrifiant : "l'humanité cesse aux frontières de la tribu" [193]. La guerre qui ravagea la Bosnie-Herzégovine de 1992 à 1995 confirma qu'au 20ème siècle encore l'humain cessait bien aux frontières de l'ethnie vécue comme tribu, puisque le nettoyage ethnique qui la caractérisa fut l'*objectif* et non la conséquence des combats.

La deuxième confirmation découle de la destruction systématique de la biosphère. Entamée d'abord en parfaite ignorance à partir de la Révolution industrielle, cette destruction se poursuit depuis, à un rythme croissant, en pleine connaissance de cause. Alors que Rousseau et les romantiques se targuaient d'être les amants de la nature, la civilisation industrielle en est devenue pour ainsi dire la marâtre, pour ne pas dire le bourreau. La destruction systématique des défenses immunitaires de l'environnement représente à la fois un écocide et une agression contre les générations humaines futures.

L'arme nucléaire est au cœur de la troisième confirmation. Comme Denis de Rougemont l'a écrit, "quelque chose d'irréparable" s'est produit après Hiroshima et Nagasaki [194]. L'*Homo sapiens demens* détient désormais le pouvoir inouï d'anéantir son espèce. Si la logique de la dissuasion (dont la rationalité relève du registre de *sapiens*) a permis jusqu'à ce jour de préserver l'humanité de l'apocalypse nucléaire, sa pérennité reste tributaire de l'irresponsabilité imprévisible de *demens*.

Cela étant, il convient de reconnaître que cette vision du monde n'est pas totalement désespérée, en ce sens que le problème de l'homme se pose de manière tout à fait opposée à celui du double personnage (Dr. Jekyll/M. Hyde) imaginé par Robert Louis Stevenson. Dans ce roman bien connu, le personnage civilisé représenté par le Dr. Jekyll se métamorphose occasionnellement en brute épaisse sous les traits de M. Hyde. Au niveau de l'être humain, à l'inverse, M. Hyde tente en permanence de se transformer en Dr. Jekyll : *demens* ne cesse d'entreprendre (ou d'envisager) des efforts pour supplanter *sapiens* par la voie de la spiritualité, de l'éthique, des droits de l'homme ou, encore, d'une certaine orientation féministe de la civilisation [195]. Certes, de tels efforts demeurent (comme ceux de Sisyphe) le plus souvent vains; mais ils témoignent d'une louable prise de conscience et ne ferment pas la voie à de meilleurs lendemains.

L'étiologie de la prévalence persistante de *demens* par rapport à *sapiens* n'entre pas dans notre propos [196]. Il nous importe seulement de constater que, dans l'histoire des sociétés humaines, le mal a toujours été banal par sa normalité – réalité qui, dans ce siècle naissant, se trouve confirmée par de multiples manifestations dont les massacres

---

[193] Claude Lévi-Strauss : *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon, 1997 ("Agora", 189), p. 384.

[194] *Lettres sur la bombe atonique, op. cit.*, p. 15.

[195] Romain Gary a relevé que les valeurs de toutes les grandes civilisations sont des valeurs *féminines* qui, découlant de la maternité, impliquent la douceur, la tendresse, la compassion, le pardon, la tolérance, le respect des faibles : en un mot, la non-violence. Il en concluait qu' "il n' y aura jamais de civilisation tant que la féminité continuera à être étouffée, bafouée, refoulée" (*La nuit sera calme*. Paris, Gallimard, 1974, "L'air du temps", p. 164; voir aussi pp. 163, 165 et 244-245).

[196] Signalons cependant, entre autres, celle d'Erich Fromm qui distingue deux types d'agressivité humaine : l'une "bénigne" (qui, phylogénétiquement programmée, incite tout être vivant à attaquer ou à fuir quand ses intérêts vitaux sont menacés) et l'autre "maligne" : biologiquement non adaptative (et quasi inexistante chez la plupart des mammifères), cette dernière s'exprime à travers une destructivité qui n'est pas au service de la survie physiologique de l'homme (*La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*. Paris Robert Laffont, 3ème partie). Voir aussi Wolfgang Sofsky : *Traité de la violence*. Paris, Gallimard, 1998, 217 p. et Axel Kahn : *L'homme, ce roseau pensant. Essai sur les racines de la nature humaine*. Paris, NIL éditions, 2007, 334 p.

au Darfour, la traite des êtres humains (forme nouvelle de l'esclavage), la corruption du principe de la démocratie en Occident, l'accélération de la dégradation de l'écosystème planétaire ou, encore, les effets sociaux pervers d'une mondialisation économique qui réduit l'individu à sa valeur marchande et raréfie les activités laborieuses au sein de sociétés pourtant fondées sur la glorification du travail.

Conclusion

Le 21ème siècle n'étant qu'a ses débuts, les remarques suivantes relatives aux trois problèmes de type conjoncturel évoqués dans la présente analyse (hyper-terrorisme, islamisme, corruption de la démocratie) ne peuvent avoir qu'un caractère indicatif :

Hyper-terrorisme. Avec les attentats du 11 septembre 2001, le terrorisme est passé du statut de simple phénomène local à celui d'une menace globale. La gravité de celle-ci ne doit pas être sous-estimée, d'autant plus que les perspectives d'acquisition d'armes de destruction massive, y compris de type nucléaire, par les groupes terroristes hante aujourd'hui les experts. Il n'en reste pas moins que le concept même de "guerre" contre le terrorisme, promu par les Etats-Unis, constitue une approche inadéquate vouée à un échec probable et susceptible, toute proportion gardée, de constituer pour les historiens futurs l'"erreur fondatrice" de la première décennie de ce nouveau siècle. Le fléau de l'hyper-terrorisme, que tout apparente à une hydre, ne saurait être combattu par des moyens essentiellement militaires. Il exige avant tout une contre-offensive au niveau économique et culturel.

Islamisme. Le problème ici est de savoir si l'islam dispose bien de la volonté et de la capacité de s'autoréformer. Au 19ème siècle, lors la conférence intitulée "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation" (1862), Ernest Renan avait déjà décrété qu'une réforme profonde de l'islam ne pourrait que provoquer la disparition de celui-ci : "l'islamisme [sic] ne peut exister que comme religion officielle; quand on le réduira à l'état de religion libre et individuelle, il périra" [197]. Bien plus tard, Bernard Lewis soutiendra que le monde arabo-musulman ne pourra surmonter son retard dans les domaines politique, économique, social, culturel et scientifique que par l'assimilation pure et simple des valeurs universalistes du monde occidental[198]. Si ces deux jugements ethnocentriques sont contestables, il n'en reste pas moins qu'en renonçant à fournir sa contribution propre à la modernité, l'islam court le risque de finir par devenir son propre ennemi aussi bien que l'ennemi de tout ce qui est autre que lui-même [199]. En tout cas, la pathologie qu'est l'islamisme n'est pas nécessairement sans remèdes. Bien que l'islam soit dépourvu d'une institution centrale garante d'orthodoxie, une initiative commune des autorités religieuses du plus grand nombre possible de pays arabes, par exemple sous la forme d'une déclaration réaffirmant les valeurs humanistes

---

[197] Ernest Renan : *Œuvres complètes*, tome II. Paris, Calmann-Lévy, 1948, p. 333. Rappelons que l'islam fut fondé par un prophète qui s'illustra aussi comme un chef militaire et un homme d'Etat .

[198] Cf. *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*. Paris, Gallimard, 2002, 240 p. Orientaliste proche des néo-conservateurs américains, Bernard Lewis avait avancé bien avant Samuel Huntington l'idée du choc des civilisations dans *The Middle East and the West*. Bloomington, Indiana University Press, 1964, p. 135. Du même auteur, voir l'article "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, vol. 266, No 3, September 1990 (http://www.theatlantic.com/doc/prem/199009/muslim-rage).

[199] Cf. Salman Rushdie ("Islam's Problems Come From Within") dans l'*International Herald Tribune*, 2 avril 2001. Voir aussi Nicholas D. Kristof : "Islam's Arc Is Ripe for a Meiji Period", *International Herald Tribune*, 9 janvier 2002 et Tahar Ben Jelloun : "Pour sortir de la malédiction", *Le Monde*, 3 novembre 2001.

de l'islam et stigmatisant leur dénaturation par l'islamisme, serait bienvenue. Une telle déclaration contribuerait au renforcement de la cohésion de l'islam et, même, à désamorcer l'islamophobie qui tend à se développer dans certains milieux occidentaux. Convenons avec Jürgen Habermas que la modernité offre aux religions l'opportunité "d'accorder un angle critique à la tradition" de manière à pouvoir relativiser leur position à l'égard les unes des autres sans pour autant renoncer à leur propre noyau dogmatique [200].

Corruption de la démocratie. Ce phénomène peut être considéré comme le plus grave d'entre tous pour la simple raison qu'il n'est pas exclusivement tributaire d'un facteur circonstanciel tel que la politique d'une équipe extrémiste que des élections libres évinceront, tôt ou tard, du pouvoir. Contrairement au progrès technologique, tout progrès d'ordre politique, juridique ou éthique est réversible. La démocratie vit donc sous le péril constant de la régression, car elle n'est pas un stade atteignable une fois pour toutes (et donc de type stationnaire), mais un processus qui exige une (ré)alimentation constante. Elle offre un système de gouvernement qui prétend à la perfectibilité et non pas à la perfection, c'est-à-dire qui admet pouvoir faillir à tout moment, mais qui possède les moyens propres à remédier à ses imperfections ou erreurs graves [201].

Enfin, s'agissant du phénomène structurel de *la normalité du mal*, son dépassement ne relève, lui, que du simple registre de l'espoir.

---

[200] Jacques Derrida et Jürgen Habermas : *Le "concept " du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Paris, Galilée, 2005, p. 62 et 118..

[201] Rappelons ici la maxime que Thomas Paine formula dans son *Common Sense* (1776; http://www.ushistory.org/paine/commonsense/singlehtml.htm) : "*Government, even in its best state, is but a necessary evil; in its worst state an intolerable one*" (le gouvernement, dans sa perfection même, n'est qu'un mal nécessaire ; dans son imperfection, c'est un mal insupportable).

Totalitarisme et guerre aujourd'hui

Pierre Hassner

L'importance du totalitarisme et de la guerre dans l'œuvre de Hannah Arendt et l'importance de cette dernière pour l'étude respective de ces deux phénomènes sont très inégales. Arendt est reconnue presque unanimement comme l'auteur le plus important parmi ceux qui se sont efforcés de définir et de comprendre le totalitarisme. Sur la guerre, en revanche, elle n'a que très peu écrit, au moins directement. On ne peut guère citer que les quelques pages de l'introduction (intitulée « Guerre et révolution ») à l'*Essai sur la révolution*[202] et quelques notations de son *Journal de pensée*[203]. Mais ces remarques éparses n'en permettent pas moins de poser avec précision le problème du rapport entre guerre et totalitarisme et d'indiquer en quoi l'évolution du monde confirme les intuitions de Hannah Arendt et en quoi elle semble, sinon les mettre en question, du moins les dépasser.

Arendt note qu'avec les armes nucléaires la guerre peut mettre fin à l'humanité et à la vie sur la planète et que par là même elle n'a plus de sens comme instrument de la politique. Mais les conclusions qu'elle tire de ce constat ne coïncident ni avec l'appel angoissé des pacifistes à l'abolition ou à l'interdiction de la bombe atomique ni avec le pari optimiste selon lequel les armes nucléaires empêcheront à la fois la victoire du totalitarisme et le déclenchement de la troisième guerre mondiale et annoncent l'instauration de la paix par la dissuasion. Elle se rapproche cependant plus de cette deuxième position dans la mesure où elle suggère que l'idée de guerre virtuelle pourrait remplacer la guerre réelle : il s'agirait d'une manœuvre en temps de paix par laquelle les adversaires se livreraient, notamment à travers leurs expériences nucléaires, à des démonstrations de force qui pourraient, certes, glisser vers la guerre effective, mais pourraient fort bien, également, aboutir à la victoire ou à la défaite d'un camp sans que la guerre ait fait une irruption explosive dans la réalité.

Cette analyse nuancée a été, à bien des égards, confirmée par l'histoire de la guerre froide. Mais l'originalité d'Arendt est ailleurs. Elle se situe dans l'analyse du couple de la guerre et de la révolution. Celle-ci aboutit à deux idées importantes. Premièrement, la guerre, à notre époque, amène la révolution, puisque les Etats vaincus tendent à perdre leurs régimes, qui ne survivent guère à la défaite. Deuxièmement, la guerre tend à perdre sa légitimité, tandis que la révolution conserve la sienne : le héros de la violence romantique est plutôt Che Guevara qu'un grand conquérant ou un grand chef militaire comme Napoléon.

On peut cependant nuancer ces deux idées à la lumière de l'expérience des dernières décennies. En Occident ou, plus généralement, dans les sociétés développées, le mythe et la légitimité de la révolution violente ont également beaucoup décru : le

---

[202] *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1967, traduction de *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963.

[203] *Journal de pensée*, vol. I, juin 1950-février 1954, Paris, Seuil, 2005, traduit de l'allemand Denktagebuch (1950-1973), Münich, Piper Verlag, 2002.

culte du Che s'exprime davantage sur les tee-shirts que dans des projets révolutionnaires imitant son exemple. Mais, d'autre part, le terrorisme et la Jihad remettent à l'ordre du jour la légitimité d'une guerre qui prétend à la fois s'inscrire dans la continuité d'un affrontement qui remonterait aux Croisades et se donner la visée révolutionnaire d'un renversement de l'ordre international. Et la riposte américaine (dans le slogan de « la guerre globale contre la terreur ») et occidentale en général (pour la guerre d'Afghanistan plutôt que pour celle d'Irak) ressuscite l'idée de « guerre juste ».

Mais notre sujet est moins le couple « guerre-révolution » que le couple « guerre-totalitarisme ». Arendt semble ne l'avoir jamais traité explicitement. Mais elle indique nettement que la logique et la dynamique du totalitarisme le portent à la recherche de la domination totale. C'est ainsi que, dit-elle, au temps de l'Union Soviétique, dans la mesure où le totalitarisme cherche à substituer au monde réel celui de l'idéologie, il ne pouvait, par exemple, admettre qu'il existe un métro aussi beau que celui de Moscou. Elle devait nier l'existence du métro de Paris et cette négation devait l'amener à vouloir détruire effectivement celui-ci.

Elle ne semble pas, à ma connaissance, avoir analysé spécifiquement ce qui différencie l'expansion militaire extérieure d'un régime totalitaire qui doit compter avec les résistances du système interétatique et la guerre permanente qu'il livre à son propre peuple, selon l'expression de Nicolas Werth[204]. Cela l'a amenée à ne pas vraiment prévoir le coup d'arrêt porté à l'expansion du communisme soviétique par l'endiguement occidental, ni l'érosion de sa dynamique intérieure sous l'effet de la société moderne. Mais le lien fondamental qu'elle établit entre idéologie et terreur, et son analyse des rapports entre guerre et révolution, et de l'absorption croissante de la première par la seconde sont plus d'actualité que jamais.

En effet, ce à quoi nous assistons aujourd'hui, c'est à un éclatement à la fois de la notion de guerre et de celle de totalitarisme, qui favorise des combinaisons diverses entre différentes formes d'idéologie et de violence. Cela va de pair avec la constante transgression des frontières entre l'intérieur et l'extérieur, le public et le privé, l'individuel et le collectif, entre la violence instrumentale et la violence expressive, la criminalité politique et la criminalité de droit commun. La perspective d'une troisième guerre mondiale mettant aux prises les grandes puissances et impliquant leurs sociétés tout entières a considérablement reculé. De même, les systèmes totalitaires résultant d'une idéologie systématique à prétentions à la fois scientifiques et religieuses et d'un pouvoir absolu n'existent plus que sous forme de survivances plus ou moins marginales comme la Corée du Nord. Mais ce qui a succédé à la Grande Guerre ce n'est pas la paix, ce qui a succédé au totalitarisme ce n'est pas le triomphe de la liberté et de la démocratie.

Le déclin de la guerre interétatique est compensé par la montée des guerres civiles et du terrorisme mondialisé. Il est, d'autre part, remis en question par la relégitimation que nous avons signalée de la guerre elle-même sous la forme du Jihad ou de la guerre sainte, de la « guerre globale contre la terreur » ou pour la promotion de la démocratie. Guerre et révolution se rejoignent et se confondent, comme l'indiquait Hannah Arendt, mais la dimension guerrière y domine la dimension révolutionnaire : en effet, si l'idée

---

[204] Nicolas Werth, « Un Etat contre son peuple. Violences, répression, terreurs en Union Soviétique », in Charles Ronsac (éd.), *Le livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997, pp. 49-299.

d'un monde régi par Al Qaïda au monde islamique ou celle d'un monde gouverné par les Etats-Unis au nom de la démocratie est utopique, les guerres menées au nom de ces utopies sont, elles, bien réelles.

La défaite des régimes fondés sur les systèmes idéologiques totalitaires est relativisée, elle aussi, par deux séries de phénomènes. D'une part, si les régimes totalitaires sont fragilisés à l'âge de la globalisation, les tentations totalitaires, les mythes totalitaires, les passions totalitaires sont encouragés par cette globalisation elle-même, par ses frustrations, ses inégalités, ses ressentiments et ses peurs. D'autre part, si les idéologies totalitaires étaient fondées sur un double dogmatisme, celui d'une pseudo-science (le darwinisme racial chez les nazis, le matérialisme dialectique chez les communistes) et d'une pseudo-religion (« religion séculière » sous la forme du néo-paganisme et de l'annonce du Reich de Mille ans, ou la foi inconditionnelle dans le parti interprète et acteur de l'Histoire), nous assistons au retour en force des religions transcendantes, sous une forme fondamentaliste ou intégriste, et à la montée des menaces liées aux progrès de la science, allant jusqu'à rendre plus crédible la réalisation – par les manipulations génétiques – du vieux rêve totalitaire : changer la nature humaine. Par la stratégie des attentats-suicides et la promesse du salut dans l'autre monde, les fanatismes religieux au sens propre peuvent se révéler plus efficaces que ceux inspirés par les religions séculières. Leur alliance éventuelle avec une science prométhéenne pourrait ressusciter et dépasser les pires cauchemars totalitaires.

Nous n'en sommes pas là. Pour l'instant, deux constatations semblent incontestables, l'une, sur le plan du concept de totalitarisme, et l'autre, sur celui de son application à la conjoncture du vingt et unième siècle.

Ma thèse essentielle, qui me paraît tout à fait compatible avec l'œuvre de Hannah Arendt, c'est que le totalitarisme c'est la guerre, si l'on veut bien élargir ces deux concepts comme Clausewitz le fait pour le deuxième en disant qu'il est un caméléon.

Elle consiste à poser que le totalitarisme se fonde avant tout sur l'identification de la politique et de la guerre ou, plus précisément, sur l'inversion de la formule clausewitzienne par une formulation commune à Lénine et à Lüdendorf (et aussi à Spengler et à Foucault) selon laquelle « la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens ». C'est l'idée de la « lutte à mort », de l'écrasement sans appel, voire de la destruction totale de l'adversaire qui entraîne le reste.

Nul n'a mieux exprimé ce rapport que Carl Schmitt, dans sa formule « Ennemi total, guerre totale, Etat total »[205]. A l'intérieur de cette triade, il indique clairement que l'élément central est l'ennemi total : « Le fond du problème se trouve dans la guerre. Le type de guerre totale détermine le type et la forme du caractère total de l'Etat, mais la guerre totale emprunte sa signification à l'ennemi total ».

Dans ce texte, Carl Schmitt parle tout autant de la guerre extérieure que de la guerre intérieure. Mais, bien sûr, l'ennemi total par excellence, pour le totalitarisme nazi, était le juif (et les autres groupes voués à l'extermination). La notion de caractère indispensable et non problématique de l'extermination collective semble centrale pour le totalitarisme dans chacune de ses deux interprétations majeures : celle, arendtienne,

---

[205] Carl Schmitt, « Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat » (1937), in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf-Versailles, 1929-39*, Berlin, Duncker und Humbolt, 1988. Paradoxalement, Schmitt applique cette formule à l'Etat libéral et aux interventions humanitaires, alors qu'elle s'applique avant tout au totalitarisme nazi. Hannah Arendt remarque, dans son *Journal de Pensée* : « Ainsi, dès avant 1945, mit-il tout sens-dessus-dessous afin de défendre les nazis ». *Journal de Pensée*, op.cit., vol. I, p. 240-241.

de « la logique d'une idée », où la terreur commence par être au service de l'idéologie et finit par prendre sa place, et celle, due à Claude Lefort et, sous une autre forme, à Louis Dumont, pour qui elle consiste dans la tentative de restaurer par des moyens modernes, dans un monde où la révolution individualiste chrétienne et bourgeoise a eu lieu, le primat prémoderne de la communauté totale et de supprimer la distinction de l'Etat et de la société. Dans les deux cas, la résistance d'une réalité complexe produit le besoin d'un bouc émissaire dont l'élimination, jamais parfaitement achevée, sert à masquer l'échec du plan et à orienter la mobilisation de la peur et de la haine.

Certes, celles-ci n'ont pas nécessairement besoin d'une idéologie totalitaire pour se déchaîner ou être provoquées. Mais le point central c'est que l'essence du totalitarisme est dans son rejet total de toutes les barrières ou de tous les freins que la politique et la civilisation, la morale et la religion, les sentiments naturels de compassion et les idées universalistes de fraternité ont construits pour modérer, réprimer ou sublimer le potentiel humain de violence individuelle et collective. Une fois ces barrières levées ou ces freins desserrés, la violence peut, comme dans le cas du nazisme, être davantage cultivée pour elle-même et plus immédiatement radicale ou, comme dans le cas du communisme, être vue initialement comme un moyen en vue d'une fin pacifique et acquérir une vie propre, diffuse et imprévisible. Mais ces différences sont moins importantes que la dynamique d'une révolution continue déclenchée par le culte d'une volonté de fer, la haine du compromis et le mépris de la civilité qui créent moins un régime qu'un état de paroxysme – comme la peste et la Stasis décrites par Thucycide – où littéralement tout est possible.

Cette dynamique aboutit à ce que l'on pourrait appeler la « dé-reconnaissance de l'homme par l'homme ». L'ennemi total n'est plus considéré comme un être humain et cela à une époque où, péniblement, l'unité de l'espèce humaine et la dignité de chacun de ses membres avaient fini par être reconnues et étendues, du moins en théorie, aux catégories qui en avaient été exclues, à d'autres époques, pour raisons de race, de sexe ou de condition sociale.

Aujourd'hui, l'application de cette « dé-reconnaissance » connaît le même processus contradictoire de globalisation et de fragmentation que la violence et le totalitarisme en général. Pour les guerres, le général Sir Rupert Smith, auteur du livre récent le plus stimulant sur le sujet[206], considère que la guerre industrielle inter-étatique » tend de plus en plus à être remplacée par une confrontation permanente et multiforme qu'il appelle « la guerre au milieu des gens » (« *war amongst the people* ») : une guerre sans limites précises dans l'espace ni dans le temps et qui porte avant tout sur l'allégeance des populations, celles qui sont les enjeux et les victimes les plus proches de la violence, mais aussi celles auxquelles appartiennent, respectivement, terroristes et contre-terroristes et, à la limite, celles qui constituent les débuts fluctuants d'une opinion publique mondiale.

Les mouvements terroristes ou insurrectionnels échappent de plus en plus à l'alternative du national et de l'idéologique. Ils prennent une dimension globale, mais celle-ci, aussitôt, se modifie en se décentralisant et en se fragmentant, jusqu'à devenir une collection de mouvements qui s'imitent les uns les autres et pratiquent des formes variées de coordination lâche ou de sous-traitance tout en prenant en charge des griefs et des objectifs purement locaux.

---

[206] R. Smith, *The Utility of Force*, New York, Knopf, 2007.

Les idées et les mythes circulent à travers le monde en prenant une coloration particulière selon les régions, comme c'est le cas, par exemple, de l' « antisémitisme sans juifs » dans un pays comme le Japon.

Enfin, les passions totalitaires, qu'il s'agisse de la peur, de la haine, de l'envie ou de leurs contreparties nobles (mais parfois également dangereuses) comme la compassion, la solidarité, la soif de justice ou l'indignation morale, connaissent elles aussi une spectaculaire globalisation et une non moins spectaculaire réinterprétation de celle-ci à la lumière des conditions et des traditions locales. Ubrich Beck parle à ce propos de « globalisation des émotions » et il précise : « Ce qui est nouveau, c'est l'enchevêtrement du global et du local au sein des conflits ». Evoquant « la globalisation du conflit israélo-palestinien », il constate l'émergence d'une « compassion cosmopolitique qui pousse à prendre position »[207]. J'ai signalé à mon tour la possibilité corrélative d'une « haine cosmopolitique » qui finit par se passer d'objet concret et qui peut se prêter à une manipulation globale[208].

Là où tous ces processus touchent le plus directement notre sujet, c'est dans l'identification de l'ennemi. Le totalitarisme, c'est aussi l'art de faire un ennemi total, à éradiquer, soit du proche familier, soit du lointain inconnu ou abstrait. Le fait d'assimiler des peuples entiers à des insectes qu'il s'agit d'éliminer par souci d'hygiène ou par commodité, de les noyer dans un ensemble anonyme et sans visage, est antérieur au totalitarisme et lui a survécu dans l'élimination méthodique, directe ou indirecte, de populations qui font obstacle aux progrès de la modernité ou aux intérêts qui y sont liés. Le langage de la dératisation ou de la désinfection apparaît dans tous les nettoyages ethniques. La version proprement totalitaire apparaît avec la revendication idéologique qui proclame la négation de l'humanité au nom du progrès ou de l'utilité en empruntant le langage de la planification. Ainsi les camarades Mikoïan, Malenkov et Litvin écrivent au camarade Staline, le 22 septembre 1937 : « Pour assurer le nettoyage réel de l'Arménie, nous sollicitons l'autorisation de fusiller 700 (sept cents) personnes arrêtées parmi les Dachnaks et autres éléments anti-soviétiques. L'autorisation donnée pour 500 personnes de la première catégorie est sur le point d'être remplie »[209].

Encore les victimes en question sont-elles qualifiées, en bloc, d'« anti-soviétiques ». Le degré le plus pur de la négation se trouve dans l'inscription qui accueillait les victimes des camps d'extermination cambodgiens « Te perdre n'est pas une perte. Te conserver n'est d'aucune utilité »[210].

Les Khmers rouges n'avaient très probablement pas lu Hannah Arendt, mais ils retrouvaient et prolongeaient admirablement ses formules sur les personnes superflues.

On trouve moins de résonances arendtiennes à l'autre extrême, celle où le bourreau s'acharne sur la victime, par la torture, pour lui enlever l'apparence de l'humanité. Mais cette expérience a été décrite par plusieurs survivants des camps nazis, à commencer par Primo Levi, dans l'admirable *Si c'est un homme*[211].

---

[207] U. Beck, « Le nouvel antisémitisme européen », *Le Monde*, 22 novembre 2003.

[208] P. Hassner, « La revanche des passions », *Commentaire*, 110, été 2005.

[209] Cf. P. Hassner, « Par-delà l'histoire et la mémoire », in Henry Rousso (dir.), *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparées*, Paris, Complexe, 1999.

[210] Cité par Jean-Louis Margolin dans « Cambodge : au pays du crime déconcertant », p. 654, dans *Le livre noir du communisme*, op. cit., IVe partie, chap. 3.

[211] Primo Levi, *Si c'est un homme*, tr.fr., Paris, Julliard, 1987.

Plus récemment, deux sociologues importants se sont efforcés d'analyser, notamment à propos du Rwanda, le rapport entre la violence et la recherche, et la négation de l'identité. Il s'agit d'Arjun Appadurai dans « Dead certainty : ethnic violence in the era of globalization »[212] et d'Abraham de Swaan dans « Widening circles of disidentification : on the psycho and sociogenesis of the hatred of distant strangers »[213].

Le premier insiste plus sur le face-à-face, le second sur la manipulation à l'aide de catégories abstraites. Mais tous les deux insistent sur l'incertitude identitaire et l'attribuent en partie à la globalisation.

On remarquera que le totalitarisme est, lui aussi, notamment dans l'interprétation de Hannah Arendt, favorisé par l'incertitude identitaire et la favorise à son tour.

Peut-être le couple « globalisation-ethnicisation identitaire », à côté du couple « fanatisme et technique » ou « science et religion déchaînées et dévoyées » constitue-t-il l'un des substituts actuels du totalitarisme classique, celui qu'a connu et analysé Hannah Arendt. Quel dommage qu'elle ne soit plus là pour nous aider à les interpréter !

[212] Arjun Appadurai, « Dead certainty : ethnic violence in the era of globalization », *Public Culture* 10 (2), 1998, p. 225-247.

[213] Abram de Swaan, "Widening circles of disidentification : on the psycho and socio-genesis of the hatred of distant strangers. Reflections on Rwanda". *Theory, Culture and Society*, vol. 14, Number 2, May 1997.

L'ambiguïté de l'*archein*: la violence prépolitique selon Arendt

Katrin Meyer (Bâle-Saint-Gall)[*]

Dans le fameux dix-huitième chapitre du *Prince,* Niccolo Machiavelli proclame que le vrai souverain n'est pas un philosophe, mais un renard. Ses actions politiques ne s'orientent pas vers des principes abstraits et éternels, mais vers des actes concrets. Il sait saisir ses chances et il laisse son âme se diriger au gré du vent, de la chance. Hannah Arendt, qui a beaucoup apprécié Machiavel, partage avec lui cette vision antiphilosophique de la politique. Dans *Condition de l'homme moderne,* elle accuse la philosophie depuis Platon d'avoir détruit le vrai sens politique.[214] Elle définit le politique comme une activité plurielle, spontanée et vivace. La politique réagit à des événements contingents, et donc ne se laisse jamais maîtriser par des idées générales de philosophes.[215]

Toutefois, la théorie du politique chez Hannah Arendt comporte une dimension « philosophique ». Ce principe s'exprime dans l'opposition fondamentale entre pouvoir politique et violence. Les deux, écrit Arendt dans *On violence*[216], s'excluent mutuellement et par principe: « Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé.»[217] Le «vrai» politique est une forme de pouvoir qui transcende toute violence: il est «purement» liberté, sans éléments violents – ni dans les formes brutes de la contrainte physique, ni dans les formes plus sophistiquées telles que la manipulation, la duperie ou la tutelle intellectuelle.

Comment comprendre cet élément apodictique dans la pensée arendtienne? N'est-il pas contradictoire de postuler d'une part une exclusion principale de la violence, et d'autre part l'inclusion de l'histoire et de la contextualité des actions politiques? Ceci n'implique-t-il pas que l'action politique se laisse guider par des idées philosophiques, et non par les actions contingentes des concitoyen-ne-s?

Je souhaite démontrer que dans la pensée d'Arendt l'opposition entre politique et violence n'est pas aussi si stricte qu'elle paraît. Il est vrai que la distinction entre pouvoir et violence est cruciale pour penser le politique avec Arendt (1), quand bien

---

[*] Je remercie Stéphanie Ehret, Barbara Lucas, Géraldine Roh-Merolle et Yves Winter pour leurs commentaires critiques.

[214] V. Hannah Arendt: *Condition de l'homme moderne*, traduction française, Paris: Calmann-Lévy, 1983, [première édition française 1961; édition originale en anglais 1958] chapitre 27.

[215] Au contingent chez Arendt v. Katrin Meyer: « Hannah Arendt. Auf der Suche nach der Freiheit jenseits von Souveränität », dans: Regine Munz (Ed.): *Philosophinnen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 159-180.

[216] Hannah Arendt: « Sur la violence », dans: *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduction française, Paris: Calmann-Lévy, 1972, pp. 105-208. [*On violence*, édition originale en anglais 1970].

[217] *Ibid.* 157; cf. aussi «Le règne de la pure violence s'instaure quand le pouvoir commence à se perdre» (*ibid.* p. 154).

même nous pouvons percevoir dans son oeuvre une forme de violence que je nommerai la «violence pré-politique» (2). Cette violence prépolitique rend ambiguë la politique comme *archein* (3). Avec Arendt et contre elle, j'avance que la politique doit se confronter à cette ambiguïté due au fait que la violence externe aux actions politiques peut aussi se manifester à l'interne. (4) Supprimer la conscience de cette ambiguïté envers la violence serait fatal à une politique qui vise à transcender la violence.

1. Pouvoir *versus* violence

La pensée de Hannah Arendt est connue grâce à une distinction qui a beaucoup influencé et inspiré la théorie politique: la différence entre pouvoir et violence. [218] L'importance de cette différenciation pour une notion normative et emphatique du politique est indéniable. [219] Arendt établit cette distinction terminologique à partir de *Condition de l'homme moderne*. [220]

Sa notion de pouvoir, qui est synonyme de pouvoir politique, ne correspond pas à notre vocabulaire usuel. Pour Arendt le pouvoir n'est pas une système de domination et de hiérarchie, mais son contraire: il réunit une communauté non-hiérarchique et non-violente. Selon elle, le pouvoir «n'est jamais une propriété individuelle; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé».[221] Toute communauté politique se réalise grâce au pouvoir, qui réunit les individus. Ce qui distingue la notion de pouvoir d'Arendt d'autres théories du pouvoir, c'est son aspect non-matériel, non-institutionnel, non-stratégique et strictement égalitaire. Selon elle, c'est «le soutien populaire qui donne leur pouvoir aux institutions d'un pays» et il ne se laisse jamais séparer de cette source «naturelle du consentement».[222] Le pouvoir n'est jamais fondé par les structures, les lois, les armes ou les institutions, même si les institutions sont, comme l'a montré Anne-Marie Roviello, nécessaires pour la *manifestation* du pouvoir.[223]

Dans sa forme «idéale», le pouvoir collectif selon Arendt est fondé sur une communauté pluraliste et égalitaire, car la «pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction».[224] Selon elle sont considérés comme «politiques» toutes les discussions, tous les mouvements et toutes les manifestations qui n'excluent personne mais ouvrent un espace public à de nouvelles initiatives, stimulant et garantissant la capacité d'agir de

---

[218] V. par exemple la reconnaissance – tardive – de Jürgen Habermas, qui avoue avoir appris sur le plan de la theorie sociale le plus de Hannah Arendt; Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, p. 404.

[219] Paul Ricoeur a nommé cette idée du pouvoir communicatif «l'oubliée» de la théorie politique. V. Paul Ricoeur: « Pouvoir et violence », dans: *Colloque Hannah Arendt: Politique et pensée*, Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2004, pp. 205-232, ici p. 216ff. [première édition française 1989].

[220] V. Hannah Arendt: *Condition*... op. cit., chapitre 28. Dans *Les origines du totalitarisme,* la notion de pouvoir est encore plus proche de domination et violence; v. Hannah Arendt: *Les origines du totalitarisme.* III. « Le système totalitaire », traduction française, Paris: Seuil, 1972 [édition originale en anglais 1951], chapitre 3. L'idée du pouvoir comme manifestation d'une action concertée apparaît seulement aux derniers pages du *Système totalitaire*. -

[221] Hannah Arendt: *Sur la violence*... op. cit. p. 144.

[222] *Ibid*. p. 141.

[223] V. Anne-Marie Roviello: "Freiheit, Gleichheit und Repräsentation", dans: Daniel Ganzfried; Sebastian Hefti, (Eds.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1997, pp. 120-133.

[224] Hannah Arendt: *Condition*... op. cit., p. 197.

chaque être humain. L'action et la parole politique *sont* donc une pratique de liberté et *elles servent* à la liberté. Similaire à la paix, qui est «un absolu», tel est le pouvoir politique: il «trouve ,en lui-même sa propre fin'».[225] Cette définition «républicaine» et aristotélicienne du politique selon Arendt semble comparable à quelques idées de la politique de gauche de nos jours, à l'instar des «forums sociaux» contre la globalisation ou des mouvements locaux pour les «sans-papiers», qui donnent de la visibilité à celles et ceux qui veulent exprimer leurs opinions et sont exclus de toute participation politique mondiale.[226]

Comparée à cette notion de pouvoir politique, la violence comprend des éléments contradictoires. Selon Arendt, la violence détruit la liberté, l'égalité et la pluralité des êtres humains. En se référant à la fameuse distinction entre agir et produire, qu'Arendt évoque dans *Condition de l'homme moderne*,[227] on pourrait désigner la violence comme une forme de production dans le domaine de la pratique: la violence réifie les hommes. Si l'on suit Arendt, la violence se distingue du pouvoir «par son caractère instrumental»[228]. Elle est «inséparable du complexe des moyens et des fins, dont la principale caractéristique, s'agissant de l'action de l'homme, a toujours été que les moyens tendent à prendre une importance disproportionnée par rapport à la fin qui doit les justifier et qui, à leur défaut, ne peut pas être atteinte.»[229] Cette logique stratégico-instrumentale sépare celles et ceux qui utilisent la violence de celles et ceux qui la subissent et établit donc une hiérarchie et une séparation radicale à l'intérieur de la communauté. «Un contre tous», telle est la forme extrême de la violence.[230] On pourrait désigner cet effet comme un effet *antipolitique*. Le paradigme de la violence antipolitique, selon Arendt, c'est le totalitarisme. Il ne détruit pas seulement les activités ou les personnages singuliers qui s'opposent, il détruit toute possibilité d'un pouvoir politique. La terreur des systèmes politiques totalitaires établit une violence structurelle qui détruit les conditions humaines.[231]

2. La violence prépolitique

La période de l'histoire durant laquelle Hannah Arendt a vécu a été caractérisée par une extrême violence. La Deuxième Guerre mondiale, la Shoah, la bombe atomique, les guerres de colonisation et de décolonisation, le stalinisme et les guerres israélo-arabes, autant d'événements qui encadrent l'oeuvre de Hannah Arendt. Il paraît donc assez étonnant qu'elle ait développé, dans ce contexte marqué par la guerre, l'idée fondamentale que la violence *n'est pas* une force politique. «La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer».[232] Seul le pouvoir vivace du peuple, seule *l'action* politique, dit-elle, a la force de faire naître quelque chose de

---

[225] Hannah Arendt: *Sur la violence*... op. cit. p. 152.
[226] V. aussi Oliver Marchart: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien: Turia+Kant, 2005.
[227] Hannah Arendt: *Condition*... op.cit., chapitre 1.
[228] Hannah Arendt: *Sur la violence*... op.cit., p. 146.
[229] *Ibid.* p. 106.
[230] *Ibid.* p. 142.
[231] Hannah Arendt: *Les origines*... III., op. cit. p 226: «La domination totalitaire est un nouveau type de régime en cela qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme».
[232] Hannah Arendt: *Sur la violence*, op. cit., p. 157.

nouveau et de rompre avec un système violent, car c'est «le rôle de toute action, distincte en ce sens du simple comportement, de venir interrompre tout ce qui aurait dû autrement se poursuivre d'une façon automatique, et, en ce sens, prévisible.»[233] Le pouvoir politique est donc «un événement» au sens usuel et au sens heideggérien[234] et il est «révolutionnaire»[235] – mais seulement s'il est non violent lui-même. Cet effet «performatif» du pouvoir, comme l'appelle Bonnie Honig[236], empêche que l'on se serve de la violence pour en finir avec la violence.

Qualifier de «bourgeoise» cette idée d'un pouvoir révolutionnaire non violent, comme l'ont fait quelques auteur-e-s[237], est bien juste, à condition de ne pas confondre avec une certaine naïveté. Arendt n'était pas naïve. Elle a essayé d'établir une distinction systématique entre violence et pouvoir, mais elle n'était pas, sur le plan politique quotidien, une pacifiste par principe. Il est bien connu qu'elle a soutenu l'idée d'établir une armée juive contre Hitler pendant la Deuxième Guerre mondiale.[238] Elle tolérait la violence, si aucun autre moyen n'était envisageable pour protéger les conditions humaines, comme c'était le cas dans les régimes totalitaires ou dans les «*Lager*» (camps de concentration), dont l'objectif était de détruire toute humanité. Elle a considéré la violence comme «rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixé et qui doit la justifier.»[239]

Comment comprendre cette double attitude envers la violence? Est-ce que c'est une contradiction dans les réflexions d'Arendt? Je pense que non. La philosophe a refusé d'intégrer la violence à sa notion de pouvoir politique. Elle a décidé de la considérer comme une action préliminaire. La violence est un moyen pour protéger les conditions humaines ou - plus faible - de solliciter l'attention du public par « la dramatisation des griefs»[240], mais elle n'est pas une pratique de politique elle-même. On pourrait donc qualifier cette violence de *violence pré politique*. Mener la guerre contre Hitler ne fait pas partie de la vie politique au sens strict. Cependant, dans un contexte totalitaire, elle la défend et la prépare.

Cette solution est-elle satisfaisante pour sauver la distinction radicale entre pouvoir et violence? Je reste sceptique. A mon avis, ce qu'il manque dans la distinction entre violence «pré politique» et violence «anti politique», c'est une réflexion sur la logique de la distinction elle-même. Qui ou - qu'est-ce qui détermine, dans le moment historique, s'il faut défendre la politique violemment pour la sauver? Est-ce que cette décision se manifeste comme une décision violente, politique ou même «naturelle»?

---

[233] *Ibid.* p. 132.

[234] *Ibid.* p. 110: « Les événements représentent, par définition, des concours de circonstances qui interrompent le déroulement des procédures et des processus habituels». Sur l'influence de Heidegger dans la pensée arendtienne v. Dana R. Villa: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996, part II.

[235] V. Oliver Marchart: *Neu beginnen...* op. cit. pp. 61ff.

[236] Bonnie Honig: "Agonaler Feminismus: Hannah Arendt und die Identitätspolitik", dans: Institut für Sozialforschung, Frankfurt (Ed.): *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, S. 43-71.

[237] V. les contributions de Daniel Cohn-Bendit, Hans Mommsen et Slavoj Zizek dans: *Literaturen. Das Journal der Bücher und Themen*, 09/02, September 2002, pp. 32-39.

[238] Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt*, Paris: Anthropos, 1986, rééd. 1999, chapitre 5: « Pour une arméee juive ».

[239] Hannah Arendt: *Sur la violence...* op. cit. p. 179.

[240] *Ibid.*

3. L'ambiguïté de la politique révolutionnaire

Le choix entre pouvoir et violence peut-il être qualifié de décision politique? Est-ce qu'il fait partie du politique? Ces interrogations trouvent en partie leur réponse dans quelques réflexions de Hannah Arendt, incluses dans son *Journal de pensée*, c'est-à-dire son journal intellectuel des années 1950-1973, qui fut publié pour la première fois en 2005. Dans celui-ci elle réfléchit à la notion de l'*arché*, qui est le mot grec pour la domination, mais qui, en même temps, signifie commencement ou début. Le verbe *Archein*, dominer, a donc une double face. Il signifie la violence comme force *sur* les autres d'une part, et d'autre part le pouvoir comme capacité d'agir *avec* les autres. Comme Arendt l'écrit, le souverain a le pouvoir «(s)ur les autres, dans la mesure où les autres doivent être amenés à entreprendre des commencements» ou bien dans la mesure où le souverain «commence quelque chose *avec* les autres.»[241] Elle nomme cette coïncidence une «équivocité», qui «est partout».[242]

Je trouve étonnant qu'Arendt ait établi, dans ce texte non publié de septembre 1950, une distinction entre deux sources de commencement. Dans ses textes publiés, elle a essayé de les séparer clairement à travers la distinction entre violence et pouvoir, en postulant que la violence ne peut jamais stimuler des commencements. Mais ici, dans ce journal intime, violence et commencement se croisent dans l'interrogation suivante: faut-il *forcer* les gens à prendre des initiatives?

Qui a le pouvoir de décider de cette option? Selon Arendt, c'est le pouvoir du souverain qui est seul vis-à-vis de ses sujets. Mais est-ce que cette décision est nécessairement la décision d'une seule personne? Ne peut-elle pas aussi naître d'une action concertée? A mon avis, il n'existe pas d'argument étayant le fait que la décision de «forcer» les autres à commencer le nouveau ne devrait pas être prise par une collectivité et pourrait donc correspondre à des structures d'actions politiques.

Si cette thèse est plausible, les frontières entre action politique et violence se brouillent. L'équivocité, qui «est partout» et dont Arendt parle dans *Le journal de pensée*, c'est donc l'équivocité d'une politique révolutionnaire qui veut rendre possible le «commencement», à savoir la liberté, et qui se voit confrontée avec une réalité qui rend ces commencements impossibles.

Suivre Arendt du *Journal de pensée* contre Arendt de *Sur la violence* implique de prendre au sérieux l'option de la force comme élément d'*archein*. Cette force n'est pas conçue comme élément qui détruit le nouveau - c'est-à-dire la liberté - mais qui la rend possible. La force qui rend possible des commencements ressemble, dans sa structure, à ce que j'ai nommé précédemment la violence pré politique. Celle-ci prépare ou protège les conditions pour des actions politiques *au futur*, mais en agissant ainsi elle instaure la violence et exclut les actions politiques *au présent*. La violence touche l'action politique au moment ou celle-ci se met en relation avec son contexte concret. C'est donc l'histoire en tant qu'histoire de la violence qui rend ambiguë chaque action politique révolutionnaire.

Contre une lecture d'Arendt qui vise à purifier l'idée de la politique révolutionnaire de cette ambiguïté en séparant pouvoir et violence radicalement et par principe, j'insiste sur le fait que la violence pré politique touche la politique

---

[241] Hannah Arendt: *Journal de pensée* (1950-1973), traduction française, Paris : Ed. du Seuil, 2005, vol. 1, p. 41.
[242] *Ibid.*

révolutionnaire comme ses limites et ses conditions historiques. L'ambiguïté irréductible de la politique est donc due au fait que chaque action politique se situe dans un contexte historique qui est à interpréter et qui ne peut jamais être maîtrisé par des principes anhistoriques. Arendt ne passe jamais le cap d'une justification de la violence. Si elle parle de l'équivocité des commencements, elle renonce à justifier la violence et à l'intégrer dans la notion même du politique. La violence comme moyen instrumental reste une action «limitée». Elle trouble et met en danger une politique de liberté – même si elle se montre, parfois, nécessaire: le paradoxe de la violence pré politique comme condition *et* contradiction de l'action politique ne se laisse pas résoudre.

4. La décision actuelle

Si chaque action politique décide de ses moyens - et donc de ses limites - et si cette décision doit prendre en considération non seulement les idées abstraites, mais encore la situation concrète de la politique, l'interprétation du temps présent est fondamentale pour chaque décision politique.

Dans quelle période vivons-nous? La politique actuelle se situe-t-elle dans un champ violent, guerrier et non libéral, où les conditions ne sont pas réunies pour rendre possible la pratique de la liberté? Sommes-nous confrontés à des systèmes totalitaires qui, selon Arendt, détruisent les conditions humaines? A en croire Giorgio Agamben[243], Alain Brossat[244] ou Marie-Claire Caloz-Tschopp[245], nous retrouvons également dans les pratiques politiques de nos jours - au cœur de l'Etat de droit - des éléments totalitaires. Ce sont des pratiques de traitement des hommes et des femmes comme des personnes dépourvues du «droit d'avoir des droits».[246] Ainsi en est-il de la nouvelle loi sur l'asile et les étrangers en Suisse, qui a été plébiscitée en 2006. Cette loi établit un champ d'actions où les étrangers «indésirables» sont purement des objets de l'administration. Toute possibilité d'agir politiquement, d'être visibles et d'être perçu·e·s comme acteurs/trices libres leur est déniée.

Mais il y a aussi un élément violent dans la vie sociale quotidienne. Dans une tyrannie classique, comme Arendt la décrit dans *Condition de l'homme moderne*, les arts et les sciences fleurissent, mais les conditions de la vie politique sont détruites par l'isolement des individus.[247] On peut s'interroger légitimement sur la question de savoir si nous vivons aujourd'hui dans la tyrannie de l'économie néo-libérale. Est-ce que les principes d'individualisation et de «privatisation» totale ne détruisent pas tout «sens» politique, qui dépend, selon Arendt, de l'intérêt pour l'autre et pour une pratique commune? Si c'est le cas, comment réagir à cette situation? En utilisant une violence pré politique?

Bien sûr « violence pré politique » est une expression forte, et aussi trompeuse. Car cette violence ne doit pas se manifester de manière physique et directe, si l'on prend au sérieux la formule de Hannah Arendt selon laquelle «(l)a violence fait partie

---

[243] Giorgio Agamben: « Homo sacer I ». *Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris: Seuil, 1997.
[244] Alain Brossat: *La résistance infinie*, Paris: Editions Lignes et Manifestes, 2006.
[245] Marie-Claire Caloz-Tschopp: *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne: Payot, 2000.
[246] Hannah Arendt: *Les origines du totalitarisme*. II. « L'impérialisme », Paris: Seuil, 1972, p.281.
[247] Hannah Arendt: *Condition...* op. cit. chapitre 28.

de la fabrication, tout comme la puissance fait partie de l'action».[248] Au sens strict, toute action politique tourne à la violence au moment où elle provoque son effet au lieu de le laisse arriver comme événement spontané. Considérant le processus d'individualisation libérale actuel, nous pourrions nous se demander ceci: les gens doivent-ils être forcés de s'intéresser aux autres, d'interagir, de communiquer, de s'exposer, de participer politiquement? Est-ce qu'il faut établir par force des interdépendances mutuelles comme conditions d'une pratique politique, et non pas comme leurs effets?

A mon avis, trouver une réponse à cette question ne constitue pas une priorité. Il est plus important de reconnaître que l'interrogation elle-même fait partie du politique et doit être examinée et décidée politiquement.[249] Ces délibérations repositionnent le politique dans son contexte historique empreint de violences, d'inégalités et de domination. Le concept de violence pré-politique nous rappelle que chaque démarche politique visant à transcender la violence reste impliquée dans une lutte contre la violence actuelle.

[248] Hannah Arendt: *Journal de pensée*, op. cit., p. 209.

[249] V. aussi Günter Figal: "Öffentliche Freiheit. Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt", in: *Politisches Denken*. Jahrbuch Stuttgart: J.B.Metzler, 1994, pp. 123-136; contrairement à moi Figal comprend le «Streit» entre violence et pouvoir d'une manière apolitique.

Libres réflexions à partir de Hannah Arendt
Superfluité humaine et conformisme de l'insujet

André Tosel, Nice

La puissance d'une pensée se mesure à la capacité qu'elle libère de prolonger et de déplacer sa propre problématique. Nul ne pouvait imaginer au cœur des années du *Welfare State* que la thématisation arendtienne de la superfluité humaine, élaborée pour caractériser la pratique des totalitarismes, retrouverait une étrange actualité au cours de la nouvelle ondée de mondialisation capitaliste qui, commencée après 1970, continue à produire des populations poubelles, des hommes en trop, aussi bien dans les zones et les pays développés que dans les zones et les pays dits en voie de développement. Un totalitarisme *soft*, mais élargi aux dimensions du globe, produit des masses de sans-abri, sans-papier, sans-travail, qu'il s'agisse des vagues d'immigrés fuyant la misère, des cohortes de réfugiés sans patrie, des vaincus de la concurrence économique. Mais, cette fois, le totalitatisme ne prend pas la forme du nazisme ou du stalinisme. Il est l'envers des politiques néolibérales et de leurs conséquences géopolitiques. Cette fois, c'est l'accusateur de jadis, les hérauts de la croisade libérale, qui est accusée, cruelle ironie de l'histoire qui prend à contre-pied tous ceux qui ont lu Arendt avant tout comme dénonciatrice patentée du communisme soviétique –et ils ont été légion en France. C'est le mérite de Marie-Claire Calloz-Tschopp de nous avoir appris à lire l'actualité de la pensée arendtienne en notre monde post-communiste, d'avoir montré que l'histoire du totalitarisme, si l'on tient à conserver cette catégorie équivoque, a désormais pour principal acteur ce que je persiste à appeler le capitalisme mondialisé dont l'expansion surdétermine l'éclatement des fureurs nationalistes et ethnicides, avec leurs spécificités. Avec d'autres, Marie-Claire Calloz-Tschopp nous rappelle inlassablement que *Les origines du totalitarisme* ne traite du totalitarisme que dans son volume 3, et que le nationalisme et l'impérialisme font l'objer des volumes 1 et 2 : *Tu quoque, filii.*

Arendt et Gramsci sur la capacité d'assimilation de la société moderne

Il serait du plus haut intérêt d'étudier les variations et les modifications de la pensée d'Hannah Arendt en la matière. Réfugiée aux Etats-Unis, devenue citoyenne américaine, elle a partagé les idéaux de la révolution des Pères Fondateurs, soutenu la politique américaine face à l'Union Soviétique. Mais son jugement sur le monde moderne dont les Etats-Unis sont la puissance hégémonique n'a cessé de s'assombrir, et quelque part son élitisme démocratique à l'antique se confrontait aux questions et à l'exemple de Rosa Luxembourg, théoricienne des Conseils et de l'accumulation mondiale du capital. Arendt s'est interrogée sur le devenir d'un monde identifié à une société de travailleurs sans travail, sur la capacité de socialisation intensive de la société moderne après les camps de concentration. Elle a anticipé, sous des formes à

discuter, mais pertinentes, les nouvelles formes de la superfluité humaine. Rappelons le passage bien connu de l'introduction à la *Condition de l'homme moderne.*

« *Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On n'a rien imaginé de pire.*» (Arendt. 1961, p. 12). Ce jugement peut être éclairé par un autre texte du même ouvrage. « *L'animal laborans a eu le droit d'occuper le domaine public, et, tant qu'il en demeure propriétaire, il ne peut y avoir de domaine public, mais seulement des activités privées étalées au grand jour. Le résultat est ce que l'on appelle par euphémisme une culture de masse, et son profond malaise est universel, causé d'une part par son manque d'équilibre entre le travail et la consommation, d'autre part par les exigences obstinées de l'animal laborans qui veut un bonheur que l'on n'obtient que dans l'équilibre parfait des processus vitaux de l'épuisement et de la régénération, de la peine et du soulagement. La poursuite universelle du bonheur et le malheur généralisé dans notre société (ce sont les faces d'une même médaille) sont les signes très précis que nous avons commencé à vivre dans une société de travail qui n'a pas assez de labeur pour être satisfaite* » (Arendt. 1961, p.150). Ce jugement pourrait conduire à discuter la fameuse tripartition qui articule l'action, l'œuvre et le travail. Nous en retenons ceci qui servira d'exergue à une réflexion qui entend prolonger Arendt. Les sociétés capitalistes démocratiques sont évaluées en tant qu'elles produisent une nouvelle figure de l'homme superflu, l'homme sans travail, qui est par ailleurs incapable d'œuvre et d'action. Elles sont devenues des sociétés du « malheur généralisé » où règne l'insatisfaction. La question alors est de savoir si le politique comme construction d'un espace public manifestant la pluralité humaine a encore une chance d'advenir.

Dans les années 1930, un autre penseur, prisonnier dans les prisons du fascisme, s'était déjà interrogé sur notre société et sur la puissance d'assimilation qu'elle exerçait sur tous ses membres. Il s'agit d'Antonio Gramsci, un des théoriciens marxistes réellement importants du XX° siècle. On excusera la longueur de la citation, mais le texte est significatif. «*La révolution introduite par la classe bourgeoise dans la conception du droit et donc dans la formation de l'Etat consiste spécifiquement dans la volonté de conformisme (donc éthicité du droit et de l'Etat). Les classes dominantes antérieures étaient essentiellement conservatrices en ce sens qu'elles ne tendaient pas à élaborer un passage organique des autres classes à elles-mêmes, à élargir leur sphère de classe « techniquement » et idéologiquement, conception donc d'une caste fermée. La classe bourgeoise se pose elle-même comme un organisme en continuel mouvement capable d'absorber toute la société, l'assimilant à son niveau culturel et économique : toute la formation de l'Etat est transformée. L'Etat devient éducateur. Puisqu'il se produit un arrêt, l'on retourne à la conception de l'Etat pure force. La classe bourgeoise est saturée : non seulement elle ne diffuse pas, mais elle se désagrège ; non seulement elle n'assimile pas de nouveaux éléments, mais elle désassimile une partie d'elle-même (ou du moins les désassimilations sont nettement plus nombreuses que les assimilations). Une classe qui se pose elle-même comme susceptible d'assimiler toute la société est en même temps capable d'exprimer ce processus, elle conduit à la perfection de l'Etat de droit ; jusqu'au point de concevoir la fin de l'Etat et du droit devenus inutiles pour avoir épuisé leur tâche et être absorbés dans la société civile* » (*Quaderni del carcere* Cahier 8, §2, p. 937. Torino.1975 . Voir aussi Gramsci .*Textes*. 1983, p.289).

Ce texte témoigne certes de la confiance assimilatrice en la nouvelle classe hégémonique, la classe ouvrière et son bloc d'alliances, et de ce point de vue il nous paraît aujourd'hui utopique et falsifié dans son espérance finale. Mais il pose une question anthropologique toujours essentielle aujourd'hui, si on le croise avec celui d'Arendt. Si la menace d'*apartheid* est présente dans les replis de notre société, quel conformisme de masse celle-ci peut-elle encore produire en accord avec l'impératif systémique de la production pour la production ? C'est là le problème nouveau. Arendt recourait à la terreur et à l'absence de pensée pour rendre compte du consensus dont pouvait bénéficier le totalitarisme. Gramsci espérait un consensus de la part des masses subalternes fondé sur le dynamisme de la société civile et lié à un Etat éthique et à un droit corrélatif.

Dans la période actuelle qui a vu la liquidation du mouvement ouvrier et des mouvements de libération nationale, règne l'hégémonie de classes dirigeantes capitalistes réunissant les élites managériales stratégiques et les appareils politiques et idéologiques d'Etat. Le consensus qui permet de faire passer l'*apartheid* social repose sur une nouvelle orientation de l'Etat de droit et un nouvel appareillage du sujet juridique. Cette orientation sanctionne une mutation anthropologique dans la production de la subjectivité de masse qui n'est pas sans contradictions internes mais qu'il serait imprudent d'ignorer. Le capitalisme liquide analysé par Zygmunt Bauman et bien d'autres a liquidé la subjectivité forte du militant et du citoyen ou de l'homme d'Etat. Il a de même rendu possible un sujet inédit qui est in-subjectif comme l'a montré dans un travail encore inédit Michaela Gillespie. C'est cette hypothèse que nous voudrions présenter comme stimulée par la double référence antinomique à Arendt et à Gramsci.

L'Etat de droit propre au capitalisme globalisé

Contrairement à ce que soutiennent certains théoriciens de la globalisation, l'Etat n'a pas disparu. Il change de fonction : il sacrifie ses fonctions de protection et de régulation sociales pour se spécialiser dans la gestion des populations dans le sens de l'impératif systémique capitaliste. Cela veut dire simplement que tous les Etats sont pris dans un réseau d'interdépendance, mais que celui-ci fait nœud autour de quelques Etats qui disposent seuls des prérogatives de la souveraineté. Tous les Etats capitalistes –élite des Etats souverains, Etats de second rang, Etats diminués, Etats fantoches- cependant se réorganisent autour du droit pénal et du droit privé, en infléchissant ce dernier dans le sens du droit devenu devoir de produire et de consommer indéfiniment les marchandises. Les hommes sont définis de manière abstraite comme propriétaires d'eux-mêmes, de leur « propre », dotés de la liberté fondamentale de contourner tous les obstacles qu'un Etat interventionniste pourrait opposer à leur libre entreprise. Concrètement, ce droit ne peut être actualisé pleinement que par les entreprises qui subordonnent les salariés aux dirigeants techniques qui concentrent l'intelligence sociale, ce que Marx nommait le *general intellect*. Ces dirigeants eux-mêmes sont soumis aux décisions des directions stratégiques qui sont membres constitutifs de l'appareil d'Etat.

L'Etat de droit a neutralisé tendanciellement la dimension politique inscrite dans les Déclarations des révolutions modernes. C'est le réseau constitué par ces directions entrepreneuriales, le Parlement, les partis politiques, les administrations publiques qui

est l'agent de la mondialisation. C'est ce réseau qui entend incarner la fin de l'histoire. L'Etat de droit est constitué en une espèce de chose en soi, de bien en soi, qu'il convient de désirer en raison de sa légitimité absolue fondée elle-même sur le primat de la liberté infinie de produire et de consommer selon le mode capitaliste. Résultat historique, la forme Etat de droit se présente comme dotée de la capacité de faire oublier le procès de sa genèse ; il se veut forme méta-historique, commencement absolu. Le seul fait de l'existence de cet Etat le rend légitime et ses actes légaux sont *ipso facto* légitimes : légalité signifie légitimité.

Les vicissitudes de l'Etat américain après le 11 septembre 2001 ont démontré que l'Etat a le droit qui est arbitraire de suspendre le contrôle juridictionnel de son pouvoir, d'occulter la possibilité de remettre en discusssion le contenu et la sphère d'application des droits d'*habeas corpus*. L'Etat de droit en sa positivité se fait objet de culte. Il se pose comme absolument pur, comme pure adéquation au juste en soi, au-delà de toute mise en contexte politique. Il est par définition « au-dessus de tout soupçon ». Ces prétentions se justifient en ce que cette forme Etat de droit sur laquelle toutes les communautés politiques sont invitées à se modeler contient la promesse du bonheur, identifiée avec la liberté de produire et de consommer selon les modalités du capitalisme hyperlibéral. Elle laisse les individus libres de rechercher chacun pour son compte son propre bonheur, en le méritant par son travail, qu'il y en ait ou pas. Chacun est reconnu comme libre pouvoir de désirer selon ses propres aspirations, à la condition que ces aspirations se réalisent dans le travail au sein des entreprises, devenues des institutions totales sélectives, et trouvent leur satisfaction dans la consommation des marchandises et services produits par les entreprises.

Pas de travail, pas de moyen monétaire pour être un travailleur accompli, c'est-à-dire solvable. La liberté d'entreprendre pour la masse des individus dépourvus de pouvoir social de peser sur le destin des autres se réduit à leur capacité quantitative de solvabilité. La liberté reconnue par le droit est sur le plan qualitatif la liberté solvable, et elle seule. Je suis solvable, donc je suis, tel est le *cogito* de l'Etat libéral *new look*. Cette liberté qualitative se définit par la mesure de sa quantité. La défaite du *Welfare State* trouve sa cause dans sa prétention de décrocher la liberté d'agir de la sacro-sainte solvabilité par des politiques de service public et de sécurité sociale trop généreuses. Cette défaite a été sanctionnée sur le plan politique par le consensus donné par l'électorat à des stratégies politiques monopolisant le pouvoir de décision dans le sens de la reconstitution des marges de profit, par l'effacement de la conscience d'un bien commun.

L'effacement des Etats au sein de la globalisation prend la forme de l'hégémonie de l'Etat de droit du néo-libéralisme totalitaire *soft*. Cet Etat repose sur la supposition que tous les sujets juridiques forment une société civile d'hommes qui ont le droit d'être satisfaits par la consommation solvable de biens monétairement quantifiés. Cette satisfaction, à la limite, éteint le désir d'exercer le droit d'une critique de la politique. La nouvelle société civile n'est pas une *ekklesia*, elle est à peine un *forum*, un marché, espace non public, un espace privé à plusieurs, une pluralité publiquement privatisée. L'Etat de droit de la globalisation se fonde sur une politicité définie par un apolitisme de masse. Il organise sa propre subversion en tant que *respublica*. Cet apolitisme est nénamoins formel et occulte sa paradoxale politicité apolitique dans la mesure où il continue à se proposer comme garant des droits de l'homme universel -de l'homme qui

a le droit de consommer privativement, et, surtout qui a le droit de consommer le droit lui-même comme l'a montré Caela Gillespie (2006).

Ce faisant, le nouvel Etat de droit hyperlibéral – qui est un des suppports de la globalisation capitaliste – opère la redéfinition sournoise des droits de l'homme et du citoyen. Le droit se réduit de fait au droit de l'homme producteur de soi dans la consommation. Le sujet juridique éthico-politique qui avait été le porteur des révolutions politiques est conduit à se redéfinir en tant que sujet qui a le droit de consommer le droit privé solvable, c'est-à-dire de consommer sans limite la production infinie. Un mécanisme de dépolitisation oblige le sujet à tendanciellement s'amputer de sa détermination éthico-politique, à abandonner sa qualité d'homme-citoyen, égal à tous les autres hommes-citoyens face à la loi, à renoncer à sa capacité de faire, défaire et refaire la loi. Au moment où le travail manque, il est invité à travailler pour gagner plus et consommer plus, à se solvabiliser seul, à se faire responsable d'un mécanisme qui l'assujettit, à consentir à sa propre liquidation en cas de non-solvabilité, à s'autoliquider « librement », sans plainte. Le républicanisme libéral, alternative toujours dominée, mais toujours renaissante, devient superflu. L'homme pur est le sujet électif du droit, et il est délivré de sa faculté de résistance éthico-politique. L'Etat de droit se fait forme « métapolitique », tout en produisant une forme sujet pure, pure solvabilité, définie par le droit de consommer le droit de consommer. La solvabilité est l'essence de ce sujet.

Tous les Etats – souverains, à demi souverains, fantoches ou simplement nominaux, riches, pauvres – soumettent leurs sujets à l'exigence de ce nouveau conformisme qui en quelque sorte transversalement tente d'homogénéiser des populations oscillant entre le pôle de la misère totale et celui de la surabondance ostentatoire. Cette forme transversale de droit subvertit la conception radicale des droits de l'homme et du citoyen en l'interprétant comme apologie des droits du privé, qu'il s'agisse du droit des actionnaires à exploiter jusqu'à la ruine des entreprises viables, du droit de consommer tout le consommable, nature comprise, du droit de consommer les organes vendus librement par les pauvres, jusqu'à l'anthropophagie. D'une certaine manière l'hyperlibéralisme vérifie une thèse drastique énoncée par Marx dans *Sur la question juive* : les droits de l'homme pur sont la médiation privilégiée de l'accumulation parce qu'ils traduisent la forme constitutionnelle de l'Etat de droit globalisé qui assure, garantit et informe l'impératif capitaliste.

En ce sens, l'Etat de droit fait bloc avec l'activité économique. A partir de ces présupposés nous pouvons comprendre la fonction de la thématique de la gouvernance, mise en avant par les théoriciens du globalisme économique. Il s'agit de l'ensemble de normes et de lois nécessaires pour assurer et réaliser la puissance de capitalisme « liquide ». La forme de ce nouvel Etat de droit contient, on l'a dit, une hiérarchie d'Etats concurrents – de la superpuissance étatsunienne qui est le seul Etat vraiment souverain aux Etats mafieux. Les mouvements du capital forment la trame qui contrôle le monde en se réalisant dans des oppositons géopolitiques. Le droit privé globalisé est le ciment au sein de ces oppositions : il est l'élément d'un nouveau conformisme qui se traduit pour la *psychè* des individus par la foi en la nécessité providentielle de se rendre conforme à l'impératif systémique mondial. Les subjectivités privées sont prises dans cette imprégnation qui les soumet à l'imaginaire de la production pour la consommation de la consommation.

Le sujet est invité à croire qu'est désormais devenue inutile toute velléité d'autonomie politique, de résistance, d'insurrection contre sa nouvelle assignation. Il reçoit l'injonction de se convaincre de la nécessité de sa soumission volontaire au nouvel Etat de droit. Cette soumission est payée en retour du droit de consommer le droit de consommer. Tous les hommes sont juridiquement égaux en tant que puissance infinie de consommation, en tant que libre désir *de jure*. Le sujet trouve la compensation de l'obéissance à cette injonction apolitique en étant reconnu comme un « ayant droit », selon la formule de Caela Gillespie.

C'est ici que commencent les difficultés. Le droit, en effet, se concrétise en fonction de la puissance sociale de chacun exprimée en puissance monétaire, de la capacité financière, de la quantité d'argent possédée, de la solvabilité. Le genre humain se divise en ceux qui possèdent cette puissance, « les ayants droit», donc les vrais hommes, les solvables, et en ceux qui ne la possèdent pas ou qui en possèdent peu, les hommes moins hommes, « les non-ayants droit », les non-solvables. La scisssion entre « ayants droit » et « non-ayant droit » dépend bien des mécanismes de l'accumulation et de la répartition des formes du capital, mais elle surdétermine désormais les oppositions de classes et de groupes.

Plus encore, « les non-ayants droit » sont arraisonnés comme responsables de leur situation juridique inégale qui peut aller jusqu'à l'exclusion hors du droit. Le nouvel Etat de droit sanctionne une situation imposée par la contingence du mécanisme économique et par l'inégalité historique des populations, en donnant l'injonction aux « non-ayants droit » de la percevoir comme le résultat de leur incapacité : les exclus sont responsables de leur non-solvabilité, et donc de leur exclusion qui devient dès lors une auto-exclusion que l'Etat n'a pas à réparer. Le nouveau droit se manifeste comme une espèce de religion sans dieu qui repose sur une double foi : d'abord c'est la foi en l'expansion illimitée dans les droits de l'homme comme « ayant droit », ensuite la foi dans le nouvel Etat et dans la gestion étatique des populations. La foi sanctionne en hiérachie de mérites la différence entre « ayant droit » et « non-ayant droit ». L'hyperlibéralisme se fait conformisme et s'arroge une fonction sociale religieuse en sacralisant le seul lien social légitime.

La conséquence ontologique de cette novation se formule en termes de monde, de mondanéité, d'être-au-monde. Seuls « les ayants droit » sont pleinement au monde, à ce monde que commande le droit privé, « les non-ayants droit » sont privés de l'accès à ce monde privé au second degré. Privés de l'exercice du droit privé, « les non-ayants droit » sont privés de ce monde ; ils sont, comme les hommes superflus de Hannah Arendt, sans monde, acosmiques. Le monde de la globalisation est pour eux un non-monde, le monde sous mode défectif. Eux-mêmes sont des hommes au sens défectif ; ils ne sont pas des hommes au sens fort. Exemplaires imparfaits de l'humanité solvable, ils frôlent la limite de l'humain ; ils errent dans les marges de l'inhumain. Ils ont cependant le droit et le devoir de reconnaître l'Etat qui ne les reconnaît pas. Produits par l'Etat, ils sont en suspens de sa reconnaissance. L'Etat de droit du libéralisme totalitaire se réserve le droit de dire qui est homme, qui l'est à moitié, qui ne l'est plus, qui est au monde et qui n'y est pas ou plus.

Le pouvoir combiné du nouvel Etat et de la version nouvelle du droit privé domine du haut de son *imperium* tous les sujets qui sont ainsi sur-exposés à sa fabrique. Cet *imperium* n'est pas l'Empire au sens de Toni Negri, mais plutôt une puissance étatique qui traverse tous les Etats et qui donne forme sur le plan de la constitution des sujets à

l'impératif systémique du capitalisme globalisé. Il se coule de manière différenciée dans les rapports de forces géopolitiques. Nous pouvons ainsi retrouver certaines intuitions du Marcuse de *L'homme unidimensionnel :* il se forme un appareil dogmatique d'hégémonie qui bloque ensemble structure et superstructure, comme l'avait thématisé Gramsci dans un autre contexte historique. Ce bloc unifie trois éléments :

a) un système économique qui commande la satisfaction du droit de consommer selon un mode inégal, satisfaction que l'on pourrait nommer répressive, dans la mesure où elle réprime la capacité politique du citoyen,

b) une foi qui cimente dans un conformisme de masse les consciences et les comportements, une foi dogmatique et doxique dans les droits de l'homme, foi qui se constitue comme universel impérial,

c) l'Etat hyperlibéral qui produit un nouveau « corps moral », colonisateur de l'espace politique de la pluralité humaine et de sa faculté de délibération, Etat qui fonctionne politiquement en produisant un apolitisme de masse.

Une nouvelle forme sujet hégémonique ? L'individu solvable et son corps

Ce triomphe actuel du libéralisme-libérisme implique une mutation tendancielle dans la constitution humaine. L'individu humain n'est même plus considéré comme citoyen, titulaire d'une égale liberté qu'il partage avec les autres et qui lui permet de prendre part avec ses concitoyens au pouvoir commun de délibérer et de décider des affaires communes. La nouvelle forme sujet ne s'identifie plus au droit républicain d'avoir des droits de cité, mais au droit d'avoir le droit de consommer. Les sujets sont en relation qualitative de coexistence concurrentielle où ils se distinguent les uns des autres par le pouvoir quantitatif de consommer, selon leur inégale solvabilité. L'inégalité réelle des sujets est structurale dans la mesure où les sujets sont unifiés par la même possesssion de la même forme qui se déploie quantitativement.

La force de ce droit subjectif réside dans son lien immédiat au désir et à sa capacité d'écraser ce désir sur lui-même : le sujet est désir individuel de droit privé solvable. Ce sujet a perdu toute identité parce qu'il est une partie qualitativement homogène d'une masse humaine qui désire la quantité indéfinie des biens et services consommables. Les sujets ne se distinguent que par leur solvabilité. Autant dire que cette subjectivité n'est pas subjective parce qu'elle ne manifeste aucune puissance d'autonomie, aucune faculté de délibération sur les fins de la consommation, ni sur les objets à consommer fournis par la machine productive. L'offre crée la demande. Ce nouveau sujet obéit à l'injonction de consommer et de payer. Il n'a pas à penser ni à juger. Il est immergé dans la banalité de la consommation, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas de sujets réduits à la pauvreté, privés des biens élémentaires. C'est le contraire qui est paradoxalement vrai . L'important est que tous, solvables, peu ou prou, et non-solvables acceptent *a priori* ce qui est devenu une nature, la naturalité du droit de consommer le droit de consommer, et qu'ils refusent ou omettent d'exercer un droit de résistance à cette injonction.

L'Etat hyperlibéral entretient ce droit de consommer le droit privé. Il repose sur la soumission des individus formellement libres, mais réellement non libres, puisque peu ou non solvables ils ne sont pas des hommes de plein droit, de pleine solvabilité. L'élite des vrais hommes, des hommes, appartenant aux classes de sur-solvabilité, peut ainsi à

la fois dominer l'Etat et se manifester comme classe transnationale. Comme l'Etat totalitaire du philosophe italien Gentile, l'Etat de droit hyperlibéral vit *in interiore homine*, dans le for interieur d'un sujet épuré qui devient norme et mesure en tant que sujet de la solvabilité maximale. Jugée de ce point de vue, la masse des « hommes sans » hante la limite de l'humain, menacée de déspéciation.

Nous retrouvons la thématique arendtienne de l'incapacité banale de penser qui fait un si cruel contre point à l'espérance gramscienne en une capacité des classes subalternes à former une conception du monde supérieure. « Tous les hommes sont des intellectuels », affirmait en effet Gramsci, et il est possible de produire un conformisme fondé sur les possibilités intellectuelles des producteurs. Cette espérance doit être reconquise aujourd'hui à partir de son élimination : l'homme sujet du droit de consommer le droit, considéré en tant que tel, ne pense pas. Il est mis dans l'impossibilté de réfléchir sur les finalités de l'agir humain dans le contexte de l'Etat hyperlibéral. C'est l'homme en sa conscience immédiate qui s'interdit la réflexion sur les fins et qui ne pense qu'aux moyens de satisfaire son droit de consommer le droit de consommation. Cet homme exerce sa liberté de croire en l'infini de la consommation désirante sans penser. Il se définit par la somme des biens et des services qu'il peut produire et consommer sans autre fin que la reproduction de cette consumation du désir de consommation solvable. A ce niveau, la solidarité n'a plus ni cours ni objet, puisque paradoxalement ce désir exige pour se réaliser la jouissance de la différence croissante de solvabilité. Le non-solvable est une figure nécessaire et structurale dans l'économie du nouveau droit. Elle représente le péché mortel selon la nouvelle foi.

La transformation du sujet juridique est indissolublement liée à la transformation du corps humain. Le for intérieur irréflexif du sujet est celui d'un fidèle qui se soumet à l'injonction d'une loyauté totale à cet absolu qu'est le droit de consommer. Seul le corps qui peut tout consommer et qui s'élargit à ses objets de consommation est le corps normal, le corps riche, fort, paré. Ce corps sursolvable se définit par la série indéfinie de ses acquisitions, et il se reconnaît dans le corps de ses semblables. L'individualisme se renverse en un organicisme paradoxal, en un nouveau corporatisme. La société civile est la réunion de ces corps en un corps d'élite dans lequel il faut être admis et duquel les revers de la fortune peuvent exclure. Ce corps collectif n'admet que les corps conformes des solvables et des sursolvables. Et il prétend définir la société civile, la bonne société. Tous les individus qui n'en sont pas sont suspects de déviance. La force de cette attraction se manifeste en ce que les exclus de la solvabilité qui en ont intériorisé la logique stigmatisent leur propre corps pour lui faire signifier leur différence ; ils s'assument comme corps déviants avec leurs propres habitus (les Indiens métropolitains). Ceux qui tentent de transformer la déviance en insubordination sont réputés plus dangereux dans la mesure où ils se redressent, se mettent debout. Cette situation est perverse en ce que, motivée par la frustration du droit de consommer le droit de consommer, l'insubordination n'est pas spontanément revendication politique du droit d'insurrection, de vivre debout, de vivre dans la sécurité élémentaire et hors de l'incertitude que produit le capitalisme liquide. L'Etat réagit à cette insubordination en criminalisant les corps délinquants. Comme l'a montré Loïs Wacquant, le droit privé s'aligne sur le droit pénal. Le corps du sujet insubordonné est le corps du délit en soi. De toute manière, le corps de l'individu insolvable est un corps stigmatisé potentiellement comme corps anomal.

Cette anomalie du corps se redouble dans l'anomalie de l'espace que ce corps occupe. Ce dernier a pour espace de manifestation, non le centre de la cité, lieu des corps normaux, mais les banlieues. Comme le signifie l'étymologie, la banlieue est le lieu où se produit le ban, la mise hors cité, la condamnation au bannissement. Le corps anormal des non ou peu solvables est celui de tous ceux qui sont privés de l'urbanité du centre urbain et qui vivent dans la rage et la violence impuissantes leur frustration. Le droit privé se fait droit pénal pour ceux qui manifestent leur potentiel d'insubordination et qui sont condamnés au repli communautaire. Se produit ainsi un corps criminel virtuel qui est l'inverse du corps normal. Le droit effectif de cité est réservé au corps collectif réunissant les corps solvables. Si le droit de cité définit l'être-au-monde commun, la négation de ce droit revient à une privation d'être-au-monde commun pour les corps anomaux.

La cité-marché se considère comme définissant le monde. Elle fait monde pour ceux qui font partie de ce monde en fonction de leur puissance sociale sanctionnée par leur solvabilité. Les zones suburbaines, ou inversement les centres devenus la zone, ne sont pas le vrai monde ; ils sont des lieux séparés, des dépôts ou des réserves pour les corps anomaux. La cité ou le quartier résidentiel ne veulent pas voir cet autre suburbain qu'il faut rendre invisible et maintenir dans l'impuissance en tant que porteur de violence. Les corps des individus suburbains sont virtuellement déréalisés. L'espace *extra muros* n'est pas une *agora*, lieu de l'apparaître politique ; il n'est pas un forum au sens strict parce que le *forum* était à la fois le lieu du marché mais aussi celui où se formait l'opinion. Assurément souvent l'espace commun le plus fréquenté des périphéries ou des centres devenus périphéries est celui des supermarchés, des hypermarchés. Mais ces institutions qui rivalisent dans la course à la monstration marchande sont le lieu où se célèbre le culte de la solvabilité, renvoyant chacun à l'expérience de la différence cruelle entre ses désirs et ses capacités, au supplice-délice du désir et de sa frustration. En ces lieux où se côtoient les solvables de différente grandeur et que cherchent à pénétrer les insolvables, le droit de consommer le droit de consommer sanctionne *l'apartheid* urbain et se donne son spectacle.

Le nouveau sujet est induit à désirer sans fin, à n'avoir d'identité subjective que dans le conformisme de ce désir général qui se satisfait par la possession de l'argent, cet équivalent général de toutes les marchandises. Le sujet ne vit que de cette subjectivité anonyme, insubjective, que produit dans l'hétéronomie la production-consommation capitaliste.

La manufacture du corps sexué solvable

Le corps marqué au fer de la solvabilité doit subir, s'il ne s'insubordonne pas, le déplacement incessant de la frontière qui sépare la forme humaine et la forme non humaine. Ce déplacement se modèle selon la logique de la consommation du droit de consommer. Le corps de l'autre homme devient un objet de consommation qui excède l'usage marchand de la force de travail salariée. Il peut être approprié légalement organe par organe. Deux exemples, l'un tiré de notre actualité, l'autre plus ancien, illustrent cette manufacture du corps solvable.

Le premier exemple est celui de la vente « libre » des organes du corps de la part d'hommes et de femmes pauvres à des plus riches. L'homme ou la femme subissent par libre contrat une amputation d'un organe utile pour qui peut l'acheter et satisfaire son

désir de vivre intègre. L'organe « extirpé » est payé sur un marché. Le corps du vendeur perd une partie de son intégrité et de sa fonctionnalité, alors que le corps de l'acheteur récepteur est restauré en sa puissance désirante. L'individu peu ou non solvable, par la soustraction de cet organe, devient une partie de l'individu solvable selon un cannibalisme juridiquement autorisé. La prétention à la libre individualité désirante présuppose l'existence d'un surcorps alimenté par ces cessions marchandes d'organes que peut s'approprier l'individu solvable et dont s'est exclu ou plutôt amputé le vendeur. Le droit *new look* fait exister un surcorps anonyme disponible seulement en fonction de la solvabilité de ses membres acquéreurs.

L'autre exemple n'est pas aussi récent que le précédent. Il est aussi vieux que l'humanité, mais il prend un nouveau sens en régime de droit de consommer le droit de consommer. Il concerne le commerce sexuel, la prostitution. Il s'agit de la prostitution liée au tourisme sexuel mondial. Ces touristes paient l'usage du sexe des pauvres des pays visités. Le corps normal de l'homme solvable jouit du corps de l'autre économiquement impuissant ; il jouit d'une chair déchue qui consent à sa pénétration sans en avoir le désir. Ce corps utilisé sexuellement selon un autre libre contrat est le produit et le signe de la désagrégation du tissu social urbain. La vente de l'usage d'une partie de soi est de droit privé en ce qu'elle est médiatisée par un consensus. En régime d'hyperlibéralisme, cette partie du corps s'inscrit dans le surcorps auquel appartiennent et dont se nourrissent les ayants droit solvables.

Ces deux exemples montrent la conversion pratique du droit de consommmer propre aux hommes vraiment hommes en droit à l'absence d'intégrité du corps des « non-ayants droit. » Le corps démembré ou prostitué du jeune homme ou de la jeune femme incarne le corps qui manque du droit effectif à la vie intègre. Il est de droit, puisqu'il consent librement, exclu de l'espace des « ayants droit ». Il est proie consentante de la mutilation ou de l'agression ; il vit sur le bord qui sépare l'humain de l'inhumain humain. Il est lui-même ce passage à la limite. C'est la force du capitalisme globalisé qui le rend « liquide », qui le transforme en flux, en chair informe et fluente, amputée d'un de ses éléments. La chair, sur laquelle a tant insisté la phénoménologie avec Merleau-Ponty, est liquéfiée comme chair. Elle devient réserve d'organes. Si ce statut de réserve peut se révéler utile dans le cas des dons d'organes réglés par le droit public, il est ambigu en ce que la réserve est appropriable de droit, consommable par les corps de l'homme puissant solvable. Le corps impuissant et privé de solvabilité est un corps nu et fragmentable qui est désiré pour sa nudité et sa fragmentabilité par « les ayants droit ». Ce corps est non personnifié ; il est tendanciellement une chose qui n'a pas droit à la personnalisation du corps solvable. A la limite, en tant qu'organe du surcorps, il n'est le corps de personne, pure potentialité d'usage par les corps personnalisés en fonction de leur degré de solvabilté. Pour ces individus à la limite de la solvabilité, le droit privé personnel se transforme en droit réel dont ils sont les objets, les choses, *res*. Quant à ceux qui n'ont même pas la chance de pouvoir figurer comme organes du surcorps des solvables, ils sont voués, s'ils tombent dans la misère et/ou la délinquance, au statut de rebut, de débris à traiter comme tels, à éliminer. Nous renvoyons sur ce point aux analyses décisives de Bauman.

Ainsi prend forme la nouvelle frontière entre l'humain et l'inhumain dont décident les aléas de la solvabilité propres au totalitarisme *soft* du capitalisme liquide. La contingence est de rigueur puisque l'exigence de rentabilité du capital conditionne le retrait des politiques sociales. L'instabilité de l'emploi, l'incertitude existentielle, la

substitution du salariat par le précariat, contribuent toujours davantage à fragiliser la solvabilité et à rendre difficile l'accès à un éventuel procès de rehumanisation pour ceux qui sont tombés dans l'insolvabilité. L'ensemble de ces mécanismes concentre dans les mains d'une élite irresponsable, la plus irresponsable depuis 1945, le pouvoir social de décider qui mérite de vivre et qui doit être abandonné à la mort dans l'insolvable. La mondialisation capitaliste a pu produire de nouvelles richesses et permettre l'apparition de nouvelles puissances en Chine, en Inde, au Brésil. Mais le prix à payer s'est alourdi et l'on ne vit qu'une fois. Ce pouvoir de vie et de mort se sanctionne dans la solvabilité qui est le cœur de la version dominante du droit comme droit de consommer le droit de consommer.

Voilà pourquoi la mondialisation ne peut être mondiale en réalité : elle ne peut contenir dans le même monde la totalité des humains ; elle la clive en « ayants droit » et « non-ayants droit », comme si faisant retour et ressac sur lui-même le monde en surexposant au « surcorps » des « ayants droit » l'« anti-corps » des « non-ayants droit ». Ceux-ci constituent un corps impropre dans un non-monde, destinés à devenir l'objet d'usage virtuel des ayant droit ou à être éminés comme mauvais objet. Anti-corps et non monde sont l'ombre portée de la mondialisation sur elle-même ; ils sont leur nécessité structurale, tant que cela durera. Leur maintien procure le relief indispensable pour que le monde soit approprié par les « ayants droit » et que se capitalise en patrimoine le surcorps auquel seuls ceux-ci ont accès. Le voyeurisme des tourismes globaux, la médiatisation sans vraie pitié du spectacle de la misère des pauvres locaux, la dramaturgie d'une compassion qui remplace la justice sont encore nécessaires à la satisfaction et à la satiété des vrais hommes.

Le surcorps a besoin, en effet, comme le surhomme, du sacrifice librement contraint des corps insolvables mais consommables, des corps jetables, pour reprendre une heureuse analyse de Bertrand Ogilvie et de Claire Caloz-Tschopp. Il est bien que ces corps soient maintenus en vie pour intensifier le sentiment d'existence des « ayants droit. » Le jeune garçon qui subit une amputation physique reçoit la compensation monétaire, alors que son corps est mis partiellement en morceaux. Son destin fait contre-jour au bonheur des usagers qui ont payé le prix du marché. La jeune fille qui se prostitue se maintient en vie grâce au salaire du plaisir qu'elle procure à l'usager de son sexe. Tous deux ont de fortes « chances » de demeurer sous le seuil de la pauvreté et de la solvabilité. Ce travail fait survivre une étrange force de travail à la limite de la déspéciation. Cette limite ne peut se déplacer effectivement que si l'anti-corps des « non-ayants droit » se manifeste, se redresse et revendique le droit d'exister qui implique la consommation des biens nécessaires à la vie mais ne se réduit pas à elle. La revendication concerne en effet le droit pour chacun d'avoir part au monde commun, d'être-au-monde. Les politiques humanitaires ne sont que des palliatifs. Est décisif le mouvement de ceux qui réclament « la part des sans-part », selon la belle expression de Jacques Rancière.

Le droit de la désymbolisation du droit et l'impasse communautaire

Le nouveau sujet juridique est un insujet. Il se voit assigner de se définir par son désir de droit de consommer le droit et de renoncer librement à toute autre demande : de renoncer à toute insurrection proprement politique. En ce sens, il est requis par le procès de production-destruction radicalisé par la nouvelle période de mondialisation,

celle du capitalisme liquide qui a liquéfié toute différence entre dedans et dehors. Devenu tendanciellement autoréférentiel, ce droit permet de qualifier le primat de la production comme primat de la consommation, bien vu par Schumpeter, et problématisé par Heidegger. La société civile hyperlibérale exige que rien ne soit assuré - emploi, compétence, salaire, logement, biens sociaux. Tout doit fluer comme l'argent, avec l'argent, comme l'argent qui est la liquidité par excellence, ainsi que le prouve sa propre tendance à l'immatérialisation (la monétique). La solvabilité est la forme phénoménale par excellence de cette exigence de mouvement absolu, de même qu'elle est le critère empirique du clivage de l'humanité en deux parties inégales, les élites dotées de la solvabilité maximale parce qu'impliquées dans la production, la distribution et la circulation du capital, et les masses peu ou non solvables, prises dans les aléas des flux. Le nouveau droit est le ciment et le langage d'une conception du monde qui se veut hégémonique, au sens gramscien, et qui produit son conformisme. Ce droit porte une mutation anthropologique, celle de l'homme (in)solvable, potentiellement consommable et jetable. Il atteste que l'homme, au sens strict, n' a pas d'essence, qu'il est le procès de sa propre autoproduction. Il montre surtout que ce procès devient celui d'une autoconsommation, voire d'une autoconsomption sans limite, sans dehors.

Ce n'est pas un hasard si ce nouveau (in)sujet est le support de la théorie de l'économie néo-classique, la théorie marginaliste qui repose sur la liquidation de la valeur travail élaborée par les classiques et reformulée par Marx. La théorie de la valeur comme utilité marginale est radicalement subjectiviste et qualifie le désir. La valeur cesse d'avoir pour référent le travail social défini comme substance quantitativement déterminée, comme coagulation de travail abstrait divisible. Dans son beau livre *Frivolité de la valeur* (2001), Jean-Michel Goux montre que désormais la chose marchandise vaut en fonction du désir solvable du sujet qui est qualifié d'hédoniste. Une « chose » trouve sa valeur dans le prix que le sujet consommateur est disposé à payer pour satisfaire son désir et donner corps à son droit de consommer. Si le sujet n'a pas (assez) d'argent, il ne peut ni exister comme sujet de plein doit ni participer à la formation du prix de marché. Il s'exclut juridiquement et effectivement procès de formation de la valeur. La théorie néo-classique est la figuration économique du nouveau droit et inversement ce droit trouve sa diction économique en cette théorie. Le désir solvable de consommer assure le lien entre les deux domaines, et il se heurte à sa limite dans la menace double et une en cas d'insolvabilité de se trouver juridiquement hors droit et économiquement hors valeur. Il subit un *apartheid* juridiquement légalisé et économiquement efficace.

Toutefois les *apartheids* juridique et économique ne peuvent pas exister à l'état pur. La fameuse société civile hyperlibérale se veut universelle, mais elle inclut sa structure l'impossibilité de cet universel, c'est-à-dire qu'elle reproduit la clause d'exception. Elle est menacée de manquer à son rôle de lien social. L'Etat qui garantit ce droit doit aussi accepter que les individus vivent au sein de communautés diverses, s'il ne parvient pas en tant que nation historique particulière à créer un lien communautaire national, voire nationaliste, compensant les inégalités structurales et les frustrations de la solvabilité. D'autres liens que le lien de la patrie commune se nouent, autour des différences de langue, de religion, d'ethnie.Toutes ces communautés, la nation en tête, sont des communautés imaginées, ou imaginaires, qui compensent réactivement la liquidation du *Welfare State* par la mondialisation. Partagé comme

conformisme par tous les individus, le droit de consommer le droit de consommer est actualisé par des hommes qui sont simultanément distingués en communautés selon des principes de particularisation. L'universel du nouveau droit se révèle un faux universel parce qu'il se réduit à l'universel solvable et se particularise en fonction de différences communautaires qui le surdéterminent.

Il faut comprendre quelle articulation de l'imaginaire et du symbolique se trouve ici impliquée. Toute communauté imaginaire ne peut faire ordre qu'en se reliant à un principe de référence, un Autre ou Tiers symbolique. L'argent, cet équivalent général, ne peut à lui seul se constituer en Tiers symbolique, ni socialiser, ni subjectiver les individus. Le lien social ne peut s'épuiser en relations entre insujets plus ou moins solvables. L'argent, la liquidité par excellence, doit être supplémenté en sa fonction de pseudo-Tiers par d'autres Tiers, par d'autres Autres supposés garantir des communautés voulues et vécues comme effectives. Ces Autres sont la Nation, la Race, la Religion, la Classe. Il faudrait tester chacun de ces Autres qui sont diversement objets d'identification imaginaire, diversement porteurs de la séparation entre un « nous » et ses « autres », donc diversement susceptibles de configurer la relation ami-ennemi. De toute manière, un lien social identifié à la pure solvabilité est un *oxymoron*, il est le lien de la déliaison. Il peut ouvrir des possibilités, mais au prix de la liquidation permanente des concrétions de la fonction symbolique. L'argent liquide liquéfie tous les liens autres. Il est supplémenté par d'autres Autres qui se donnent une plus grande stabilité tout aussi imaginée, mais compensatoire, nécessaire.

Le droit de consommer souffre donc d'un déficit symbolique structural permanent et il exige pour exercer une prise sur les sujets la médiation d'un autre Tiers symbolique que l'Argent. Les insujets demeurent sujets d'autres communautés qui peuvent abriter leur insurrection, leur revendication de sans-part en matière de biens nécessaires, mais aussi et surtout revendiquer ce qui peut tenir lieu de cité. L'argent ne peut exister comme seul Tiers symbolique parce qu'il ignore de nombreuses dimensions de l'agir et, surtout, parce qu'il n'a pas d'autre loi que celle anarchique de son flux, parce qu'il monopolise le pouvoir de distribuer règles et attributions. Il ne peut organiser un espace de reconnaissance et de respect mutuel au sein d'une cité capable de surmonter ses divisions communautaires après les avoir reconnues et épurées. Surgit l'opposition émanée du droit de cité, cher à Hannah Arendt et à la tradition républicaine. Droit contre droit. L'Argent ne peut faire à lui seul Cité parce qu'il n'obéit qu'à l'impératif absolu de produire pour la consommation sans fin, parce qu'il lance une injonction aux sujets d'obéir « librement » à son mouvement devenu fin en soi, tout en stimulant la croissance de l'*apartheid* qui clive les individus et les communautés. La dynamique est celle d'une puissance désymbolisante qui n'attaque pas seulement le symbolique des communautés imaginaires, mais aussi le symbolique logico-civique d'une cité qui pourrait être capable de critiquer et de rectifier son propre imaginaire. Cette dissolution rend schyzophrène le nouveau sujet juridique, lorsque celui-ci tente de se resymboliser en recourant à ses appartenances communautaires. Ce sujet se scinde alors entre le désir de consommer plus, désir légitime pour tous ceux qui sont condamnés au « minimum historique » du consommable, et de supporter de vivre dans la rage de la frustration permanente et dans l'envie. Cette rage peut se transformer en fureur de destruction retournée contre tous ceux qui peuvent être accusés d'empêcher de vivre.

En ce point, s'ouvre la possibilité de faire appel à un autre Tiers symbolique supposé autoriser l'organisation d'un espace de lutte permettant à ceux qui sont insolvables de recouvrir le droit de consommer, mais aussi déployant la perspective d'une critique et d'une sortie hors du monothéisme du droit de consommer le droit de consommer. Ce serait le Tiers symbolique de la Cité. La nation peut trouver une autre chance si elle dépasse le clivage entre nationaux et non-nationaux, la citoyenneté étant identifiée à la nationalité. Si la nation persévère à être le théâtre de la séparation entre les uns et les autres, si elle ne reconnaît pas la part de ses « sans-part » - immigrés, chômeurs, sans-logement-, si elle les considère comme des étrangers et des ennemis, la nation ne peut pas vivre en se constituant en Cité. La nation n'a d'avenir qu'en se référant au Tiers de la Cité, sous peine de se figer dans l'organisation de nouveaux clivages. Mais ce Tiers ne peut faire référence que si l'organisation de la production est déconnectée de la consommation infinie, que si le travail est transformé en travail pour tous, en travail non exploité.

Or, il faut constater que les nationalismes et les communautarismes qui les suppléent sont désormais pris dans le nouvel âge de la guerre globale. Le nationalisme peut être impérial avec la revendication américaine de se poser en peuple élu par Dieu et/ou l'histoire pour civiliser et dominer les autres nations et mettre de l'ordre dans le monde. Il peut être sous-impérial, ou simplement national, ou encore il peut se transformer en guerre des civilisations opposant le radicalisme islamiste et l'intégrisme occidentaliste, en produisant deux terrorismes. Le clivage entre solvables et insolvables est contemporain de ces clivages du nouvel âge de la guerre. Les deux clivages se surdéterminent et ne peuvent être dépassés que simultanément.

Quelle rescousse économico-éthico-politique ?

Pouvons-nous penser une alternative à ces apories du nouvel Etat de droit hyperlibéral, à son principe anthropologique, à sa religion barbare ? Le salut, s'il existe, a pour condition primaire le refus éthico-politique, qui est aussi économique, du sacrifice inutile imposé à tous les corps impuissants de la non-solvabilité, le refus d'une situation qui oblige ces corps à être des organes du surcorps des hypersolvables ou tomber dans la condition de déchet. Ce refus n'a de sens que s'il se traduit par la critique du droit de consommer le droit de consommer et par la production d'un nouveau droit public et d'un nouveau conformisme. Ce nouveau droit public peut éclairer les perpectives d'une réorientation de la production, elle-même conduite à critiquer son propre désir d'infinitude. Nous n'avons pas traité du travail, mais la question ne peut être éludée. Le travail demeure nécessaire, et le discours sur la fin du travail (du type Dominique Meda) s'est révélé être une idéologie trompeuse.

La difficulté immédiate réside dans l'hétérogénéité des « non-ayants droit », eux-mêmes divisés par les différences de statut produites par l'Etat de droit hyperlibéral. Les procès d'identification imaginaire ne produisent pas de convergence spontanée entre les divers groupes des « non-ayants droit. » Qu'il s'agisse de la nation, de la race, de la religion, peuvent se former des communautés unifiées par le principe de différence entre « nous » et « eux », vouées à l'inimitié. Les non-solvables cherchent dans des communautés différentes un remède contre l'exclusion qui risque de la redoubler. La situation de non ou peu solvable peut être une base commune de revendication, mais elle exige que puisse se résoudre la question du travail :digne pour

tous dans le respect de différences, capables elles-mêmes de définir leur compatibilité au sein du même être-en-commun. « Les non-ayants droit » ne sont pas spontanément politisés, et le système politique actuel n'a pas pour fonction effective d'en faire des citoyens. La violence spontanée issue de la frustration consumériste est une insubordination souvent politiquement contre-productive. L'anticorps des « non-ayants droit » est miné par le risque de se manifester comme puissance de négation pure et de fragmentation chaotique, s'il ne parvient pas à s'organiser à la base dans le sens d'une lutte qui reprendrait la lignée internationaliste, ou plutôt celle d'un combat cosmopolitique réaliste, mêlant les uns et les autres, métissant les résistances. L'horizon de cette lutte métissée est celui de la démocratie - procès, non celui d'une démocratie - régime en cours d'épuisement : le parlementrisme purement représentatif ne représente pas l'effectivité des populations. La démocratie de base ne peut que livrer ses combats par-delà le faux universalisme du surcorps des ayants droit » et les particularismes communautaires qui déchirent l'anticorps des « non-ayants droit ». Solidarité et métissage sont les seules voies d'un salut qui ne peut être qu'un nouveau salut public.

L'enjeu est la constitution d'un nouveau conformisme, de ce que Gramsci nommait une conception du monde partagée par la masse des non-ayants droit. Ce conformisme ne peut se produire que par le double dépassement du principe d'exclusion immanent au faux universalisme de la solvabilité néocapitaliste et de la fétichisation des différences particularisantes. Ce double dépassement passe par la critique de la passivité volontaire induite par le nouvel Etat de droit hyperlibéral, par un effort constructif de réorientation de la production et de la consommation dans le sens d'une limitation au service des plus besogneux et de la promotion de leur action propre en première personne. La perspective est celle d'une société éthico-politique qui en finisse avec le surcorps des « ayants droit » et l'anticorps des «non-ayants droit ». Ce conformisme par delà la solvabilité ne peut plus être, comme le voulait Gramsci, une unification « totalitaire » sous l'Un, ni dépendre d'un parti se faisant le prince moderne, il repose sur la convergence à construire de la pluralité humaine. La leçon du XXe siècle ne peut être oubliée et c'est elle que Hannah Arendt a su tirer. Toutefois ce conformisme éthico-politique ne peut pas faire l'économie d'une réflexion critique sur l'économie et sur les transformations économiques possibles, surtout s'il entend donner à la pratique éthico-politique le primat.

On ne pourra pas davantage éviter la question de l'ordre symbolique auquel se réfère ce conformisme. Comment penser la loi qui assigne à chacun sa part et qui doit maintenir sa fonction d'appel et de rappel chaque fois que se produisent des groupes de sans-part ? Il ne peut s'agir de la Loi au sens de la psychanalyse lacanienne revue par Pierre Legendre. L'économie excède la famille et la politique ne peut se modeler sur une nouvelle Sainte Famille propre à l'ordre théologico-politique. La suggestion de Claude Lefort du Tiers comme place vide que nul ne peut prétendre occuper ni représenter, mais auquel on peut se référer et faire appel chaque fois que des individus sont laissés à part des autres maintient sa pertinence. Ce Tiers n'est pas le Dieu Père et Despote qui en instituant la loi de l'interdiction de l'inceste fonde tout ordre humain. Il n'est pas davantage le Peuple que chaque partie composante prétend définir, ni même la Classe. Ce Tiers peut être la Loi éthico-politique qui reconnaît tous les hommes comme libres et égaux et autorise la résistance et l'insurrection contre les autorités économiques, politiques, religieuses édictant des clauses d'exception. Les lois qui

procèdent à l'élection d'une race, d'une religion, d'une nation, d'une classe, d'un groupe social sont des pseudo-lois.

La différence entre le Tiers de la loi éthico-politique et les autres figurations du Tiers réside dans le fait que ces dernières sont exclusives et demeurent incapables de critiquer leur projection imaginaire. Le Tiers éthico-politique organise une prise de distance critique avec les figures qui prétendent le représenter dans l'histoire ; il se sait contraint à la figuration imaginaire, mais il maintient l'exigence de sa propre autocritique, de son *emendatio,* comme dirait Spinoza. Ce Tiers en définitive est la raison dans sa dimension de rhétorique du sens commun., la raison capable de critiquer la religion de la raison elle-même. Spinoza a distingué dans le *Traité théologico-politique* l'imaginaire de la superstition et le symbolique de la règle de justice et de charité, sorte de notion commune de la pratique. Il nommait cette Loi *religio catholica universalis,* et il laissait aux conflits opposant les multitudes et les institutions politiques le soin de lui donner le contenu requis dans chaque conjoncture. C'est ce Tiers auquel nous référons les analyses étayant la thèse qu'à l'époque de la globalisation capitaliste le temps est venu de démarchandiser et de désolvabiliser les rapports sociaux.

Bibliographie sélectionnée

ARENDT Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris 1961.
BALIBAR Etienne. *La crainte des masses*. Paris. Galilée. 1997.
BAUMAN Zygmunt. *In Search of Politics*. London. Polity Press. 1999.
BECK Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*. Paris . Seuil « Alto ». 2004.
CALOZ-TSCHOPP Claire. *Parole, pensée, violence dans l'Etat. Une démarche de recherche*. Paris. L'Harmattan. 2004.
GILLESPIE Michaela. *Le désir du droit.* Thèse. Université de Nice. 2005 . En cours de publication.
GOUX Jean-Joseph. *La frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*. Paris. Blusson. 1998.
GRAMSCI *Quaderni del carcere*. Edizione di Valentino Gerratana. Torino. Einaudi. 1975. Voir aussi GRAMSCI *Textes*. Edition d'André Tosel. Paris. Messidor. 1984 (de nouveau disponible).
LEFORT Claude. *L'invention démocratique*. Paris. Fayard. 1994.
LEGENDRE Pierre. *Leçons VII. Le désir politique de Dieu.* Fayard 1988.
MARCUSE Herbert. *L'homme unidimensionnel.* Paris. Editions de Minuit. 1968.
NEYRAT Frédéric. *Surexposés* Paris. Lignes-manifeste ; 2004.
OGILVIE Bertrand. « Violence et représentation. La production de l'homme jetable ». *Lignes* n°26. octobre 1995. Paris.
RANCIERE Jacques. *La mésentente*. Paris. Galilée. 1995.
TORT Michel. *Fin du dogme paternel*. Paris. Aubier. 2005.
TOSEL André. « Réseau des pouvoirs et hégémonie capitaliste à l'époque de la mondialisation », Lucien Guirlinger (dir). *Où est le pouvoir aujourd'hui ?* Editions Cécile Defaut. Nantes. 2007.

Mondialisation, démondialisation. Qu'est-ce que la modernité ?

Bertrand Ogilvie, Paris

Le titre général de notre colloque nous invite à examiner les modifications, les déplacements, peut-être même les mutations qui affectent la pensée et le jugement politique au tournant de ce siècle. Cette période y est clairement caractérisée par le rapprochement de deux termes, pouvoir et guerre, qui nous renvoient à la formule de Clausewitz selon laquelle la guerre est la politique poursuivie par d'autres moyens. Mais c'est vraisemblablement en renversant la formule, comme Foucault l'avait fait, qu'il nous faudra ici penser cette articulation[250].

Si c'est la politique qui est la guerre poursuivie par d'autres moyens, la guerre serait donc l'horizon de toute politique, sa « logique fondamentale » et pas seulement sa « grammaire », pour reprendre, en l'inversant, la métaphore de Clausewitz. Mais un tel renversement, on le sait, suppose aussi une modification profonde dans la conception de la politique : il ne s'agit plus de cet espace de négociation, de délibération organisé à partir du principe d'égalité, mais du rapport de forces qui est la racine de toute existence humaine et qui nous rapproche de Carl Schmitt, nous éloignant de Rousseau autant que des Grecs. C'est bien pourquoi on peut entendre la présence du mot pouvoir, dans le titre du colloque, comme l'indice de ce déplacement. On est plutôt ici, encore une fois, dans une représentation d'un processus sans fin de relations de pouvoir qui ne s'abolit jamais mais connaît des moments éphémères de stabilisation toujours habités par le risque imminent de la reprise des hostilités, ou d'un autre point de vue, qui serait plus proche de Foucault, l'existence sociale en tant qu'elle serait faite de relations de pouvoirs indépassables et disséminées n'existerait que dans cette perpétuelle recherche du déséquilibre et du renversement créatif qui inverse le sens des relations mais qui est toujours menacé par l'immobilisation des « relations de pouvoir » en « rapport de domination » qui engendre alors la servitude (je cite Foucault)[251]. La guerre en ce sens connaît deux acceptions : c'est un horizon général, au sens du conflit héraclitéen ou de la lutte des classes de Marx, mais c'est aussi le moment de crise où l'un des termes du conflit ne vise pas le dépassement du rapport, ou son libre jeu, mais l'asservissement de l'autre terme. Dans le premier cas, la guerre est la force, le mouvement perpétuel dans lequel vient puiser toute résistance ; dans le second, elle est au contraire ce qui provoque son anéantissement.

Hannah Arendt est sans doute l'une des philosophes, avec Georges Bataille, qui ont été le plus loin dans l'analyse de ce que la politique moderne peut avoir de radicalement nouveau par rapport à toute tradition. C'est sur cette nouveauté que je vais m'efforcer de revenir, en tentant d'éviter un certain nombre d'écueils bien

---

[250]Comme Foucault l'avait fait peu après Hannah Arendt, au cours des années 70, mais en toute ignorance de ces notes qui ne parurent que longtemps après la mort de celle-ci et après sa propre mort. Voir Hannah Arendt, *La politique a-t-elle encore un sens ?*, Paris, L'Herne, 2006, p. 85 et 101-102.

[251] Voir, dans les *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, les textes n° 84 (1971) et 356 (1984) – une constante donc dans la pensée de Foucault – t.I, p. 144-146 et t. IV, p.724-729.

connus : l'anthropocentrisme ou plutôt le « périodocentrisme », la croyance que l'époque que nous vivons est un tournant plus profond que d'autres, la substantialisation ou l'hypostase métaphysique (le Mal radical), et ce qui en découle, le ton apocalyptique.

La question du jugement politique, si elle est encore possible, comme se le demande Arendt, ne peut en tout cas plus se poser en dehors du constat de la crise irréversible dans laquelle il est désormais entré et que je rattacherai plus loin à l'effacement tendanciel du doublet empirico-transcendantal dont parle Foucault dans *Les Mots et les choses*[252]. Pour l'instant, je dirai que le paradigme de la pensée critique, hérité des Lumières, se heurte et s'affronte à un autre paradigme, celui de la pensée-symptôme, et, dans le même mouvement, à une réalité qui ne laisse plus à la pensée aucune position de surplomb, mais l'absorbe comme effet et la confronte dans la foulée à des processus de plus en plus sidérants, sorte de défi impossible pour elle. Relever ces défis induit une sorte de dissociation entre penser et connaître. Le monde moderne ne souffre pas d'un déficit de connaissance, au contraire. On n'a jamais autant connu, ni connu autant de choses, ni aussi bien. Mais pour ce qui est de la pensée, tout est beaucoup plus difficile. La connaissance, elle, se laisse volontiers absorber comme effet (c'est déjà le cas dans le *De rerum natura* de Lucrèce), car elle a pour fonction de produire des significations qui s'inscrivent dans un processus immanent et collectif, ou social. Mais pour la pensée il en va autrement, car l'affaire de la pensée, à tort ou à raison, c'est le sens, c'est-à-dire la re-présentation, la production d'idées qui aient du sens pour un sujet.

Laissons de côté la question de savoir si cette problématique du sens, ou de la représentation, est une illusion quant au fonctionnement du langage (comme il est vraisemblable) ou si elle est le résultat d'un excès inéliminable du sujet ou de l'inconscient, du sujet de l'inconscient, sur la langue. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est là, fantasme ou pas, expérience vécue dans les sociétés de masse, et dont la thématisation idéologique ne peut masquer la présence et l'insistance (les enjeux en sont nombreux, entre autres la question du statut de l'idéologie, de la religion, de la croyance en général, politique ou technique).

Ainsi la crise du jugement politique est liée au déplacement du sujet face aux processus qui constituent son existence quotidienne ou à l'intérieur de ceux-ci. On ne peut juger que ce qu'on perçoit comme objet susceptible d'être situé sur une échelle de valeurs. Or la question aujourd'hui se pose surtout de savoir qu'est-ce qu'on perçoit, ce qu'on peut percevoir, quels sont le statut et la situation de l'« esthétique », ou, comme dirait Rancière, comment se fait le « partage du sensible ». Il s'agit donc d'examiner un peu plus ce qu'il en est de cette situation « moderne » dite de mondialisation, et que je préfère dire de globalisation, je dirai plus loin pourquoi. (J'entends ici par moderne non pas ce que les historiens désignent par ce terme en parlant de première et de seconde modernité, mais tout simplement l'époque contemporaine, qui commence avec la Première Guerre mondiale, contemporaine car nous sommes encore quelques-uns ici à avoir connu et fréquenté des gens qui avaient fait cette guerre, qui, par là notamment, nous est contemporaine. Mais l'usage de ce terme permet aussi de ne pas négliger le fil qui relie la première mondialisation de la Renaissance et de la conquête du Nouveau Monde avec la seconde qui est en train de devenir sous nos yeux une globalisation).

---

[252] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, p. 329-339.

On peut partir d'une expérience simple : nous avons le sentiment d'un cercle qui se referme, au sens où les effets de toutes nos entreprises nous reviennent ou nous rattrapent, parce que, comme le remarquait Kant ou Rosa Luxemburg, « la terre est ronde ». Nous savons sans doute avec Husserl que la « terre vivante », celle qui constitue l'horizon de notre vie subjective quotidienne c'est-à-dire de notre activité de donation de sens, d'investissement théorique et pratique, cette terre-là n'est pas ronde ou « ne se meut pas » et qu'elle recèle la possibilité infinie de nouvelles distinctions, de nouvelles frontières, de nouvelles brèches. Mais cela ne nous empêche pas d'avoir aujourd'hui le sentiment très fort que la terre devient vraiment ronde. Le fait que nous nous mettions à éprouver dans la vie de tous les jours cette structure astronomique (ce qui n'est peut-être pas souhaitable — un peu comme si l'on se mettait à éprouver, sous la solidité apparente des choses, le mouvement incessant des atomes, ce qui serait à la fois malcommode et vertigineux), ce fait est peut-être à la fois le signe d'un dérèglement ou d'un déplacement majeur de la perception et à la fois le symptôme d'une situation nouvelle dans laquelle serait mise sous notre regard la vérité insoutenable d'un certain nombre de structures, déclenchant la plus grande réaction de *résistance* jamais déployée par l'humanité : mais vous avez compris que je viens d'employer ce mot de résistance en son sens freudien et non en son sens politique : de ce déplacement on ne peut pas dire qu'il soulève les foules et les jette dans les rues, du moins pour l'instant ; on a le sentiment au contraire qu'elles préfèrent souvent n'en rien vouloir savoir. Mais les deux dimensions sont inséparables l'une de l'autre.

On pourrait évoquer ici le passage saisissant de la pièce de Brecht, *La vie de Galilée*, dans lequel le jeune moine qui veut s'instruire fait valoir auprès de l'astronome le bouleversement moral que vont entraîner ses découvertes auprès des pauvres paysans de Campanie que sont ses parents : leur vie de souffrance qui jusqu'à présent demeurait supportable parce qu'elle se déroulait au centre de l'univers sous le regard de Dieu va désormais leur apparaître comme une aventure absurde et inutile vécue sur un caillou perdu dans un univers vide et infini, d'où une hésitation à divulguer ces connaissances dangereuses. Mais Brecht pensait encore dans l'horizon des Lumières, sous le paradigme exclusif d'un progrès et d'une émancipation des masses par le biais de la connaissance. Or ce qu'on affronte aujourd'hui c'est plutôt le paradigme inverse, celui d'une relative passivité des masses et d'une acceptation globale d'un modèle unique de développement, paradigme qui n'exclut évidemment ni les failles ni les exceptions. Dans ce contexte, l'effet majeur d'une telle confrontation (qui est en fin de compte une confrontation globale avec ce que Hegel appelait « le maître absolu », la Mort — pensons à l'exemple du traitement de la vieillesse et de la mort dans les sociétés industrielles contemporaines) pourrait être l'effacement progressif de la valeur de vérité ou de la vérité comme valeur, au profit d'un éventail très large de recherches d'activités narcotiques ou addictives dans lesquelles le marché pourrait voir, et voit déjà, une source intarissable de nouvelles richesses.

Je proposerai un instant d'utiliser, comme je l'ai fait tout au début, pour désigner les marqueurs principaux de la modernité, le terme de *mutation*. Je m'autorise ici d'une remarque de Hannah Arendt, qui, dans un remarquable et singulier chapitre de *La crise de la culture*, le huitième et dernier, celui qui s'intitule « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », dans un commentaire libre de Heisenberg, écrit la chose suivante : « *Tout l'orgueil mis à ce que nous savons faire disparaîtra dans quelque* mutation *de la race humaine : la technologie entière, vue à partir de ce point, aura en*

effet cessé d'apparaître 'comme le résultat d'un effort conscient de l'homme pour étendre sa puissance matérielle, mais plutôt comme un processus biologique à grande échelle' ».

Même si l'emploi de ce terme était ici métaphorique, et c'est loin d'être certain, je pense Arendt suffisamment avertie de tous ces enjeux, enjeux majeurs depuis les débuts du XXe siècle, pour qu'il mérite d'être examiné en détail. Et d'ailleurs tout l'exposé qui suivra découle d'une certaine manière de ce chapitre d'Arendt et en est un commentaire suivi, même si je ne prends pas la peine de le citer continûment. En un mot, il s'agit de comprendre la modernité comme émergence de la science dans l'existence, ou mieux du réel dans la réalité, ou encore comme explicitation ou affleurement de l'être indifférent dans l'existence sociale.

Le terme de mutation s'est enrichi à la fin du XIXème siècle d'un sens biologique inédit qui est venu renforcer la révolution darwinienne. Ce sens est désormais associé aux idées de hasard, d'effets statistiquement appréciables, donc d'une dialectique entre individu et population, et également d'absence de finalité et de progrès. Toutes ces représentations dans le cadre desquelles les sciences aujourd'hui travaillent quotidiennement sont loin d'avoir conquis aussitôt le domaine de la vie individuelle et collective dans laquelle événements politiques, économiques et culturels continuent encore à se penser en termes de finalités, d'intentions, de subjectivité, d'améliorations sinon de réel progrès. Pourtant de nombreux indices laissent entrevoir la confrontation imminente entre le sens technique du mot mutation et son sens trivial de simple changement. Si ce que nous vivons en ce début de XXIe siècle (qu'on peut appeler globalisation, marchandisation généralisée, mais aussi déploiement exponentiel de certaines formes de guerres et de violences racistes à la fois extérieures et intérieures, mais encore bouleversement des équilibres énergétiques, climatiques, démographiques de la planète, et donc transformations profondes du rapport à l'espace, de la manière d'habiter celui-ci), si tous ces phénomènes sont des « mutations », s'ils ne le sont pas seulement dans un sens métaphorique comme de simples changements signant le déroulement immuable de « l'histoire », il faut se poser la question des conséquences qu'entraîne l'usage de ce terme que la biologie nous propose. Dans quelle mesure le concept de mutation nous permet-il ou nous aide-t-il à penser ces évolutions visibles et, plus radicalement encore, quels rapports peuvent être pensés entre l'émergence de ce concept et l'éventuelle nouveauté qui caractériserait la phase dans laquelle l'humanité s'engagerait désormais ?

La notion de mutation est au cœur d'un dispositif théorique qui a fait apparaître le devenir du vivant comme un processus dépourvu de finalité, point de vue qui avait déjà été préparé par Darwin, raison de l'opposition durable opposée à sa théorie, encore vivace dans des pays comme les Etats-Unis par exemple, mais qui connaît aussi un retour d'hostilité en Europe, aux Pays-Bas, qui se cristallise en Turquie, qui tente de conquérir la France, etc. Ce que je voudrais essayer de montrer, c'est qu'il est possible de soutenir que la formation historique du concept de mutation coïncide avec la question posée d'une nouvelle mutation dans l'histoire; peut-être entrons-nous dans un période où l'humanité consentirait (sur le mode de ce que La Boétie appelait « la servitude volontaire ») à vivre l'une de ses plus décisives mutations, sans l'accompagner, comme elle l'avait toujours fait jusqu'à présent, d'une entreprise de représentation et d'interprétation qui ne vise pas seulement à la décrire mais aussi à en dire le sens, ou plutôt à lui inventer un sens, c'est-à-dire une finalité. Nous accepterions

enfin de nous lancer ou plutôt de nous laisser entraîner dans une aventure qui n'aurait *pas de sens*, bien qu'elle conserve évidemment des implications, conséquences et enjeux qu'on appellera si l'on veut, pour faire contraste, des *significations*. Sans doute cet effondrement de la finalité ne pourrait que réjouir les spinozistes que nous nous efforçons tous d'être, s'il n'ouvrait pas sur une sorte d'autogestion automatique de l'humanité comme monde naturel – ce qu'elle n'est pas et n'a pas à être - tout à fait effrayante. (C'est en un sens voisin qu'Arendt dit, à propos de Marx, que la fin de la politique que serait la société sans classes est une « perspective effrayante, mais tout à fait plausible »).

Le fait qu'il y ait là quelque chose d'effrayant, c'est-à-dire un avenir que le discours moderne ambiant s'accorde volontiers à qualifier globalement d'effrayant doit attirer toute notre attention. Il serait imprudent au stade où nous en sommes de nous prononcer sur la coloration globale de l'avenir. Que le présent contienne déjà trop d'éléments désagréables ou tout à fait insupportables ne fait aucun doute, mais cela ne permet de tirer une conclusion sur l'avenir, quelle qu'elle soit, dont rien ne permet d'affirmer qu'il est effrayant, sinon la frayeur que nous ressentons par avance à son sujet. Autrement dit, la seule chose que l'on puisse affirmer c'est bien que le discours ambiant est un discours effrayé et que cette frayeur est susceptible d'induire un certain nombre de comportements que l'œuvre de Freud nous a appris à regrouper sous le nom de résistance (et qui pourraient contribuer à éclairer la dimension de la servitude volontaire).

Dans ce genre d'exercice (très périlleux mais en même temps incontournable si l'on veut assumer la fonction philosophique) qui consiste à analyser le présent, à penser le contemporain, il est nécessaire de veiller à écarter deux obstacles : d'une part bien sûr le providentialisme, certes aujourd'hui assez facile à éviter (l'idée de progrès a pour longtemps cessé d'être pertinente, et c'est tant mieux étant donné son ambivalence et les dérives violentes et dramatiques qu'elle a pu favoriser[253]), d'autre part le catastrophisme (même si la catastrophe nous attend) qui est une manière de projeter dans l'avenir les formes anticipées d'achèvements de tendances qui ne sont pour l'instant que des tendances, même si elles sont spectaculaires et obnubilantes; dans la catastrophe il n'y aura plus rien à penser ; tant qu'elle n'est pas là, il faut essayer de continuer à y voir clair.

Je me propose d'analyser succinctement l'apparition d'un nouveau concept d'humain à la fois dans le champ de la politique et dans celui de la science ethnographique au moment de la Révolution française, afin de montrer, à titre d'exemple, comment l'élucidation du réel de notre propre nature, qui dans un premier temps joue un rôle positif et fort de facteur d'émancipation, va se retourner en son contraire quand ces savoirs objectifs vont s'incarner dans des techniques qui vont prendre place dans l'ordinaire de l'existence avec pour effet non pas d'améliorer l'existence humaine mais de changer l'essence humaine (ce qui fait l'objet de l'article de Hannah Arendt dans « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme »). Puis j'essaierai de faire apparaître le lent déplacement subi par l'usage et les enjeux de ce concept dans le contexte contemporain de transformation en profondeur de la filiation, de l'extension des manipulations même du vivant et de la globalisation des stratégies

---

[253] Voir Georges Canguilhem, « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92e année, n°4, oct./déc. 1987, p.437 sqq.

biopolitiques et bioéconomiques, ce qui me conduira à poser le problème de la crise de la fonction critique et à rechercher quelles pourraient être les bases d'une redéfinition du concept d'humanité et de citoyenneté, à la fois d'un point de vue conceptuel et d'un point de vue institutionnel, dans la question cruciale de l'organisation du travail comme facteur d'humanisation ou de déshumanisation.

I. Déclaration des droits et débilité, déficience de l'homme naturel. Concomitance d'une déclaration insurrectionnelle et d'une curieuse observation faite sur l'homme sauvage

On sait que l'idée de nature humaine joue depuis le XIXème siècle le rôle d'un fondement pour toutes les analyses qui tendent à faire directement dériver l'ordre social d'un ensemble de données immuables qui fasse obstacle à la pensée du changement ou de la révolution.

Par opposition, il est frappant de voir cohabiter à la même époque deux versions de l'idée qu'il n'y a d'homme qu'institué, c'est-à-dire que citoyen : la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » et les observations scientifiques de l'anthropologue François Péron et du Docteur Itard.

Vous me permettrez d'évoquer ici très brièvement un point d'histoire, nécessaire pour faire apparaître le développement tortueux de ces catégories. Dans le contexte de ce qu'on appelle en histoire de la philosophie le droit naturel moderne (lui-même opposé au droit naturel antique qui n'était pas un droit naturel individualiste...), le point commun à un certain nombre de théoriciens comme Hobbes, Grotius, Rousseau, Locke consiste dans leur opposition au féodalisme qui se réalise dans une double opposition à l'histoire et au droit divin : l'idée de souveraineté immanente, exprimant ou reflétant le consensus des hommes rassemblés en peuple et faisant valoir les droits qui sont les leurs par nature, s'oppose à toute représentation d'un droit qui s'appuierait soit sur une tradition et sur une histoire ancestrale, soit sur la volonté surnaturelle d'un Dieu transcendant. L'histoire ici joue le rôle d'un ordre de détermination hétérogène rapporté à un pouvoir en place qui détient les règles du jeu et s'appuie sur une légitimité qu'il prétend tirer de leur ancienneté. À cette légitimité historique, les penseurs politiques du XVIIème et du XVIIIème siècle substituent globalement une légitimité naturelle, originelle c'est-à-dire éternelle et immuable, destinée à fonder un ordre politique nouveau dont en principe aucune puissance particulière ne peut s'emparer en prétendant en être le représentant.

C'est dans ce contexte que la Révolution française éclate et met en circulation ce texte tout à fait singulier, qui sert encore de modèle ou de source d'inspiration pour toutes les déclarations universelles des droits jusqu'à aujourd'hui, la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789. La question qui se pose aussitôt est de savoir si cette déclaration se situe dans le droit fil de la justification naturaliste que je viens de décrire, pour le dire vite, si elle aussi joue la nature (notamment la nature humaine) contre l'histoire, ou si au contraire, en tant que déclaration révolutionnaire précisément, elle avance une prééminence de l'histoire, de l'événement sur toute nature. On voit qu'ici le mot histoire change de sens : de tradition ; il devient événement, au lieu de la permanence, il connote l'irruption de la nouveauté.

Je crois qu'on peut affirmer que, dès le départ et tout au long de la rédaction des projets et des discussions (qui ont été nombreuses) et par la suite dans l'interprétation,

la compréhension que les contemporains ont eues de ce texte, les deux dimensions ont été sans cesse présentes. Et en effet, dans ce texte dont l'élaboration a été extrêmement conflictuelle, on trouve une contradiction (ou du moins la possibilité d'une contradiction) très forte mais d'un type tout à fait nouveau entre nature et histoire, qui figure dès son titre même, susceptible de plusieurs interprétations. Je m'inspire ici largement des remarques décisives qu'Etienne Balibar a faites sur ce point dans *Les frontières de la démocratie* [254], mais que je reprends en les infléchissant dans le cadre d'une problématique légèrement différente.

Tout le problème peut être ramassé dans la manière de comprendre la juxtaposition de ces deux termes, *homme* et *citoyen*, et par voie de conséquence le contenu des droits de l'homme et de ceux du citoyen. L'interprétation la plus courante et la plus traditionnelle consiste à voir dans le premier terme le fondement du second, et dans les premiers droits, les droits originaires, les fondements des seconds.

Cette interprétation situe la déclaration révolutionnaire dans le prolongement des théories du droit naturel dont je viens de parler et consiste à chercher dans l'analyse d'une nature humaine originaire, universelle, la légitimité des droits sociaux, civils qu'on peut en déduire de manière plus ou moins continue. On sait que deux des concepts clefs de ces représentations sont la propriété et le contrat (notions clefs également dans les fondements de l'ordre social et économique qui va sortir de la révolution industrielle; Etienne Balibar fait remarquer immédiatement[255] que la notion de contrat ne figure pas dans le texte de la Déclaration, indice évident que d'autres déterminations y sont aussi à l'œuvre). Dans cette perspective, l'homme, par nature, est un être libre et propriétaire, égal à tous les autres, qui peut donc décider de nouer volontairement des contrats ayant trait à la question de la justice, du travail ou de la propriété. L'ordre social doit donc prolonger dans les droits du citoyen ces données originaires de la nature humaine. Une liberté et une égalité en droit doivent donc être pensées comme l'horizon de règlement politique des différences effectives entre les hommes qui aboutissent à des inégalités et des servitudes de fait. Les principes de liberté et d'égalité consistent donc à traiter par principe les citoyens comme libres et égaux en droit (au singulier) malgré et indépendamment de leurs inégalités effectives [256] (c'est par exemple l'interprétation de Sieyès, qui le conduit d'ailleurs logiquement à distinguer entre citoyens passifs et citoyens actifs, distinction qui animera en sous-main toutes les luttes politiques du XIXème siècle, et jusqu'au droit de vote des femmes en 1946, et qui suscitera inversement la lancinante critique des socialistes et de Marx lui-même de la distinction entre égalité ou liberté *formelle* et égalité ou liberté *réelle*).

Cette fondation naturaliste des droits du citoyen sur les droits originaires de l'homme revient en fin de compte à opérer une dissociation entre le fait et le droit, la réalité et l'idéal, et à penser la politique comme une interminable approche d'un fondement par ailleurs intangible. Les droits sont à la fois intransformables dans leur contenu (la propriété par exemple est intouchable, contrairement à ce qu'a pu envisager Robespierre) et indéfiniment différés dans leur réalisation.

Je crois qu'on peut, dans ce qui vient d'être dit, aisément reconnaître une représentation des droits de l'homme et du citoyen qui est devenue par la suite la

---

[254] Paris, La Découverte, 1992.

[255] Op. cit. p.130.

[256] C'est l'interprétation de Lucien Jaume : *Les déclarations des droits de l'homme*, Paris, 1989, Flammarion-GF, p.71-72.

représentation moderne des « droits de l'homme » tout court et qui constituait en effet, dès 1789, une interprétation qui exprimait le point de vue d'une fraction libérale de la bourgeoisie d'alors. Cette « déclaration des droits de l'homme, *donc* du citoyen » où le **et** veut dire **donc**, s'accommode aisément d'une amputation de ce qui n'est au fond qu'une redondance, et devient une déclaration des droits de l'homme, tout court. Seul l'homme compte, le citoyen n'est qu'un corrélat.

Mais si l'on se rapproche de la lettre même du texte de la Déclaration, il semble nécessaire de mettre en œuvre pour la comprendre de manière satisfaisante une seconde interprétation. Outre l'absence du terme de contrat, déjà signalée, c'est le fait que le terme de « droit » n'apparaisse jamais autrement qu'au pluriel (les droits) et qu'il soit visible à la lecture qu'il n'existe aucune différence entre l'homme et le citoyen, et que les droits de l'un sont précisément les mêmes que ceux que l'ordre civil doit reconnaître (ou plutôt, comme on va le voir, accorder) directement au citoyen. La formule est donc à entendre en un sens, si l'on veut, plus hégélien que kantien : l'homme ne fonde pas le citoyen ; c'est le citoyen au contraire qui rend l'homme possible ; c'est la citoyenneté définie et accordée sous la forme d'un certain nombre de droits concrets, et non pas principiels ou idéels, qui rend possible l'existence humaine authentique. Les droits de l'homme *et* du citoyen, cela veut dire « les droits de l'homme, *c'est-à-dire* du citoyen », les droits de l'homme en tant que l'homme ne peut exister que comme citoyen, c'est-à-dire à condition seulement qu'une structure sociale, politique et juridique lui permette d'être véritablement homme, d'exister comme tel.

C'est donc tout le contraire de l'idée selon laquelle il s'agirait de déclarer quels sont les droits de l'homme dont après coup les droits du citoyen devraient s'inspirer (ou si l'on veut, pour la symétrie, « les droits de l'homme *donc* du citoyen »).

Cette représentation très différente culmine notamment dans ce qu'Etienne Balibar a appelé, d'une formule très éclairante, la « proposition de l'égaliberté »[257], c'est-à-dire la proposition selon laquelle égalité et liberté sont une seule et même chose, chacune des deux étant la réciproque immédiate de l'autre. Pas de liberté sans égalité, pas d'égalité sans liberté, ce qui ne peut s'entendre évidemment que dans la perspective d'une réalisation concrète et immédiate des deux, et non dans la perspective perpétuellement différée où elles pourraient s'attendre interminablement l'une l'autre.

La Déclaration alors n'est pas un constat rétrospectif tourné vers une origine ou une nature éternelle, mais elle est une instauration pratique tournée vers un présent et un avenir historique. Elle n'est donc en aucun cas essentialiste ou naturaliste ; elle ne se fonde sur aucune analyse d'aucune origine, mais elle énonce le constat d'une expérience révolutionnaire, donc de rupture, qui fait advenir des droits par l'établissement de la réciprocité et de l'indissolubilité de l'égalité et de la liberté : dans cette perspective, toute mesure concrète visant à les limiter l'une ou l'autre ou l'une par l'autre apparaît immédiatement comme une tentative de restauration de l'ordre ancien, donc contre-révolutionnaire.

On voit donc clairement ici s'opposer deux représentations de la citoyenneté, c'est-à-dire de l'humanité, l'une essentialiste/naturaliste, l'autre expérimentale/ insurrectionnelle, ou si l'on veut encore performative et historique.

Or il est tout à fait frappant de découvrir qu'à la même époque où émerge dans le champ politique cette position inédite d'une expérience anti-naturaliste et anti-

[257] Op. cit. p.134.

essentialiste de la définition de l'homme comme citoyen, on voit dans le champ de l'anthropologie, et là aussi au travers d'une expérience, s'annoncer l'idée d'une constitution de l'homme par la culture, pensée sur fond d'absence, voire de déficience de toute nature humaine. Je pense précisément à deux documents émanant de la fameuse « Société des observateurs de l'homme » fondée en 1799 et consacrée tour d'abord à des enquêtes ethnographiques, mais dans le cadre de laquelle le Docteur Itard va être amené à exposer ses observations et réflexions sur le cas qui sera par la suite connu sous le nom de Victor, l'enfant sauvage de l'Aveyron.

L'histoire est bien connue ; j'en rappelle l'essentiel, en transposant les conclusions d'Itard, fortement inspiré par Condillac, dans la problématique présente : un enfant d'homme qui n'est pas véritablement devenu un homme faute d'une insertion sociale et langagière normale, et qui manifeste que l'humain, hors de la culture, hors de ce qu'on appelle aujourd'hui la fonction symbolique, hors des conditions effectives d'une vie institutionnelle, dont la citoyenneté est un aspect, n'est rien de déterminé, de positif, rien qui appelle ou inaugure une existence sociale ou collective spécifique. En bref l'humain est impensable en termes de nature, d'essence, d'origine. Il n'est pensable que comme résultat, et résultat d'une histoire instituante. Je cite quelques formules tirées de son premier rapport de vendémiaire an X, c'est-à-dire d'octobre 1801 :

« Jeté sur ce globe, sans forces physiques et sans idées innées, hors d'état d'obéir par lui-même aux lois constitutionnelles de son organisation, qui l'appellent au premier rang du système des êtres, l'homme ne peut trouver qu'au sein de la société la place éminente qui lui fut marquée dans la nature, et serait sans la civilisation, un des plus faibles et des moins intelligents des animaux [...] Dans la horde sauvage la plus vagabonde, comme dans la nation d'Europe la plus civilisée, l'homme n'est que ce qu'on le fait être; nécessairement élevé par ses semblables, il en a contracté les habitudes et les besoins; ses idées ne sont plus à lui; il a joui de la plus belle prérogative de son espèce, la susceptibilité de développer son entendement par la force de l'imitation et l'influence de la société. »[258]

On voit ici se dessiner, dans un contexte scientifique moderne, la reprise d'une très ancienne tradition d'énoncés concernant l'être humain qui prennent la forme d'un oxymore : « il est d'autant plus (perfectible dans son histoire) qu'il est d'autant moins (doté au départ en nature) ». Je reviendrai dans un instant sur cette tradition. Pour l'instant, je voudrais souligner à quel degré de radicalité s'affirme dès cette époque cette intuition d'une nécessaire néantisation de l'origine, en citant un autre rapport qui met en question la survie même de l'espèce humaine considérée dans sa pure naturalité. Il s'agit d'une observation faite par François Péron entre 1801 et 1804 au cours d'une expédition en Océanie ; lors d'un contact avec des indigènes et d'un échange à la fois verbal et gestuel concernant la sexualité, il croit découvrir que ces derniers se plaignent de leur virilité en sommeil et de leurs faibles capacités procréatrices (une étonnante gravure de l'époque restitue la scène sans équivoque). Il écrit alors :

« Il n'est pas tout à fait invraisemblable que le sentiment de l'amour et le besoin de le satisfaire ne soit dans l'homme de la nature, sinon périodique, comme dans les animaux, du moins beaucoup plus rare et moins longtemps soutenu qu'il ne l'est dans

[258] Rapport d'Itard « De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron », cité par Thierry Gineste dans *Victor de l'Aveyron*, Paris, Le Sycomore, 1981, p.217-218 sqq.

l'homme réuni en société; d'où il résulte que la continuité des désirs et celle des jouissances de l'amour pourraient bien être le produit de la civilisation, et certes ce ne serait pas le moindre de ses bienfaits, que cette vivacité toujours renaissante de sensations douces et voluptueuses, source féconde des sentiments les plus vifs, les plus délicats et les plus chers.[259] »

En développant cet étonnant point de vue sur une activité sexuelle qui ne pouvait plus être nommée instinct puisqu'elle semblait dépendre de l'état de civilisation et que son rapprochement de l'état primitif la faisait voisiner avec son extinction, Péron tirait d'une observation, biaisée par les préjugés malgré tout ethnocentriques de l'époque[260], une hypothèse qui figurait déjà dans le rapport d'Itard sur le sauvage de l'Aveyron (lui-même étonnamment inapte à la reproduction sexuelle) et qui devait être reprise par la biologie moderne. Quelques années auparavant, Buffon avait exprimé avec une plus grande brutalité encore la même idée : « Les sauvages du Nouveau Monde manquent d'ardeur pour leur femelle ; cette indifférence pour le sexe est la tache originelle qui flétrit la nature, qui l'empêche de s'épanouir, et qui, détruisant les germes de la vie, coupe en même temps la racine de la société. »[261]

Cette anthropologie de l'individualité déficiente et de l'efficace prédominant du collectif et de l'historique qui nous éloigne de tout humanisme et promeut le politique comme facteur d'humanisation majeur ne va pourtant pas conduire à des développements univoques.

II. Le renversement de sens de la bataille pour l'historicité

Il n'est pas possible de s'étendre ici plus longuement sur ces remarquables rapprochements. Je ferai seulement remarquer, en schématisant à l'extrême, qu'à partir de ce réseau de considérations et de conjonctures va se développer pendant deux siècles un affrontement dont il est comme la matrice. Cet affrontement peut être repéré aussi bien dans le champ politique que dans les champs philosophique et anthropologique dans lesquels vont apparaître ce qu'on appelle à présent les sciences sociales ou humaines. Autrement dit, il concerne autant l'analyse et la définition théorique de l'individu humain que l'interprétation de sa place et de ses droits dans l'ordre politique de la citoyenneté. Il s'agit d'une lutte théorique et pratique d'intention subversive contre l'essentialisme et le naturalisme au profit de l'expérience historique insurrectionnelle ou, pour simplifier à l'extrême en reprenant les termes de Condillac et d'Itard, d'une contradiction active, aux enjeux politiques, entre l'inné et l'acquis.

Je me contenterai d'énumérer rapidement quelques jalons significatifs de cette épopée (en sautant par dessus Hegel et Auguste Comte), en partant de la formule célèbre de Marx tirée du texte connu sous le nom de « Thèses sur Feuerbach », il s'agit de la sixième thèse : « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'« *ensemble* » des rapports sociaux ». Cette thèse qui fait entrer l'histoire et le collectif dans et à la place de la nature ou essence humaine individuelle annonce, par-delà Durkheim et la naissance de

---

[259] Cité dans Jean Copans et Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore, 1978, p.35. La gravure de Lesueur se trouve p.23.

[260] Voir les interprétations aussi variées que fantaisistes données à cet épisode par d'autres anthropologues postérieurs, Quatrefages et Hamy, op. cit. p.33, note 30.

[261] Cité *ibid.*, p.33.

la sociologie, le système de thèses, par ailleurs en conflit ouvert entre elles, qui ont marqué à partir des années 1930 le développement de ce qu'on a pu appeler les philosophies de l'existence, le déploiement du thème heideggérien de l'historialité du *dasein* qui vient donner une configuration tout à fait originale à cette tentative d'inscription de l'histoire dans l'appréhension de l'horizon humain, sa reprise par Jean-Paul Sartre dans une perspective strictement individualiste et la réponse et le démenti cinglant que Heidegger lui opposera dans la *Lettre sur l'humanisme*.

Je saute immédiatement aux conclusions de ce parcours. Il nous conduit, dans la seconde moitié du XXème siècle, à l'articulation, pour une part inattendue, entre les derniers développements du néo-darwinisme d'une part et la psychanalyse poursuivie dans l'œuvre lacanienne ainsi que l'anthropologie telle qu'on peut la trouver dans les œuvres de Leroi-Gourhan et de Lévi-Strauss d'autre part, en tant que ces contributions théoriques constituent quelques-uns des éléments du noyau de cette ultime anthropologie qui s'est fait connaître sous le nom de structuralisme.

Qu'est-ce qui permet de rapprocher ici ces entreprises différentes ? Le fait qu'elles reposent toutes sur un renoncement, qui leur est commun, à l'habitude d'examiner l'humain à partir de sa singularité individuelle considérée comme représentative de l'espèce. Déjà chez Darwin l'individu n'est plus le sujet de l'évolution, c'est l'espèce, la population qui représente le théâtre sur lequel vont devenir significatives et effectives les myriades de différenciations individuelles par elles-mêmes dépourvues de sens et de portée, perspective qui sera fondée après coup et amplifiée par la redécouverte de la génétique mendélienne. Plus encore, le biologiste hollandais Louis Bolk, dans des travaux qui ont inspiré durablement tant les néo-darwiniens comme Stephen Jay Gould que le psychanalyste Lacan, développe une représentation de l'humain comme exemplaire raté de l'évolution, marqué par une prématuration, une néoténie et une inaptitude à la reproduction qui ne lui laisserait aucune chance de survie si l'existence collective ne venait suppléer cette défaillance de la nature par la « seconde nature » des règles culturelles, principalement langagières et matrimoniales qui organisent à la fois l'échange des biens et le régime de la sexualité. On pouvait lire dans ces traits l'invitation à compter sur l'efficace du milieu pour, au moins, favoriser l'amorce d'une amélioration de l'existence humaine.

Longtemps ces « perspectives », ces « thèses » ont passé pour des discours d'intellectuels et de scientifiques en lutte souterraine et continue avec l'idéologie dominante, celle des puissants régnant sur des ensembles de sujets « naturellement libres et conscients » et donc légitimés par le consensus de cette acceptation. Or, depuis quelques décennies, c'est du côté du pouvoir que le néo-darwinisme trouve son champ d'application et toutes les règles sacro-saintes de l'anthropologie sont bousculées (la vie, la mort, la famille, la sexualité…), tandis que ce sont des intellectuels, et notamment certains psychanalystes, qui endossent la fonction de défenseurs de l'humain comme sacré. Que s'est-il passé ?

III. Passage de l'émancipation à l'utilisation-marchandisation-technicisation de l'humain

Le néo-darwinisme triomphe, mais pas engagé dans la voie à laquelle on pouvait s'attendre. La position dominante du néo-darwinisme au début du XXIème siècle vient s'articuler (bien qu'il ne puisse en aucune manière se confondre avec lui) avec le

développement des techniques et des modes d'organisation sociaux et économiques qui se donnent les moyens de transformer l'humain comme les choses et donc de le transformer peu à peu véritablement en chose : vieille tendance, certes, mais qui cette fois semble en passe d'aboutir.

Quelle est la nouvelle rencontre, ou concomitance, à laquelle on assiste aujourd'hui ?

Après une partie du XXème siècle consacrée à l'affrontement entre déploiement progressif de la démocratie à la surface du globe (dans un combat entre deux versions : celle de la création de l'homme nouveau, elle-même susceptible de plusieurs interprétations de gauche ou de droite, et celle de la reconnaissance perpétuellement différée de l'homme naturel) et le développement des sciences sociales et économiques, articulées aux sciences humaines (sociologie, psychologie, psychanalyse), elles-mêmes en conflit entre elles — théorie du sujet raisonnable contre théorie de l'inconscient individuel ou social — qui posaient le problème de la compatibilité entre une théorie de l'inconscient et une institution démocratique, on voit poindre aujourd'hui une démocratie libérale qui reprend à son compte, non pas comme un mot d'ordre mais comme une tâche juridique et technique effective, la production de l'homme nouveau. Elle le fait sans le dire, du moins à haute voix.

Depuis longtemps l'anthropologie moderne post-darwinienne nous obligeait à repenser en profondeur le statut de l'individu et de la finalité; ces deux notions en tant que respect de la personne, droits de l'homme abstrait et idée d'une justice universelle vers laquelle toutes les organisations politiques démocratiques tendraient, font partie des soubassements, du vocabulaire de base de l'idéologie politique moderne, alors même que la réalité de l'économico-politique au contraire ne peut se penser que d'un point de vue trans-individuel et ouvert à toutes les révolutions imprévisibles dans le domaine de la production des richesses, de l'organisation du travail, de la transformation de la nature, et enfin, et ce n'est pas le moindre, de la transformation de l'humain lui-même comme mentalité et comme corps vivant.

Nous avons craint et cru longtemps que nous allions assister à des transformations radicales de notre environnement social, culturel, économique et naturel. Nous n'avions pas encore vraiment pensé que nous allions non pas assister à des mutations de nous-mêmes, dont nous serions le sujet, des mutations de nos modes de subjectivation et de notre être biologique lui-même mais les vivre, moment qu'on pourrait à bon droit appréhender comme une révolution qu'il ne suffit plus de dire copernicienne, puisqu'il y va de la structure et plus seulement de la place du sujet, de l'observateur. Comme l'écrivait Freud en 1939, « nous vivons en un temps particulièrement curieux. Nous découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie »[262].

En effet, il y a un paradoxe et un croisement de positions : la position qui jusque-là était considérée comme portant atteinte au fondement de l'ordre politique, l'insistance sur l'historicité de l'humain, présupposé général d'une théorie ou d'une idéologie de l'émancipation, apparaît aujourd'hui comme susceptible de justifier un nouvel ordre libéral, alors que ce sont des positions d'allure naturaliste, s'appuyant sur des représentations de l'humain intemporelles et structurelles qui prétendent assumer la défense de l'acquis des émancipations passées.

---

[262] Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p.131. Canguilhem cite cette formule remarquable à la fin de son article « La décadence de l'idée de progrès », op. cit.

Deux domaines majeurs sont concernés par ce renversement : d'une part les manipulations de la structure du vivant, effectuées dans ces nouveaux ateliers de retouche qui se montent ici et là et qui proposent leurs compétences pour effectuer, à l'aide de « ciseaux moléculaires » des « réécritures fines et précises du génome » « à façon »[263], et d'autre part les mutations introduites par les modifications de comportement concernant la sexualité, la parentalité et l'identité sexuelle (la transsexualité). Ces deux domaines sont engagés dans le même processus d'innovation et touchent à des secteurs anthropologiques de sensibilité analogue.

Exprimons autrement cette inversion : c'est le pouvoir (le bio-pouvoir au sens de Foucault) qui tient le discours (et pas seulement le discours, car il vote les lois concernant le clonage, l'expérimentation sur l'embryon, l'euthanasie, l'adoption du Pacs, participe à la réflexion sur l'homoparentalité et sur le mariage homosexuel), bref c'est le pouvoir qui tient le discours de l'**histoire** et qui *fait* l'histoire (avec les industriels et les laboratoires pharmaceutiques), tandis que c'est l'anthropologie du désir, par exemple la psychanalyse, qui tient le discours de l'immuable et invoque un « ordre symbolique » qui ressemble beaucoup à une **nature** : réaction maladroite au sentiment justifié que le bio-pouvoir a mis la main sur l'histoire, sur l'historicité de l'humain, et pas pour faire la révolution, mais pour faire du commerce et pour produire du contrôle.

Pourquoi alors se replier sur une naturalité (fût-elle naturalité du symbolique, mariage monstrueux) au lieu d'emboîter le pas de l'innovation, de la destruction effective de toute finalité, de toute illusion finaliste (à quoi devrait aider la nouvelle configuration de la revendication homosexuelle, qui pourtant elle aussi, comme si elle se faisait peur à elle-même revendique la forme pour le moins peu innovante du mariage)? Et en effet, l'anthropologie tant lévi-straussienne que lacanienne n'a jamais prétendu au statut de norme. Constater que l'humain est institué ne signifie pas qu'il doive l'être. Il l'est, ou il ne l'est pas, tout simplement. L'alternative est entre une existence et rien, pas entre un ordre et un désordre dont il faudrait protéger la société par des réinjections de père et de repère, par une réinstauration des liens. La déliaison, le bouleversement fondamental des rapports humains, que Marx et Engels entre autres avaient très largement remarqués comme étant la marque caractéristique des mutations du capitalisme, ne sont pas des pathologies dont il faudrait guérir l'humain, mais des aléas de l'histoire de l'humain lui-même, internes à sa logique conflictuelle. Ce ne sont pas des perversités dont un travail d'énonciation de la norme, ou de la loi, pourrait apporter la rémission. Ce sont les signes indirects d'une violence effectuée dans le social lui-même sur des individus qui ne respectent plus la loi parce que rien ne les respecte plus eux-mêmes, qu'aucune place ne leur est accordée autre que celle, interchangeable, de consommateurs ou, à défaut, de marchandises, choses eux-mêmes, donc, interchangeables et en fin de compte jetables, selon l'expression que j'ai employée dans un autre travail[264] . En d'autres termes, il ne me semble pas qu'il y ait lieu, pour faire face aux mutations que la globalisation du marché fait subir aux rapports sociaux, de mobiliser une sorte de religion du social comme ordre vital en

---

[263] Vocabulaire utilisé sur le site internet de « Cellectis SA : l'ingénierie rationnelle des génomes », http://www.cellectis.com/corporate/index.html, Start Up de l'Institut Pasteur. Voir sur ces questions la passionnante enquête réalisée par Paul Rabinow, *French DNA*, traduit en français par Frédéric Keck sous le titre *Le déchiffrage du génome, l'aventure française*, Paris, Odile Jacob, 2000.

[264] Voir « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », in *Lignes* n°26, oct. 1995.

oubliant qu'il est avant tout et a toujours été ordre politique et économique conflictuel, contradictoire, bénéfique pour les uns, insupportable aux autres, donc destiné à changer sans cesse sous la pression des conflits, donc de la guerre et de ses propres contradictions.

Il est à craindre que les références à l'ordre symbolique, dans le contexte de cet immense atelier de couture et de raccommodage qu'est aujourd'hui le champ du vivant et de la filiation en rapport avec la sexualité, ne ressemblent à un certaine évocation moralisante des valeurs de la citoyenneté.

La fonction symbolique est bien cet ensemble de conditions de possibilité à partir desquelles un mode d'existence, un ordre humain est institué qui se différencie de tout fonctionnement naturel. Au premier plan le langage, mais dans son prolongement toutes les structures culturelles d'obligations, d'échanges, d'interdits, aussi bien dans le domaine technique que dans le domaine moral, intellectuel ou religieux constituent les coordonnées à partir desquelles il y a de l'humain, une existence humaine c'est-à-dire une existence sociale et politique.

Il est frappant de voir que dans ce domaine qui est celui de l'infinie variété des formes historiques, il semble qu'on ait bien souvent tendance à confondre la forme et le contenu. Comme le rappelle Lévi-Strauss dans son dernier texte publié[265], qu'il n' y ait de l'humain que dans le cadre de la Règle, voilà qui est indubitable. Mais dire laquelle est une tout autre affaire, où viennent se loger l'histoire, la lutte et le débat politique et culturel. Il n'est pas possible, autrement dit, d'évoquer la nécessité de la Règle pour faire valoir ou même imposer telle ou telle règle particulière, propre à un temps et à un lieu, et par là destinée à être un jour ou l'autre dépassée, transformée, écartée.

C'est ici que se rejoignent sexualité et citoyenneté : de même que l'évocation en général des conditions de possibilité de la communauté, du vivre en commun, ne permettent pas de justifier *de facto* la légitimité de telle ou telle manière d'organiser cette vie en commun, de même l'évocation de la régulation humaine de la sexualité et de la famille ne nous dit rien sur ce qu'il est souhaitable de légitimer en tel lieu et en tel moment comme type de sexualité et comme type de famille.

Il semble que dans ces deux domaines certains soient en permanence prêts à faire illégitimement passer, par des coups de force théoriques ou pratiques, telle ou telle solution historique particulière pour la seule réalisation possible ou valide de la forme générale, alors qu'il faudrait voir, par exemple dans l'immigration, la chance historique d'une sollicitation à faire évoluer de manière décisive notre représentation de la citoyenneté (au lieu de nous replier sur une sorte de compagnonnage abstrait et étriqué), ou encore dans l'émergence des revendications homosexuelles la chance historique d'une sollicitation pour tous les individus homo comme hétérosexuels à effectuer une critique radicale du finalisme en matière de sexualité, à dissocier la sexualité de la reproduction, ou, pour reprendre le vocabulaire de Foucault, l'érotique de la sexualité, et à inventer de nouveaux types de rapports.

Pourtant, ce n'est pas tout à fait ce qui passe, et il faut s'interroger sur les raisons de ces résistances, d'ailleurs inégalement réparties dans la société et dans l'Etat.

Pour revenir à ce que je disais tout à l'heure, on constate maintenant, à la fois dans le champ des institutions et dans celui de l'industrie, une sorte de prise en compte (dans

---

[265] Dans *L'Homme,* « Question de parenté », n°154-155, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, avril-septembre 2000, pp.713-720.

un approfondissement décisif de la rupture avec la conception religieuse chrétienne de la société ou de la vie humaine) de la représentation de l'homme comme être non pas déchu mais raté (ce sont bien entendu des contraires : dans un cas, celui de la déchéance, il a son être en arrière de lui et sa situation historique est une aliénation, ici il a son être toujours en avant de lui dans son institution, dans son avenir d'être intégralement institutionnalisé), structure ratée, inachevée, plus précisément encore oxymorique (il est d'autant plus perfectible qu'il est plus inachevé) de l'humain, qui autorise et incite à toutes les interventions innovantes sur son être. Si l'indétermination humaine fait recette, c'est qu'il est apparu que cette brèche ouverte dans la construction de l'humain n'était plus tant l'occasion de l'invention d'une autonomie que d'une mise à disposition pragmatique, rentable et asservissante (ce qui ne vaut pas d'ailleurs pour la citoyenneté, qui n'est pas encore apparue comme un secteur d'innovations rentables...).

La réponse à l'énigme de ces changements de rôle est donc assez simple. Ce qui a changé c'est le fait que ce sont les pouvoirs qui ont mis la main sur cette indétermination et qui la prennent comme point de départ non plus d'une émancipation mais d'un ensemble de procédures de mutations qui s'appuient sur le désir de bonheur et sur la recherche d'identité pour favoriser une marchandisation accrue des êtres humains et des rapports sociaux. L'accroissement continu et sans frein de la productivité et de la rentabilité perd un peu de son mystère si on le décrit comme un processus continu de renversement et de transformation de l'homme en chose. Là où l'on ne voit d'abord qu'une puissance énigmatique, aveugle et maléfique, apparaît plutôt l'articulation complexe de processus économiques non finalisés et de la structure du désir humain, avant tout désir de désir, ou désir de l'Autre, comme disait Lacan, qui ne désire parmi les choses que celles que l'autre désire aussi, et qui conduit le sujet à prendre en fin de compte la place de la chose elle-même s'il ne peut rien avoir de mieux. Non que cette structure explique le développement capitaliste, loin de là, mais elle contribue à faire comprendre son extraordinaire efficacité (notamment ce que La Boétie appelait le phénomène de la « servitude volontaire »).

On n'a pas le temps ici d'ouvrir un chapitre aussi complexe, mais il faut signaler au passage que l'une des possibilités de ce devenir-chose de l'humain consisterait par exemple en un devenir-nature ou devenir-animal qui supprimerait ou amoindrirait en lui cette dimension historique elle-même par laquelle il est sans cesse à distance de ce qu'il voudrait être, voué à l'erreur et à l'apprentissage (et j'évoque ici des recherches biologiques et médicales très précises visant à raccourcir le temps de l'enfance humaine). La question alors se poserait évidemment de savoir qui fixerait les nouveaux plans de performance, et selon quelles hiérarchies.

Cet entrecroisement de perspectives qui semble donner pour quelque temps ou pour longtemps l'initiative à l'industrie du vivant nécessite encore une remarque concernant les effets de sidération qui rendent peut-être aujourd'hui la fréquentation du point de vue historique impossible, pour un temps, pour la réflexion, et notamment pour la réflexion critique. Ce que l'ouverture de l'histoire révèle désormais c'est en effet l'absence de finalité qui caractérise des processus complètement sinon totalement manipulables. L'un des points culminants de ce déploiement consiste dans ce que j'ai appelé « la production de l'homme jetable ». Cette formule fait référence à ce que Hannah Arendt de son côté nommait « population surnuméraire », « homme superflu » mais, par cette expression, j'ai voulu rajouter quelque chose de plus et quelque chose

de différent. Il ne s'agissait déjà plus chez Hannah Arendt de ce volant de main-d'œuvre (l'« armée de réserve ») dont Marx avait montré comment le capitalisme a toujours besoin de sa présence pour peser impitoyablement sur les conditions de travail en général. Il ne s'agit pas non plus seulement de voir dans ces phénomènes la perte de valeur de la personne humaine, la destruction de la personnalité qu'elle a si bien décrite, à partir de la situation des camps d'extermination, comme la réalisation du « tout est possible », « tout peut être détruit », phénomènes qu'elle a l'audace inouïe de rapprocher de la situation des sociétés de masse soumises à un chômage massif, structurel et destructeur et de les utiliser comme paradigmes d'analyse communs.

Il s'agit plutôt ici de la centralité de ce paradigme et de ses effets sur la représentation et sur le fonctionnement de la pensée même. Comme l'a montré l'histoire du XXème siècle, le point culminant de la civilisation industrielle, c'est l'extermination des masses (des Arméniens en 1915, des juifs et des Tziganes en 1942-45) qui se prolonge à l'ère de la globalisation en un exterminisme généralisé et polymorphe. La caractéristique de cette violence éliminatrice est qu'elle est totalement dépourvue de sens. Cette formule n'est pas à entendre au sens où l'on dit dans le langage courant qu'elle est insensée (i.e. scandaleuse et incompréhensible), mais au sens où cette évacuation du sens désigne très précisément les limites de l'articulation de l'individu à la communauté, plus précisément de la subjectivité représentative à la communauté. Cette violence exterminatrice est à la fois parfaitement compréhensible, logique, explicable, **et** insensée, c'est-à-dire impartageable dans un récit commun (comme le souligne si bien Benjamin à propos des soldats qui rentrent mutiques de la Première Guerre mondiale, témoins de ce que le discours ne peut plus prendre en charge, configuration qui se répètera au retour des camps de la mort de la Deuxième Guerre[266]).Car ce que l'explication explique, et explique très bien, c'est la présence de l'insensé en tant que tel. Là, cette articulation de l'individu à la communauté s'efface, le laissant à cette solitude radicale qu'Arendt appelle l'esseulement ; là, la subjectivité, pour parler comme Hegel, se trouve face à l'Universel ou à l'Absolu (ce qui en principe, dans une « culture » qui a pour fonction d'interposer entre eux un « monde », n'arrive jamais, même si ce monde et cette culture sont construits, comme le nôtre, autour de la catégorie d'universel : il s'agit alors d'un universel de la réalité, téléologiquement ordonné au Bien et non pas de l'universel réel, dont la question se pose de savoir s'il faut l'articuler au Mal ou à un mal, ou à des maux, à des effets de destruction).

Très clairement pour Arendt, il n'y a pas « le Mal », mais des dispositifs d'autorisation étatique qui sont capables de défaire très rapidement toute civilisation, par le biais du crime d'État. Le mal radical dont parle Arendt, reprenant le terme de Kant pour le radicaliser et le déplacer, ne constitue justement pas une telle hypostase. La philosophe, qui souligne à juste titre combien toute la pensée occidentale depuis Platon répugne à abandonner la téléologie du bien, n'y oppose pas une téléologie renversée mais une systématicité historique de dispositifs pratiques, économiques et politiques, un réseau de causalités multiples qu'elle résume d'un mot, **l'utilitarisme** : c'est en quelque sorte la somme des gestes utilitaires qui produit le mal radical, c'est-à-

[266] Walter Benjamin, « Le conteur », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, t. III, p. 114-151 ; texte connu sous le titre « Le narrateur », traduit par Benjamin lui-même, dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 193 *sqq*.

dire (et là je cesse de commenter les réflexions d'Arendt sur les camps pour articuler ces dernières à ses réflexions sur la conquête de l'espace) l'irreprésentable, l'impensable des processus réels, d'autant plus terrifiants qu'ils concernent la vie humaine et non seulement les choses.

Ce qui apparaît alors, ce n'est pas la méchanceté ou la dureté du Capital, mais l'absence de toute téléologie, l'inéluctabilité d'un mécanisme qui court éventuellement à sa perte par autodestruction et qui élimine sur son passage non pas ses « ennemis », mais ceux qui se trouvent simplement être là, employables ou non. Hommes jetables, populations poubelles, jetées aussitôt que nées, comme les enfants du Brésil, d'Afrique et d'ailleurs, et dont la structure même de l'existence résulte de l'irreprésentabilité de leur sort. Ici, ce qui vient au jour c'est une structure anthropo-biologique qui envahit le politique, l'économique et la conscience qui ne peut sans doute pas l'assimiler : la contradiction fondamentale, spécifiquement humaine, entre destin de l'espèce et destin des individus (en donnant ici au mot destin son sens freudien et non pas théologique : destin, comme destin des pulsions, c'est-à-dire trajet d'intensité, logique « économique », là aussi au sens freudien, grandeur, puissance : mais on voit bien que tous ces termes se traduisent aussitôt en politique et pouvoir, et que l'individu vit son « destin » économique comme un « destin » pris dans l'autre sens, théologique). Plus profondément encore, c'est l'affleurement de l'irreprésentable, qui ne peut que provoquer la résistance et le rejet, les réactions d'extrême violence qui caractérisent les guerres et les exterminations (africaines par exemple, sur lesquelles pèse, entre autres, tout le poids de leur situation d'exclusion du marché mondial), ou le refus de savoir, l'invention de raisons fantasmatiques de vivre, d'être soi, ou d'ennemis imaginaires qui aboutissent à la croissance continue des racismes, ou enfin la sidération maximale, douce ou violente, qui conduit les individus à se transformer en choses, insensibles et échangeables, manipulables, définitivement à l'abri de la représentation.

Peut-être perçoit-on mieux ainsi cette crise caractéristique de la fonction critique, dont je ne dirai qu'un mot. Foucault avait décrit cette fonction en caractérisant la structure de l'homme moderne comme « doublet empirico-transcendantal »[267]. Il entendait par là l'être qui réalise sa subjectivation et sa vérité dans le mouvement conscient qui consiste à tenter de ressaisir l'impensé qui le constitue comme objet de connaissance, par une remontée de l'empirique au transcendantal dans la perspective d'une élucidation des conditions de possibilités de sa propre pensée, mouvement qui est à la base de toutes les sciences humaines, dans lesquelles sans cesse l'homme s'étudie comme sujet-ne-sachant -pas (pourquoi il parle, pense, aime et mange comme il le fait), mais par là même produisant une certaine objectivation de ce non-savoir destiné à être repris subjectivement. Le fait contemporain que la connaissance, la révélation des structures ne suffise plus à déclencher de prise de conscience (ou du moins son illusion, si l'on veut ici entrer dans un débat avec Hegel ou avec la psychanalyse) ou de réaction analogue est un indice :

- d'une part du fait que ce qui se dévoile n'est plus marqué ni marquable par la téléologie, l'anthropomorphisme optimiste qui caractérise l'idée de progrès des connaissances et des mœurs propre au XIXème et au XXème siècle (encore présente d'ailleurs dans les institutions d'enseignement et dans leur conception de la citoyenneté comme conscience éclairée).

---

[267] *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 329-354.

- d'autre part que par rapport aux résultats non téléologiques des sciences, dans tous les domaines, les consciences réagissent sous la forme d'une résistance, d'un déni qui aboutit à des conduites globales clivées d'acceptation sans réserve de la réalité, de non-contestation et en même temps de refus de cette même réalité sous la forme de différentes conduites de fuite, de clivages, d'autodestruction.

Pour revenir à Hannah Arendt et repasser dans ses traces, tout ce qui précède consiste à montrer les cheminements qui ont conduit à un projet tendanciel d'élimination de l'humain (au nom de l'homme d'ailleurs) qui s'appuie sur sa plasticité fondamentale. Puisqu'on peut tout faire de lui, on peut aussi le détruire afin de le reconfigurer tout autrement, projet d'une renaissance de l'humanité par un passage par la mort dont on connaît tous les exemples historiques, des nazis aux Khmers rouges. Mais on peut aussi à l'aide de ce paradigme déchiffrer des tendances sans projets, à l'œuvre dans le processus de globalisation qui brasse environnements et populations comme de purs matériaux. En ce sens la globalisation est une nouvelle révolution, qui excède largement la première révolution scientifique, technique et industrielle, bien qu'elle se situe dans son prolongement, en tant qu'elle fait entrer les êtres humains dans le champ de la science non plus en tant que sujets, ni même en tant qu'objets, mais en tant qu'entièrement réductibles au statut d'objet-objet, et non plus sujet/objet qui était la configuration empirico-transcendantale des sciences humaines. On a affaire ici à un approfondissement du biopolitique en bioéconomique, qui n'est plus une politique. Il faudrait rectifier la formule de Foucault : au mot d'ordre « faire mourir et laisser vivre » de la souveraineté classique, ce qui se substitue ce n'est pas le « faire vivre et laisser mourir » seulement du biopouvoir, mais un « faire vivre ... à mort, et laisser mourir », c'est-à-dire une structuration sans faille d'un « faire » vivre jusqu'au seuil de la mort, ou dans lequel la mort est une éventualité, un risque permanents. Ce risque de mort s'explicite particulièrement dans deux domaines, celui de la communauté nationale ou de l'appartenance, et celui du travail, les deux domaines dans lesquels les hommes apparaissent le plus « superflus », c'est-à-dire à la fois « employables » et « éliminables ». C'est la raison pour laquelle Foucault soutenait que le racisme biologique est la condition d'acceptabilité, le marqueur du nouveau signe d'acceptabilité de la mort dans les sociétés de contrôle, un moyen de différenciation dans le champ du vivant en tant que tel. La mort n'est plus la sanction politique par rapport à l'obéissance, elle est un moyen de tri qui se fonde sur l'idée qu'il est des hommes qui sont naturellement plus mortels, plus négligeables, plus éliminables que d'autres. Mais dans le procès de travail lui-même, la question de l'élimination est sans cesse posée, puisque le déplacement de la rentabilité du local au global fait paradoxalement, mais d'un paradoxe qui n'est qu'apparent, qu'il est plus rentable de rendre les employés moins rentables mais déplaçables, parce qu'il est désormais plus rentable à court terme et à grande échelle de rendre complètement manipulables les individus pour les déplacer (et éventuellement les annuler à tout moment), que de les rendre à long terme et localement plus productifs et plus rentables. Ce paradoxe est vécu par les individus comme une crise désespérante, incompréhensible (on leur demande de travailler mal, et on les sanctionne ensuite pour cela) et mortifère, car c'est leur monde de significations subjectives et subjectivantes, le sens, qui vole en éclats et laisse apparaître à portée de main les processus objectifs mis à nu et de plus transformés en normes indiscutables. La mort ici n'est pas non plus une métaphore, elle

se traduit dans les suicides en entreprise de plus en plus nombreux, qu'étudie Christophe Dejours[268].

Il faut souligner que c'est dans ce même processus de travail que Dejours trouve à confirmer la formule de Foucault selon laquelle, là où il y a pouvoir, il y a résistance. Mieux encore, la résistance est souvent là avant même le pouvoir. En effet le processus de travail, en tant qu'il est en quelque sorte ontologiquement et anthropologiquement structuré autour de ce que Dejours appelle « le facteur humain » c'est-à-dire le caractère inéliminable du décalage entre les prescriptions et l'effectuation, requiert pour avoir lieu, comme condition sine qua non, la présence subjective, innovante et créatrice, mettant en œuvre cette rationalité adaptative et improvisée que les Grecs appelait la *métis* et sans laquelle le travail ne peut se faire. Le caractère inéliminable du travailleur lui-même s'en déduit et rend inutile l'appel aux grands principes moraux de la dignité humaine pour faire valoir que l'organisation du travail est le lieu de reconstitution du politique par excellence, de promotion des solidarités techniques, épistémologiques et affectives. Il est donc aussi, corrélativement, un facteur essentiel de développement de l'humain sous la forme d'un processus non clos (non adossé à la possession de droits naturels) mais ouvert sur une évolution et une conquête permanentes (ce qu'Arendt appelait le droit d'avoir des droits institutionnels), processus tant psychique et épistémique que juridique.

On peut d'une autre manière encore, plus philosophique, énoncer cette stratégie de résistance. En s'appuyant sur quelques remarque récurrentes de Lévi-Strauss, on peut faire valoir que c'est en s'écartant de toute démarche humaniste, c'est-à-dire de toute analyse qui s'appuierait sur une définition préalable de ce qu'il s'agit de construire (humanité ou citoyenneté) que la réalisation effective de ce projet a des chances d'aboutir. Si la revendication de la valeur de la citoyenneté ou de l'humanité a un sens susceptible de produire des effets dans l'avenir, ce n'est pas comme appel à la responsabilité des individus, mais comme incitation à inventer de nouveaux rapports sociaux, de nouvelles configurations de l'humain favorisant de nouvelles procédures d'existence politique. Il ne suffit pas de respecter la ou les personnes; encore faut-il trouver de nouvelles manières d'entendre et de construire la personne : considérer le collectif comme personne par exemple, étendre à l'étranger, à l'enfant mineur la citoyenneté, reconsidérer la maladie, la folie, la criminalité, la mort. De manière très significative, Lévi-Strauss, dans ces réflexions, de manière assez hobbesienne, ne fait en fin de compte pas seulement appel au raisonnement, mais aussi à la menace, comme si, pour pousser la raison à penser, il fallait aussi parfois lui faire peur.

« J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel, puisque c'est en quelque sorte d'une même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ses droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, séparant certaines catégories reconnues seules véritablement humaines, d'autres catégories, qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait

[268] Christophe Dejours, *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard, 2000, *Souffrance en France*, Paris, Le Seuil, 1998, *L'évaluation du travail à l'épreuve du réel*, Paris, INRA, 2003, *Le facteur humain*, Paris, PUF, 1995.

à discriminer entre espèces humaines et non-humaines. Véritable péché originel qui pousse l'humanité à l'auto-destruction.

Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle : l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne se mettrait à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même. »[269]

Ainsi, comment se présente, pour résumer, une anthropologie de la globalisation ?

Compte tenu d'un certain nombre de traits d'époque (évacuation de l'idée de progrès, politique d'exterminisme généralisée, effacement de la fonction critique), on pourrait dire que c'est celle d'un « homme » qui se passe de discours de légitimation du pouvoir (il s'agit de ce que les libéraux anglais appellent « une politique industrielle moderne non idéologique », qui constitue « leur révolution en marche » (Peter Mandelson dans *Le Monde* du 21/9/2000), celle d'un « homme » qui se découvre malléable à l'infini et qui, devant l'aventure sans rivages qui s'ouvre devant lui et qui est, à proprement parler, irreprésentable, préfère se laisser transformer en chose, lui et tous ses rapports, ses modes de relations et ses activités, pour occuper les places fixes auxquelles le désir de l'autre l'attend, plutôt que de risquer le surgissement de configurations inconnues, que pourtant il n'évitera pas.

Pour développer des stratégies de résistance, il reste donc à œuvrer pour que parmi ces formes nouvelles certaines soient plus inventives et plus voulues que d'autres, qu'elles élargissent les catégories de citoyenneté et d'humanité par exemple, au sens où Merleau-Ponty voulait que, face à tout ce qui semble excéder notre raison, nous tentions son élargissement : (sic)« La tâche est donc d'élargir notre raison pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison ».

Dans la logique typiquement occidentale, ce sont habituellement des interventions à la fois productives, rentables et réparatrices opérées sur l'homme comme individu-chose qui sont privilégiées, plutôt que des innovations émancipantes concernant l'être collectif ou le collectif comme personne, différant en ceci du choix d'autres civilisations, notamment celles que l'on a pu appeler « contre l'Etat »[270], caractérisées par cette prise en compte du collectif, et même du collectif comme faisant partie d'un ensemble plus vaste, la nature entière, d'où la remarque de Lévi-Strauss sur l'humilité principielle et le respect de toute forme de vie qui ouvre sur une conception non donnée mais constitutive ou constituante de l'humain (comme on parle d'un pouvoir constituant, celui-là même qui s'incarne dans la *civil disobedience*), située sur une ligne d'amplification possible vers toujours plus « d' » humain, pourrait-on dire. C'est l'adjectif contre le substantif, pirouette linguistique qui essaie de substituer à l'essentialisme traditionnel une problématique de la qualification ou de la requalification, au sens où les juristes emploient ce terme, pour désigner une politique

---

[269] Entretien cité dans Fernand Deligny, *Les détours de l'agir ou le moindre geste*, Paris, Hachette, 1979, pp.42-43. C'est moi qui souligne.

[270] Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.

de la réinstitutionnalisation du « facteur humain » contre le fonctionnement automatique du marché.

La démocratie en guerre. L'impérialisme et sa légitimation

*Kamil Majchrzak**

Introduction

Karl Marx a déjà fait observer que tous les grands événements et personnages historiques se produisent toujours deux fois : la première fois comme tragédie, la seconde comme farce[271]. Plus d'un demi-siècle après sa première publication à New York, il n'est donc pas surprenant que la lecture des *Origines du totalitarisme* fournisse un précieux outil d'analyse de la société bourgeoise.

Dans cette perspective, la force de l'étude de Hannah Arendt est de situer l'origine de l'impérialisme et de la domination totale qui en découle dans un capitalisme en expansion globale. Elle met en évidence que l'industrialisation de l'Europe menée sous l'économie capitaliste s'est accompagnée d'une énorme croissance des richesses, mais « ceci, dans un système social fondé sur une distribution inégalitaire » entre les différentes couches de la population[272]. Se référant à Rosa Luxemburg, elle place ainsi l'accumulation de capital au centre de ses recherches. La théoricienne et révolutionnaire juive polonaise qu'Arendt tenait en grande estime a établi que l'impérialisme « se manifeste par la concurrence entre les capitalismes nationaux autour des derniers territoires du monde non capitalistes encore libres»[273].

L'apport d'Arendt est d'avoir fait le rapprochement entre l'appréciation de Luxemburg selon laquelle l'impérialisme est « l'expression politique du processus de l'accumulation capitaliste »[274] et l'érosion de l'Etat-nation. Ce faisant, elle souligne le lien entre le déclin de la démocratie -qui commence avec la corruption de l'administration à laquelle les classes possédantes se sentaient tenues- et l'irresponsabilité institutionnalisée de la bureaucratie : leur concomitance a rendu Auschwitz possible. C'est pourquoi le totalitarisme ne peut pas être défini comme une négation de la civilisation occidentale, mais comme sa « manifestation pathologique »[275].

Face à la dégénérescence et à la mise au pas de l'opinion publique après les attentats du 11 Septembre 2001, l'absence de pensée des élites, des intellectuels et des médias du système global que sont « l'économie de marché et la démocratie »[276] se

---

* Doctorant à l'université européenne Viadrina de Francfort-sur-l'Oder et rédacteur de l'édition polonaise du *Monde Diplomatique*, membre de la société allemande de sociologie (sociologie du droit). Avec sa thèse intitulée *Les fondements juridiques dans le droit national et international de l'envoi à l'étranger de troupes militaires polonaises*, il tente d'apporter une contribution à l'explication de la participation d'Etats démocratiques à des guerres.

[271] Cf. Marx, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8, (1960), p. 115.

[272] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 333

[273] Luxemburg, Rosa: *Die Akkumulation des Kapitals* (GW, tome 5), 1990, p. 391.

[274] Luxemburg, Rosa: *Die Akkumulation des Kapitals* (GW, tome 5), 1990, p. 391.

[275] Traverso, Enzo: "Totalitarismus. Vom Nutzen und Nachteil eines umkämpften Begriffs", *Fantomas* No. 10, 2006, p. 10-13 (13).

[276] Cf. Kurz, Robert: Totalitäre Ökonomie und die Paranoia des Terrors, trend online zeitung 09/2001.

retrouve doublement sous nos yeux. La publication des *Origines du totalitarisme* en 1951 coïncidait avec une période marquée par un anticommunisme insensé. Devant une nouvelle vague de maccarthysme, la critique d'Arendt a l'encontre de l'obéissance absolue et du conformisme aveugle redouble de sens pour le présent. C'est là, précisément, l'ironie de l'histoire décrite par Marx. La loi de lustration qui vient d'entrer en vigueur en Pologne et le révisionnisme historique institutionnalisé constituent le paroxisme du processus à l'œuvre en Europe de l'Est. Il s'agit de rendre toute alternative au capitalisme impensable. Les révisionnistes polonais n'imitent pas seulement Ernst Nolte et la querelle historique de 1986 en Allemagne. Le débat sans relief sur le totalitarisme ne vise pas seulement à relativiser les crimes commis par les nazis. Il s'agit de fondre les origines de la domination totale dans la démocratie bourgeoise. Cette stratégie de dissimulation est mise en œuvre partout où le racisme de la législation européenne sur les frontières, le néolibéralisme et le militarisme sont éloignés de leur source pour devenir un primat de la constitution européenne ou conduire à des violations massives des droits de l'homme dans le cadre de ce que l'on appelle la lutte contre le « terrorisme ». De cette façon, le totalitarisme économique occidental parvient à réduire la théorie critique au silence[277]. En menant sa chasse aux sorcières, la Pologne alimente aussi le syndrôme de renégationnisme et de conversion en Europe de l'Ouest, syndrôme qui se manifeste au niveau d'une intelligentsia privée de repères depuis la fin du conflit Est-Ouest. Cette chasse aux sorcières reflète dans le même temps la pensée de cette intelligentsia, convaincue d'une « fin de l'histoire » - depuis au plus tard la chute du mur de Berlin- et qui a accepté le capitalisme comme un fait que l'on ne saurait remettre en question[278].

Si les études de Hannah Arendt contribuent à expliquer la participation croissante des démocraties à des guerres et le déclin inhérent de la sphère publique, elles permettent aussi de comprendre la transformation « démocratique » en Europe de l'Est.

L'ampleur de cette farce historique est mesurable à trois phénomènes. Depuis le début des années 90, un processus de régression du droit international se déroule sous nos yeux. Il réduit le droit à un mécanisme décisionnel de Hobbes. Les procédures de décision des normes et du droit positif sont placées sous le primat de la politique[279]. Dans ce contexte, les guerres offensives des démocraties postmodernes sont justifiées par une *ultima ratio* de violence, une « intervention humanitaire » ou par la nécessité de « défendre les droits de l'homme ».

L'assujettissement de la politique intérieure à la politique extérieure se double d'une sécurisation de la vie sociale et de la destruction de la sphère publique. Une érosion progressive et une ritualisation des procédures démocratiques et juridiques accompagnent ce processus.

La fin du conflit Est-Ouest en 1989 et la transformation du système en Europe de l'Est se révèlent être, dans une perspective régionale, l'antithèse des promesses démocratiques et des garanties pour les droits de l'homme promulguées en 1789. Sur les plans économique et politique, la déroute de l'expérience socialiste conduit à un

---

[277] Cf. Kurz, Robert: Totalitäre Ökonomie und die Paranoia des Terrors, trend online zeitung 09/2001.

[278] La rédaction de l'édition allemande du *Monde Diplomatique* a fait preuve d'une obéissance empressée pour empêcher la publication d'un article critique d'Ignacio Ramonet. Cf. Majchrzak, Kamil: „Was ist so schlimm daran?", *Freitag* No. 17 (27.04.2007).

[279] Cf. Fischer-Lescano, Andreas: « Redefining Sovereignty via International Constitutional Moments? », *Constitutionalism WEB-Papers* Nr. 1/2005, p. 5 f.

recul social d'une ampleur inédite et à l'appauvrissement de larges catégories de la population. Ce recul social n'est en rien le signe d'une transformation démocratique réussie, mais au contraire la preuve d'une régression institutionnelle à la périphérie du capitalisme[280].

Le concept d'impérialisme chez Hannah Arendt

L'apport spécifique des recherches de Hannah Arendt est de ne pas avoir défini l'impérialisme comme un simple problème de politique extérieure ou de politique coloniale. En s'appuyant sur la théorie de l'accumulation de Rosa Luxemburg, elle l'a très étroitement associé à l'émancipation politique de la bourgoisie et au développement de l'Etat-nation. La bourgeoisie a pu devenir la classe dirigeante de la société, tout en renonçant à gouverner. Tant que l'Etat-nation était intact, la quasi-totalité des décisions politiques revenait à ce dernier[281].

Pourtant dès les années 1870-1880, il est clairement apparu que le développement moderne, industriel et économique en Europe avait atteint une capacité qui dynamitait les frontières de l'Etat-nation. Paradoxalement, cela l'a amené à appeler l'impérialisme à son secours. Le plan de sauvetage en est resté à l'intention d'une « expansion de la volonté d'expansion ». Il marquait dans le même temps la contradiction entre un territoire national étroitement limité et une capacité économique quasi-illimitée[282].

L'analyse de Hannah Arendt part du constat que cette expansion n'était liée ni à la conquête, ni à l'annexion d'une quelconque zone géographique, mais que le processus d'accumulation du pouvoir correspondait en fin de compte à l'accumulation du capital[283], jusqu'à ce que l'Etat-nation ne puisse plus fournir les conditions nécessaires à l'économie capitaliste et assurer la reproduction de la force de travail. Cette contradiction est alors apparue dans sa forme originelle : l'exploitation du travail salarié, mais pas dans un conflit ouvert entre l'Etat-nation et la bourgeoisie, qui sait utiliser sa violence avec tout le potentiel de cet instrument pour atteindre ses propres objectifs économiques. Le changement est intervenu quand la bourgeoisie, en faisant la promotion du fascisme et de la domination totalitaire, a initié son autodestruction. L'impérialisme était le résultat de la tentative de l'Etat-nation « de survivre en tant qu'Etat, dans les conditions d'une industrie et d'une économie moderne c'est-à-dire dans les nouvelles conditions de vie des peuples européens, qui très vite devaient devenir les conditions de vie de la terre entière »[284].

---

[280] Selon les chiffres de l'Institut national des statistiques Główny Urząd Statystyczny (GUS), 59% de la population polonaise, soit 23 millions de personnes, vivent sous le minimum social (c'est-à-dire avec moins de 800,- PLN = 200 euros par personne et par mois). Ces deux dernières années, 12 à 13% des Polonais vivaient sous le seuil de pauvreté (c'est-à-dire avec moins de 371,- PLN, soit 100 euros par personne et par mois). Paradoxalement, c'est en Pologne que Solidarnosc a vu le jour, syndicat qui a introduit le processus de transformation de 1989. Le pays affiche aujourd'hui le taux de syndicalisation le plus faible en Europe (environ 8%) et un manque de tarifs minimaux de branche. Données du GUS consultables à l'adresse suivante:
http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xchg/gus/hs.xsl/45_1160_PLK_HTML.htm

[281] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 285.

[282] Arendt, Hannah: *Nationalstaat und Demokratie* (1963). Manuscrit non publié de son introduction à une discussion avec le politologue et publiciste Eugen Kogon. Consultable sur: http://www.hannaharendt.net/

[283] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 326.

[284] Arendt, Hannah: *Nationalstaat und Demokratie* (1963).

Apartheid institutionnel et empire

La vraie découverte de Hannah Arendt est de ne pas avoir réduit le ressort de l'impérialisme à des fonctions purement économiques, mais d'avoir mis en évidence « sa structure politique effective, la tentative de catégoriser l'humanité en races d'hommes et d'esclaves, en « *higher et lower breeds* », en Noirs et en Blancs, en citoyens et en une « force noire »[285]. Aujourd'hui encore, les démocraties modernes d'Europe tentent de se définir en premier lieu par rapport à leurs ennemis supposés. La notion d'intégration a ainsi subi un renversement complet par rapport à la période coloniale. L'introduction du concept d'« intégration » pendant la période coloniale visait encore à définir un système juridique qui devait donner un statut aux colonisés. Après que les « travailleurs immigrés » eurent reconstruit l'Europe en ruines après la Seconde Guerre mondiale, « l'opinion publique démocratique » a pris conscience à la fin des années 70 que ceux-ci s'installaient durablement et que leurs enfants aspiraient à l'égalité de droits. C'est ainsi qu'on a recommencé à parler d'intégration, comme s'il s'agissait d'établir à nouveau une frontière entre les vrais citoyens de la République, les Français ou les Allemands c'est selon, et les « étrangers ».

Le sociologue Mathieu Rigouste a étudié la corrélation entre les crises du capital et la résurgence de discours racistes et xénophobes. Ses conclusions sont sans illusion : « A chaque crise du capital resurgit l'équation "étranger égal chômeur, voleur de travail". Dès que le taux de croissance chute, ce discours réapparaît. Avant même la crise avec l'OPEP. Et cela n'a pas changé depuis »[286]. Le déclin institutionnel de la démocratie apparaît également dans cette relation dialectique.

Hannah Arendt expliquait cette contradiction par l'impossibilité pour la Nation de constituer un Empire, du fait de sa conception politique basée sur la trinité du territoire, du peuple et de l'Etat. Du point de vue de l'Etat-nation, il était donc primordial, après une conquête, « d'assimiler des populations étrangères et de les forcer à accepter le fait qu'il ne peut pas les intégrer »[287].

Cette conciliation impossible s'exprime à travers un autre aspect : l'attitude ambivalente du mouvement ouvrier face à l'impérialisme et à la domination nazie qui a suivi. L'embarras nationaliste de la classe ouvrière -malgré l'Internationale- déboucha sur un enthousiasme pour la Première puis la Seconde Guerre mondiale. Sa mésalliance avec la bourgeoisie donna lieu à une « trêve » et atteignit un summum avec le vote traître des crédits de guerre par la social-démocratie en 1914. Rosa Luxemburg, dans l'assassinat de laquelle le parti socialiste allemand porte une grande responsabilité, ne put empêcher cette évolution.

L'impérialisme dissimulait un antagonisme social bien réel. Il abusa l'Etat-nation en lui concédant tous les « principes unificateurs » perdus ensuite au cours de conquêtes et d'injustices juridiques. On peut à nouveau y voir les prémisses de la

---

[285] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 288 et suiv. La traduction française étant basée sur le texte anglais, ce passage manque dans la traduction française. Par contre, il est présent dans la version allemande autorisée par Hannah Arendt, qui sert de base à la présente intervention.

[286] "Wer sind die wahren Franzosen?", Entretien avec Mathieu Rigouste in *Freitag* No. 16 (20.04.2007).

[287] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 290. Cette citation est tirée de la version allemande du texte d'Arendt. Elle manque dans la version française.

bourgeoisie en matière de politique intérieure, qui entendait imposer son émancipation et sa domination politiques au-delà des classes (et des partis politiques)[288].

Cette domination se trouva menacée au moment où les frontières de l'Etat-nation firent obstacle à la poursuite de son expansion. Car, à la différence de l'Etat-nation, l'impérialisme ne signifie pas la création d'un Empire qui reposerait sur l'autorité d'une législation valant pour tous. Il signifie *apartheid*. Le dépassement des frontières est à l'impérialisme ce que la construction d'un mur frontalier est à l'Etat-nation.

La contradiction entre la structure politique de la Nation et la tentative de création d'un Reich impérial est aujourd'hui perceptible partout où la politique extérieure devient synonyme d'assouvissement des besoins de l'expansion économique. A partir des stratégies de justification des démocraties modernes, on définit une politique intérieure mondiale. Pour cela, on introduit dans la politique extérieure un élément qui est l'origine nationale. Malgré les débats sur la globalisation, les guerres impérialistes contemporaines continuent d'être légitimées politiquement avec le vocabulaire de la politique intérieure, par l'évidence d'une menace pour l'Etat-nation. En référence à Arendt, la globalisation peut être dénoncée comme la même et paradoxale tentative de sauvetage de la bourgeoisie que celle qui entendait prolonger la vie du capitalisme à travers l'impérialisme au XIXème siècle.

Dans ce sens, il n'est guère surprenant que les Etats-Unis comme les Etats membres de l'Union européenne mettent à mal le droit à l'autodéfense nationale à l'intérieur de l'OTAN, en faisant valoir la nécessité de faire respecter les droits de l'homme dans des pays étrangers pour légitimer leurs guerres. Il serait logiquement impossible de développer cette stratégie sans préparer l'opinion publique nationale par un discours raciste contre « l'ennemi intérieur »[289]. Ainsi, une *guerre de préemption* s'inscrivant dans la stratégie de défense des Etats-Unis et de l'Union européenne ne signifie pas autre chose que la défense face à l'intérieur. Et la logique qui se tient derrière ce raisonnement foule aujourd'hui aux pieds les droits civiques, limite les libertés et conduit à une « sécurisation »[290] de la vie sociale dans son ensemble. Mais le concept de *guerre de préemption* n'est original qu'en apparence. Car l'origine du mot *préemption*[291] n'est pas politique. Il relève du champ de la spéculation commerciale. Associé au concept de guerre, il renvoie à l'essence de l'impérialisme, c'est-à-dire à l'accumulation de capital qui ne connaît pas de frontières.

Mais cela permet aussi au niveau international d'essayer de dissimuler le fait que le droit international repose sur l'égale souveraineté des Etats. La guerre –comme ses apologistes se plaisent à la nommer aujourd'hui encore- est pourtant proscrite en tant qu'« instrument de la politique nationale » depuis la signature du pacte Briand-Kellog

---

[288] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 285. Cette citation est tirée de la version allemande du texte d'Arendt. Elle manque dans la version française.

[289] Cf. "Wer sind die wahren Franzosen?", Entretien avec Mathieu Rigouste in *Freitag* No. 16 (20.04.2007).

[290] Le concept de *Versicherheitlichung* (fr. : sécurisation) symbolise bien l'action linguistique des *securitizing actors*. A travers leurs propos, ils présentent dans la sphère publique des phénomènes et des rapports entre différents évènements comme une menace pour la sécurité et veulent imposer différentes mesures -allant d'interventions militaires jusqu'à une limitation des droits fondamentaux- comme une solution appropriée au problème.

[291] „Préemption" (lat; pré- et *emptio*: achat) signifiait dans le droit romain la „ revendiction d'une priorité à l'achat". Cette notion a été réintroduite pendant la colonisation de l'Ouest des Etats-Unis par des colons non autochtones. Ce n'est pas un hasard si la National Security Strategy (NSS) des Etats-Unis utilise le concept de *pre-emptive strike* pour légitimer une offensive contre un danger qui ne se manifesterait que dans l'avenir.

en 1928. L'interdiction de l'emploi de la force interétatique, reprise dans l'article 2.4. de la charte des Nations Unies, appartient depuis longtemps au *ius cogens*.[292].

Cette confusion entre intérieur et extérieur, entre Nation et Empire, est également perceptible à l'attractivité du discours sur les droits de l'homme depuis le début des années 90. Dans la continuité de la guerre contre le « terrorisme », on s'interroge souvent, dans de nombreuses démocraties et notamment en Allemagne et aux Etats-Unis, sur la légalité de la torture. On y a déjà recours en Europe pour des catégories soigneusement choisies de personnes : les immigrés dans les centres de rétention[293], les *unlawful combatants*[294] à Guantanamo ou des prisonniers dans le cadre des vols secrets de la CIA. En même temps, les ministres de la Défense des Etats concernés assurent qu'ils font tout leur possible pour garantir le respect des droits de l'homme.

Hannah Arendt parlait à ce niveau de la « fantastique confusion et [de] l'introduction d'une nouvelle terminologie dans les sciences historique et politique »[295]. Rien qu'à travers les concepts de « policier du monde » ou d'« Empire », on perçoit la divergence entre cause et effet. L'Europe et les Etats-Unis ont bien conscience de leur influence dans l'opinion. Elle leur a permis de faire passer l'islamophobie pour une vertu éclairée. Mais cela ne saurait suffire à tromper sur l'objectif : ce ne sont pas les droits de l'homme qui sont exportés, mais un capital excédentaire.

La destruction de la sphère publique

Pour rendre ce « spectacle sanglant » plus supportable chez soi dans l'opinion publique, il est indispensable de court-circuiter la critique et de marginaliser l'opposition. Après l'effondrement du bloc de l'Est, les intelligentsias déboussolées se sont retrouvées, de part et d'autre de l'ancien rideau de fer, dans une sorte de cursus de reconversion idéologique. Les renégats et les « néo-réacs » trouvèrent une nouvelle raison d'être dans des attributions portant sur l'identité religieuse et l'essentialisme culturel. Ils sont devenus républicains. Leur pensée collait au discours sur « l'ennemi intérieur » et attribuait aux « philosophes des Lumières » un rôle dans la politique et dans l'histoire mondiales. La nouvelle intelligentsia unanime -comme déjà ses prédécesseurs au XIX^{ème} siècle- dissimula le « curieux mélange d'export de capital, d'absurdité de races et de machine administrative bureaucratique, qui se donnait lui-même le nom ronflant d'impérialisme », par des comparaisons qui devaient évoquer les conquêtes d'Alexandre ou de César ou encore la création du Reich au Moyen Âge.

Il n'est pas étonnant que des apologistes de l'« intervention humanitaire » comme Joseph Nye, Michael Ignatieff ou Anne-Marie Slaughter souhaitent définir un nouveau droit international affranchi du « passe-partout » de l'export de capital[296]. Mais on est surpris quand l'un d'entre eux, Michael Ignatieff, se prévaut pour cela de Hannah

---

[292] Par *ius cogens*, on entend les normes contraignantes du droit international qui ne peuvent être remises en question ni par un traité ni par le droit coutumier. Comptent notamment parmi ces normes l'interdiction du recours à la force et l'interdiction de génocide.

[293] Cf. Majchrzak, Kamil: "Qualitätsgesicherte Folter", *Junge Welt* (17.02.2005), p. 3.

[294] Par *unlawful combatants* ou *illegal combatant* certains Etats désignent des personnes participant à des conflits guerriers et qui sont exclues du champ d'application de la troisième Convention de Genève du 12 août 1949 relative au traitement des prisonniers de guerre (Convention de Genève).

[295] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 301.

[296] Cf. Mayntz, Renate: "Embedded Theorizing. Perspectives on Globalization and Global Governance", *MPIfG Discussion Paper* 05/14.

Arendt. Le *Cantique des cantiques* de l'impérialisme est aujourd'hui joué à la cadence de l'hymne des Marines américains qu'Ignatieff entonna[297] dans son discours de remerciements à l'occasion de la remise du prix Hannah Arendt à Brême en 2003. L'intervention d'Ignatieff constitue un exemple caractéristique de l'appropriation de la pensée d'Arendt par les conservateurs, ainsi que de la confusion conceptuelle contre laquelle elle avait mis en garde. Purgé de la critique de la société bourgeoise, le concept de « totalitarisme » en particulier est transformé en invective politique. L'analyse de l'expansion du capital devient un appel moral en faveur du « sentiment de responsabilité vis-à-vis de la réalité »[298].

Les informations quotidiennes sur les attentats en Irak, les photos d'êtres humains réduits à des « dommages collatéraux »[299] en Afghanistan ou les préjudices causés par la contamination radioactive liée à l'utilisation de bombes à uranium appauvri en Bosnie et en Serbie parlent une langue sans équivoque. Ce n'est pas le concept d'« Empire » qui les rendra plus supportables.

Cela suffit à donner mauvaise conscience dans les salons des intellectuels bourgeois. En guise de justification, l'ennemi doit être stylisé en un « barbare » qu'il faut assujettir à une loi supérieure. Cette légitimation repose sur la croyance de l'intelligentsia en la supériorité du conquérant et au consentement préalable des colonisés à leur propre extermination. Et les droits de l'homme devraient, paraît-il, faciliter l'invasion. Cette méprise devient une imposture quand les appels moralisants masquent le fait que la violence est directement et indirectement un produit de cette société mondiale éclairée.

En invoquant la « vérité », Ignatieff laisse transparaître la crainte de l'Empire de voir le monopole de la construction de la vérité lui échapper à mesure que l'opposition publique se renforce. Car cette dernière empêche les hommes politiques impérialistes d'adopter les mesures autorisant les massacres administratifs[300]. Pour imposer une telle politique, la sphère publique doit être contrôlée et entièrement détruite à terme. Les hommes politiques ont été les premiers à ne pas éprouver de honte quant à leur mépris du Parlement et de l'opinion publique. C'est précisément en cela que consiste la tragique renaissance du concept de totalitarisme après la chute du mur de Berlin. La critique du totalitarisme, objet d'un monopole unilatéral, ne porte en réalité que sur la dimension criminelle du communisme. Les alternatives de gauche sont estampillées « stalinisme » et renvoyées à leur « vrai visage »[301]. Pourtant la pensée totale n'est autre que celle des « nouveaux colonisateurs » qui entendent pénétrer le monde par effraction au nom des droits de l'homme.

---

[297] Ignatieff cite la première partie de l'hymne officiel de l'infanterie des Marines américains : „Des murs de Montezuma Aux rives de Tripoli". Les „ murs de Montezuma " renvoient à la guerre américano-mexicaine de 1846–1848 et les « rives de Tripoli » à la guerre de Tripoli entre les Etats-Unis et les Etats nord-africains de 1801–1805.

[298] Ignatieff, Michael: *Das Beispiel von Arendt*. Verleihung des Hannah-Arendt-Preises 2003.

[299] *Collateral damage* est le terme militaire employé pour décrire les dégâts causés par une action militaire aux alentours d'un objectif. Pendant la guerre du Kosovo, le porte-parole de l'OTAN, Jamie Shea, l'utilisa dans une périphrase euphémique pour désigner les civils tués et blessés.

[300] Cf. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 306.

[301] Cf. Traverso, Enzo: "Totalitarismus. Vom Nutzen und Nachteil eines umkämpften Begriffs", *Fantomas* No. 10, 2006, p. 10-13 (10).

Pouvoir

Pour Hannah Arendt, ce n'est pas avec la corruption de la politique nationale que commence la tragédie de l'impérialisme, mais avec la prise de conscience des incorruptibles que la politique mondiale relève non pas de la mégalomanie mais d'une nécessité incontournable[302]. Ainsi, ceux-là mêmes qui avaient dû se battre pour l'existence de la Nation – comme les Polonais – ont succombé aux affirmations d'un Cecil Rhodes selon lesquelles la Nation ne peut survivre qu'en « possédant le commerce du monde »[303].

Pour Arendt, l'impérialisme tire sa source intellectuelle du *Leviathan* de Hobbes, un des seuls penseurs à avoir essayé de « déduire l'intérêt public d'intérêts privés »[304]. Le grand Leviathan apparaît quand tous les hommes, collectivement, à travers un contrat, se soumettent à une société bourgeoise afin « d'être sauvés d'une effroyable situation de guerre de tous contre tous »[305]. Ces considérations amenèrent Hannah Arendt à définir deux axiomes propres à la perception du monde de la bourgeoisie : la réification des hommes et celle du pouvoir en tant que domination accumulée sur l'opinion publique[306]. Arendt sanctionne la conception du pouvoir de Hobbes d'un jugement ravageur. Ce dernier définissait le pouvoir comme « l'ensemble des moyens mis en œuvre par tous pour s'approprier un bien »[307]. Il raillait la dignité de l'homme en écrivant que « sa valeur dépend comme pour toute chose, du jugement de l'acheteur et non de celui du vendeur»[308].

Curieusement, la critique de la réification capitaliste de l'homme d'Arendt rejoint la critique de la bourgeoisie de Marx[309]. Tous deux en tirent pourtant des conséquences différentes. Arendt s'intéresse au pouvoir qui peut donner une valeur à tout, le prix correspondant étant déterminé par la société à travers un échange général[310], afin que l'individu concerné en tire l'avantage le plus grand possible. Elle en déduit un relativisme radical et la domination monopolistique sur l'opinion publique.

Karl Marx utilise au contraire la citation de Hobbes pour analyser la valeur de la force de travail. « La valeur de la force de travail est déterminée par la valeur des objets de première nécessité, indispensables pour produire, développer, conserver et perpétuer la force de travail. »[311] Il voit dans les luttes incessantes entre capital et travail l'effort du capitaliste pour optimiser son profit, son maximum n'étant « limité que par le minimum physiologique de salaire et le maximum physiologique de la journée de travail»[312].

---

[302] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 303 et suiv. Cette citation est tirée de la version allemande du texte d'Arendt. Elle manque dans la version française.
[303] Cf. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 304.
[304] Cf. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 317.
[305] Cf.: Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Stuttgart 1970, p. 151.
[306] Cf. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 319. Cette citation est tirée de la version allemande du texte d'Arendt. Elle manque dans la version française.
[307] Cf.: Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Stuttgart 1970, p. 81.
[308] Cf. Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Stuttgart 1970, p. 81.
[309] „Elle [la bourgeoisie] fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. » Cf. Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlin 2004, p. 63.
[310] Cf. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 319 f.
[311] Marx, Karl: "Lohn, Preis", Profit, *MEW 16* (1962), p. 132.
[312] Marx, Karl: "Lohn, Preis", Profit, *MEW 16* (1962), p. 149.

Mais la structure du capitalisme a changé depuis la publication du manifeste du parti communiste. Car « la bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux »[313].

L'impérialisme promeut la finance qui crée des richesses en s'affranchissant toujours plus de la matière réelle. Les bénéfices ne dépendent plus de la production ou de l'échange de biens. Le commerçant a été remplacé par le financier. Le Léviathan de Hobbes s'est révélé d'autant plus désuet que le capital financier évoluait vers une pure spéculation financière. Les instruments de pouvoir politique des Etats ont suivi pour la première fois le chemin indiqué par l'argent exporté [314]. Les intérêts des riches et ceux de la Nation ont également divergé avec l'export de la finance. Les instruments de la force de l'Etat ont ainsi été employés à préserver le capital investi.

Le philosophe juif polonais Zygmunt Bauman souligne que le capital financier – comme le Leviathan avant lui- n'a plus besoin aujourd'hui de l'Etat postmoderne pour renouveler la force de travail. Car avec l'impérialisme s'est aussi imposée l'idée que les profits et la compétitivité ne dépendent plus de la rentabilité de la production, mais uniquement des transactions financières. A mesure que l'impérialisme monte en puissance, le maintien des infrastructures sociales de l'Etat-nation visant à la reproduction de la force de travail devient un anachronisme. Le démantèlement de l'Etat providence, trop coûteux, devient une priorité.

Cette évolution met en évidence une contradiction fondamentale entre la profitabilité et la légitimité dans les sociétés capitalistes. Comme Arendt, Beverly Silver, dans son analyse *Forces of Labor*, part du constat que le système tente de trouver une solution à la crise de la profitabilité par une fuite dans le capital financier. Cela aboutit à la délocalisation des branches de production nécessitant beaucoup de travail vers les pays de la périphérie où les salaires sont moins élevés. Mais les travailleurs locaux ne profiteront jamais des compromis de classe corporatistes des pays à hauts salaires où sont situées les métropoles capitalistes.

Aujourd'hui on ne gaspille plus le pouvoir pour entretenir une administration territoriale onéreuse. Les guerres globalisantes sont les serrures électriques ouvrant des marchés et imposant leurs principes. Bauman considère dans *Ansichten der Postmoderne* (fr : *Points de vue de la modernité*) que le « marché libre » produit lui-même le contrôle social en déplaçant toujours plus les attentes des hommes de la production vers la consommation. Le regard des hommes est ainsi orienté, grâce à un système de revendications et de récompenses, vers la quantité de récompenses. Thomas Hobbes ne pensait pas autre chose en écrivant que « finalement, une peine prise à l'encontre d'un ennemi avéré ne peut pas être qualifiée comme telle, parce que les ennemis ne sont pas des citoyens »[315].

Dans sa critique de la société de consommation, Bauman estime que l'on peut se passer d'un système de surveillance coûteux. L'idée de se savoir surveillé suffit à elle seule pour amener les consommateurs à stabiliser le système plutôt qu'à le remettre en question. Seul celui qui ne consomme pas est opprimé. C'est pourquoi l'appartenance au précariat revêt une autre signification que dans le capitalisme classique. La liberté

---

[313] Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW 6 (1959), p. 465.
[314] Cf. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 308.
[315] Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Stuttgart 1970, p. 261.

n'est qu'une liberté reposant sur la coercition sociale. Jamais les puissants ne l'ont considérée sous l'aspect des droits civiques. Car les protecteurs de l'idéologie dominante qu'est la liberté économique n'entendent par liberté que leur propre liberté d'action. Peu importe ce qu'ils font et comment ils le nomment, il s'agit de dérégulation du marché et de libéralisation. Les hommes ne sont qu'une ressource destinée au versant de contrôle et leurs actions ne peuvent être que des actions exclusivement autonomes.

Capitalisme périphérique et harmonisation par le bas

Le régions développées du monde où l'Etat se soustrait à ses obligations sociales tout en continuant à exploiter la force de travail sont de moins en moins nombreuses. Au contraire de ce qu'avait espéré Rosa Luxemburg, la capitalisation forcée du monde s'est enclenchée sans que le capitalisme ne s'effondre. Curieusement il a pu surmonter cette crise en construisant une périphérie et en précarisant la population dans les métropoles capitalistes, cette armée de réserve étant occupée à moindre coût voire sans contrepartie financière.

Comme la lumière à travers un prisme, les processus décrits peuvent être analysés avec les transformations sociales et politiques en Europe de l'Est.

Il serait exagéré de présenter la Pologne comme un pays impérialiste. Elle tient plutôt le rôle de chair à canon, comme la « force noire » constituée par Georges Clemenceau[316]. L'expédition polonaise de 2003 rappelle ainsi l'envoi de légions polonaises à Napoléon Bonaparte à Saint Domingue en 1802. En réprimant la révolte des esclaves, les Polonais voulaient se faire bien voir de l'Empereur français et gagner quelque chose pour leur patrie[317]. 200 ans plus tard, il ne s'agit plus de l'indépendance de la Pologne, mais de son rôle spécifique dans la périphérie capitaliste.

En s'associant à l'archipel de la torture de la CIA ou aux combats sur les champs de pétrole de Umm Qasr, la Pologne espérait obtenir un soutien à son économie ébréchée[318].

La protection du capital est pour Hannah Arendt la fonction normale de la politique extérieure de l'Etat-nation. C'est ce que l'on observe à travers la carrière du Premier ministre polonais Marek Belka[319]. Celui-ci débuta comme conseiller économique au Conseil national de sécurité du président polonais Kwaniewski. En novembre 2003, il fut nommé au rang d'ambassadeur, pour assurer les fonctions de directeur de la stratégie économique puis vice-président de l'autorité de coalition provisoire (CPA) en Irak[320]. « Gouvernement de transition » après l'invasion de l'Irak contraire au droit international, la CPA était responsable de la restructuration de l'industrie pétrolière irakienne et de son ouverture arbitraire aux investisseurs étrangers. En contribuant à la privatisation/mise à disposition (ordre 39), Belka a

[316] Cf. Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 304.

[317] A cette époque, la Pologne avait disparu des cartes de l'Europe jusqu'en 1918.

[318] Début mai 2003, le gouvernement polonais à transmis aux Etats-Unis une offre émanant de 300 entreprises polonaises intéressées par la „reconstruction" de l'Irak.

[319] Auparavant, Marek Belka avait été deux fois ministre des Finances (du 04.02.97 au 17.10.97 et du 19.10.01 au 06.07.02), fonction qu'il cumulait avec celle de Vice-Premier ministre. Il a été Premier ministre du 02.05.04 au 14.05.05 et du 11.06.05 au 31.10.05.

[320] Le 22 août 2003, Marek Belka avait déjà remplacé Peter McPherson au poste de directeur de la stratégie économique de l'autorité de coalition provisoire en Irak.

enfreint la convention de La Hague de 1907 et la quatrième convention de Genève. De mai-juin 2003 à octobre 2003, il avait déjà dirigé le Conseil pour la coordination internationale à Bagdad (CIC)[321].

L'expédition polonaise en Irak en 2003 ne s'accompagnait d'aucune façon de rêveries impérialistes du genre de celles de la « ligue maritime et coloniale »[322]. L'immense frénésie suscitée en Pologne par l'idée coloniale peu avant le début de la Seconde Guerre mondiale souligne clairement l'anachronisme historique[323]. Alors que la Pologne rêvait en 1939 de Madagascar, l'Allemagne nazie préparait depuis longtemps déjà la colonisation de l'Est et l'esclavagisation de la population polonaise.

Le caractère tragique de l'histoire se manifeste aujourd'hui sous forme de farce, tandis que la Pologne, après la thérapie de choc néolibérale et la désindustrialisation des années 90, s'est vue rétrogradée à la périphérie des métropoles capitalistes. Malgré sa participation à l'invasion de l'Irak, elle est elle-même destinataire de l'accumulation de capital excédentaire. Les centres capitalistes déterminent les standards technologiques, organisationnels et économiques. La périphérie dépend des métropoles, elle remplit leurs objectifs et avec son niveau de recherche limité, elle ne peut que copier les centres. Son unique avantage réside dans une force de travail bon marché. Rien de plus logique, après l'entrée dans l'Union européenne, que la fuite des cerveaux et l'émigration des Polonais [324].

Avec le démantèlement hâtif de ses infrastructures sociales, la Pologne est devenue un champ d'expérimentations sociales des métropoles. Mais le système d'abaissement salarial qui y a été testé revient comme un boomerang pour un alignement par le bas dans les sociétés postindustrielles d'Europe de l'Ouest.

Zygmunt Bauman table sur un maintien des salaires à des niveaux élevés dans les sociétés de consommation, et ce malgré un démantèlement de l'Etat social, en raison du maintien des coûts salariaux dans la périphérie à un niveau modeste. Pourtant, le fossé grandissant entre les riches et les pauvres n'est plus une caractéristique propre aux Etats en développement.

Le philosophe suisse Urs Marti analyse avec pertinence que la revendication de valeurs telles que la solidarité ou la citoyenneté « s'adressent plus à la conscience qu'à la raison et exigent moralement de l'humilité, de la modération, du sacrifice et du renoncement »[325]. L'écho de ces appels retentit depuis longtemps dans les centres de pouvoir du capitalisme.

Zygmunt Bauman voyait en l'année 1989 une chance gâchée de concrétiser une utopie, et en même temps le mythe fondateur de l'identité des dirigeants actuels, qui

---

[321] Voir:
http://lists.state.gov/SCRIPTS/WA-USIAINFO.EXE?A2=ind0308d&L=usiraqpolicy&D=1&H=1&O=D&F=&S=&P=1710

[322] L'association de la „Liga Morska i Kolonialna" (Ligue maritime et coloniale) a été créée en 1930 pour promouvoir l'expansion polonaise en Afrique (comme par exemple l'acquisition de Madagascar par la France et du Mozambique par le Portugal). Ses origines remontent à la création de l'organisation „Polska Bandera" (Drapeau Polonais) en 1918. En 1934, la ligue fit l'acquisition de la région brésilienne de Panama et y constitua la colonie polonaise „Morska Wola". La même année, elle tenta de coloniser le Liberia.

[323] La ligue comptait un million de membres juste avant le déclenchement de la guerre. Voir aussi: Hunczak, Taras: "Polish Colonial Ambitions in the Inter-War-Period", *Slavic Review* (1967), p. 648-656.

[324] Suivant les données, entre 300000 et deux millions de Polonais auraient émigré.

[325] Marti, Urs: *Demokratie. Das uneingelöste Versprechen*, 2006 Zürich, p. 73.

ont construit un lien de causalité entre le chantier naval de Dantzig et la proclamation de la IV^{ème} République.

C'est aussi pourquoi la manipulation politique de l'histoire se trouve au centre du combat culturel anticommuniste du nouveau gouvernement polonais. L'objectif n'est pas seulement de légitimer ce dernier ou de certifier une filiation politique irréprochable, mais de court-circuiter la société ouverte en tant que symbole de la déchéance morale occidentale. La judiciarisation des figures de l'ennemi et de l'ami proposées par le juriste nazi Carl Schmitt et qui trouve à se concrétiser aujourd'hui avec la loi de lustration ne vise pas autre chose. L'histoire devrait ainsi déterminer le présent et décider qui a le droit de prendre part à la vie publique et qui ne l'a pas.

Au cours de mes recherches en sociologie du droit portant sur la légitimité de l'envoi en Irak de troupes militaires polonaises, l'absence de pensée des cadres concernés est également apparue. Aucun des conseillers du ministère des Affaires étrangères, du ministère de la Défense ni de la chancellerie du Président n'a émis de doute sur la validité de l'intervention militaire du point de vue du droit international et du droit constitutionnel. Seul un conseiller du ministère des Affaires étrangères s'est montré sceptique quant à la décision de la guerre, prise par deux personnes seulement au niveau de l'Etat. Le Parlement polonais n'y a pas été associé. Aucun ne se sentait coresponsable des conséquences de l'invasion. Ces entretiens renvoyent aux reportages d'Arendt sur le procès d'Eichmann. La banalité de la décision d'une guerre devient ici évidente.

Conclusion

La critique de l'impérialisme d'Arendt dévoilait depuis des années la philosophie bourgeoise et la banqueroute morale de la société capitaliste. Celle-ci percevait la recherche historique et l'analyse sociologique de l'impérialisme comme une connaissance historique. « Les constructions de relations sémantiques, qui peuvent devenir des causalités dans l'histoire, ne sont pas envisagées de façon systématique », écrivit Karl Jaspers dans une préface à son attention. « Cela tient à l'homme et non à une obscure fatalité, de voir ce qu'il adviendra de lui »[326].

[326] Préface de Karl Jaspers in: *Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 8. ed., München 2001, p. 12.

Ne pas ajouter au bruit

Marc Berman,
journaliste à la Radio Suisse Romande

Le bruit médiatique

Tout le problème pour moi en tant que journaliste sur une chaîne culturelle du service public est : comment ne pas ajouter au bruit médiatique, ce bruit dont un certain directeur d'une chaîne de télévision française privée disait, il y a quelques années, qu'il crée de l'espace libre dans le cerveau des spectateurs pour les publicitaires. Dans ce cas, le bruit c'est la totalité du programme ainsi que la publicité.

Le bruit médiatique, c'est aussi le décompte macabre et quotidien des morts des conflits qui traversent notre monde, ce décompte que nous lisons, que nous écoutons et que nous voyons de façon distraite. Nous n'y prêtons plus garde parce que nous en sommes saturés et surtout parce que nous ne savons pas quoi en faire. Trente-quatre morts à Bagdad. Que faire de cette information ? Cent vingt morts au Sud du Soudan, des milliers de déplacés victimes d'une guerre qu'ils ne veulent pas. Que faire de cette information si elle est donnée brute sans explication, sans analyse.

Le bruit médiatique, ce sont les manchettes putrides de certains journaux qui polluent nos rues : « Drame familial à Vevey : il tue ses deux enfants et sa femme ».

Le bruit médiatique, c'est la recherche du spectaculaire et du scandale qui fait vendre du papier ou qui attire des auditeurs et des téléspectateurs.

Le problème du bruit médiatique

Mais finalement quel est le problème du bruit ? Il est vrai que la mort et le sang exercent une certaine fascination sur nous. Peut-être que les médias putassiers répondent à notre désir de connaître le monde par leur bruit et l'épuisent. Et si c'est bien le cas, alors quel est le problème du bruit ?

Sur le programme, je suis présenté comme philosophe et journaliste, mais je suis aussi musicien dans un groupe punk-rock et une des phrases que je répète souvent au public lorsqu'il est particulièrement euphorique, c'est : « Du bruit, du bruit ! » Pourquoi ? Pourquoi du bruit ? Parce que le bruit est ce qui empêche de penser. Le bruit est un mur contre la pensée. Lorsque tout le public hurle de joie, je voie qu'il s'oublie, je veux qu'il s'oublie. Alors à un concert punk-rock, face à une foule qui fait la fête, peut-être que l'oubli de soi, l'arrêt de la pensée, permettent de se couper quelques instants d'une réalité parfois pesante.

Faites l'expérience : prenez un livre un peu exigeant et essayez de lire dans un concert punk, puis reprenez le même livre sur une terrasse d'un bistrot de campagne ou dans votre bibliothèque, au calme ; là vous constaterez que votre pouvoir d'analyse et de compréhension sera sensiblement différent d'un lieu à l'autre.

Pour revenir au bruit, au médiatique, je crains que ce brouhaha généralisé dans l'espace public ait la même fonction anesthésiante que dans une cave enfumée qui sent

la bière. Et le XXe siècle nous a bien montré où mène l'anesthésie de la pensée de toute une communauté politique : ça nous mène à la catastrophe.

Participer aux médias sans participer au bruit

Alors, je reviens à ma première question ; comment, en tant que journaliste d'une chaîne culturelle du service public, comment faire concrètement pour ne pas ajouter au bruit ? Que signifie ne pas ajouter au bruit ?

La premier objectif est de faire de chaque émission un espace de parole dans lequel la pensée puisse se développer. Ça signifie de donner du temps aux personnes que j'invite pour s'exprimer. Mon émission hebdomadaire dure 26 minutes ; et lorsque j'interviewe un philosophe sur un gros ouvrage qu'il a mis plusieurs années à écrire, il est bien entendu impossible de tout dire ; la responsabilité du journaliste consiste à lire le gros bouquin et à créer une structure de conversation au travers de laquelle un point pourra être abordé de façon cohérente. Et je peux vous le dire, ce n'est pas toujours évident. Mais c'est le seul moyen pour que l'émission ne soit pas un simple survol d'une pensée, pour qu'elle ne tourne pas au zapping intellectuel, pour qu'elle ne soit pas une simple vitrine pour les éditeurs.

La deuxième stratégie qui permet de ne pas ajouter au bruit médiatique est d'éviter la facilité des castings des « bons clients », des spécialistes, des professionnels de la parole. En général, ces auteurs sont doublement faciles à obtenir en interview : premièrement ils publient chez de gros éditeurs qui ont suffisamment de moyens pour vous envoyer les livres en service de presse sans que vous les ayez demandés ; et deuxièmement, ces bons clients aiment tellement s'exprimer dans les médias qu'ils répondent tout de suite à votre sollicitation.

Encore une fois, il est de la responsabilité du journaliste d'aller chercher des voix et des pensées que l'on n'entend que rarement ou jamais. Et c'est un exercice qui demande beaucoup de temps et d'énergie : d'abord parce qu'il faut sans cesse être à l'affût de penseurs intéressants mais sans visibilité dont les universités regorgent, ensuite parce que essayer de convaincre un auteur qui ne veut pas s'exprimer parce qu'il se méfie des médias ou parce qu'il a le trac, ce n'est pas une mince affaire.

Et lutter contre la tentation du « bon client » n'est pas simple, étant donné les contraintes de temps auxquelles nous sommes soumis pour préparer et livrer nos émissions dans les délais. Ce n'est pas simple, mais c'est possible. Et il faut le faire pour ne pas donner à entendre toujours les mêmes intellectuels médiatiques qui endorment la pensée par un discours mille fois répété, par un discours qu'ils peuvent prononcer sans y réfléchir, pour ne pas ajouter au bruit.

Pourquoi venir au colloque

Dans son *Journal de pensée,* Hannah Arendt écrit que « la politique prend naissance dans l'espace qui est entre les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur à l'homme. Il n'existe pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. »[327]

[327] Hannah Arendt, *Journal de pensée*, Editions du Seuil, Paris, 2005.

Il est important pour moi de venir à ce colloque parce que c'est un lieu de parole, de réflexion lente et profonde. C'est un lieu où on laisse du temps à la pensée pour se développer. C'est un espace qui réunit des spécialistes de la pensée politique et des gens qui cherchent simplement à comprendre pourquoi l'homme ne cesse de s'infliger le pire et comment cela pourrait s'arrêter. C'est un lieu qui, du coup, constitue cet idéal de partage des savoirs qui fait le lien entre l'Université et la Cité, un lieu où se crée la politique en dehors du brouhaha généralisé. Et si je peux participer à l'élaboration de ce lien par une émission alors je le fais, en faisant tout pour que cette émission puisse se démarquer du bruit médiatique quotidien.

Lire Hannah Arendt aujourd'hui depuis les énigmes de l'expérience et les difficultés de les penser

Expérience et conceptualisation
Comment se pensent les révolutions. Comment les penser

Anne Amiel[328]

Il s'agit simplement ici de faire part d'un certain nombre de perplexités – arendtiennes - concernant la thématique « expérience et conceptualisation » dans *Sur la révolution.* Ces perplexités renvoient finalement – même si elles sont traitées via les événements qui ponctuent la révolution américaine – à deux questions essentielles : le rapport entre théorie et pratique et le statut du sens commun chez Arendt (les conditions de possibilité de ce qui peut se constituer, se dire, et surtout s'éprouver comme expérience).

Comment les acteurs des révolutions comprennent-ils, et jusqu'où, la signification de leurs propres actions ? Comment Arendt comprend-elle ce qu'ils font et leur rapport à la tradition, qui à la fois permet leurs actions et l'entrave ? Peut-on formuler une pensée politique adéquate à l'événement révolutionnaire, à sa grandeur ?

Il s'agit ici d'une relecture de certains textes arendtiens, selon la métaphore qui veut que la pensée soit comme la toile de Pénélope, toujours à reprendre et à défaire : une véritable provocation à la réflexion, à la perplexité, à l'étonnement. L'écriture même d'Arendt, si sinueuse parfois, contraint à ne pas s'enfermer dans des formules toutes faites, qui figeraient l'effort de compréhension (et l'on pourrait penser ici à la dangereuse fortune de la trop fameuse « banalité du mal », que nous retrouverons). On peut donc user de la liberté de lecture dont Arendt nous a fourni un exemple.

Dans un manuscrit *Philosophie et politique, le problème de l'action et de la pensée après la révolution française* (extrait du texte in *les Cahiers du GRIF*, no. 33), Arendt parle de la nécessité de se défaire de notre façon usuelle de comprendre les rapports de la pensée à l'action : « *pour comprendre pourquoi les actions et les événements politiques (...) ont pu pendant tant de siècles être de si peu d'intérêt et de piètre signification pour le monde éduqué.* » et plus encore : « *pour comprendre le choc profond que les révolutions du 18° siècle ont produit sur les hommes de pensée. Elles semblaient leur prouver que la pensée peut être réalisée par l'action politique et que les événements politiques peuvent être de la plus grande pertinence pour la pensée. Dans la fondation d'un nouveau corps politique en accord avec certains principes théoriques, l'action, tout à coup, était devenue d'une si écrasante signification que la signification de la pensée commençait à pâlir par comparaison.* » (traduit par mes soins). On voudrait ici montrer la difficulté de cet effort.

Un premier présupposé est que les ouvrages les plus intensément politiques d'Arendt sont les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution.* Il ne s'agit bien entendu d'aucun jugement de valeur, ni d'une absurde sous-estimation des autres

---

[328] A écrit notamment, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement,* Paris, PUF, 2001.

oeuvres. Simplement, dans *Sur la révolution,* il ne s'agit pas seulement de l'action et de l'espace public, mais bien de l'action politique comme telle, de l'espace politique comme tel, d'institutions, de fondation, etc. Nous sortons d'une étude des articulations internes de la *vita activa*[329] et des conditions de possibilités de la politique pour étudier précisément cette dernière.

L'importance cruciale de *Sur la révolution* tient aussi à ce qu'il s'agit de scruter un phénomène spécifiquement moderne et, avec l'émergence d'un des rares moments où l'on peut parler de politique, un phénomène qui peut être qualifié d'ouverture de la modernité politique (et sur ce point le statut accordé tant à Machiavel qu'à la guerre civile anglaise ou à la « glorieuse révolution » n'est pas sans signification). *Sur la révolution* est donc une explication avec la modernité politique, ses promesses et ses déboires, avec la sécularisation[330]. Jaspers associait les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution*. Les deux textes font partie des textes les plus dérangeants et les plus « idiosyncrasiques » d'Arendt – et sans doute la provocation arendtienne à l'égard du « texte sacré » de la révolution française et de sa compréhension hégélienne ou marxienne n'a-t-elle pas simplifié sa réception, ni, tout simplement permis une traduction décente en France.

Un second présupposé est que l'œuvre d'Arendt peut se comprendre comme une « explication bagarreuse » envers la possibilité même d'une philosophie politique. Elle cherche querelle à ce qu'elle nomme LA tradition ou la « grande tradition » de philosophie politique, qui s'initie pour elle dans l'hostilité, avec la compréhension platonicienne du procès de Socrate. Cette tradition serait une imposition violente de catégories non politiques, hostiles à la pluralité, au domaine politique. La philosophie politique, *« bâtard mal aimé »*, pourrait-elle être autre chose que cette imposition de critères totalement extérieurs au champ politique ? La question est constante, irrésolue. Arendt l'endure, au nom de la pluralité et du monde. (Ce qui pourrait rendre en partie raison de la façon dont elle aborde Kant). Arendt prétend faire jouer, contre cette tradition unique et unitaire de philosophie politique, une autre tradition, de penseurs ou d'écrivains politiques qui sont ou qui ont été rejetés assez plaisamment comme non-philosophes par certaines de nos institutions (cette remarque étant éventuellement autre chose qu'une simple anecdote).

On peut mentionner bien sûr les Thucydide et les Cicéron, et plus en rapport avec notre texte, les Machiavel, Montesquieu, Harrington, Tocqueville, mais aussi les fédéralistes[331], John Adams, Jefferson. Arendt les distingue des « philosophes » par un certain nombre de critères, dont on retiendra ici que le plus souvent ils ont été des acteurs politiques, et se sont voulus tels. De ce point de vue, Machiavel et Tocqueville sont tout à fait exemplaires.

Enfin, la tradition de philosophie politique subirait une inflexion majeure avec sa transformation en philosophie de l'histoire – du fait même en un sens du phénomène

---

[329] Ce qui est mené dans *La condition de l'homme moderne*, noté ici CHM, où Arendt distingue par exemple travail, œuvre et action, souligne la pluralité que nécessite l'action, étudie la constitution du public, expressément distingué du privé et du social, souligne l'importance de la promesse et du pardon comme remèdes internes aux dangers inhérents à l'action, etc.

[330] J'avais essayé d'établir et de questionner ces points dans *La non-philosophie de Hannah Arendt, révolution et jugement,* Puf, 2001, en tentant aussi d'éclaircir le rapport à Marx.

[331] On se fondera ici sur l'ouvrage *Le Fédéraliste* (Économica, 1988, noté FP), constitué par un ensemble de 85 tracts rédigés par Hamilton, Madison et Jay, pour convaincre leurs concitoyens de l'Etat de New York de ratifier la constitution fédérale des Etats-Unis en leur en expliquant le sens.

révolutionnaire. L'emprise d'un Hegel, d'un Marx, la plausibilité de leurs philosophies tiendraient aussi à ce qu'ils ont osé conceptualiser, penser, méditer l'événement majeur de leur temps – ce que n'ont sans doute pas fait les Américains.

Il faudrait alors être attentif à une réponse d'Arendt à Mac Pherson concernant les notions de « bourgeois » et de « citoyens »[332].

« *La tradition de Montesquieu, que vous mentionnez, remonte en fait à Machiavel et Montaigne, etc. etc. Ils ont fouillé dans les archives de l'Antiquité, précisément pour obtenir un différent type d'hommes. Et ce type d'hommes n'est pas le bourgeois, mais le citoyen. Cette distinction entre le bourgeois et le citoyen se maintient, bien sûr, pendant tout le 18 ème siècle, parce qu'elle est devenue une façon centrale de penser et de parler de ces choses pendant la révolution française, et a duré jusqu'à 1848.*

(...) Je dirais qu'après que la monarchie absolue fut devenue si absolue qu'elle pouvait s'émanciper elle-même des autres pouvoirs féodaux, en y incluant le pouvoir de l'Eglise, une très grande crise survint. Ce qui advint était la réémergence de la vraie politique, comme pendant l'Antiquité - ainsi vois-je les révolutions.

Je ne suis revenue aux Grecs et aux Romains qu'à moitié parce que je les aime tant (...). J'y suis revenue, néanmoins, parce que je savais que je voulais tout simplement lire ces livres que ces hommes avaient lus. Et ils avaient lu tous ces livres (...) pour trouver un modèle pour un nouveau domaine politique qu'ils voulaient construire et qu'ils nommaient République.

Le modèle de l'homme de cette République était, dans une certaine mesure, le citoyen de la polis athénienne. Après tous nos mots viennent de là, et ils font écho à travers les siècles. D'un autre côté, le modèle était la res publica, la chose publique, des Romains. L'influence des Romains était la plus forte, en son immédiateté, sur l'esprit de ces hommes. (...) Ils s'apprirent les uns aux autres une science nouvelle et la nommèrent une science nouvelle. Tocqueville fut le dernier qui parlât de tout cela. Il dit que pour l'âge moderne il fallait une science nouvelle. Il voulait dire une nouvelle science politique, non la nuova scienza du siècle précédent, de Vico. Et c'est ce que j'ai actuellement en tête. Je ne crois pas que quelque chose de très tangible sortira de quoi que ce soit que font les gens comme moi, mais je tente de penser ces choses pas seulement dans le domaine de l'antiquité, mais je ressens le même besoin de l'antiquité que les grands révolutionnaires du 18 ème siècle ressentaient. »

Essayer de penser l'expérience révolutionnaire, les expériences révolutionnaires, c'est penser la modernité politique (avant la coupure totalitaire[333]), c'est donc tenter de déchiffrer *à même l'événement*, de saisir ou ressaisir, *à même l'événement*, les catégories politiques majeures, puisque la politique n'existe pas toujours, pas partout[334]. Les moments rares où réémerge la politique authentique, l'action concertée, doivent être scrutés minutieusement.

Si théorisation du politique, conceptualisation politique il y a, on la trouvera donc dans *Sur la révolution*. Les événements, les expériences, doivent être nos seuls maîtres

---

[332] Retranscription d'une discussion télévisée, à Toronto, en novembre 72 – le texte est repris dans *Penser et action* in *Edifier le monde*, Seuil, 2007 – je suis responsable de ma propre traduction.

[333] Arendt réserve le terme « totalitarisme » à certaines périodes du nazisme et du stalinisme. On aurait là des régimes parfaitement inédits, en rupture avec la tradition : une rupture fondamentale entre deux ères. Les totalitarismes seraient la réponse monstrueuse à des problèmes antérieurs qu'ils permettraient rétrospectivement de saisir comme des impensés de la tradition politique.

[334] C'est un des thèmes fondamentaux de *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995.

en politique, et nous devons les déchiffrer de la façon la plus immanente possible, loin de toute position de surplomb, point de vue d'Archimède et autre imposition de catégories préformées importées d'un autre domaine.

Simplement, il faudra alors comprendre comment et pourquoi n'est pas alors apparue cette « nouvelle science du politique » que Tocqueville appelait de ses vœux.

Il ne s'agit pas simplement de dire que *Sur la révolution,* nécessairement, se mesure, même indirectement à Tocqueville, à Hegel, à Marx, à Lénine, pour ne citer que les plus grands. Il s'agit de dire plus simplement encore que l'ouvrage se mesure aussi à Robespierre, à Jefferson, à Saint-Just, à Hamilton etc. Il s'agit aussi de comprendre comment les révolutions se sont comprises, ou plutôt mécomprises – comment elles se sont en grande partie mésinterprétées, bref, pourquoi et dans quelle mesure, alors que la tâche est toujours de « penser ce que nous faisons », ***les acteurs n'ont pas compris ce que, eux, ils faisaient, et qu'ils faisaient parfois fort bien***.

C'est ce point crucial que je souhaite indiquer et explorer.

C'est pourquoi d'ailleurs il s'agira ici de se focaliser sur la Révolution américaine. Ses réussites et son inventivité institutionnelle (selon Arendt incontestables) n'ont pas eu d'équivalent théorique et n'ont pas assuré la « vie de l'esprit », de l'esprit révolutionnaire s'entend.

Or, que les acteurs ne comprennent pas vraiment ce qu'ils font si bien, cela paraît véritablement poser problème dans le cadre même de la pensée arendtienne. Arendt a toujours protesté contre toute prétention à comprendre une époque mieux qu'elle s'est elle-même comprise. Le prétendre, c'est violenter le statut d'être agissant et parlant des acteurs, substituer notre parole à la leur, dénier leur humanité, leur statut de copartageants du monde, etc. (Par exemple, *Sur la révolution* s'insurge contre tous ceux qui traitent les révolutionnaires comme des précurseurs).

Mais alors sur quoi faire fond pour séparer le bon grain de l'ivraie, et, s'appuyant sur le témoignage, les actes, les paroles, les discours, des acteurs, indiquer leur réussite et leur échec ?

Il y a *au moins* trois façons d'entendre « expérience et conceptualisation ».

La première est la théorisation philosophique qui malmène en partie son objet. On doit souligner alors deux façons particulièrement notables de procéder. L'une consiste précisément à adopter le point de vue des *spectateurs* et non des acteurs, et des spectateurs de la révolution française : ce serait le cas de Hegel. L'autre consiste en une peur de la nouveauté comme telle, qui, une fois saisie ou plus exactement perçue, peut être recouverte ou déniée. Ce serait le cas même de Marx face à la Commune ou même de Lénine face aux soviets[335].

La deuxième est l'articulation ou la conceptualisation « *à demi aveugle* » des acteurs. Arendt pointe la façon très ambiguë de comprendre ses propres expériences en regard des théories antérieures, ou des traditions antérieures, mi stimulantes, mi-égarantes. Le rapport des acteurs à la tradition à la fois autorise et stimule, égare et aveugle.

La troisième est la théorisation d'Arendt, contre la philosophie en un sens, qui s'adosse aux acteurs et à leurs actes, paroles monumentales. (Il n'est pas du tout

[335] Ce qui pose un problème en regard de la lecture kantienne de la révolution française, de l'enthousiasme du spectateur… La question des spectateurs (toujours au pluriel) scrutant les acteurs (toujours au pluriel) est une question difficile, pour peu que l'on prenne l'ensemble des textes arendtiens en charge.

indifférent par exemple de remarquer que la métaphore de l'accouchement pour désigner la révolution soit celle des « théoriciens » pour le dire vite, tandis que les acteurs préfèrent la métaphore théâtrale). La conceptualisation arendtienne commence par une lutte contre l'oubli – oubli de la révolution américaine comme telle, oubli de la forme-soviet, oubli des projets jeffersonniens. Mais cette conceptualisation, qui s'effectue au nom des acteurs et de l'expérience, pointe aussi les erreurs et les errements, la « *futilité conceptuelle* » des pères fondateurs, et autres redécouvertes, dans le feu de l'action, « *presque par inadvertance* ». Arendt entend donc expliquer comment les acteurs se sont eux-mêmes trahis et pourquoi.

La question pourrait être alors : comment procède-t-elle ? Quel est le statut de ses textes ? De quoi s'autorise-t-elle pour affirmer ce qu'elle affirme ? Il y a certainement une rémanence de l'histoire monumentale « à la Nietzsche » ; il faut sauvegarder de l'oubli, il faut aussi saisir le souvenir comme un motif d'action. Car « (...) *sans l'exemple classique brillant à travers les siècles, aucun des hommes des révolutions, des deux côtés de l'Atlantique, n'aurait eu le courage d'entreprendre une telle action* ». S'ébauche alors le projet d'exhumer une autre sorte de tradition – et il faudrait insister sur l'importance décisive du soulèvement hongrois de 56 pour Arendt. Toutefois, l'histoire monumentale est, on le sait, injuste, comme le souvenir est nécessaire et insuffisant. Arendt se livrerait alors sans doute à une sorte de « chasse aux perles », comme celle qu'elle attribue à Benjamin, dans la mesure même où la grande tradition ne serait plus coercitive. Comme la philosophe est très avare d'explicitations sur sa « méthodologie » (le terme même étant refusé comme parfaitement inadéquat), il faut tenter de ressaisir, à chaque fois de façon singulière, sa façon de procéder. Et l'on ne peut pas ne pas se poser la question de l'arbitraire, ou au moins de l'indémontrable, du coup de force...

C'est ici qu'il faut tenter de répondre à la provocation des textes arendtiens et de leur mode d'écriture et user de la liberté dont elle-même usait.

Poser la question impose peut-être de garder à l'esprit, conjointement, deux passages :

- "*Peut-être que le prix de cette délivrance, le prix de l'isolement, du fait de couper avec ses propres racines et ses propres origines du vieux monde n'aurait pas été trop élevé si cette délivrance politique avait aussi amené une libération du cadre intellectuel et conceptuel de la tradition occidentale, une libération qui, bien sûr, ne doit pas être mécomprise et prise pour un oubli. De toute évidence ce ne fut pas le cas ; la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'a nulle part été ressaisie et égalée par un développement adéquat d'une nouvelle pensée*" (OR 288).

- "*(...) s'il est vrai que toute pensée commence avec le souvenir, il ne l'est pas moins que le souvenir n'est pas en sécurité tant qu'il n'est pas condensé et distillé dans une charpente de notions conceptuelles à l'intérieur de laquelle il peut continuer à s'exercer. Les expériences, et même les récits qui naissent de ce que les hommes font et endurent, des faits et des événements, sombrent de nouveau dans la futilité inhérente aux paroles vivantes et aux actions vivantes, à moins que l'on en parle encore et encore. Ce qui sauve les affaires des mortels de leur futilité inhérente n'est rien d'autre qu'une discussion incessante à leur sujet, qui à son tour demeure futile à moins que*

n'en naissent certains concepts et poteaux indicateurs pour le souvenir futur, et même pour la simple référence"[336] (*OR* 324).

Comment peut-on susciter ces nouveaux concepts et poteaux indicateurs et comment comprendre que « *la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'ait nulle part été ressaisie et égalée par un développement adéquat d'une nouvelle pensée* » ?

S'agissant de révolution américaine (la seule, pourrait-on dire, qui aurait pu réussir ou qui a partiellement réussi) le succès tient précisément en la fondation d'une nouvelle Rome et non pas en la refondation de Rome (se pensant refondation de Troie), en la publication d'un texte qui rend quelques principes mondains : en la Constitution.

Le problème est alors double. D'une part, la Constitution ne préserve en rien la population (qui de peuple tend à devenir masse) de l'apathie – puisqu'à l'inverse en un sens elle l'exclut de la participation aux affaires communes. Bref, l'esprit révolutionnaire n'a pas été sauvegardé, le trésor a été perdu. Cependant, d'autre part, la Constitution donne droit, parole, articulation institutionnelle, sinon conceptuelle, à des expériences « *coloniales et précoloniales* » dont elle préserve partiellement la substance.

En fait les deux monuments que sont la Déclaration d'indépendance et la Constitution laissent quelques espaces à la dignité de l'opinion en sa pluralité, au jugement, au fédéralisme (opposé à la volonté générale et contrebalançant une méfiance très traditionnelle dans le pouvoir d'une part, dans la nature humaine d'autre part).

Mais en un sens tout est joué bien <u>avant</u> la « révolution », voire même « la guerre d'indépendance », pire, avant même la colonisation. Arendt reprend le jeune John Adams : la révolution portera au jour et donc en un sens préservera ce qui lui préexiste et qu'elle ne fait que consacrer (si « que » a un sens). Il s'agit de préserver un déjà-là.

« *Ce que la révolution américaine fit en fait, ce fut d'amener la nouvelle expérience américaine et le nouveau concept de pouvoir américain au grand jour. Comme la prospérité et l'égalité des conditions, ce nouveau concept de pouvoir était plus ancien que la révolution, mais à la différence du bonheur social et économique du nouveau monde - qui aurait abouti à l'abondance et à l'opulence sous le plupart des formes de gouvernement –, ce concept aurait difficilement survécu sans la fondation d'un nouveau corps politique, <u>conçu explicitement pour le préserver</u> ; en d'autre termes, sans la révolution le nouveau principe de pouvoir serait demeuré caché, il aurait pu sombrer dans l'oubli ou n'être remémoré que comme une curiosité, objet d'intérêt pour les anthropologues ou les historiens locaux, mais non pas pour l'art de gouverner ou la pensée politique* » (OR 166).

Il y aurait donc un dessein, une conception, destinés à préserver et exhiber un principe neuf, une expérience et un concept, ou des expériences et des concepts, préexistants, coloniaux ou même précoloniaux.

Que signifient alors « nouvelle expérience et nouveau concept » coloniaux ou précoloniaux ? Que signifie cette monumentalisation institutionnelle ? Implique-t-elle une théorisation adéquate ? Ou alors qu'est-ce qui explique ce dessein, cette fondation ?

---

[336] Dans tout ce qui suit, on note OR, *Sur la révolution*, NRF, Gallimard, 1967, en indiquant la page. Je suis responsable de ma propre traduction.

L'expérience, les expériences « enseignent que », « montrent que ». Quelle est la signification de ce « montrer » ? Qu'est-ce qui se montre et à qui ?

Il y a certes, par exemple, une expérience du *self-government* dans les colonies britanniques, et par suite une sorte d'expérimentation de la distinction entre le pouvoir (des communes, du *self-government*) et l'autorité (de la métropole). Mais comment cette expérience est-elle réellement éprouvée ou pensée ?

Il y a l'expérience du bonheur public de l'action concertée et donc puissante, et *a contrario* de l'impuissance confédérale. Mais comment sont-elles - ou non - éprouvées ou pensées ? Car si elles permettent de comprendre la grandeur de Montesquieu, de fonder le fédéralisme, elles ne surmontent en rien la dépréciation du pouvoir, ni par suite une mécompréhension de l'espace politique et de la nature même du bonheur. Bref, comment l'expérience se constitue-t-elle ?

Un premier exemple peut susciter un certain embarras.

Il s'agit de comparer deux moments de *Sur la révolution* consacrés à la Déclaration d'indépendance.

Le chapitre « La poursuite du bonheur » est emphatique. On a là un des quelques rares exemples où, pour les acteurs, *« leur acte et leur pensée profondément révolutionnaires brisent la carapace de l'héritage qui a dégénéré en platitudes et où leurs mots rejoignent la grandeur et la nouveauté de leurs actions »*. La grandeur ne consiste pas en une quelconque philosophie, mais en ce qu'il s'agit *« de la parfaite façon pour une action d'apparaître sous forme de mots »* ; *« nous sommes confrontés à un des rares moments de l'histoire où le pouvoir de l'action est assez grand pour ériger son propre monument »*. Ici *praxis* et *lexis* s'entrappartiennent.

Cette grandeur tient si l'on peut dire à quatre facteurs que tout lecteur d'Arendt notera : le respect de l'opinion de l'humanité, l'appel au tribunal du monde, l'opposition entre monarchie et république (cette dernière élevant contre la monopolisation du droit à agir le droit pour tout un chacun d'être vu agissant) enfin les « promesses mutuelles ».

Ce dernier point, absolument fondamental, renvoie au chapitre « fondation 1, *Constitutio libertatis* » et au passage extraordinaire sur le pacte du Mayflower. On y serait confronté à une expérience plus qu'à une théorie. Cela inverserait la prétendue dette américaine à l'égard des théories du contrat, ici relues à la lumière de l'expérience de l'émigration, du choix de quitter la métropole. Les futurs colons auraient péri s'ils n'avaient pas *« tourné leur esprit vers le sujet assez longtemps et intensément pour découvrir, presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...)* » Et là encore, Arendt loue la liberté à l'égard des formules conventionnelles, et l'authenticité et l'originalité du langage.

Seulement, cette fois, c'est pour amener à une critique de la Déclaration d'indépendance et de sa rédaction, qui précisément malmènent l'expérience en superposant au lexique des promesses mutuelles le vocabulaire conventionnel, déplacé, et finalement incompatible avec l'expérience précoloniale et coloniale, du consentement.

« Cette absence de clarté et de précision conceptuelles en regard des expériences et des réalités existantes a été la malédiction de l'histoire occidentale depuis que, après le siècle de Périclès, les hommes d'action et les hommes de pensée se sont séparés et que la pensée a commencé à s'émanciper elle-même de la réalité, et tout

particulièrement de l'expérience et de la facticité politiques. Le grand espoir de l'âge moderne et des révolutions de l'âge moderne a été, depuis le début, de pouvoir combler le fossé. » (OR 260), ce que l'emprise de la tradition a finalement interdit. Là encore l'emphase est grande, mais, si l'on peut dire, à contresens.

Il ne s'agit pas bien entendu de tenter de pointer quelque contradiction que ce soit, en dépit des apparences ; chez Arendt aussi existe un « ordre des raisons », même s'il est fort étrange. (C'est là que l'on voit à l'œuvre la « toile de Pénélope » et une écriture qui impose, avec sa mobilité et ses rebondissements une reprise méditative.) Mais où est la grandeur des mots ? Quelle est la nature de cette rumination des futurs colons qui redécouvrent dans l'ignorance et l'inculture quelques vérités politiques de base ? Qu'est-ce que pense ou conceptualise Jefferson ? En quoi préserve-t-il ou trahit-il l'expérience ? Et qu'est-ce franchement que la révolution, si elle repose *in fine* sur des découvertes ou redécouvertes faites avant même le débarquement des colons ? Et quel est le type de pensée, de conceptualisation ou d'aveuglement de la constitution – sans laquelle rien n'aurait été sauvé de ces expériences fondamentales ou fondatrices ?

Pour le formuler autrement : peut-on à la fois tenir – et comment – d'une part qu'il faut se libérer de la gangue des platitudes traditionnelles pour se hisser à la hauteur – ou à l'écoute – de sa propre expérience, et d'autre part que cette expérience n'indique rien moins que la redécouverte de la sagesse des Anciens ou de Montesquieu – sans laquelle une véritable articulation du fédéralisme n'aurait jamais pu voir le jour ? Comment fustiger la « futilité conceptuelle » des pères fondateurs en reprenant à son compte, mot pour mot parfois, les raisonnements du *Fédéraliste* (à commencer par le plus fameux - le N° 10 sur l'éloge des factions) ?[337]

L'on peut aborder la question sous un autre angle. Que font les acteurs de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils, par exemple, le bonheur public qu'ils éprouvent, l'esprit révolutionnaire qui les anime ? Que font-ils de leurs propres théorisations – et par exemple, la fameuse théorie des *wards* de Jefferson ?

Un relevé d'occurrences, qui, très certainement n'est pas exhaustif, peut indiquer l'embarras.

- S'agissant du droit à « la poursuite du bonheur », Arendt s'interroge sur la formule de Jefferson qui parle bien de « bonheur » et non pas de « bonheur public ». Là-dessus, il y a quelques probabilités que « *Jefferson lui-même n'ait pas été très sûr de lui s'agissant de ce bonheur* ». Non seulement l'issue de la révolution américaine, liberté ou prospérité, n'est pas claire, mais il ne faut pas sous-estimer l'étendue du caractère ambigu de la révolution chez tous les révolutionnaires (OR 137).

- Le nouveau concept de pouvoir, et la distinction entre pouvoir et autorité reposent sur des expériences coloniales et même précoloniales, dont celle du Mayflower. Mais si les pèlerins donc ont dû penser et repenser à leur entreprise, au poids des promesses mutuelles, au pouvoir qui naît de l'association etc., ils ont

---

[337] On peut l'indiquer de façon très métaphorique ou à l'aide d'une comparaison qui pourrait apparaître un peu gratuite : il en va ici un peu comme chez Pierre Clastres qui entendait montrer que certaines sociétés dites primitives sont moins SANS politique que CONTRE l'Etat, que leur pratique entendait conjurer la malencontre, interdire la naissance d'une instance de pouvoir séparée, une division entre gouvernants et gouvernés. Or, comment s'organiser pour empêcher de naître ce que par définition l'on ne connaît pas – que l'on voudrait ne pas connaître si on le connaissait dans un après coup qui est toujours un déjà trop tard ? On peut renvoyer ici à *La société contre l'Etat,* minuit, 1974, et à, sous le direction de M. Abensour, *l'Esprit des lois sauvages,* Seuil, 1987.

découvert « *presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...)* ». Un effort intellectuel débouche sur une découverte par inadvertance, à la fois fondamentale et inarticulée – puisque c'est bien Arendt qui devra tenter de « *traduire (...) l'essence de ces expériences coloniales ou même précoloniales dans le langage moins direct mais plus articulé de la pensée politique* » - ce qui d'ailleurs donne lieu à un énoncé majeur sur lequel on reviendra.

- La tradition pèse donc de tout son poids sur les hommes de la révolution. Le paradoxe tient précisément à ce que la tradition sauve, si l'on peut dire, de son propre gouffre. Car la question d'un absolu, la question de l'autorité, se pose de façon pressante pour les révolutionnaires. Formulé de façon classique, l'embarras est : comment exiger la loyauté quand, usant du « droit à l'insurrection », l'on vient de détruire la légalité antérieure ? D'où, entre autres, l'appel à un « législateur immortel » ou au « culte de l'Etre suprême » des deux côtés de l'Atlantique. Comment penser le gouffre, le hiatus temporel, entre destruction et instauration ? Comment penser une sorte « d'état de nature », de vacance de la politique ? Or, finalement, ce qui sauve la révolution américaine d'une défaite totale, c'est l'acte de fondation lui-même et la sorte de culte de la constitution, assortis d'une institution tout à fait nouvelle, conçue pour préserver l'autorité. Il s'agit bien sûr de la cour suprême. Mais cette innovation est permise parce que « *Ici encore, c'est finalement le grand modèle romain qui s'imposa lui-même automatiquement et de façon presque aveugle à l'esprit de ceux qui* » consciemment et délibérément allèrent fouiller les archives de l'Antiquité pour se préparer à leur tâche. Ce « presque aveugle » qui recoupe pour la tradition le « presque par inadvertance » des pèlerins n'est pas un lapsus. On trouve encore l'idée que « *la fondation, l'augmentation et la conservation sont intimement interreliées pourrait bien être la plus importante des notions isolées que les hommes de la révolution adoptèrent,* non par réflexion consciente, *mais par la vertu d'avoir été nourris par les classiques* ».

- S'agissant de l'esprit révolutionnaire comme tel, et non plus de la charpente qui pourrait l'abriter, on sait à quel point Arendt souligne les interrogations et les inquiétudes de Jefferson. C'est que « *il savait, même obscurément que la révolution, bien qu'ayant donné la liberté au peuple, ne lui avait pas fourni un espace où cette liberté puisse être exercée* » (OR 235).

- On devrait alors prendre tout à fait au sérieux les projets jeffersoniens des *wards*, des circonscriptions. Le « diviser la république en circonscriptions » serait tout aussi vital que le « *delenda Carthago est* » en son temps. Dans cette réflexion d'« après coup », tardive, celle d'un acteur devenu spectateur, réside une supposition fondamentale « *que Jefferson l'ait su ou pas* » : nul ne peut être dit heureux sans participation à la chose publique, nul ne peut être dit libre sans expérience de la liberté publique.

Ce qui est expérimenté, agi, dit et pensé avant les révolutions, avec l'expérience précoloniale du Mayflower, durant les révolutions par les acteurs, avec le bonheur public, durant les révolutions par les fondateurs, les constituants, avec la création par exemple de la cour suprême, ou après la révolution, dans la réflexion anxieuse sur la sauvegarde de l'esprit révolutionnaire - tout cela est conduit pas des hommes qui comme Jefferson ne savent pas très bien ce qu'ils ont à l'esprit, qui font des découvertes *presque par inadvertance*, auxquels des modèles, qu'ils sont capables de renouveler, s'imposent *de façon presque aveugle et non par réflexion consciente*, qui savent les dangers de leurs actes mais *obscurément* et dont les projets théoriques

comportent des suppositions fondamentales, qui, comme les *découvertes par inadvertance*, sont faites qu'on « *l'ait su ou pas* ».

Cette absence de lucidité, ou de clarté et de précisions conceptuelles concerne donc tous les moments de la révolution.

Et elle concerne aussi bien ce que l'on découvre en se déprenant de la tradition (voire dans son ignorance scolaire) comme les pèlerins, qu'en faisant appel à elle consciemment et délibérément (c'est le cas de John Adams ou des Fédéralistes, dont l'érudition n'est pas à souligner). Mais cela vaut encore quand on formule des projets. Il faut ici penser à Jefferson, dans la mesure où le projet des circonscriptions recoupe la pratique découverte dans le feu même de l'action par les clubs, communes, associations françaises – premier maillon de ce « trésor perdu » des révolutions. Il en va de la forme des conseils ou des soviets, de l'auto-organisation politique du peuple ; cette forme serait aussi vieille que la forme parti, mais constamment oubliée et redécouverte, précisément par l'appareil des partis et de leur bureaucratie. L'enjeu est la nature même du pouvoir politique et de l'accès du peuple à la liberté politique.

Ce n'est pas tant l'ambiguïté de l'héritage de la tradition, parfois égarant, parfois au contraire permettant de sauver la révolution en dépit d'elle-même qui retiendra ici l'attention.

Ce qui surprend, c'est l'allure de funambules que notre relevé sommaire suggère, qui veut souligner à gros traits, à traits grossiers, ce funambulisme, ce somnambulisme qu'Arendt prête parfois aux acteurs les plus grands.

Car on est bien alors contraint de se demander sur un ton un peu différent, dans une « stimmung » différente : Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils ce qu'ils font ? Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres théories, desseins, plans, projets ?

Comment qualifier la pensée, pourvue d'efficace et parfois de grandeur, parfois de justesse qui préside au pacte du Mayflower, à la déclaration d'indépendance, à la rédaction du *Fédéraliste*, à l'invention de la cour suprême dévolue au jugement et du sénat dévolu à l'opinion, à la pensée d'après-coup de Jefferson ? Car il s'agit bien toujours de méditer une expérience, de la déchiffrer et de la dire, mieux, de la publier, et ainsi de la préserver.

Un autre embarras ayant trait, là encore, à la notion d'expérience et à la façon de la faire et de la penser concerne la réciproque et le corrélat de l'ambiguïté du droit à la poursuite du bonheur, dont on ne sait s'il est un bonheur public ou le bonheur d'être déchargé du fardeau et de l'ambition politique.

Dans le chapitre consacré à la question sociale – chapitre ô combien controversé et incompris –, Arendt distingue deux sortes d'injustice. La première, évidente, en regard de laquelle l'autre semble un luxe, une dérision est la misère économique et sociale, celle qui renvoie chacun à l'épreuve solitaire de ses propres besoins vitaux : ici, il est clair que « *les malheureux sont la puissance de la terre* » (Saint-Just).

L'autre injustice est d'abord décrite en faisant fond sur le *Discours sur Davila*, de J. Adams, qui reçoit alors, du fait d'Arendt, des renforts inattendus. Le discours souligne que : "*La conscience de l'homme pauvre est claire, pourtant il a honte (...) Il se sent hors de la vue des autres, tâtonnant dans le noir. L'humanité ne le connaît pas (...) Au milieu de la foule, à l'Eglise, au marché... il est tout autant dans l'obscurité que s'il était dans une cave ou un grenier. Il n'est pas désapprouvé, ni censuré, on ne lui*

fait pas de reproche ; il n'est tout simplement pas vu (HA souligne). *Passer totalement inaperçu et le savoir est intolérable* ».

Arendt ajoute qu'il est rare, chez les modernes, de voir l'injustice dans l'obscurité plutôt que dans le besoin et enchaîne : "*On peut suspecter que l'effort de Marx pour réécrire l'histoire en terme de lutte des classes était au moins partiellement inspiré par le désir de réhabiliter à titre posthume ceux envers qui l'histoire avait ajouté à une vie injuriée l'insulte de l'oubli*". On retrouve ailleurs la même idée : "*fort peu parmi eux /* les révolutionnaires/ *comprirent l'injure supplémentaire qu'infligeait aux vies meurtries des pauvres le fait que leurs souffrances demeuraient dans l'obscurité et n'étaient même pas retenues dans la mémoire de l'humanité*". Brecht l'aurait saisi, d'où ses ballades : "*la ballade a toujours été la veine de la poésie orale, la forme artistique, si c'en était une, où les personnes condamnées à l'obscurité et à l'oubli tentaient de conserver leurs propres histoires et de créer leur propre immortalité poétique*"[338]

Dans *Sur la Révolution*, Arendt souligne que « *de toute évidence, c'est l'absence de misère qui autorisa J. Adams à découvrir la situation difficile politiquement des pauvres ; mais cette saisie des conséquences estropiantes de l'obscurité, en contraste avec la ruine bien plus évidente que le besoin apporte à la vie humaine, pouvait difficilement être partagée par les pauvres eux-mêmes ; et puisque cela est resté une connaissance privilégiée* [ou de privilégié], *sans réelle influence sur l'histoire des révolutions ou la tradition révolutionnaire* ». La suite décrit de façon sinistre le fardeau du loisir converti non pas en passion de la distinction et de l'excellence, mais en consommation privée (si l'on ose la redondance).

Ce passage renvoie à un ensemble très dense de questions impliquant Marx d'une part, Jefferson de l'autre.

Mais il faut prendre le risque de poser quelques questions plus naïves, plus plates – ou plus énormes – mais qui pourraient bien renvoyer *in concreto* au statut du sens commun et du jugement chez Arendt (jugement dont on sait qu'il est toujours saisi à l'ombre du jugement réfléchissant kantien, à l'ombre du jugement de goût – et le terme de goût, comme celui de tact, importe).

- Qui fait l'expérience de cette obscurité ? Qui la dit ? Qui la pense ? (Il ne s'agit pas du reproche absurde, contre-textuel d'« élitisme » qui serait tout aussi absurde que celui de « spontanéisme » qui s'adosserait au seul dernier chapitre).

- Que se passerait-il si cette connaissance ne demeurait pas une connaissance privilégiée sur l'obscurité de la vie privée, sur son caractère privatif ? Arendt pose : « *la fin du gouvernement demeura pour eux la préservation de soi, et la conviction de J. Adams, que la fin principale du gouvernement est de réguler la passion pour la distinction n'est même pas devenue une matière à controverse, elle a simplement été oubliée* ». A quelles conditions une connaissance privilégiée sur l'injustice de ceux qui ne la connaissent pas comme injustice peut-elle se divulguer, et dans quelle mesure cette connaissance partagée, entendons, débattue, changerait-elle la pratique ?

- Immédiatement à la suite de ce passage, Arendt traite d'une obscurité très obscure, une injustice invisible, impartageable, innommable : l'esclavage des noirs. L'expérience, la connaissance, l'épreuve peuvent faire défaut.

- La connaissance privilégiée ou de privilégié de J. Adams (avec ses très improbables alliés Marx et Brecht) pourrait bien avoir trait à la « mentalité élargie », la

[338] *Vies Politiques*, Tel, Gallimard, pp. 226 et 229-230.

« maxime du sens commun » telle que Arendt se la réapproprie après le procès Eichmann (la « banalité du mal », titre d'un problème, tient bien à ce que Eichmann, très compétent pour raisonner et calculer, comme on le sait, se révèle incapable de penser et d'éprouver, et de parler dans produire cliché et formules). Il s'agit bien, comme le précisent quelques textes, de se mettre à la place d'un autre, d'envisager le monde de son point de vue, plus exactement du point de vue qui serait le nôtre si nous étions à sa place, et non pas, *bien entendu*, du sien à sa place. Suivant un exemple arendtien frappant, il s'agit de savoir ce que moi j'éprouverais, par exemple du point de vue de l'habitant d'un taudis, mais non pas *bien entendu* de ce qu'éprouve, de fait, en acte, l'habitant du taudis. « Bien entendu », c'est évident. Mais alors qu'éprouve l'habitant du taudis ? Qu'est-ce que j'éprouverais de plus juste à sa place qu'il n'éprouve pas lui-même ? Dans la mesure où il ne s'agit pas de compassion ou autre fadaise, ni d'une raison comprise comme calcul, sans aucune sorte d'émotion, comme si l'habitant du taudis et moi-même n'étions pas de la même espèce, n'étions pas dans le même monde, alors : qu'est-ce qu'éprouver, qu'est-ce que penser ou articuler ce que l'on éprouve ?

On a là une ligne d'interrogation très pressante chez Arendt, de la *Nature du totalitarisme* jusqu'à *La Vie de l'esprit,* en transitant par la si importante réponse à la recension par Voegelin des *Origines du totalitarisme* et par *Eichmann à Jérusalem.* Il en va de l'intrication de la pensée et de l'affect – l'affection ouvre au monde, qui ne peut être que monde commun. Il faut prendre dès lors l'expression « sens commun » tout à fait au sérieux. Penser et affect s'entreconditionnent et sont corrélatifs de la possibilité de constituer l'expérience (et l'épreuve) et le sens du réel. Il serait alors possible de comparer et distinguer les approches d'Arendt et celle de Gadamer, dans *Vérité et méthode.*

- Ceci renverrait ici, en situation si l'on peut dire, aux questions que pose Arendt dans ses derniers textes, les questions qui concernent le « transpolitique » selon ses termes, ou les « propositions morales de bases » suivant ses cours, ou encore « la vie de l'esprit » si l'on veut. Qu'est-ce qu'éprouver ? Qu'est-ce qu'être affecté ?

Ce « sens commun » à la fois nous permet d'éprouver la réalité, et non pas de vivre « conformément aux règles d'un monde fictif » ou dans toutes les formes de mensonge et de simulacre ; il nous permet de nous laisser affecter et renvoie à l'exigence d'une communauté, d'un partage.

Ce qui est en jeu alors dans le « sens commun » ou dans le jugement de goût est donc à la fois quelque chose qui m'affecte dans ma chair et qui répond à l'exigence de la « mentalité élargie » (au sens de Kant, dans le fameux paragraphe 40 de la *Critique de la faculté de juger).* Mais dans l'action et la pensée révolutionnaires, il en va aussi de la transformation du monde qui rend possible pour les autres et pour moi (on ne peut pas dire : « comme pour moi ») d'être affectés et de penser en se mettant à la place de tout autre, si bien qu'il faut se demander de façon tout à fait singulière comment une connaissance de privilégiés (acquise d'une façon ou d'une autre) peut se divulguer, se partager, s'exposer. La question a préoccupé Arendt à la fin de sa vie. C'est ce qu'elle répond, là encore, à Mac Pherson : « *Je crois vraiment que penser a une influence sur l'action. Sur l'homme agissant. Car c'est le même ego qui pense et qui agit. Mais pas la théorie. La théorie peut seulement influencer l'action dans la réforme de la conscience. Avez-vous jamais pensé au nombre de gens dont vous auriez à réformer la conscience ? Et si vous n'y pensez pas en terme concret, alors vous pensez à*

l'humanité, c'est-à-dire à un nom qui n'existe pas, qui est un concept. Et ce nom (...) est constamment construit à l'image d'un seul homme. Si nous croyons vraiment - et je pense que nous partageons cette croyance- que le pluralité est la loi de la terre, alors je pense que l'on a à modifier cette notion de l'unité de la théorie et de la pratique à tel point qu'elle sera méconnaissable pour tous ceux qui s'y sont essayés auparavant. »[339]

L'on souhaiterait conclure par un autre point. Nulle part aussi clairement, directement, que dans *Sur la Révolution,* Arendt n'a énoncé que « *l'espoir pour l'homme en sa singularité réside dans le fait que ce n'est pas un homme mais des hommes qui habitent la terre et forment un monde entre eux. C'est la mondanité humaine qui peut sauver les hommes des abîmes de la nature humaine* ».

Ce que l'expérience américaine effective, celle du pacte du Mayflower, du sort des colons, du cours de la révolution montrerait, c'est précisément le hiatus entre la singularité d'un humain et de la nature humaine (réelle ou supposée) et la pluralité des humains. Le salut réside dans la politique serait-on tenté de dire.

Car après tout peu importe, au bout du compte, que l'on déduise la bonté naturelle de l'homme de la corruption de la société – comme l'auraient fait les Français – ou que l'on pose une nature humaine déchue - comme l'auraient fait pèlerins et colons. L'expérience tient à ce que « *la communauté, même composée de pécheurs, ne reflétera pas nécessairement la face pécheresse de la nature humaine.* » On peut au contraire « *contrebalancer la nature humaine en sa singularité en vertu des liens communs et des promesses mutuelles* » (et il faudrait renvoyer aux passages très éloquents du *Fédéraliste* n° 70, n° 76) et à l'analyse de la promesse dans CHM.

Ces passages consonnent avec toutes les lectures critiques de la Déclaration des droits de l'homme dans *l'Impérialisme,* la distinction entre les déclarations de type français et les amendements américains, enfin toutes les réflexions sur ce que signifient *homo* et *persona*[340]. L'égalité n'est jamais pour Arendt naturelle ; elle est délibérée, construite, mondaine précisément. Cette conception ne s'autorise pas seulement de l'Antiquité grecque et romaine, mais tout aussi bien du pacte du Mayflower ou des expériences coloniales américaines : l'égalité n'est pas donnée par l'origine (ethnique, linguistique, religieuse, etc.) mais bien produite par la promesse.

La pluralité sauve des abîmes de la nature humaine (si tant est que nous puissions la connaître). On a sans doute là non seulement le saut des révolutionnaires, le saut de l'ancien au nouveau monde – quelle que soit la façon dont on entend « monde » – mais surtout celui de l'anthropologie, de la théologie à la pensée politique. **Est manifeste le refus d'une anthropologie politique ou d'une fondation anthropologique de la politique**. C'est un point décisif, corrélatif de la compréhension de la pluralité, qui n'est souvent pas remarqué du fait de la surestimation de la *Condition de l'homme moderne* en regard de la sous-estimation patente de *Sur la révolution.*

---

[339] Même référence que pour la quatrième note.

[340] Arendt précise que *homo* désignait d'abord à Rome celui qui n'était qu'homme, un sans-droit, un esclave. La *persona* est d'abord le masque de théâtre qui permet d'apparaître sur scène, d'endosser un rôle, de le représenter, par suite une protection (et de l'être privé, et de l'être public), une personnalité légale. Cela renvoie à une critique de l'acception commune des droits de l'homme comme droits de l'homme naturel. La protection des droits de l'homme requit à l'inverse l'inscription délibérée dans le monde commun. Il faut renvoyer ici à deux séries de textes : fondamentalement à la critique des droits de l'homme et la fin de l'Etat-nation à la fin de *l'Impérialisme,* adossé à l'étude des apatrides, et à sa reprise et son affinement dans *Sur la révolution* (par la distinction de la proclamation française et des amendements américains).

Il y aurait par avance un débat avec Rawls et la reprise d'un état de nature, rationalisé, avec des acteurs eux-mêmes rationnels etc. On pourrait, en menant la confrontation, mesurer l'importance de la distinction entre promesse et contrat, entre promesse et consentement.

Il y a ce me semble un débat très profond, et que je crois très réel, à établir avec Carl Schmitt. Après tout celui-ci – penseur éminent de la souveraineté, et, pour faire trop court, de la décision – prétend bien que toute pensée politique véritable doit s'enraciner dans une anthropologie, si possible pessimiste, d'où les louanges adressées à Machiavel et à Hobbes. Or, pour Arendt, il s'agit de prétendre, adossée à des expériences spécifiques, qu'il y a solution de continuité entre l'anthropologie (sous sa figure classique) et la pensée ou la conceptualisation politique. Il faut décidément fouiller les ressources internes, spécifiques, irréductibles, indéductibles, de la pluralité, ce qui confirmerait ce que l'on pressentait et que le *Journal de pensée* semble valider. Un des plus grands interlocuteurs et adversaires d'Arendt est Hobbes – Hobbes plus que Rousseau, Hobbes comme « le meilleur ennemi ». Le *Fédéraliste* 21 le prétendait : « *il est aussi juste que fin de dire 'dans l'arithmétique politique, deux et deux ne font pas toujours quatre'* » : on ne peut guère trouver d'énoncé plus anti-hobbesien et auquel (sans doute) Arendt aurait plus volontiers souscrit.

Hannah Arendt contre la philosophie politique ?

Entretien avec Miguel Abensour, philosophe, Paris, conduit par Marc Berman

Introduction

Hannah Arendt est connue et reconnue pour avoir élaboré l'une des grandes philosophies politiques du XX^{ème} siècle. Et pourtant il se pourrait qu'elle ait été très hostile à l'idée même de philosophie politique. C'est du moins la thèse que soutient le professeur Miguel Abensour dans son dernier ouvrage *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* paru aux éditions Sens et Tonka.

Dans le cadre du colloque international de l'Université de Lausanne qui s'est penché sur l'œuvre et la pensée de Hannah Arendt dans le contexte des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles, Miguel Abensour est l'invité de Marc Berman à la Radio Suisse Romande (RSR – espace 2, émission *Les temps qui courent,* mai 2007).

M.B :

Hannah Arendt a toujours été considérée comme une philosophe apportant un renouveau à la philosophie politique, mais dans la lecture que vous faites de certains de ses textes, Miguel Abensour, vous soutenez que Hannah Arendt était hostile à l'idée même de philosophie politique. Quels sont les éléments, Miguel Abensour, qui vous ont fait vous éloigner du regard standard sur Hannah Arendt?

M.A. :

Je crois qu'il faut remonter un peu loin pour expliquer ce revirement. Disons que dans un premier temps, c'est-à-dire il y a une trentaine d'années, Hannah Arendt était, tout au moins en France, un pôle de résistance à la sociologisation du politique. Et donc l'effet de cette qualification la mettait tout naturellement du côté de la philosophie politique. Mais aujourd'hui nous sommes dans une situation différente, c'est-à-dire depuis une bonne dizaine d'années, face à ce qu'on pourrait appeler un renouveau de la philosophie politique ou un retour à la philosophie politique. En fait ce renouveau est extrêmement ambigu, parce que d'une part nous sommes en présence d'une restauration d'une discipline académique et qui se réjouit de la disparition de Marx, de Nietzsche et de Freud, pour pouvoir revenir à ses petites affaires, comme si jamais rien ne s'était passé, comme si la tradition n'avait pas été détruite. Et puis nous avons un autre mouvement qui est beaucoup plus complexe : à la suite de l'effondrement des dominations totalitaires, le retour des choses politiques, retour d'ailleurs qui n'a rien de définitif, parce que les choses politiques sont, dans un univers non totalitaire, également menacées de disparition.

M.B :

Quelles sont ces choses politiques, MA ?

M.A. :

Ces choses politiques, c'est d'une part, repenser la question de la liberté, l'expérience de la liberté et redécouvrir la question politique grâce à ce qu'on pourrait appeler l'intelligence politique, c'est-à-dire prêter de nouveau attention à la politique, faire de nouveau du politique, ou de la politique, peu importe ici le masculin ou le féminin, un foyer d'intelligibilité des affaires humaines. Je pense évidemment que Hannah Arendt est tout à fait déterminante dans ce retour des choses politiques, puisqu'on peut considérer que son premier grand livre *Les origines du totalitarisme* vise non seulement à nous faire comprendre que le totalitarisme n'est pas un excès de politique ou une excroissance de la politique mais en fait la destruction de la politique, et que la sortie du totalitarisme permettra une redécouverte des choses politiques, mais une redécouverte, je répète, problématique. Et c'est dans cette nouvelle configuration qu'il apparaît que la première qualification de Hannah Arendt était inexacte : Hannah Arendt n'est pas du tout une philosophe politique au sens d'une certaine tradition ; elle ne doit pas être confondue avec Léo Strauss, mais doit être au contraire distinguée totalement de celui-ci et de tout ce qui se réclame de cette tradition.

M.B. :

Qu'est-ce qui l'a dérangée dans cette tradition de la philosophie politique que vous évoquez ?

M.A. :

D'une part l'expression même de « philosophie politique » lui est insupportable, tant elle lui paraît illégitime. Dans l'entretien télévisé avec Günther Gaus, elle ne cesse de contester le nom de « philosophie politique », d'autant plus inacceptable que la philosophie n'a pas cessé de manifester une hostilité de principe à l'égard de la politique, à l'égard de la cité. Aussi Hannah Arendt considère-t-elle que ce n'est pas la question de la philosophie politique qu'il faut poser, mais celle des relations ô combien difficiles entre philosophie et politique. Dans cette perspective, il apparaît que le terme de « philosophie politique » ne convient pas, en raison de la tension insurmontable qui existe entre deux *modes d'existence,* différemment orientés, le *bios théoretikos* d'un côté ou *vita contemplativa* et le *bios politikos* ou *vita activa* de l'autre.

Cette tension est insurmontable en effet, car l'institution première de la philosophie politique – pour Hannah Arendt l'institution platonicienne de la philosophie politique – s'est faite contre la cité, à l'encontre de la cité, contre la multitude *(oi polloi),* à l'encontre de la multitude. Pour parler comme Pascal, il ne s'agissait nullement d'instituer une cité à la recherche du « bien vivre », de la juste vie, mais de « régler un hôpital de fous ». Donc il y a dans l'institution même de la philosophie politique une dépréciation de la politique, une occultation de l'agir politique, plus grave encore, un oubli, au sens fort du terme, de l'action, comme il y a dans la métaphysique un « oubli de l'être ».

M.B. :

Alors ça on va y venir ; Hannah Arendt va très très loin, parce qu'elle pense qu'il est même possible que l'Occident n'ait jamais eu une philosophie politique digne de ce nom ; alors on va revenir tout à l'heure sur la manière de cerner ce que peut être une vraie philosophie politique parce que d'une manière ou d'une autre Hannah Arendt évidemment est insupportée par ce terme de philosophie politique, mais elle l'emploie, on dira pourquoi. J'aimerais qu'on essaie de comprendre maintenant, Miguel Abensour, ce qui fait cette tension entre philosophie et politique, ce qui dans la philosophie occulte la politique selon Hannah Arendt.

M.A. :

Il faut revenir à une réflexion que l'on trouve dans le *Journal de pensée*[341] selon laquelle il y a certainement quelque chose de fondamentalement faux dans la philosophie politique de l'Occident. Donc munis de cette boussole, nous pouvons accueillir la position critique de Hannah Arendt à l'égard de la philosophie politique. La situation est très surprenante : tout lecteur de Hannah Arendt ne peut manquer de tomber sur ses déclarations critiques à l'égard de la philosophie politique, mais de façon étrange ces réflexions au lieu d'être accueillies, enregistrées, élaborées rencontrent une certaine résistance. Elles sont à la fois connues et méconnues ; on peut les lire et puis on ajoute tout de suite, ce qui est le signe d'une résistance au sens analytique du terme, « oui mais quand même » Hannah Arendt est une grande philosophe politique. Donc là se trouve un obstacle qu'il faut surmonter.

M.B. :

On ne veut pas voir la critique de Hannah Arendt à l'égard de la philosophie politique ?

M.A. :

Absolument. Je crois qu'une des raisons pour lesquelles il y a cette résistance, c'est que l'acceptation ou le refus de la critique de la philosophie politique par Hannah Arendt constitue un passage tout-à-fait déterminant, un point névralgique : qui accepte la critique, la présence de la critique de la philosophie politique chez Hannah Arendt, son opposition à la philosophie politique, va tout de suite découvrir un autre visage de Hannah Arendt – à savoir une Hannah Arendt dissidente, une *maverick*, une non-conformiste, selon le terme anglais auquel elle a eu recours pour s'autodéfinir, ce qui la situe très loin de la place que lui reconnaît la philosophie politique contemporaine. A cet effet, il suffit d'évoquer son rapport à Rosa Luxemburg, le choix de la république des conseils, sa critique de l'Etat, sa critique du sionisme, notamment dans l'article d'octobre 1944, « Réexamen du sionisme »[342]. Tout-à-l'heure vous me demandiez ce qui m'a poussé à questionner son rapport à la philosophie politique. Je crois pouvoir répondre. Il y a fort longtemps, j'ai écrit un petit texte, *Hannah Arendt et le sionisme en*

[341] Arendt Hannah, *Journal de pensée 1950-1973*, 2 volumes, Paris, Seuil, 2002, vol. I, p. 278.
[342] Arendt Hannah, *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Tierce, 1991, pp. 97-134.

question[343]. Je dois dire qu'en lisant son texte extraordinaire sur le sionisme qui avait suscité une opposition foudroyante de G. Scholem ou de son ami Blumenfeld qui n'hésitait pas à la traiter d'« hystérique », j'ai été tellement admirativement surpris par ce texte qu'à partir de ce moment-là je me suis dit qu'il y avait quelque chose dans sa pensée sur quoi il fallait revenir et qu'on ne pouvait pas en faire une philosophe politique comme les autres. Visiblement Hannah Arendt n'avait pas oublié les vertus éventuellement critiques de la philosophie politique.

M.B. :

Alors ce qui fait que Hannah Arendt est une dissidente c'est cette lumière qu'elle jette sur la philosophie, la philosophie qui serait un voile sur la politique, la philosophie qui occulterait la politique, et finalement qui est à l'origine du désir de Hannah Arendt de regarder la politique en mettant entre parenthèses la philosophie, regarder la politique avec, dites-vous, des yeux de pure philosophie. Dans la philosophie, qu'est-ce qui occulte le politique ?

M.A. :

Il y a un événement traumatique pour Hannah Arendt, c'est la mort de Socrate, qui a été condamné comme nous le savons tous par la démocratie. D'une certaine manière, l'institution platonicienne de la philosophie politique est la fille de cet événement traumatique. A partir de cet événement, l'objet même de la philosophie politique a changé, par exemple si on pense à la différence entre Socrate et Platon. Ce n'est plus la cité, ce n'est plus l'agir politique qui est le souci du philosophe, mais c'est un objet tout à fait nouveau, le rapport du philosophe à la politique. A partir de ce moment-là, la question du meilleur régime n'est pas la question de savoir quelle est la meilleure forme de cité, la plus proche de la justice, mais de savoir quelle est la forme de cité qui permettra au philosophe de se protéger de la multitude et de ne pas connaître une nouvelle fois le sort de Socrate. On voit que s'il y a une pensée de la politique, elle est toujours faite du point de vue de la philosophie, du point de vue du corps des philosophes, de la corporation des philosophes. Bien évidemment, cela entraîne toute une série d'effets pour Hannah Arendt. C'est pour cela qu'elle aimait tellement citer la pensée 331 de Pascal[344], où le philosophe montrait que, pour Platon, la philosophie politique n'était pas si importante que cela, qu'elle avait surtout une visée curative, préventive. Il s'agissait au fond de régler la vie d'un hôpital de fous c'est-à-dire de mettre un peu de *nomos,* de règles dans un univers anomique. Mais cela va beaucoup plus loin. Je pense que Hannah Arendt critique les attitudes qui ont engendré la philosophie politique. Mais surtout elle repère ce que j'appellerai des schèmes fondateurs qui vicient complètement l'institution platonicienne de la philosophie politique, par exemple le rabattement de la cité sur la maisonnée ou sur le foyer. On trouve cela dans le dialogue *Le politique* où Platon décide délibérément de ne pas distinguer entre l'administration d'une cité et l'administration d'une maisonnée ou d'un foyer. Egalement la dissociation entre, si je prends les termes grecs, entre *arkein* qui veut dire commencer et *prattein* qui veut dire agir. Alors que dans l'action politique,

[343] Abensour Miguel, in *Passé Présent*, n°3, 1984, pp. 17-23.
[344] Pascal, *Pensées*, édit. par G. Brunschwig, Paris, Hachette, 1968, p. 483.

quand on pense l'action politique, il y a une continuité entre le commencement et l'action, à partir de Platon il va y avoir une substitution du commandement au commencement et une substitution de l'exécution à l'agir. A partir de ce moment-là, au lieu qu'il y ait continuité entre commencer et agir, il va y avoir discontinuité entre le commandement et l'exécution, c'est-à-dire qu'il va y avoir une séparation entre ceux qui commandent et ceux qui exécutent, qui se double d'ailleurs aux yeux de Platon d'une séparation entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir.

M.B. :

Une séparation entre la pensée et l'action, entre la philosophie et la politique, du coup, si je vais vite ?

M.A. :

Exactement.

Et puis également ce qu'Arendt va critiquer comme un troisième schème fondateur, c'est la substitution du faire à l'agir, si je reprends les termes grecs, la substitution de la *poïésis* à la *praxis ;* si on définit la politique par l'action, si le cœur de la politique est l'action, le désir de solidité qui hante des philosophes comme Platon va leur faire rechercher quelque chose comme une œuvre, un faire, oeuvre qui permettrait justement de tenir à l'écart la fragilité, l'irréversibilité, et même l'excès de l'action. Et enfin le dernier schème fondateur qui est le dénigrement de la condition ontologique de pluralité ; Hannah Arendt reproche à la philosophie politique sa tendance irrésistible vers l'unité. En ce sens-là, Aristote est un premier critique de la philosophie politique, puisque dans son opposition à la *République* de Platon il rappelle à Platon que la cité est une certaine forme de multiplicité et qu'il ne faut pas faire violence à cette cité en la réduisant à l'unité. Or justement ce que Hannah Arendt veut reconquérir c'est la condition de pluralité ou la condition plurielle des hommes ; ce n'est pas l'homme qui habite la terre, ce sont les hommes qui habitent la terre.

M.B. :

Et puis dans la philosophie aussi ce sont des notions qui sont tirées de la *Condition de l'homme moderne* d'Arendt, la philosophie est plus proche de la mortalité on va dire et la politique de la natalité, mortalité et natalité deux concepts qui font la condition humaine et qui du coup rendent irréconciliables philosophie et politique. J'aimerais qu'on comprenne comment la philosophie est proche de la mortalité plutôt que de la natalité et qu'on fasse ensuite le lien avec finalement cette irréconciabilité de la politique et de la philosophie, de la pensée et de l'action.

M.A. :

Je crois que pour saisir ce contraste que vous pointez, il faut revenir au très beau livre de Jacques Taminiaux intitulé *La fille de Thrace et le penseur professionnel*[345]. La ligne interprétative de ce livre est tout à fait précieuse et je me situe dans son sillage

[345] Taminiaux Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Hannah Arendt et Martin Heidegger,* Paris, Payot, 1992.

pour relire Arendt. Selon J. Taminiaux, son œuvre n'est pas une œuvre de disciple à l'égard de M. Heidegger, mais c'est une réplique à l'œuvre de M. Heidegger, et notamment c'est une réplique à cette idée qui est centrale dans la pensée de M. Heidegger, selon laquelle la plus haute possibilité du *Dasein* est l'être *pour-la-mort*[346], c'est-à-dire que c'est dans l'être *pour-la-mort* que le *Dasein* accomplit sa plus haute possibilité. Hannah Arendt va s'opposer à cela. Elle va noter une tendance dans la philosophie depuis Platon jusqu'à M. Heidegger à avoir une préférence pour la mort, comme si la philosophie était d'abord une méditation de la mort. Et ce qui est très intéressant chez Hannah Arendt c'est qu'elle va choisir le *Phédon* (le dialogue de Platon) comme une plaque tournante dans le destin de la philosophie occidentale qui tout à coup, et là je reprends une idée d'une philosophe historienne de la Grèce antique, Nicole Loraux, qui a montré comment dans le *Phédon* il y avait une substitution de l'immortalité de l'âme à l'immortalité civique. Il s'ensuit une définition de la philosophie comme l'apprentissage de la mort, c'est-à-dire l'apprentissage de la séparation de l'âme et du corps.

M.B. :

Et là on est vraiment dans le système platonicien ou finalement le but de la vie va être de se détacher du monde sensible pour aller vers l'intelligible.

M.A. :

Exactement. A l'opposé de cela, Hannah Arendt décide d'attirer l'attention, pour nous faire comprendre la naissance de la politique, vers une autre dimension essentielle de la condition humaine, à savoir la natalité, à savoir que l'homme est un être *pour-la-naissance*. D'ailleurs elle montre très bien comment chez M. Heidegger la natalité n'est quasiment pas pensée, comment l'existential de la natalité est complètement délaissé voire oublié, ou pire encore soumis à l'existential de la mortalité. Or c'est l'opposé de cela que Hannah Arendt nous invite à faire en prenant nos distances à l'égard du *Phédon*. Elle revient sans arrêt sur la critique du *Phédon*. Là il y a un carrefour qui s'ouvre, une alternative : soit on est du côté du Phédon et on privilégie la mortalité et à ce moment-là on se détourne de la politique, parce qu'on se détourne de la cité humaine, puisque d'une certaine manière le politique se vit également dans le sensible, au sein d'un partage du sensible comme dirait Jacques Rancière, soit on choisit la natalité et on opère un retour vers la politique et vers les conditions de possibilité de la politique ancrées dans la pluralité, puisque chez Hannah Arendt il y a un croisement, une articulation de la natalité et de la pluralité. Chacun d'entre nous est l'enfant d'une femme et d'un homme et chacun fait l'expérience de la naissance et aussi de la pluralité par la naissance, pour autant que la naissance soit une expérience ; nous faisons tout au moins l'épreuve de la naissance et de la pluralité, puisque nous avons cette double origine et nous pénétrons dans un monde pluriel. C'est donc à partir de là que Hannah Arendt nous invite à repenser la politique. Alors la naissance est un phénomène tout à fait paradoxal, puisque nous l'avons vécue, mais nous n'en avons pas l'expérience, dans la mesure où nous n'en avons pas la mémoire et tout ce que nous en connaissons c'est par ouï-dire d'une certaine manière.

---

[346] Heidegger Martin, *Etre et Temps*, trad. d'E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 53, p. 192.

Ce qu'il y a de très remarquable chez Hannah Arendt, c'est aussi la manière dont elle relie action, commencement et natalité. Il y a action, possibilité de l'action dans la mesure où les hommes sont des être pour-la-naissance et en tant que tels des êtres pour le commencement. A l'origine de l'action, se trouve la possibilité du commencement, ainsi que le commencement de la possibilité. En outre, on peut percevoir chez Hannah Arendt une idée qu'elle n'a pas vraiment développée, mais qui est toujours présente, sous-jacente en quelque sorte dans tous ses textes : à savoir que la naissance qui n'est pas véritablement une expérience mais plutôt une épreuve aurait déposé en nous une « trace ». Cette trace indélébile, ineffaçable, on pourrait la définir comme une pulsion, une impulsion à commencer, un *impetus initiandi.* Dans l'action, dans l'agir politique se ferait jour cette impulsion à commencer, cet *impetus.* Je pense à cette femme noire aux Etats-Unis qui un jour a refusé de se lever dans l'autobus quand un Blanc lui a demandé de céder sa place. Qu'est-ce qui se passe à ce moment précis ? Tout à coup la pulsion à commencer réapparaît et se répète ; elle est dans l'événement et par l'événement réactivée. Dans cet *impetus* à commencer, se trouve le cœur de l'action et en même temps le cœur de la politique ; en ce sens, le problème de la natalité pour comprendre le rapport de Hannah Arendt à la politique est déterminant.

L'épreuve de la naissance a laissé en nous une ineffaçable trace ; elle a déposé en nous la faculté de commencer, cet *impetus initiandi.* N'est-ce pas autour du berceau du nouveau-né, du nouveau venu que les fées se réunissent pour déposer leurs dons ? Cet *impetus* arendtien, il conviendrait peut-être de le comparer au *conatus* de Spinoza. Tout être tend à persévérer dans son être. L'*impetus* pourrait se dire : tout être qui commence tend à re-commencer.

M.B. :

Et pour elle, une vraie philosophie politique (car ce mot, même si elle ne l'aime pas elle l'utilise) est une philosophie qui va opérer cette torsion dont vous parlez, c'est-à-dire ce détournement de la mortalité vers la natalité pour pouvoir s'intéresser à la politique et ça passe par l'étonnement, l'émerveillement…

M.A. :

L'offensive de Hannah Arendt contre la philosophie politique est faite de torsions multiples. Une des plus essentielles consiste donc à se détourner de la mortalité pour se tourner vers la natalité. En outre, Hannah Arendt – et c'est son intérêt – avoue une position complexe : d'une part, elle critique le regard des philosophes à l'égard de la politique, puisqu'elle engage à considérer la politique avec « des yeux pure de toute philosophie », comme vous le rappeliez tout à l'heure et c'est pour cette raison qu'elle va privilégier, à l'encontre des philosophes, les « écrivains politiques », Machiavel, Montesquieu, Tocqueville, d'autre part, elle tient à affirmer qu'il faut garder ce qui est le propre de la philosophie, à savoir l'étonnement, le *pathos* propre à la philosophie, l'étonnement admiratif ou émerveillé qui rend compte de la naissance de la philosophie. Si ce ne sont pas les philosophes qui pratiquent cela, alors qui le fera, qui sera en mesure de le faire ?

Cela montre suffisamment que Hannah Arendt refuse d'orienter sa critique de la philosophie politique vers la constitution d'une science empirico-analytique des phénomènes politiques. Elle en appelle plutôt à la recherche d'une « vraie »

philosophie politique, d'une « authentique » philosophie politique. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle relance sans cesse une interrogation interminable sur ce que pourrait être une « vraie » philosophie politique, dont elle ne détient aucunement la formule ? Par étonnement, il faut entendre ces moments d'« absence » que connaissait Socrate quand il se retirait provisoirement du monde et paraissait être ailleurs. Mais c'est en ce point que les difficultés commencent. Hannah Arendt ne reproche-t-elle pas à Platon d'avoir voulu transformer ces moments d'étonnement fugaces, éphémères en un mode d'être, un mode d'existence stable, permanent qui accèderait au statut de *bios theorétikos* ou de *vita contemplativa ?* Or cette opération fait problème, car elle a pour effet de détourner le philosophe de la vie de la cité, de la vie politique. Ainsi se crée le schisme non pas entre deux disciplines, mais entre deux modes d'existence, la philosophie d'un côté, la politique de l'autre, d'où la grande problématicité de l'expression « philosophie politique » qui prétend occulter le schisme, schisme d'autant plus redoutable qu'il s'accompagne de la part des philosophes de la proclamation d'une hiérarchie telle que le *bios theorétikos* l'emporterait sur le *bios politikos* et qu'il s'ensuivrait une souveraineté de la philosophie sur la politique qui aurait pour nom « le gouvernement des philosophes », les experts en idées (et étonnement est d'autant plus périlleux qu'il détournerait de la condition ontologique de pluralité, la condition de possibilité de la politique. Il ne s'agit pas pour autant de bannir l'étonnement, mais de l'infléchir autrement, au sens où il s'agirait de faire de cette condition plurielle des hommes, qui aux yeux d'un platonicien est un obstacle à l'étonnement, l'objet même de l'étonnement. Torsion révolutionnaire que cet étonnement émerveillé devant la pluralité des hommes qui, ainsi considéré, peut révéler une autre figure de la philosophie, non plus une philosophie souveraine, en surplomb de la cité, mais une philosophie instruite des choses du monde, plongée dans l'appartenance, à même la cité, immanente à la cité. Telle est peut-être la *terra incognita* d'une « vraie » philosophie politique. La pensée de la révolution, sous le signe du commencement, n'est-elle pas la meilleure voie pour commencer à la découvrir et à l'explorer ?

M.B. :

Une vraie philosophie politique, on peut en découvrir les prémisses dans votre dernier livre *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*. Je vous remercie de m'avoir accordé cet entretien.

(Retranscription de l'entretien revue par l'auteur).

Penser l'action aujourd'hui avec Hannah Arendt

Jean-Claude Poizat

Philosophe américaine d'origine juive allemande, Hannah Arendt est née en 1906 à Hanovre, dans une famille juive libérale, et elle est décédée à New York en 1975. Ayant fui l'Allemagne nazie dès 1933 (à la suite d'une arrestation par la Gestapo dont elle réussit à se libérer par chance), elle se réfugia d'abord en France (où elle fut momentanément emprisonnée au camp de Gurs en 1940), puis aux Etats-Unis qu'elle rejoignit en 1941 et où elle devait rester jusqu'à la fin de sa vie (recevant la nationalité américaine en 1951) - contrairement à d'autres intellectuels réfugiés qui choisiront de rentrer en Europe après la guerre (comme Adorno).

Depuis les premiers ouvrages qui ont fait sa renommée (*Les Origines du totalitarisme*, 1951 ; *Condition de l'homme moderne*, 1958), jusqu'au dernier ouvrage publié à titre posthume (*La Vie de l'esprit*, 1978), la pensée d'Arendt est animée par une même préoccupation : mettre au jour le véritable domaine du politique, c'est-à-dire le domaine de l'action, par-delà toutes les occultations, toutes les entraves, toutes les résistances qui ont été opposées à une véritable pensée du politique (ou une véritable pensée de l'action) dans la tradition philosophique occidentale de Platon jusqu'à Marx – et même au-delà.

Penser les possibilités humaines d'action est redevenu une nécessité urgente dans notre monde dominé par la techno-science, la bureaucratie, l'économisme ou encore la massification des sociétés. Pour Arendt, il s'agit à la fois de renouer avec une expérience politique très ancienne - à savoir, en particulier, ce moment fondateur qu'a représenté la démocratie athénienne du Vème siècle avant Jésus-Christ dans la tradition politique occidentale - et de voir ce qui dans une telle expérience dessine les traits perdurables de la condition humaine en général, et donc aussi les caractéristiques existentielles fondamentales constitutives de notre condition présente ou future. Ainsi, en jetant un pont entre modernité et antiquité, la pensée d'Arendt tente de surmonter l'abîme que l'histoire du XXème siècle a ouvert sous nos pieds.

Paradoxalement, c'est la faillite de la tradition politique occidentale qui nous permet aujourd'hui de jeter un regard neuf sur le passé pour tenter d'y découvrir un remède à nos malheurs présents. Parmi ces malheurs, l'un des plus grands tient à l'incapacité où nous sommes rendus de *penser ce que nous faisons*. Autrement dit, la pensée et l'action ont divorcé. De cette radicale séparation entre théorie et pratique ou, autrement dit, entre philosophie et politique, c'est le surgissement du totalitarisme qui offre le témoignage de loin le plus saisissant et le plus inquiétant. Le IIIème Reich hitlérien et l'URSS stalinienne constituent aux yeux d'Arendt les ultimes avatars d'une profonde incapacité à penser le politique qui remonte en fait aux origines de notre tradition philosophique.

L'exposé qui va suivre s'emploiera, pour l'essentiel, à tenter de dégager la conception arendtienne du politique ou de l'action (étant entendu que ces deux concepts sont tout à fait indissociables l'un de l'autre), à partir d'une brève présentation

des ouvrages qui ont marqué les principales étapes de son cheminement de pensée. Nous allons d'abord rappeler ci-dessous l'analyse arendtienne du totalitarisme dans *Les Origines...* puis nous exposerons les grandes lignes de son maître ouvrage, *Condition de l'homme moderne*, ce « livre de la résistance et de la reconstruction » comme l'écrit Paul Ricoeur dans sa préface de 1961; ensuite nous aborderons la question du jugement au travers du fameux procès Eichmann de 1961, dont Arendt fit un compte rendu critique pour le *New York Times*; enfin nous reviendrons sur la question des rapports entre la pensée philosophique et la politique, en indiquant quelles pistes devait nous indiquer Arendt pour résoudre ce problème peu avant sa mort (pistes suggérées dans l'ouvrage posthume de 1978 : *La vie de l'esprit*).

Le totalitarisme ou la liquidation radicale de la liberté humaine

L'émergence du totalitarisme au XXème siècle constitue, selon Arendt, un événement majeur qu'elle place au centre de l'histoire contemporaine. « Le succès du totalitarisme, écrit-elle, s'identifie à une liquidation de la liberté comme réalité humaine et politique beaucoup plus radicale que tout ce dont nous avons pu être témoins auparavant »[347]. Par liquidation de la liberté, il faut entendre ici : liquidation des conditions de possibilités de toute action humaine et donc destruction radicale de ce qui fait que les hommes sont des hommes, à savoir la possibilité d'agir ensemble au sein d'un monde commun.

En dépit de l'affirmation selon laquelle le totalitarisme serait un phénomène radicalement nouveau, Arendt s'est inspirée de la pensée politique classique pour tenter d'appréhender l'*essence* de ce type de régime. Reprenant en particulier la typologie de Montesquieu, elle s'efforce de le définir par son *principe* et par sa *nature* - ces termes définissant respectivement, chez Montesquieu, « la structure particulière » d'un régime et « les passions humaines qui le font agir »[348].

Cependant, le totalitarisme ne correspond a aucun des types de régime définis par Montesquieu, pas même le *despotisme*. En effet, le totalitarisme va bien plus loin que le simple despotisme ; il représente une nouveauté absolue par rapport à ce dernier. Alors que le despotisme se borne à supprimer les lois ou à en faire les instruments d'une volonté arbitraire, le totalitarisme se définit quant à lui, dans sa nature, comme un régime de *terreur*. Or, la terreur, comme l'écrit Arendt, « n'existe ni pour les hommes, ni contre eux »[349] ; elle n'est pas une violence exercée par certains hommes à leur profit au détriment d'autres hommes, mais elle est une violence qui constitue une fin en soi, qui n'a pas de fin assignable en dehors d'elle-même. D'autre part, si le despotisme a pour principe la crainte[350], le totalitarisme s'appuie quant à lui sur l'*idéologie*, c'est-à-dire un mode de pensée totalement fermé sur lui-même, parfaitement imperméable à la réalité, car imitant la forme d'une pensée logique, imitant en particulier son formalisme rigide et sa nécessité contraignante. Or, en réalité, l'idéologie ne saurait constituer à proprement parler un *principe*, car elle a pour but non de pousser les hommes à *agir* –

[347] Réponse d'Arendt à la recension des *Origines du totalitarisme* par Eric Voegelin, publiée dans la *Review of politics*, janvier 1953.
[348] *De l'esprit des lois*, Livre III, chapitre 1.
[349] *Le système totalitaire*, p. 212.
[350] Dans la typologie de Montesquieu.

fût-ce par la crainte – mais au contraire de les contraindre à entrer de force dans la logique d'un système où toute possibilité d'action est réduite à néant.

Il convient en outre de noter un paradoxe : le totalitarisme associe une pensée volontariste, en en appelant à une transformation de la société par elle-même, et une pensée déterministe, dans la mesure où il s'appuie sur un certain « savoir » idéologique concernant le mouvement de l'histoire. En réalité, il s'agit pour les régimes totalitaires de mobiliser l'esprit des hommes pour les faire entrer de force dans ce qui a été défini au préalable comme étant une tendance inéluctable de l'histoire. Il ne s'agit donc pas d'amener les hommes à agir de telle ou telle manière, mais de transformer leur *nature* (ou leur être).

En définitive, le totalitarisme rend impossible toute action politique, et de ce fait il ne peut conduire qu'à une destruction totale de l'humain en tant qu'être libre, en tant qu'être capable d'action. L'entreprise de destruction totale de l'humain qui a été mise en œuvre dans les camps, aussi bien en Allemagne qu'en URSS, ne constitue à et égard, aux yeux d'Arendt, qu'une conséquence nécessaire car inhérente à la logique même du système totalitaire. Autrement dit, les camps de concentration et surtout d'extermination, en dépit de leur ressemblance apparente avec de simples institutions pénitentiaires (ce qu'ils ne sont pas), constituent en réalité l'institution *centrale* des régimes dits totalitaires : ce sont eux qui permettent d'identifier à coup sûr le caractère totalitaire d'un régime politique.

Repenser les modalités de l'agir humain : le travail, l'œuvre et l'action

Selon Arendt, la résistance au totalitarisme passe par la redécouverte des conditions fondamentales sans lesquelles une existence humaine digne de ce nom ne serait pas possible - celles que le totalitarisme a précisément tenté de détruire. Or ces conditions fondamentales ne sont pas inscrites de toute éternité dans une prétendue « nature humaine » indestructible, car les camps totalitaires ont précisément montré que celle-ci pouvait être détruite. « Il n'est guère consolant, écrit Arendt, de se raccrocher à une nature humaine inchangeable pour conclure soit que l'homme lui-même est en train d'être détruit, soit que la liberté n'appartient pas aux possibilité essentielles de l'homme »[351]. Autrement dit, Arendt récuse aussi bien l'idéalisme philosophique et moral, qui croit pouvoir se réfugier derrière une conception intemporelle et abstraite de l'homme, que le relativisme historique qui tend à nier la liberté de l'homme. Les conditions fondamentales de l'existence humaine ne sont pas inscrites dans une nature, mais dans les modalités toujours incertaines, fragiles et changeantes de l'agir: non pas dans ce que les hommes *sont*, mais dans ce qu'ils *font*. Voilà en résumé tout le sens de l'ouvrage de 1958, *Condition de l'homme moderne*, qui constitue à cet égard un ouvrage majeur de la pensée politique.

Tout d'abord, le *travail* (ou labeur), activité vitale qui consiste à satisfaire des besoins naturels dans la sphère privée, s'est imposé au cours de l'époque moderne comme une activité prédominante dans toute la sphère sociale, au détriment des autres occupations de l'homme, transformant celui-ci en une sorte d'*animal laborans* : un être voué aux seules activités de production et de consommation. Autrement dit, le travail a supplanté à la fois la pure pensée (*theoria*) et l'action (*praxis*) comme modes

[351] *Le système totalitaire*, p. 212..

privilégiés, depuis Aristote, de toute existence humaine digne de ce nom. De plus, l'émergence de la société aux temps modernes comme sphère d'existence dans laquelle se mêlent le privé et le public a entraîné un certain effacement du politique. Or, selon Arendt, une telle évolution n'est pas sans lien avec l'émergence du totalitarisme.

Ensuite, si l'activité de l'*œuvre* ne doit pas se confondre avec le simple labeur, c'est parce qu'en fabriquant des objets durables (plus durables que des biens de consommation), l'*Homo faber*[352] institue un *monde* – cette « patrie non mortelle des mortels que nous sommes » comme l'écrit Arendt – c'est-à-dire un espace d'objets qui à la fois séparent et relient les hommes entre eux. La durabilité du monde en fait une réalité qui résiste à la disparition continuelle des biens de consommation ; elle empêche que l'humanité ne s'abîme dans le flux de la vie animale qui sans cesse naît et meurt.

Qui plus est, parmi tous les objets créés de main d'homme, il en est qui se distinguent par une pérennité remarquable: ce sont les œuvres de l'art, car celles-ci ne sont pas prioritairement destinées à l'usage, mais à la contemplation désintéressée. Par là, les œuvres d'art confèrent au monde une certaine « visibilité » (ou « phénoménalité ») qui lui permet de constituer une sorte de toile de fond sur laquelle se détache le monde proprement humain. La distance « esthétique » que les hommes peuvent entretenir avec le monde qui les entoure (du moins avec certains objets) leur confère en effet une certaine liberté de jugement, tout en les reliant les uns aux autres : l'aptitude au jugement esthétique (ou jugement de goût, au sens kantien) comporte à ce titre une certaine affinité avec la politique. « La culture et la politique s'entr'appartiennent » écrit en effet Arendt dans *La Crise de la culture*. Ici, elle distingue l'esthétique de la réception, liée à sa conception classique de la culture comme *cultura animi* (« culture de l'esprit »), d'une esthétique de la création qui demeure liée à la mentalité artisanale (à la «technique »).

Enfin, au-delà de l'oeuvre, l'existence humaine ne s'accomplit pleinement, selon Arendt, que dans le domaine de l'*action*. Cette dernière activité (qu'il faut rapprocher de la *praxis* aristotélicienne) ne prend son vrai sens que dans le respect de la condition politique de *pluralité*, en vertu de laquelle des individus se considèrent mutuellement à la fois comme égaux et différents. Aussi l'action est-elle toujours une action *de concert*, un agir collectif qui n'a pas d'autre fin que de faire surgir la communauté politique elle-même, tout en permettant aux individualités de se distinguer, de briller en son sein. Autrement dit, l'action comporte une dimension intersubjective qui lui est consubstantielle. De plus, ce qui compte dans l'action c'est moins sa finalité ou son résultat, que l'espace d'apparence qu'elle institue en prenant un sens au sein du « réseau des relations humaines ». L'homme d'action est un homme pour qui la « gloire » qu'il peut s'attirer auprès des autres compte plus que la réussite personnelle. En ce sens, on peut dire qu'Arendt renoue avec une conception *héroïque* de la politique qui puise aux sources antiques. Toutefois, il ne faut pas entendre par « héroïsme » des qualités surhumaines permettant à un individu de s'élever seul au-dessus des autres, mais le courage dont tout citoyen peut faire preuve en participant à la vie de la cité et en prenant position au sein de l'espace public. On trouvera ainsi des exemples de cet héroïsme politique non seulement dans la vie citoyenne qui caractérise la *polis* athénienne du Vème siècle avant Jésus-Christ, mais également dans certains épisodes révolutionnaires qui ont ponctué l'histoire de l'Occident moderne : la Révolution

[352] Arendt emprunte cette expression à Bergson pour définir l'homme comme un être fabriquant des outils.

américaine de 1776, la Révolution française de 1789, la Révolution russe de 1917 ou encore la Révolution hongroise de 1956.

En somme, la conception arendtienne de l'action ne désigne rien d'autre que la plus haute forme de liberté qui se puisse concevoir pour l'homme : à savoir la liberté politique, au sens de la participation active de chacun à la vie publique.

Jugement individuel et responsabilité : le cas Eichmann

C'est en se référant à la philosophie morale de Kant que le criminel nazi Adolf Eichmann avait tenté, durant son procès en 1961 à Jérusalem, de justifier ses actes: il avait allégué l'obligation d'obéir à la loi en toutes circonstances.

Or Arendt reconnaissait à Eichmann une interprétation « approximative mais correcte »[353] de l'impératif catégorique kantien : le respect de la loi, par pur respect pour la forme de la loi en tant que telle, constituait en effet le ressort de l'action morale aux yeux de Kant. Il suffisait donc à Eichmann de renverser le contenu de la loi, de transformer le commandement moral : « tu ne tueras pas » en : « tu tueras », sans que cela remette le moins du monde en cause sa conception de la morale héritée de Kant. Dans un Etat ou tuer était devenu la règle, épargner des vies devenait une exception, voire une tentation coupable. Tel était donc le défi lancé à la compréhension humaine par le cas Eichmann : on ne pouvait plus s'appuyer sur la pensée morale léguée par la tradition occidentale, de Moïse à Kant, et il fallait inventer une nouvelle morale politique pour notre temps. Le « paradoxe d'Auschwitz » avait montré que, dans certaines circonstances, ce n'était pas l'obéissance mais bien la désobéissance qui faisait l'homme vertueux.

Le procès Eichmann posait ainsi la question de la responsabilité individuelle d'un homme au sein d'une organisation criminelle relevant de la bureaucratie d'Etat. En ce sens, le procès de Jérusalem devait avoir pour but, selon Arendt, d'établir la culpabilité d'un homme pour les actes qu'il avait effectivement commis (la culpabilité d'Eichmann ne faisait pour elle aucun doute), mais non de faire le procès du peuple allemand dans son entier, ni encore moins celui de l'antisémitisme « éternel » - contrairement au vœu explicite du procureur Gideon Hausner, qu'Arendt poursuivit de ses sarcasmes tout au long de son compte rendu du procès. La raison des crimes commis par Eichmann ne devait se trouver ni dans les tréfonds secrets et obscurs de sa psychologie, ni encore moins dans les profondeurs insondables et mystérieuses de la volonté divine. En somme, pour que le procès Eichmann fût à la hauteur des crimes commis par celui-ci, le tribunal se devait de juger un homme non pour ce qu'il *était* (à savoir un homme « ordinaire », tout le contraire d'un monstre) mais pour ce qu'il avait *fait*. Or, en raison de ces thèses paradoxales, notamment en raison de l'insistance d'Arendt à souligner le fait que le mal radical prenait alors l'aspect d'un mal « superficiel » et « banal », le livre publié en 1963 sous le titre *Eichmann à Jérusalem – rapport sur la banalité du mal* ne pouvait manquer de susciter la polémique.

La pensée peut-elle devenir une sorte d'action et empêcher le mal ?

A la fin de sa vie, Arendt fut conduite à se demander quel rôle politique pouvait jouer la faculté de penser et si elle avait le pouvoir d'empêcher le mal.

---

[353] *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 1966, p. 222.

Il n'était nullement question alors pour elle de remettre en cause le primat de l'action sur la théorie dans l'ordre politique, car c'était bien là l'une des thèses les plus constantes et les plus essentielles de toute son oeuvre. Néanmoins, elle fut amenée à reconnaître, dans son dernier ouvrage posthume, *La Vie de l'esprit*, publié en 1978 par Mary MacCarthy, un certain rôle politique à la pensée. Or il ne s'agissait pas tant pour elle dans ses derniers travaux de réexaminer la politique du point de vue de la pensée philosophique que de réexaminer la pensée philosophique du point de vue de la politique. Il s'agissait en quelque sorte pour elle de constituer une sorte de « politique de la pensée », pour reprendre une formule d'Etienne Tassin[354].

D'une part, il convient de souligner le fait que la pensée peut jouer un rôle propédeutique, en libérant notre capacité individuelle de jugement de l'emprise du conformisme social. S'inspirant de l'exemple de Socrate, ce sage de la Grèce antique qui affirmait qu'« une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue », Arendt estime que le rôle du penseur consiste à actualiser le face-à-face avec soi-même, ce « deux-en-un » qui fait de la conscience de chacun un garde-fou de l'humanité. Ainsi, la pensée peut nous préparer à bien juger, ce qui signifie avant tout qu'elle nous prépare à *juger par nous-mêmes*, indépendamment de toute norme préétablie, que celle-ci soit d'ordre moral, juridique ou autre. Or, de toutes les facultés de notre esprit, le jugement constitue, aux yeux d'Arendt (du moins dans ses derniers travaux), l'une des facultés les plus politiques, en tant que capacité de juger à neuf chaque nouvelle action et ainsi de « s'orienter dans le domaine public »[355]. En ce sens, le jugement peut constituer le véritable ressort de l'action, bien plus certainement que la volonté, cette « mystérieuse faculté interne » dont Arendt a montré, dans le tome 2 de *La Vie de l'esprit*, qu'elle était foncièrement impuissante[356].

D'autre part, la pensée peut jouer un rôle directement politique, dans la mesure où le penseur, quoi qu'il en dise et en pense, ne vit pas complètement en dehors du monde commun aux hommes. *Nolens, volens*, pour le meilleur ou pour le pire, le penseur doit comprendre qu'il est impliqué dans l'histoire politique des hommes. En ce sens, le tome 1 de *La vie de l'esprit* (consacré à la pensée) a pour but de révéler la condition existentielle du penseur, une condition paradoxale que Jacques Taminiaux a nommée « la condition paradoxale de l'appartenance et du retrait »[357] : le penseur se tient en retrait du monde commun, mais sans cesser pour autant de lui appartenir.

Cette étrange relation en forme de chiasme qui lie la pensée et l'action, en vertu de laquelle le penseur n'est jamais aussi actif que lorsqu'il n'agit pas et jamais aussi passif que lorsqu'il agit, Arendt la résume dans une formule de Cicéron (parlant de Caton) qu'elle se plaît à citer à maintes reprises : « Il n'était jamais plus actif que lorsqu'il ne faisait rien, jamais moins seul que lorsqu'il était seul »[358]. Autrement dit, Arendt nous invite à considérer que la pensée constitue en elle-même une sorte d'activité qui suppose un certain retrait par rapport au monde commun. Or, bien que cette activité ne produise pas de résultats visibles dans la réalité concrète (car elle a sa fin en elle-même), elle n'est pas dénuée d'intérêt pour le domaine politique, dans la mesure

---

[354] Etienne Tassin, « La question de l'apparence », in *Ontologie et politique* (collectif), Payot, 1996, p. 67.
[355] « La crise de la culture : sa portée sociale et politique », in *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 282.
[356] Cf. *La vie de l'esprit*, volume 2 : *Le Vouloir*, 1983.
[357] Jacques Taminiaux, « Le paradoxe de l'appartenance et du retrait », in *Politique et pensée*, Payot, 1997, p. 93-sq.
[358] Cf. *La vie de l'esprit*, tome 1, *La Pensée*, PUF, 1981, p. 22.

précisément où elle ne se plie pas aux nécessités urgentes de l'action et permet d'instaurer une certaine distance avec le monde politique. A cet égard, Arendt refuse catégoriquement le concept sartrien de l' « engagement » : « il faut se garder dans une grande mesure, déclare-t-elle en effet, de toute participation, de tout engagement »[359]. Mais cela ne signifie pas, à l'inverse, que Hannah Arendt défende une conception purement idéaliste de la philosophie, conception selon laquelle le penseur pourrait vivre en étant totalement détaché des réalités politiques. Au contraire, comme nous l'avons dit, il lui incombe de réfléchir sur sa propre condition politique en se demandant : « que fait-on quand on ne fait que penser ? »[360].

Selon Arendt, l'action et la pensée doivent entretenir une relation subtile, de façon à ce qu'elles ne se polluent pas ou ne se détruisent pas l'une l'autre : de façon à ce que, d'une part, la pratique ne soit pas écrasée sous le poids de la théorie et que, d'autre part, la théorie ne soit pas abrasée par les nécessités de l'action. L'action et la pensée doivent pour ainsi dire entrer en résonance l'une avec l'autre, se faire écho. Ainsi, l'action ne doit être conçue ni comme une vaine agitation que l'on opposerait au sérieux de la pure théorie (la pensée *contemplative*), ni comme un simple effet ou une conséquence automatique de la pensée (comme si celle-ci n'était qu'une pensée *délibérative*), mais comme une activité ayant sa fin en elle-même, imitant en cela le caractère *autotélique* de l'activité de penser vue comme activité *méditative*[361]. Aussi bien, l'action actualise la *pluralité* du monde commun aux hommes, qui se reflète dans le « deux-en-un » constitutif de l'activité de penser. C'est donc ainsi que la formule de Cicéron, citée ci-dessus, peut sans doute se comprendre.

Notons encore que cette conception paradoxale des rapports entre la pensée et l'action, qui peut sembler abstraite et éloignée du réel au premier abord, a des répercussions tout à fait visibles dans la réalité politique. En effet, l'histoire a montré à maintes reprises que les penseurs ayant prétendu s'affranchir du monde politique, ceux qui ont cru pouvoir s'abstenir d'une réflexion sur la condition politique de leur activité de penseurs, ont généralement été amenés à rejoindre ce monde politique de façon brutale et qu'ils ont alors souvent choisi la voie la plus courte, c'est-à-dire qu'ils ont opté pour la tyrannie - faisant leur malheur et celui des hommes. Arendt cite en exemple, à de nombreuses reprises dans son oeuvre, les cas de Platon, ami du tyran Denys de Syracuse, et de Heidegger, ayant adhéré au nazisme en 1933[362]. Or on ne saurait conclure de ce que les penseurs manifestent un « penchant vers la tyrannie » qui est comme une sorte de « déformation professionnelle »[363], que l'absence de pensée serait un meilleur remède. Le cas Eichmann est là pour en témoigner s'il en était besoin.

En réalité, le rôle et la responsabilité du penseur consistent à rendre explicites les implications politiques de l'activité de penser au sein même de cette activité : il s'agit pour lui de montrer ou de démêler les liens ambigus, complexes, et plus précisément chiasmatiques (comme nous l'avons dit), qui relient la pensée et l'action. C'est précisément ce à quoi s'emploie Arendt dans son dernier ouvrage - et plus largement

---

[359] *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*, éditions Melvyn A. Hill, 1979, p. 304.
[360] *La vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 22.
[361] Sur ces distinctions, voir *La vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 196.
[362] Voir notamment l'article « Martin Heidegger a quatre-vingts ans » in *Vies politiques*, Gallimard, 1986, p. 320.
[363] *Ibidem.*

dans l'ensemble de son oeuvre. Et c'est ainsi qu'il devient possible de comprendre que la pensée puisse elle-même devenir une forme d'action dans certaines « situations limites », ne serait-ce que négativement par la fin de non-recevoir que peut opposer le penseur à la folie des hommes, par son refus de participer à leur folie criminelle. « Quand tout le monde se laisse emporter, sans réfléchir, par ce que font et croient les autres, ceux qui pensent sont obligés de sortir de leur trou, car le refus d'entrer dans la danse est flagrant et se transforme en une espèce d'action »[364].

Conclusion

Nous avons vu que l'action constituait le cœur de l'œuvre et de la pensée d'Arendt. Ce concept représente l'enjeu central d'une réflexion qui est animée par une préoccupation constante et une exigence extrêmement ambitieuse : tenter d'arracher la pensée à l'oubli du politique dans lequel l'a plongée toute la tradition philosophique occidentale, de Platon à Marx et au-delà. Que ce soit au travers de son analyse du totalitarisme, dans la tentative de reconstruction d'une anthropologie politique adaptée à notre temps, dans le compte-rendu quasi-journalistique qu'elle fit du procès Eichmann, ou encore dans son dernier ouvrage inachevé consacré aux facultés de l'esprit, Arendt n'a cessé de penser le politique. Bien plus, on peut dire que son œuvre intellectuelle est politique non seulement par son objet (l'action), mais également par la forme qu'elle a prise : à savoir celle de textes au statut souvent peu académiques, de par leur inscription dans un contexte historico-politique toujours particulier et contingent, mais néanmoins animés par une forte exigence de pensée qui permet de saisir un certain esprit de notre temps.

Né en 1972, Jean-Claude Poizat est professeur agrégé de philosophie dans l'enseignement secondaire en France (lycée Jacques Prévert, Taverny, Val-d'Oise) ; il est également doctorant en science politique à l'IEP de Paris ; il a notamment publié : *Hannah Arendt, une introduction* (éditions Pocket-La Découverte, 2003) et *La métamorphose de Kafka, leçon littéraire* (PUF, 2004).

[364] *La vie de l'esprit, op. cit.*, p. 218.

Pouvoir et pensée chez H. Arendt

Anne-Marie Roviello, Université Libre de Bruxelles

Nous sommes toujours plus nombreux à comprendre combien la pensée de Hannah Arendt peut nous assister dans notre effort de juger ce qui arrive au monde contemporain, ce qui nous arrive de ce monde et ce que nous faisons dans ce monde, ce que nous avons à y faire, pour opposer une résistance aux nouvelles figures du mal qui l'habitent et tendent à le détruire. Loin de tout utopisme, la pensée arendtienne des « conseils » se révèle particulièrement pertinente pour (re)penser les principes fondateurs de nos démocraties à la lumière des dernières évolutions de celles-ci.

Dans le texte qui suit, je tenterai de montrer combien la pensée de Hannah Arendt peut nous être utile dans notre effort de comprendre certains événements majeurs de notre monde contemporain et, plus particulièrement, combien elle peut nous aider à articuler pouvoir de penser et pouvoir d'agir dans nos sociétés démocratiques post-modernes.

Dans un premier temps, je rappellerai différentes expériences politiques qui ont été pour Arendt révélatrices, *par la négative*, de ce que peut, de ce que doit être la liberté de penser, de juger et d'agir politique, quelles en sont les conditions de sens et d'efficience.

Dans la deuxième partie, je tenterai d'esquisser les quelques aspects essentiels qui font de sa pensée du politique une pensée radicale de l'autonomie politique, une pensée qui retourne aux racines de cette autonomie.

La pensée arendtienne des "conseils" pourrait bien, en effet, nous assister dans notre manière d'affronter ce qu'on a diagnostiqué depuis un certain temps déjà comme "la crise de la représentation" et d'y répondre. Pour H. Arendt, le système représentatif lui-même est en crise ; il l'est par principe. Non qu'elle lui oppose la vision romantique d'une société "naturellement" bonne, directement démocratique, qui devrait se libérer de toutes institutions médiatrices; mais elle rappelle que la représentation, du moins lorsque celle-ci n'est pas réduite à la simple délégation de pouvoirs, n'est ni l'alpha ni l'omega de la liberté politique, qu'elle n'est que *moment* dans le procès du *demos*, qu'elle trouve sa source dans les débats et initiatives lancées par ces "autoreprésentations directes" que sont les associations citoyennes et autres "conseils", que ceux-ci ne sont rien de moins que le lieu originaire de la refondation permanente de la Cité, en particulier lorsqu'ils prennent la physionomie de la désobéissance civique.

Lorsqu'un journaliste l'interroge sur ce qui la motive à écrire et à publier, lorsqu'il lui demande si elle cherche à changer le monde par ses publications, H. Arendt répond fermement: non. Non, elle veut *comprendre*. Et elle y revient avec insistance. Le premier élan, le besoin fondamental qui la conduit à la réflexion, et à l'écriture, est

celui-là: cette exigence urgente de comprendre, de penser ce qui arrive au monde, de comprendre ce qui lui arrive du monde, ici et maintenant.

Or, on le sait, comprendre, c'est déjà, pour Arendt, agir. Juger, frotter son jugement à celui des autres, communiquer aux autres son point de vue singulier sur ce monde qu'elle partage avec eux, c'est déjà assumer sa part de coresponsabilité pour le monde, c'est prendre part au pouvoir d'initiative politique, au sens large, au sens noble du terme.

C'est apporter sa perspective singulière dans la (re-)fondation continue du monde comme monde commun.

Dès le départ, l'exigence de penser est pour H. Arendt exigence de *penser le mal en politique*. Cette exigence de comprendre est donc bien portée par une exigence de ne pas laisser le monde au mal qui le ronge. Il s'agit avant tout de penser le monde pour comprendre comment se noue cette alliance démoniaque entre mal et politique, pour chercher à refonder un monde qui ait le pouvoir de résister à la tentation du mal radical.

H. Arendt veut penser ce que signifie penser – juger - pour en comprendre, tout d'abord, toutes les formes de démission, pour ensuite en remettre à l'honneur toute l'efficience politique, pour faire apparaître le pouvoir de penser comme dimension positive originaire du pouvoir politique.

Elle s'affronte donc au pouvoir de la pensée considéré tout d'abord dans les *compromissions* de celle-ci avec le mal politique.

Effarée par l'abyssale bêtise qui se dégage des acrobaties théoriques de certains intellectuels autour du personnage de Hitler[365] et par la démission politique qui s'exprime, en s'y voilant, dans leurs catégories abstraites, coupées de tout bon sens, elle reviendra régulièrement sur deux constats:

- la pensée se met elle-même dans un état de banalité: la mise au pas des comportements s'accompagne d'une mise au pas de la pensée, qui est aveuglement volontaire, autonégation de la liberté de penser, abdication de la pensée comme pouvoir, comme liberté. L'impuissance à penser traduit l'impuissance (volontaire) à agir, l'absence du *désir* d'agir.

- les intellectuels se laissent piéger avec complaisance par le miroir narcissique que leur tendent leurs discours très élaborés ; ils en font un écran opacifiant contre l'épreuve du réel.

Les analyses arendtiennes de cette automutilation du pouvoir de penser, de cette mise en branle du pouvoir de penser contre lui-même, accompagnant et renforçant la démission du pouvoir d'action, sont toujours d'actualité. Nous assistons, aujourd'hui à nouveau, au même phénomène d'auto-aveuglement parfois très sophistiqué, face aux nouvelles figures du totalitarisme qui nous revient.

Une autre expérience fondamentale va amener Arendt à réfléchir sur les rapports entre pouvoir de penser et pouvoir d'agir, une expérience où le pouvoir de penser librement et d'exprimer librement sa pensée est confronté à sa propre impuissance, dès lors qu'il est privé de certaines conditions.

---

[365] On le sait, elle sera particulièrement déçue et désillusionnée par l'"errance" politique du maître et amant de sa jeunesse, Heidegger. Elle se retrouve devant la même situation catastrophique face à Eichmann: c'est la même stupidité du jugement qu'elle constate chez cet individu qui, sans être grand philosophe, n'est pas particulièrement borné intellectuellement.

Elle avait quitté l'Allemagne sans papiers et, à partir de là, durant 18 ans, elle aura le (non)-statut d'une personne sans-Etat, et donc sans droits politiques. Aujourd'hui, on se réfère à ses textes sur cette situation pour comprendre la situation des sans-papiers contemporains: être sans-papiers, sans-Etat, c'est n'exister pour personne. Etre sans-Etat, c'est devenir inodore, insipide, incolore; cette *invisibilité*, cette *inaudibilité* comme personne singulière est, selon Arendt, la pire des injustices ; elle est l' atteinte la plus fondamentale portée au droit, *au pouvoir effectif* de participer à l'édification du monde comme monde commun et, par là seulement, de devenir un humain, au sens des droits humains fondamentaux. L'individu sans Etat est, certes, libre de penser, de s'exprimer et d'agir, mais il pense, parle et agit dans un désert ; il jouit d'une liberté "en monnaie de singe". Ces droits de l'homme fondamentaux que sont la liberté de penser, la liberté d'expression, la liberté de participer à l'édification de la chose publique, à cette chose qui décidera de notre sort, sont privés, pour les sans-Etat, de la condition qui seule les rend effectifs, efficients: la reconnaissance juridique de l'individu comme membre d'une pluralité instituée politiquement, celle-ci fût-elle internationale, dans le cadre de laquelle seule ses pensées, ses paroles et ses actes peuvent acquérir pouvoir, pouvoir d'interpeller les autres et d'être interpellé par eux, pouvoir d'être les sujets de cette interpellation et non simplement les destinataires passifs de mesures "politiques" décidées sans leur participation aux débats, qui relèvent, dans le meilleur des cas, plus de la charité que de la politique, pouvoir de participer à la transformation d'un monde qui les exclut comme sujets politiques pour les exclure plus fermement comme humains.

Les paroles des sans-Etat, des sans personnalité jurico-politique ont l'inconsistance des discours sans adresse ; elles sont comme un message envoyé à aucun destinataire, de la part d'un individu qui n'est lui-même le destinataire des paroles de personne, qui n'est personne.

H. Arendt en a fait l'amère expérience. Internée à Gurs, elle y jouissait de la pleine liberté d'exprimer tout le mal qu'elle pensait d'un monde en folie, où ses "amis", les Français, l'enfermaient dans un camp et où ses ennemis internaient les juifs dans des camps d'extermination. Mais cette liberté-là était celle de l'impuissance, elle n'avait rien à voir avec la liberté d'expression reconnue comme un droit fondamental depuis la Révolution française, avec la liberté politique au sens fort, qui requiert, pour devenir effective, pour devenir un *pouvoir* de liberté, un espace *institué* de débats réels. En effet, elle tournait en rond, sans avoir la possibilité de sortir de son cercle privé, privé de l'espace de résonance que constitue l'espace public, où les paroles, les jugements, les pensées sont exprimés pour être reçus, *repris* et *relancés* par d'autres.

La publicité est une condition fondamentale de la liberté d'expression. Elle n'en est pas encore la condition suffisante.

Il est une autre expérience fondamentale pour H. Arendt, une expérience qui fut, comme celle de Gurs, personnelle et politique à la fois, un autre choc existentiel qui l'incita à s'interroger plus avant sur cette étrange relation qui peut se nouer entre pensée (jugement) et pouvoir (d'agir).

Il s'agit du flot ininterrompu de calomnies déversées sur elle au lendemain de la parution de son livre intitulé *Eichmann à Jérusalem*.

H. Arendt y avançait certaines vérités dérangeantes pour la pensée politiquement correcte de l'époque ; elle y développait, en particulier, des pensées, également dérangeantes, aujourd'hui presque banalisées, sur la banalité du mal.

Ici, il y eut beaucoup d'interlocuteurs ; l'espace public a retenti des multiples échos prolongeant cette publication, mais si elle fut entendue pour ce qu'elle n'avait pas cherché à dire, elle ne fut pas entendue pour ce qu'elle disait vraiment : des vérités dérangeantes, mais essentielles pour l'intégrité éthico-politique de la Cité.

Même l'espace public peut se pervertir en un désert dans lequel le diseur de vérité peut hurler sans se faire entendre, sans parvenir à faire entendre ce qu'il cherche à dire vraiment. L'écho retentissant produit par les paroles publiques de H. Arendt non seulement n'a pas permis de comprendre ce qu'elle voulait dire, mais il a contribué à *priver* sa parole du pouvoir de convaincre, et à partir de là de changer le monde par l'action. Ces malentendus, ces déformations, ces campagnes de calomnie [366] ont retourné non pas leur *pouvoir* mais leur *violence* contre toute possibilité de faire de ces pensées librement exprimées un véritable *pouvoir* d'expression, *un pouvoir par l'expression*, en faisant de ce dont il était vraiment question un *inter-est*.

Cette expérience de l'impuissance radicale de ce qui paraît pourtant véritable liberté de penser et d'expression publiques, lorsqu'il ne se trouve pas d'interlocuteur qui soit à la fois fiable et qui compte dans la Cité, incita H. Arendt à écrire le texte intitulé *La vérité en politique*. En même temps qu'elle montre combien dire publiquement la vérité, non sur tous les faits, mais sur ceux qui importent à la Cité, est une condition première pour l'orientation des débats d'opinions sur ce que doit être la Cité, pour que la Cité ne s'avance pas en aveugle vers son futur, elle épingle l'impuissance du dire-vrai et donc de l'opinion, du jugement justes qui s'appuient sur ces vérités factuelles, lorsque ceux-ci tombent dans une *Umwelt* publique qui n'est pas disposée à les recevoir. Quelque juste et profonde qu'elle soit, et quelque « libre » qu'elle soit de s'exprimer, une pensée demeure politiquement *stérile, invisible, inexistante,* dès lors qu'elle n'arrive pas à susciter une reprise, elle-même juste, par d'autres discours publics, dès lors que demeure en retrait la condition de son efficience : la fiabilité d'interlocuteurs qui sauront accueillir ces vérités, opinions, convictions *pour ce qu'elles sont*. Lorsque règne ce que H. Arendt nomme, à la suite de Tocqueville, la tyrannie de la majorité, il ne suffit pas de dire vrai et de juger juste, encore faut-il, pour rendre efficientes ces vérités et opinions minoritaires, leur donner le pouvoir de *paraître* vraies, aux yeux mêmes de cette majorité. Lorsque règne, non pas « la majorité », mais la *tyrannie* de la majorité, seules des actions de désobéissance civique peuvent constituer le contrepoids permettant à la Cité de se recentrer sur ses principes fondateurs. Ici encore, la réflexion arendtienne est pleinement d'actualité, nous permettant de comprendre comment fonctionne ce que nous appelons aujourd'hui le « politiquement correct » ou « la pensée unique », et comment y opposer une résistance civique.

Les faits peuvent encore être évacués de bien d'autres manières et, avec eux, l'humanité du monde. Dans *Du mensonge en politique*, un texte consacré aux documents du Pentagone, H. Arendt fait ce constat : à force de ne pas penser

[366] On lui fait dire des contre-vérités qu'au contraire elle dénonce dans son ouvrage. On l'accuse ainsi d'avoir reproché aux juifs de s'être laissés mener à l'abattoir comme des moutons, alors qu'elle dit exactement le contraire : elle *dénonce* le caractère bête et cruel d'un tel reproche, qui atteste de l'ignorance dans laquelle sont ses auteurs concernant la manière dont fonctionne la terreur totalitaire.

l'événement, à force de ne pas juger (les spécialistes de la question vietnamienne n'estimaient pas, ils n'appréciaient pas la situation, sous ses angles multiples, ils *calculaient,* ils plaquaient sur le réel leur théorie des dominos), nous détruisons le monde que nous prétendons transformer, améliorer. Dans la confusion entre les faits et les opinions sur les faits, dans la confusion entre les différents pouvoirs de la pensée, celui de juger c'est-à-dire d'apprécier une situation concrète et celui de calculer des probabilités, le pouvoir d'agir se pervertit en pouvoir de détruire. Le texte sur les documents du Pentagone convient parfaitement pour comprendre le fiasco irakien.

Pas de pouvoir de penser qui ne soit ouverture à l'événement, avec son imprévisibilité, avec le pouvoir humain fondamental de briser les processus par les libres initiatives – et donc abandon de la seule logique, probabiliste ou autre. Pas de pouvoir de penser qui ne soit pouvoir d'agir, qui ne *devienne* pouvoir d'action ; pas de pouvoir d'agir qui ne soit animé par le pouvoir de penser, l'un et l'autre étant réversibles.

Ces différentes expériences négatives, éprouvées dans sa chair ou vécues de manière plus indirecte par H. Arendt, dessinent pour elle comme le revers de la liberté politique telle que sa pensée s'efforce de la promouvoir: indissociablement, pouvoir de penser (juger) et pouvoir d'action, pouvoir de penser-agir par soi-même, de concert avec les autres.

Pour ce faire, il convient d'offrir au jugement les espaces *politiques* adéquats pour qu'il puisse s'élaborer et se faire entendre, pour qu'il accède à l'efficience politique.

Les premiers lieux de constitution d'un véritable espace public, ce sont, pour H. Arendt, les conseils, les petites sociétés populaires, telles qu'elles se sont autoconstituées spontanément lors de chaque moment révolutionnaire. Ces petites sociétés de délibération sur la chose commune, et d'action concertée pour cette chose commune, sont les lieux originaires de la cofondation de la *res publica* dans et par l'autonomie de chacun. H. Arendt en retrouve l'esprit dans les libres associations citoyennes qui se démultiplient dans nos démocraties, et plus particulièrement dans leur version la plus radicale, les associations de désobéissance civique.

Ce sont les mots les plus forts qui désignent cette expérience de la fondation politique comme cofondation démultipliée, tant chez les révolutionnaires eux-mêmes que dans leur reprise par H. Arendt. Dans son ouvrage *On Revolution*[367], elle revient à plusieurs reprises sur le « *pathos énorme* » avec lequel les hommes des deux révolutions insistent sur la *grandeur incomparable* de ce qu'ils sont occupés à édifier.

L'enthousiasme qui saisit les révolutionnaires du XVIIIe siècle, leur engagement fiévreux dans la délibération et la concertation, est une fièvre qui s'avérera avant tout fièvre constitutionnelle, fièvre de *faire constitution,* d'abord au sens actif : fièvre de *se constituer* en corps délibérants et se concertant, et ensuite fièvre de participer en personne, dans le cadre de ces petits corps, aux premiers moments de l'élaboration de ce qui deviendra les principes constitutionnels qui réguleront l'action politique à venir.

Tout cela, constate Hannah Arendt, est sans commune mesure avec ce sur quoi insistent les Constitutions existantes ou leurs préambules.

En effet, l'insistance est mise, dans ces Constitutions, avant tout sur les *limites* imposées au pouvoir représentatif, sur le droit du peuple de *contrôler* un exercice du

[367] Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1963.

pouvoir supposé s'effectuer uniquement en dehors de lui. Or, le seul principe du contrôle pouvait difficilement « attirer par ses charmes »[368] ; il ne pouvait engendrer par ses seules vertus *le véritable engouement* qui fut celui des révolutionnaires, tant américains que français. Cet engouement traduit, selon Arendt, l' *énorme appétit pour les débats et l'instruction,* pour l'échange mutuel des lumières et, à partir de là, pour la constitution d'une raison élargie.

La « fièvre constitutionnelle », la fièvre du faire-constitution, *constitution–making*, n'est donc pas seulement la passion d'élaborer ce document, certes essentiel, qu'est une Constitution, mais la fièvre du peuple qui, pour ce faire, se constitue en petits corps politiques et se réjouit, *jubile* de découvrir ce pouvoir qui est le sien, ce pouvoir qui n'est pas violence, qui est *anti-violence*, le pouvoir de la fondation politique comme co-fondation continue, et le pouvoir d'inscrire les principes constitutionnels sous cet horizon : *« we the people »*, nous, le peuple, sujet politique, et non seulement destinataire, auteur des principes politiques nouveaux.

Ces communes, comités et autres associations populaires sont des lieux où la pensée devient intelligente, se sent devenir intelligente, des lieux d'*auto*-éducation populaire où chacun révèle aux autres les multiples facettes de ce qu'ils avaient seulement commencé de penser d'abord seuls dans leur coin, et donc d'une manière très insatisfaisante, frustrante, appauvrissante, de celles qui tournent souvent aux humeurs non décantées, à ce « populisme » si souvent reproché au « peuple » par quoi on entend le plus souvent les sans-pouvoir.

La liberté, le pouvoir politique au sens fort arendtien, ne se laisse pas réduire à l'absence de contrainte, au pouvoir de contrôle. Mais les droits civils eux-mêmes : vie, propriété, ne peuvent pas non plus expliquer à eux seuls ce charme irrésistible exercé par l'expérience révolutionnaire, pas même la libération à l'égard de l'oppression, de la domination, certes, elle aussi, essentielle pour cette liberté politique qui est *autonomie auto-instituante du peuple.*

Tous ces droits et libertés ne sont encore que les *conditions* pour la liberté politique que découvrent en l'inventant les révolutionnaires : celle de refonder la chose publique en et par sa démultiplication en ces petits corps (auto-)constituants.

La fièvre constitutionnelle est la fièvre de l'autoconstitution du peuple comme peuple politique, comme *demos*, par son auto-organisation en la multiplicité de ces petits corps politiques que sont les communes, les sociétés populaires, les circonscriptions et autres assemblées dans les hôtels de ville.

Peu d'analystes ont su faire apparaître ce *plaisir* si singulier, ce plaisir de l'autonomie politique devenant sensible à elle-même, se découvrant elle-même en se pratiquant, en s'inventant, en se réinventant. C'est en s'interrogeant les uns les autres sur le sens de la chose politique que les citoyens *accèdent* au sens de cette chose politique. C'est en exerçant le pouvoir qu'ils apprennent à l'exercer ; c'est en discutant avec d'autres de la *res publica* qu'ils commencent déjà à l'instituer, à la constituer.

Cet engouement fiévreux est celui qui saisit des acteurs conscients de ce qu'ils exercent là leur pouvoir d'action de la manière la plus éminente et que, pour ce faire, ils doivent exercer également leur pouvoir de penser en sa faculté la plus éminente.

---

[368] *On Revolution*, op.cit., p. 33.

Penser ce que nous faisons, faire ce que nous pensons, la rencontre de penser et de pouvoir ne se révèle en nulle autre action plus vivement et plus harmonieusement que dans ce faire-Constitution.

Cet esprit révolutionnaire a très vite été oublié, tant par ceux qui prétendaient en poursuivre l'œuvre – et qui l'ont figé, perverti en *idéologie* révolutionnaire, confondant pouvoir et violence - que par ses détracteurs, qui partageaient avec les premiers la même confusion entre peuple constitué et masse déferlante, et qui appuyaient et appuient toujours sur cette confusion leur dénonciation des dérives de ce peuple si « populiste », un pouvoir populaire oublié, et confisqué, soit au profit de la violence révolutionnaire, soit au profit d'un faux héritage, celui du système des partis, dont H. Arendt nous montre de manière convaincante, toujours dans *On revolution*, qu'il fut, dès le départ, le concurrent acharné, et finalement l'ennemi mortel, de l'esprit révolutionnaire au sens que je viens de rappeler.

H. Arendt voit et pense donc très expressément ces petites républiques autonomes, ces « conseils élémentaires », contre la vision particratique, qui est également celle de l'idéologie « révolutionnaire » ; cette vision prétend réduire le « peuple » à une force naturelle, pré-politique ; elle en fait un peuple dont la puissance aurait son origine, sa source dans un dehors pré-politique de la *res publica*, de la Cité : « *Lorsque les hommes de la révolution française disent que tout le pouvoir appartient au peuple, ils entendent par pouvoir une espèce de force de la nature en dehors du domaine politique . Et c'est là leur tragique erreur* »[369].

La *masse* populaire est dès lors identifiée soit, négativement, à la violente déferlante de la multitude, soit « aux masses » disciplinées, exécutant les directives de leurs chefs éclairés. Ce peuple fait d'individus massifiés, atomisés, ou unis par le seul intérêt matériel, dont la représentation particratique devrait suffire à satisfaire les besoins est l'opposé même du *demos* selon Arendt.

On le sait, Arendt perçoit une opposition radicale entre les deux conceptions révolutionnaires, américaine d'une part, française de l'autre : tandis que pour cette dernière, la révolution consistait à intégrer telle quelle cette « force naturelle » des masses, *en tant que force pré-politique*, dans le royaume de la politique, erreur fatale selon Arendt, pour les révolutionnaires américains, le pouvoir populaire était fait d'emblée d'alliances, d'engagements réciproques entre *covenants*, citoyens signant des pactes et se sentant tenus par ces promesses mutuelles. Pourtant, la Constitution américaine a également oublié cette origine qui fut la sienne.

H. Arendt dénonce avec force la *confusion théorique* - et idéologique - entre « peuple » et « masse », une confusion d'autant plus convaincante, et agissante, dans nos sociétés de masse, où les partis ont dégénéré en mouvements de masse, où, après avoir usurpé le statut de sujet politique, après avoir, pour ce faire, dénaturé l'espace du politique en espace privé (espace du conflit des intérêts et autres particularismes « identitaires», et non plus conflit des opinions, des opinions sur le juste, sous l'horizon régulateur d'un sens commun, d'un sens du monde comme monde commun) la particratie contribue dès lors à *faire se dégénérer* le peuple en masse.

La confusion pernicieuse, dangereusement trompeuse, entre peuple et force déferlante de la masse, se révèle en dernière analyse le meilleur alibi pour dérober à un peuple son pouvoir de penser, de se penser et de se constituer comme *demos*, et son

[369] *On revolution*, op.cit., p.181.

droit de participer en première ligne aux affaires publiques en tant que sujet politique ; le peuple devient le moyen ou l'appoint d'une «action politique » exercée à sa place par ses « représentants ». Telle est la logique de la particratie, une logique menée à son paroxysme par la dictature du parti unique.

Le peuple n'est pas « naturellement » politique, peuple démocratique ; il doit *s'instituer* comme tel. Il s'agit de donner au peuple les espaces et institutions politiques qui lui permettront précisément de se hisser hors de cette atomisation et de cette massification pour *accéder* à son statut de *demos*, de peuple politique, pour accéder à ce statut qui lui est reconnu dans les Constitutions républicaines, certes, mais sans, cependant que celles-ci n'offrent au peuple *reconnaissance constitutionnelle* de ces espaces qui seuls lui permettent de *se constituer* en son autonomie.

Plus il y aura d'associations de citoyens différents pour penser le bien commun, plus cette pensée pourra devenir chose véritablement commune.

C'est également dans cette même perspective qu'il nous faut comprendre la critique arendtienne du suffrage universel : ce que Arendt critique ici, ce n'est certes pas que le peuple fasse entendre sa voix, mais l'illusion, dangereuse pour la démocratie, de réduire la « voix du peuple », le « jugement du citoyen » à cet acte, essentiel comme *moment* dans le procès de l'autonomie politique, mais le plus pauvre du point de vue de l'exercice de l'autonomie politique Si le pouvoir populaire se réduit à cet acte unique du vote dans l'isoloir, l'électeur risque de n'exprimer qu'absence de pensée, humeurs et endoctrinement. Nous en avons déjà derrière nous quelques exemples désolants.

Il s'agit de diviser les masses en comtés, et les comtés en circonscriptions, en communes, non pour dissoudre le pouvoir populaire dans cette dispersion, mais au contraire pour le démultiplier contre sa massification et l'impuissance politique – et la servitude volontaire - qui en résultent. La division accroît le pouvoir. H. Arendt applique ici une sorte de principe de division des pouvoirs aux petites sociétés elles-mêmes. En même temps qu'elles rassemblent dans un même espace des petits groupes de citoyens, les petites républiques autonomes introduisent dans la masse, mais également dans les « sociétés » plus grandes, encore trop grandes, la division, et par là seulement le peuple peut advenir à lui-même comme peuple politique un. *E pluribus unum*, ce principe vaut tant pour les petites sociétés que pour les individus.

Diviser la masse. H. Arendt utilise au moins une fois une expression encore plus forte « *breaking up the many into assemblies* » : *to break up* c'est diviser, disperser, mais c'est aussi *rompre*. Il s'agit donc de *briser* la multitude pour la *constituer* en petites assemblées, de la briser toujours-à-nouveau, parce que le peuple retourne toujours-à-nouveau à l'informité et le pouvoir toujours-à-nouveau retombe dans la tentation de la centralisation organisatrice de cette informité, organisatrice de cette informité *comme informité*.

C'est seulement en se divisant en petites corps constitués que la société de masse devient véritablement société civile (une expression dont on use et abuse aujourd'hui), qu'elle peut véritablement exercer son pouvoir par elle-même et pour elle-même.

La massification et la centralisation du pouvoir sont les deux pôles d'une seule et même dépolitisation du peuple par son rejet hors de l'institution politique, par son renvoi dans un « état naturel » qui n'a, en réalité, rien de naturel. En réalité, le peuple massifié réalise empiriquement le peuple *institué comme peuple « naturel »*. Le peuple populiste et violent est ce qui reste du peuple lorsque ne lui sont pas ouverts

les espaces d'auto-constitution lui permettant d'aller à sa propre rencontre pour délibérer avec lui-même avant que de déléguer les premiers résultats de cette délibération à des représentants.

H. Arendt défait ici, à la suite de Tocqueville, l'opposition fausse et coriace entre spontanéité et organisation : ce qui est spontané, c'est l'élan, le *conatus,* vers l'organisation, vers l'*auto-organisation*, vers l'*autogouvernement,* vers la mise en formes multiples de soi, vers l'autoformation comme corps politique, auquel s'oppose « le corps informe » du peuple en régime particratique, une informité systématiquement radicalisée en régime totalitaire ou sous la pression constante de mouvements totalitaires qui agissent dans les sociétés contemporaines, y compris dans les sociétés démocratiques.

Des *auto-re-présentations directes*, telle est l' expression, à première vue paradoxale, par laquelle H. Arendt désigne les petites sociétés populaires. Il s'agit donc bien d'une auto-*représentation organisée*, auto-constituée, qui requiert des individus, de la société, qu'ils sortent d'eux-mêmes, de leurs affairements privés, particuliers, de la seule considération des intérêts, ou des « identités », pour se donner des espaces où se constituer et se penser comme monde *commun* et, à partir de là, pour mieux exercer leur pouvoir comme *demos*.

Le pouvoir au sens fort arendtien ne se *délègue* pas, il se *partage*, il se divise pour devenir plus fort, en se re-présentant toujours devant lui-même, autre que lui-même, selon les différentes perspectives qui émergent dans les petits corps qui se sont constitués à partir de questions différentes, et il *se prolonge* par certaines institutions de représentation moins directes, dont c'est la tâche de décanter en même temps que d'unifier ces opinions émergentes.

H. Arendt dépasse ici encore une autre opposition qui est devenue un lieu commun de nos démocraties : elle laisse derrière elle l'opposition entre démocratie directe et démocratie représentative, qui suppose un peuple tout immédiat à soi, et donc tout présent à soi, en ce lieu naturel que serait pour lui « la société » qui, dans un second temps serait re-présentée par ses gouvernants, une représentation, elle aussi, toute présente à elle-même.

Ces corps constitués sont tout à la fois la protection auto-instituante du peuple contre son atomisation et sa massification par un pouvoir représentatif abusif, et ils *constituent* le premier moment de la représentation, ils constituent tout autant le pouvoir délégué en un sens positif : ils le nourrissent ; ils sont la source des idées publiques que ce pouvoir délégué a pour mission de faire lois et institutions nouvelles. Le *demos* pense pour ses représentants avant que ceux-ci s'exercent à penser pour *le demos* - et, le plus souvent, oublient que s'ils peuvent penser (pour) le *demos* c'est parce que celui-ci s'est pensé lui-même auparavant, parce qu'il leur a donné du grain à moudre.

Chacun de ces micro-espaces d'autonomie ouvre sa perspective singulière sur le monde comme monde commun ; chacun est, pour paraphraser Leibniz, comme une petite divinité politique dans son département ; en chacun la société se réfléchit et se réinvente autrement, tout en cherchant à augmenter son unité par des liens fédératifs.

Pouvoir constituant continu, ces « conseils » ne se laissent pas réduire à de simples appoints pour un exercice du pouvoir dont le lieu privilégié demeurerait l'instance représentative séparée de la société, comme cela se passe souvent dans nos démocraties post-modernes, où les associations se multiplient, qui sont subsidiées par

les Etats, c'est-à-dire par les majorités gouvernementales, et donc aussi contrôlées par celles-ci, téléguidées le plus souvent dans leurs jugements et leurs actions, bref amputées au moins pour partie de leur véritable pouvoir d'innovation politique.

En réalité, l'ordre de priorité entre autoreprésentations directes et représentation institutionnelle se trouve inversé, et ce sont ces petites républiques qui deviennent l'alpha et l'oméga de l'institution républicaine de la société[370].

Pas plus que pour les partis, H. Arendt n'éprouve beaucoup d'estime (c'est le moins que l'on puisse dire) pour les institutions représentatives de nos démocraties contemporaines, avec leurs dérives bureaucratiques. Pourtant, elle ne leur oppose pas non plus, dans une inversion simpliste, le bon peuple anti-institutionnel, mais bien plutôt plus d'institution, plus d'auto- institution, plus d'autoconstitution du peuple comme peuple politique.

Le modèle du système des conseils qu'Arendt n'a pas la naïveté de penser comme système accompli, mais tout au plus comme idéal-type, ou même comme simple schématisme régulateur, élargit en quelque sorte la re-présentation, entendue comme mouvement de mise à distance de soi, écart à soi des individus et de la société, un se-mettre-en-face-de-soi pour mieux se réfléchir. Il l'élargit, tout au moins dans le principe, à l'entièreté de la société. Par cette sorte de généralisation du principe de la re-présentation, comme elle l'avait fait avec le principe de division, H. Arendt réforme radicalement le sens de ladite représentation. Etant la source originaire du pouvoir et de l'autorité, ces autoreprésentations directes relativisent ontologiquement et phénoménologiquement les premières, celles-ci n'étant plus qu'un moment, certes important, dans ce cheminement du pouvoir constituant continu vers lui-même.

Bien loin du « système », de la belle totalité quadrillant toute la société, ce « système » des conseils est, dans la description plus phénoménologique qu'en donne H. Arendt, plutôt comme une très fragile architectonique, par principe inachevée, inachevable, car sans *archè* déterminante. Les petites sociétés surgissent la plupart du temps comme des « oasis dans un désert » ou « des îlots dans une mer », dans un océan ; elles sont toujours en mouvement, toujours-à-nouveau en voie d'in-achèvement, de dé-constitution et de reconstitution.

Elles peuvent aussi disparaître si certaines conditions de stabilité élémentaire ne leur sont pas accordées.

Ces associations ou petites sociétés citoyennes transpartisanes se font et se défont au gré des nouvelles questions qui se posent aux sociétés, car ces dernières, du fait qu'elles changent, demandent de se repenser elles-mêmes toujours à nouveaux frais, de penser ces évolutions non seulement dans les termes de la sociologie, de l'économie, de la philosophie, mais aussi, et avant tout, dans les termes de la politique, et ceux-là, chacun peut les utiliser, chacun a l'égale responsabilité et l'égal pouvoir de s'en servir.

Nos Constitutions démocratiques sont constitution du peuple à moitié ; il y manque une partie essentielle : elles accordent, en principe, tout le pouvoir aux citoyens, sans leur donner l'opportunité d'*être* républicains et d'*agir* comme citoyens, d'exercer leur jugement et leur pouvoir citoyens . Les constituants ont omis d'intégrer dans la Constitution une *institution politique* qui correspondît de manière plus directe à

[370] *On Revolution*, op.cit.p.255.

l'esprit des révolutions. Il manque dans nos Constitutions la reconnaissance d' une institution durable, source de légitimité de toutes les autres: c'est la reconnaissance *constitutionnelle* des petites sociétés, non comme simple droit, car elles seraient alors une fois encore secondarisées, voire marginalisées par rapport à l'action politique de l'Etat, mais *comme institution politique fondatrice et toujours à nouveau refondatrice.*

Certes, rien n'interdit aux citoyens de nos démocraties post-modernes de se réunir, de former d'eux-mêmes ces associations, mais il manque à ce pouvoir empirique la première condition pour l'autoconstitution du peuple en corps politique : il doit *se déclarer tel ;* il doit être rappelé solennellement à ce pouvoir et à ce droit ; seule une Constitution peut être revêtue d'une autorité aussi solennelle.

H. Arendt voit dans la démultiplication des actions de désobéissance civique dans nos démocraties contemporaines la résurgence de cet esprit qui a animé les petites sociétés autoconstituées des temps révolutionnaires.

Ces associations de désobéissance civique[371] sont refondatrices ; elles sont les nouveaux lieux où pensée éminente de la *res publica* et exercice éminent du pouvoir politique comme résistance, résistance à l'opinion majoritaire, à « la pensée unique », résistance non aux instances de représentation comme telles, mais à des pouvoirs empiriques, tantôt représentatifs, tantôt sociaux, qui *abusant* de leur pouvoir, le retournent en domination, voire en violence.

C'est pourquoi intégrer le droit à la désobéissance civique *comme institution politique fondatrice* dans la Constitution serait, pour H. Arendt, l'équivalent d'une refondation radicale, un acte aussi important que la Constitution de la liberté.

En repensant de cette manière radicale le statut des petits corps constituants, H. Arendt donne une physionomie réelle au pouvoir constituant continu du peuple ; par là, elle fait bien plus que nous en offrir l'analyse théorique.

Penser l'événement, c'est indissociablement penser ce que nous faisons, ce que nous sommes en train d'édifier, ou de tenter d'édifier, et penser ce que d'autres font ou ont fait, ont cherché à édifier. C'est *contribuer* à l'événement lui-même ; c'est contribuer à lui donner vie continue au-delà de ses origines empiriques.

C'est augmenter l'événement du pouvoir de faire tradition, cette tradition fût-elle minoritaire.

Faire tradition, ce n'est pas seulement transmettre des idées, mais les transmettre de telle sorte qu'elles redeviennent *agissantes*, efficientes, qu'elles réacquièrent le pouvoir d'animer de nouvelles actions. C'est transmettre l'esprit sensible des idées, leur élan, leur *conatus* vers l'action.

La pensée de H. Arendt a accompli cette œuvre de transmission. Elle a su donner efficience à sa pensée, à cette pensée du pouvoir et de la liberté politiques.

Anne-Marie Roviello est professeur de philosophie à l'Université Libre de Bruxelles. Elle est titulaire des cours d'éthique, de philosophie moderne, de philosophie de la communication et d'herméneutique philosophique. Elle dirige le Groupe de recherches interdisciplinaires Justice et Société.

[371] dont il faut rappeler qu'elles sont contre la violence, qu'elles recherchent expressément la publicité, car leur « désobéissance » est l'expression d'un dissensus concernant les droits fondamentaux eux-mêmes, qu'elles se constituent lorsque toutes les autres voies démocratiques ont été vainement utilisées pour faire entendre leur voix.

Les problèmes dialectiques entre liberté et conscience, et la recherche de la cohérence entre intellect, émotions et décision d'action[372]

Maja Wicki-Vogt[373], *Zurich*

Résumé:

"Notre héritage n'est précédé d'aucun testament". C'est par cet aphorisme de René Char que Hannah Arendt commence son introduction aux réflexions qui ont paru en 1961 sous le titre *Between past and future,* puis – révisé et approfondi – en 1968. Ce qui se manifeste *"entre le passé et l'avenir"* – entre l'irréversible du temps vécu et l'inconnu du temps non vécu -, c'est le moment fugitif où la chance se présente à l'être humain de joindre la curiosité au raisonnement, de connaître la force vitale ou paralysante des émotions, de savoir choisir, de juger et de prendre des décisions, bref, d'ouvrir l'inconscient à la conscience et d'agir. Hannah Arendt – à 54 ans – se trouve elle-même à la recherche d'un seuil stable entre l'analyse critique de l'histoire, le désespoir et l'espoir. De plus en plus, elle se rend compte que toute philosophie, toute théorie, même la mémoire est liée à cette capacité de choisir – la liberté – et que cette même capacité dirige les projections vers les autres êtres humains dans les relations privées comme dans la participation politique. Pour elle qui aime briller par les mots, c'est un dur travail d'approfondir avec un sens critique ce qu'elle considère comme important de dire.

Pour Hannah Arendt, le fait de naître est un exercice imposé, mais qui comporte une importante dimension de choix. Cela illustre une contradiction complexe: d'une part, l'être humain ne peut pas choisir l'histoire ni les amas de ruines sur lesquels il a été placé à sa naissance et, d'autre part, le nouveau-né, par sa première respiration, dit oui à sa place dans l'histoire. Voici le fond des problèmes dialectiques entre liberté et conscience qui augmentent au cours du temps – "conscience" au sens intellectuel, neurologique et psychanalytique de *Bewusstsein/Bewusstheit (consciousness)* et au sens psychique et moral de *Gewissen* (conscience).

Il me paraît important d'entrer dans une analyse de ces problèmes qui touchent au plus profond l'être humain dans le conflit avec l'histoire et avec soi-même, dans ses besoins vitaux, ses angoisses et sa solitude comme dans le conflit avec les autres, avec leurs besoins, leurs intérêts et leur pouvoir. Hannah Arendt elle-même s'était réfugiée d'une part dans des théories dont l'amalgame servait de corset à sa pensée, d'autre part dans le dialogue très personnel avec des personnes qui lui étaient chères et qu'elle

---

[372] Un grand merci à Michèle Roquancourt, traductrice francophone, d'avoir relu et corrigé ce texte avec beaucoup de soin.

[373] Docteur en philosophie, psycho-analyste et traumathérapeute, Zurich / Université de Berne (née le 04.01.1940)

admirait pour leur clarté – de Platon et Aristote à saint Augustin, à Kant et à Kierkegaard, à Rahel Varnhagen, à Franz Kafka et à Walter Benjamin. Elle ne doutait pas de sa place dans le grand discours humain, mais elle manifestait qu'au fond elle était à la recherche d'un terrain stable pour elle-même et pour sa propre pensée: pour le cœur qui pense.

Quand Hannah Arendt décida en 1960 de publier ses articles et conférences des années 1953 à 1957 en un livre qu'elle considérait comme *"une suite de compositions musicales"* et comme sa meilleure œuvre[374], elle avait 54 ans. Elle était en pleine forme et fière de son succès intellectuel aux Etats-Unis comme en Europe, mais en même temps elle manifestait un grand besoin de résoudre un problème dialectique qui se manifestait comme un déséquilibre en elle-même: d'une part entre l'urgence qu'elle sentait de nourrir la pensée par les expériences de la vie vécue et d'autre part entre les théories philosophiques et la réalité des événements politiques. Elle connaissait ces contradictions depuis sa jeunesse, mais leur poids avait augmenté au cours du temps. D'une part, il y avait les vibrations du cœur qui représentaient à ses yeux le don le plus précieux que l'être humain ait reçu pour comprendre et supporter le fait d'être en tant qu'individu responsable de soi-même et de vivre avec un nombre immense d'autres êtres humains dans le même monde[375]. D'autre part, il lui fallait une *"boussole intérieure"*[376] pour pouvoir s'orienter dans l'"*inter-esse*", se décider et agir avec une conscience fiable dans le court espace de temps réservé à la vie personnelle.

Pour mieux comprendre en quoi consistaient les problèmes qui occupaient Hannah Arendt à ce moment-là, il faut d'abord cerner l'"instant fugitif" dans lequel elle se trouvait et où elle se sentait moralement obligée non seulement de penser, mais en même temps d'agir. Pourquoi ressentait-elle cette urgence? *"Agir"* avait toujours eu pour elle la signification de prendre la parole, d'entrer dans le discours politique, de ne pas craindre la dispute, de juger - éventuellement d'accepter d'être jugée – et de reprendre la parole.

"Notre héritage n'est précédé d'aucun testament"

Pour commencer son introduction à la publication de textes qui ont paru en 1961 (puis - révisés et approfondis - en une seconde édition en 1968), elle choisit un aphorisme de René Char: *"Notre héritage n'est précédé d'aucun testament"*[377]. Ce n'est pas par hasard qu'elle le choisit. Comme toujours quand il s'agissait de joindre ses émotions à une décision intellectuelle et existentielle, Hannah Arendt était à la recherche d'une espèce de tuteur comme d'une main paternelle fiable. Le fait d'avoir perdu son père à huit ans à peine explique ce besoin d'un ersatz de père qui l'accompagna pendant toute sa vie. À ce moment-là, c'était René Char qui représentait l'intellectuel poétique de la Résistance française, le héros du Maquis pendant les pires années de la guerre, doué de mots et de mystères, qui avait choisi Hypnos, le dieu grec du sommeil, pour transmettre ses réflexions sur la responsabilité vis-à-vis des autres. Il

---

[374] H.A. *Between Past and Future*. The Viking Press, N.Y. 1968. - Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hrsg.& Übersetzung Ursula Ludz. Verlag R. Piper, München 1992, p. 19. (La plupart des textes de ce livre avaient déjà paru dans des magazines américains ou allemands).
[375] cf. 2), p. 126
[376] cf. 2), p. 127. (C'est Anna Freud qui avait fait cette comparaison le première fois).
[377] cf. 2), p. 7

avait écrit que ce dieu – fils de Nyx (la nuit) et frère de Thanatos (la mort) - *"saisit l'hiver et le vêtit de granit; l'hiver se fit sommeil et Hypnos devint feu; la suite appartient aux hommes"*[378].

Hannah Arendt le prit au sérieux. Elle continuait à défendre l'importance de la liberté de choix, de décision et d'action. Et elle fit comprendre qu'elle se sentait responsable de cet *"héritage précédé d'aucun testament"*, à chacun de ces *"instants fugitifs"* entre passé et avenir - *"The Gap between Past and Future"*[379] -, entre l'irréversible du temps vécu et l'inconnu du temps non vécu, quoique le moment soit un court passage où la chance se présente de joindre la curiosité au raisonnement, de connaître la force vitale ou paralysante des émotions, de choisir, de juger et de prendre des décisions, bref, d'ouvrir l'inconscient à la conscience et d'agir. Elle se rendait de plus en plus compte que toute philosophie, toute théorie, même la mémoire est liée à la capacité et au droit de choisir – à la liberté -, et que cette capacité dirige les projections vers les autres êtres humains dans les relations privées comme dans la participation politique. Pour elle qui aimait briller par les mots, il était urgent d'activer son imagination à propos du présent même et d'approfondir avec un sens critique ce qu'elle estimait qui devait être fait, donc dit.

Seulement, de quel *"héritage"* s'agit-il? La distinction entre penser et agir - par exemple - faisait partie de l'*"héritage"* philosophique de Hannah Arendt, surtout de l'héritage socratique de Platon comme de celui de Kant quant à la signification de penser, de comprendre et de décider ou, sur le plan politique de celui d'Aristote, de Machiavel, de Montesquieu et d'Alexis de Tocqueville, un héritage de réflexion et d'argumentation auquel elle s'était agrippée et qu'elle aimait présenter comme intangible. Mais à ce moment-là, elle se sentait de plus en plus obligée de réviser les théories avec leurs aspects de *"vérité"* déclarés, c'est-à-dire de *"redistiller l'esprit original des termes traditionnels, cet esprit qui s'était ignoblement volatilisé des mots-clés du langage politique – des mots comme liberté et justice, autorité et raison, responsabilité et vertu, pouvoir et gloire – en ne laissant qu'une pelure vide, censée suffire à payer presque toutes les dettes, sans aucun égard pour la réalité qui se trouve derrière"*[380]. Elle s'adressa à Franz Kafka pour trouver un prélude à cet examen qui lui paraissait nécessaire*: "Il est dur de dire la vérité, car il n'y en a qu'une; mais elle est vivante, et ainsi elle change vivement de visage"*[381]. Ce qui pour Franz Kafka avait une signification correspondant à la complexité de ses relations et angoisses existentielles en avait une autre pour Hannah Arendt, bien qu'il y ait eu des aspects synchroniques quant à leur héritage juif. Pour elle, ces deux *"héritages"* s'opposaient en quelque sorte. Nous y reviendrons.

---

[378] René Char. *Hypnos. Feuillets d'Hypnos* (1943-1944). Edition en français et en allemand (traduction par Paul Celan). Edition Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1959 / 1990, p. 7. Première édition chez Gallimard 1946.

[379] Le titre de la préface dans *Between Past and Future* est "A Gap between Past and Future, Viking Press, New York 1961/1968.

[380] cf. 2), p. 18 (traduit en français par MW).

[381] Franz Kafka. "Briefe an Milena", in: *Gesammelte Werke*, hrsg. Max Brod, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1952, p. 72.

"L'instant fugitif entre le passé et l'avenir"

Il faut se rappeler qu'en 1960 l'*"instant fugitif"* dans lequel Hannah Arendt se trouvait était en connexion avec l'arrestation d'Adolf Eichmann le 24 mai en Argentine. Je pense que cette arrestation réveilla en elle son sentiment du devoir, un éveil flamboyant, proche de l'image que René Char avait choisie dans ses *Feuillets d'Hypnos* de ce dieu du sommeil hivernal, dur comme du granit, qui s'est transformé en feu. Et comme *"la suite appartient aux êtres humains"*, Hannah Arendt y trouva la confirmation qu'elle avait le choix de décider et d'agir, que ce choix lui appartenait. Dès que l'ONU eut accepté que le procès Eichmann ait lieu en Israël, Hannah Arendt proposa au rédacteur en chef du *New Yorker* – William Shawn - d'aller à Jérusalem, d'assister au procès et d'en assumer la couverture. William Shawn en fut ravi et Hannah Arendt se mit à organiser impatiemment son rôle de correspondante politique en Israël.

Pourquoi cette décision? Etait-ce un besoin de changer de rôle et de vivre corps et âme une nouvelle expérience ou était-ce ce sentiment de responsabilité, ce *"devoir vis-à-vis de son passé"*[382], lié à la responsabilité de la *"pensée politique"*, comme elle le dit dans une lettre à Heinrich Blücher? Nous arrivons à l'opposition évoquée plus haut: comme son héritage philosophique ne lui était pas utile dans cette circonstance, Hannah Arendt s'est appuyée sur ce qu'elle jugeait évident: que *"la pensée naît des événements de l'expérience vécue à laquelle elle doit rester liée comme à un poteau indicateur grâce auquel il est possible de s'orienter"*[383].

En fait, *"les expériences vécues"* par Hannah Arendt pendant les années précédentes lui avaient donné une direction. Elles étaient pour elle d'une grande importance. Les résumer permet de s'en rendre compte:

- La première d'entre elles fut celle de l'émigration et de l'assimilation rapide aux conditions de réfugiée à New York, tout cela vécu avec beaucoup plus de légèreté, de curiosité et de chance que son mari Heinrich Blücher ou que sa mère Martha Beerwald-Cohn. Tandis qu'eux se trouvaient comme perdus dans ce nouveau monde, Hannah Arendt poursuivit ses relations avec la Jewish Agency, ce qui lui permit de trouver au bout de peu de mois un travail qui correspondait à ses intérêts, à son sens de la responsabilité active, par le travail d'édition et de publication, comme à son besoin de participer aux débats politiques sionistes, avec toutes les controverses et conséquences qui s'ensuivirent. Elle était habituée à dire ouvertement ce qu'elle pensait, à y insister et même à provoquer. Les réactions à ses propos, les attaques même ne l'ont jamais réduite au silence. (Nous y reviendrons plus tard).

- Deuxièmement, il y eut l'expérience de vivre dans les Etats-Unis de *"la guerre froide"*, une expérience qui - de 1948 à 1956 – signifiait pour son mari Heinrich Blücher, cet ancien marxiste et membre des spartakistes de Berlin, un danger constant, même pour elle en tant que sa femme. Mais rien ne pouvait empêcher Hannah Arendt de s'exprimer et d'entrer publiquement dans le discours intellectuel en publiant: ni de se savoir surveillée par les contrôles clandestins omniprésents de ce système *"prétotalitaire"* (comme elle appela plus tard le maccarthysme), ni la méfiance anticommuniste, ni l'angoisse dont souffraient beaucoup d'intellectuels, en raison d'accusations fondées sur des suspicions ou des trahisons, suivies d'arrestations, de pertes du droit de séjour aux Etats-Unis (comme par exemple pour Charlie Chaplin et

---

[382] Bernd Neumann. *Hannah Arendt – Heinricht Blücher*. Rowohlt Verlag, Berlin 1998, p. 167.
[383] cf. 2), p. 18 (trauduit en français par MW).

Bertolt Brecht)[384] ou de procès allant jusqu'à la peine de mort pour suspicion d'espionnage au profit de l'URSS (le cas d'Ethel et Julius Rosenberg).

- Troisièmement, il y eut l'expérience nouvelle et majeure de l'enseignement universitaire. Elle enseignait à l'université de Berkeley, à la New School à New York et dans d'autres universités. Elle avait réussi à s'établir en tant que professeur ; elle en était fascinée et en même temps elle fut vite à bout de souffle. Sa correspondance quotidienne avec Heinrich Blücher[385] transmet son enthousiasme, ses sentiments de fierté ou même d'orgueil, mais aussi son stress et sa fatigue.

- Quatrièmement, Hannah Arendt gagna en assurance par la publication d'articles et de livres à un rythme stupéfiant. En voici quelques exemples:

Déjà en 1951, elle avait fait paraître à New York la première édition de *The Origins of Totalitarism*[386], dont la seconde édition parut en 1958 (après la première édition en allemand en 1955)[387], une œuvre *"sobre et réaliste, d'une compréhension purificatrice"*[388], comme Karl Jaspers l'avait qualifiée dans la préface et dont Heinrich Blücher – à qui le livre fut dédié - était certainement en grande partie autant l'auteur que Hannah Arendt.

Puis en 1958, elle publia *The Human Condition*[389], ses réflexions sur l'histoire de la vie active des êtres humains dans la pluralité et la complexité de leur interdépendance sociale et politique, en mettant au centre la *polis* grecque comme modèle politique de liberté, sans avoir pris conscience du fait que ce modèle aristocratique avait été un système de classes sans égalité des droits, ni pour les femmes, ni pour les esclaves.[390]

La même année avait paru à Londres son livre sur Rahel Varnhagen (traduit en anglais par Mary McCarthy)[391] dont le manuscrit - en quelque sorte l'héritage de sa jeunesse à la recherche de son identité juive - l'avait accompagnée depuis 1930.

En plus, aussi en 1958, elle avait encore publié - en allemand et en anglais en même temps - ses réflexions sur la Révolution hongroise et l'Impérialisme total[392], tout cela alors que les Etats-Unis étaient de plus en plus divisés par la lutte des Noirs contre la ségrégation et par la guerre du Vietnam qui s'aggravait. Hannah Arendt, qui admirait Martin Luther King et l'immense élan antiraciste qu'il représentait par sa lutte paisible pour les droits politiques de son peuple, avait pris position d'une manière polémique

---

[384] Hannah Arendt a publié pour Charlie Chaplin et Bertolt Brecht des essais amicaux en allemand, pour Chaplin dans *Die verborgene Tradition. Suhrkamp Taschenbuch Verlag*, Frankfurt a. M. 1976 et pour Brecht *Walter Benjamin / Bertolt Brecht*. R. Piper-Verlag, München 1971 (traduction allemande de la version américaine qui avait paru sous le titre *Men in Dark Times*. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1968).

[385] cf. 4)

[386] chez Harcourt, Bruce & Co, New York 1951. La seconde édition parut chez World Publishing Co., Meridian Books, New York 1958; les éditions suivantes de nouveau chez Harcourt, Bruce & Co.

[387] chez Europäische Verlagsanstalt GmbH, Frankfurt a. M. 1955.

[388] cf. 11)

[389] University of Chicago Press, Chicago 1958.

[390] Le succès de ce livre rendit Martin Heidegger si jaloux qu'il rompit sa correspondance avec H.A. pour une longue période.

[391] sous le titre *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Est and West Library, London 1958; puis en 1974 chez Harcourt Jovanovich sous le titre *The Life of a Jewish Woman*. Le texte original en allemand avait paru chez R. Piper Verlag à Munich en 1958.

[392] *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*. R. Piper Verlag, München 1958. En anglais, le texte parut dans la nouvelle édition de *The Origins of Totalitarism* de 1958.

dans ses "Réflexions sur Little Rock"[393] où elle s'était exprimée contre la tentative de déségrégation scolaire, considérant l'assimilation forcée des écoliers noirs et blancs comme un fardeau posé par les adultes sur les épaules des enfants. Elle fut mal comprise et attaquée par une partie de la presse américaine.

- Cinquièmement enfin, son sentiment de valeur personnelle fut encore renforcé par l'honneur d'être invitée à faire le discours officiel lors du Prix de la Paix des Librairies allemandes décerné à Karl Jaspers en 1958, puis, en 1959, de recevoir elle-même le prix Lessing de la Ville de Hambourg – en tant que femme et en tant que juive quelque chose d'extraordinaire. Hannah Arendt avait réussi à regagner sa place en Allemagne, sa patrie d'origine. Elle en fut touchée et fière. Et cette expérience fut encore confirmée la même année par le Bureau allemand de réparation financière à Berlin, qui lui versa une somme de – sic - 45'000 DM. Elle lui avait adressé de son propre chef une demande de réparation, le régime nazi ayant empêché sa carrière universitaire en Allemagne, et sa demande fut acceptée, la réparation maximale lui étant accordée, comme elle écrit pleine de satisfaction à Heinrich Blücher[394].

Malgré cette ivresse du succès et du nouveau bien-être matériel, Hannah Arendt resta attentive sur le plan politique. Les événements survenus aux Etats-Unis, sa nouvelle patrie, l'intéressaient, mais l'engageaient moins que tout ce qui se passait et s'était passé dans sa patrie et son continent d'origine. Depuis 1956, Heinrich Blücher et elle avaient partagé l'espoir que le régime totalitaire en URSS changerait, suite à la mise en accusation de Staline – mort en 1953 - par Khrouchtchev. Mais bien qu'à Moscou et à Léningrad une certaine ouverture eût lieu, cet espoir fut étouffé par la réponse de l'armée soviétique au mouvement révolutionnaire en Hongrie, par cette grave régression politique et par le retour cruel dans le système totalitaire. C'était cette continuation du passé en Europe qui absorbait son attention ; c'était le fait que le présent restait lié à l'histoire vécue à partir de la Première Guerre mondiale jusqu'à la fin de la Deuxième. C'était cette perte de liberté politique et de valeur de vie, causée de nouveau par un système étatique, avec pour conséquences la souffrance et la mort d'innombrables êtres humains.

Ce même *"instant fugitif"* abritait également la réalité pleine d'incertitudes de l'Etat d'Israël, une réalité encore plus complexe qui occupait son attention intellectuelle et son cœur. Car en même temps que se jouait la Révolution hongroise, la Crise du canal de Suez s'était accélérée avec une rapidité angoissante par l'intervention militaire de l'Angleterre et de la France, puis par la guerre israélienne du Sinaï. Hannah Arendt avait alors craint que l'aggravation politique et militaire simultanée en Europe de l'Est, au Proche-Orient et au Vietnam ne débouche sur une Troisième Guerre mondiale et une destruction globale. Mais cette angoisse, fondée sur la succession de guerres dont elle avait été témoin depuis son enfance, allait en elle de pair avec une certitude : elle avait le devoir de prendre la parole, de dire ce qu'elle pensait et de contribuer par le raisonnement à la recherche des causes amenant à des décisions destructives – les causes du mal - dans le système de l'*"inter-esse"* commun, comme aussi à celle de solutions politiques raisonnables. Elle était convaincue que les catastrophes humaines étaient causées par *"l'inaptitude à penser et le désastreux échec de ce qu'on appelle*

---

[393] publié en français dans H.A. *Responsabilité et jugement*. Edition établie et préfacée par Jérôme Kohn. Traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Jean-Luc Fidel. Edition Payot, Paris 2005, p. 217.
[394] cf. 4), p. 165.

communément la conscience" et elle ajouta que *"le mot même de con-science penche dans cette direction, puisqu' il signifie 'savoir avec et par moi-même', forme de connaissance qui s'actualise dans tout processus de pensée"*[395].

La boussole intérieure

Voilà que l'arrestation d'Adolf Eichmann et peu de temps après la certitude du procès en Israël firent remonter en Hannah Arendt la complexité du passé politique – du passé allemand et européen, du passé juif en général et de son passé personnel et, dans cette complexité, les questions du pourquoi, de la responsabilité et de la culpabilité, celles de la liberté de choix et de la conscience du mal. Sa décision de s'impliquer activement, son besoin de comprendre et de prendre position – c'est-à-dire d'agir - correspondaient à ce qu'elle avait toujours considéré comme primordial. Pour Hannah Arendt, toute décision dépendait du degré de conscience dans la double signification du mot: au sens psychique et moral (*conscience* en anglais, *gewissen* en allemand) comme au sens neurologique, intellectuel et psychanalytique (*consciousness* en anglais, *Bewusstheit/Bewusstsein* en allemand).

Mais qu'est-ce qui en elle était *"la boussole intérieure"*? Comment pouvait-elle savoir que la direction choisie était la bonne? Elle fit appel à plusieurs soutiens paternels: elle avait besoin de l'échange presque quotidien de lettres très personnelles avec Heinrich Blücher où ses émotions, ses observations et ses réflexions pouvaient être exprimées sans aucun gêne, mais aussi de l'échange intellectuel avec Karl Jaspers et de l'échange d'informations avec Kurt Blumenfeld – surtout en ce qui concernait la presse en Israël - dont l'importance était en ce cas la plus grande. Ce besoin de soutien et d'échange allait de pair avec la confiance dans la compréhension réciproque.

En plus, Hannah Arendt s'appuya sur le modèle d'action trouvé dans René Char, qui - bien que ni juif ni allemand – lui avait prêté un leitmotiv convaincant par la double fiabilité dont il avait fait la preuve: tout autant par sa responsabilité politique pendant le temps du combat contre l'invasion totalitaire au milieu d'un groupe d'hommes dont la vie dépendait de la manière d'agir des autres, que par sa responsabilité de penser dans des intervalles de solitude, *"cet étroit chemin hors le temps"*[396], comme elle l'interprétait.

Hannah Arendt se rendit compte qu'à ce moment de sa vie elle devait se concentrer sur ce qui retenait toute son attention et la touchait le plus, se référant à Walter Benjamin, cet ami des années vécues à Paris dont elle avait pu sauver quelques manuscrits importants, sur *"ce que la pensée, la mémoire et l'anticipation peuvent sauver dans l'amas de ruines du temps historique et biographique, [sur] ce qui touche l'être humain"*[397]. Et ce qui touchait et activait le plus les vibrations de son coeur, c'était la possibilité de prendre part à l'analyse de celui qui avait été responsable de l'organisation du transport de millions d'êtres humains à travers toute l'Europe vers les camps de concentration et vers la mort, c'est-à-dire responsable de l'extermination organisée et réalisée selon un système administratif et industriel humainement

---

[395] Hannah Arendt. *Responsabilité et jugement*. (Edition et préface par Jérôme Kohn: Traduit de l'anglais américain par Jean-Luc Fidel). Editions Payot & Rivages, Paris 2003. *Pensées et considérations morales*, p. 186.

[396] cf. 2), p. 17

[397] cf. 2). p. 17

inimaginable. Clarifier les causes et dimensions de la culpabilité d'Adolf Eichmann lui permettrait - peut-être - de trouver une réponse à la question de savoir pourquoi l'être humain, ayant la liberté de choisir, ne renonce pas à faire le mal, pourquoi inexorablement il fait le mal, une réponse hors des explications mythologiques et des clichés scientifiques ou populistes, donc sans grandes déclarations *« sur la nature mauvaise de la race humaine, sur le péché originel, sur l'agressivité humaine innée etc. en général – et sur 'le caractère national' allemand en particulier. »*[398]

Le besoin du soutien paternel de Kurt Blumenfeld se conjuguait pour Hannah Arendt avec son impatience de reprendre le dialogue intense avec les intellectuels de son peuple d'origine - comme elle l'avait connu dans des périodes décisives de sa vie. Il y avait des us et coutumes qui lui rappelaient peut-être le milieu de son enfance à Königsberg, de sa jeunesse à Berlin et à Marburg, à Heidelberg et de nouveau à Berlin comme des années vécues à Paris, un milieu dans lequel elle avait pu développer tous ses talents de compréhension et d'amitié comme sa hardiesse dans la réflexion et la discussion. Que ce milieu patriarcal fonctionne selon des règles de comportement plus dures que celles du milieu maternel dans lequel elle avait eu sa place de fille douée et unique, elle l'apprendra douloureusement par la suite. Un court résumé peut expliquer un des aspects de sa vie – les relations avec le sionisme - qui reprit alors de l'importance:

- C'était en 1933 à Berlin, mariée à Gunther Stern[399], qu'elle avait été proche des cercles sionistes allemands, sans en être membre. Kurt Blumenfeld[400], qui en était le chef, et Paul Arendt, le père de Hannah Arendt, s'étaient bien connus du temps de leurs études. Et c'était Kurt Blumenfeld qui avait convaincu Hannah Arendt de faire de la recherche dans les bibliothèques allemandes pour connaître la propagande antisémite dans les magazines et journaux populaires - ce qui lui avait valu une arrestation par la Gestapo, puis la fuite par Prague et Genève à Paris. Kurt Blumenfeld avait émigré en Palestine bien avant la guerre, et Hannah Arendt avait maintenu avec lui une correspondance dense et désinvolte, quoique souvent polémique. Sa présence à Jérusalem lui assurerait pendant le procès Eichmann une possibilité de discussion importante, en plus d'une connaissance des médias israéliens en hébreu.

- C'était aussi grâce à Blumenfeld et à ses relations sionistes que Hannah Arendt avait pu trouver à Paris un travail de secrétaire, avoir un revenu suffisant et faire un grand nombre de relations importantes – en lien avec son travail pour l'Aliya des jeunes – son premier voyage à travers la Méditerranée vers la Grèce et la Palestine.

- De même, peu de mois après son arrivée à New York avec Heinrich Blücher en mai 1941, c'est - comme j'ai déjà mentionné – grâce au même milieu sioniste de la Jewish Agency que Hannah Arendt trouva un emploi à la rédaction du magazine *Aufbau* du German-Jewish Club. C'est ainsi qu'elle put commencer à prendre position en tant que *"penseuse politique"* et à publier des textes que je considère comme les plus courageux qu'elle ait écrits. Ainsi elle est intervenue en mai 1942 dans les débats sur

---

[398] cf. 25), Auschwitz en procès, p. 274

[399] alias Gunther Anders comme il s'appelait plus tard en tant qu'auteur d'importantes publications, cf. Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I & Bd. II. Verlag Beck, München 1956 / 1980. - Hiroshima ist überall. Verlag Beck, München 1982.

[400] Kurt Blumenfeld était aussi d'une certaine importance pour Franz Kafka qui le mentionne en tant que "secrétaire de l'Organisation mondiale sioniste" qu'il est allé écouter lors d'une conférence à Prague (cf. Cahiers, 25. 02. 1912).

une armée juive européenne et elle en défendit la nécessité, pour que le peuple juif puisse sortir de la fatalité paralysante d'être victime, pour qu'il puisse s'organiser dans toute l'Europe et contribuer à lutter contre Hitler. En plus, au sujet de la conférence à l'Hôtel Biltmore à New York en 1942 et de la conférence à Atlantic City en 1944, elle a osé formuler très clairement ses critiques et ses avertissements face à une déclaration étatique israélienne sans qu'un contrat eût été élaboré avec la population arabe. Elle a osé dire que ce serait une erreur politique désastreuse de réaliser en Palestine ce qu'elle considérait comme un trompe-l'oeil de Herzl; " pour *"le peuple sans pays"* il n'existait pas de *"pays sans peuple*. Tout en acceptant la nécessité d'un Etat israélien pour assurer la sécurité politique et existentielle du peuple juif, Hannah Arendt était persuadée que la méthode sioniste envisagée, en méprisant les droits et besoins de la population qui vivait en Palestine depuis des générations, répéterait les modèles nationalistes du 19e siècle avec toutes les guerres du 20e siècle; elle avertissait que cela conduirait vers une catastrophe.

- Parce qu'elle s'exprimait ouvertement, Hannah Arendt fut attaquée et même interdite de publication dans *Aufbau* par les représentants nationalistes autour de Ben Gurion, mais elle fut aussi encouragée par quelques sages, surtout par Judah L. Magnes, le président de l'Université hébraïque de Jérusalem qui, de 1919 jusqu'à sa mort, avait cherché et défendu le dialogue entre les représentants arabes et les juifs. Se référant à lui, Hannah Arendt publia en 1948 – après la Déclaration de l'Etat d'Israël et l'immédiate situation de guerre - un article prophétique, insistant sur l'urgence de signer un armistice et de trouver une issue politique conduisant à la paix, une paix fondée sur des contrats réciproques entre les deux peuples. Il s'agissait de trouver – comme Martin Buber y avait insisté - une solution démocratique pour que deux Etats puissent vivre l'un près de l'autre et qu'ils puissent se partager la Palestine sans idéologies nationalistes et sans violence militaire. Bien que ses réflexions ne fussent ni prises au sérieux ni respectées, Hannah Arendt ne céda pas.

- La même année 1948, lors de la visite de Menahem Begin à New York, elle prit l'initiative - par une lettre publique – de l'accuser lui et son "Parti de la liberté" (Tnu'at Haherut) du massacre de 240 habitants innocents du petit village de Deir Yassin, dont nombre d'enfants et de femmes, un crime – écrit-elle – causé par *"une idéologie remplie d'un mélange d'ultra-nationalisme, de mysticisme religieux et de propagandes de supériorité raciste"*[401]. Cette fois-ci, elle n'était pas seule ; nombre d'intellectuels courageux avaient signé avec elle cette accusation publiée dans le *New York Times*, et parmi eux Albert Einstein; mais cette lettre aussi, bien que publiée, resta sans réponse.

Quand en 1960, après une longue période surtout consacrée à son *"héritage"* philosophique, Hannah Arendt décida d'aller en Israël, elle était prête à retrouver son *"héritage"* juif, sans aucune rancune. Elle était impatiente de s'occuper à fond de la complexité des questions du mal et de la culpabilité, qui avaient atteint une démesure défiant toute loi pénale et toute comparaison historique. Ce qui permit à Hannah Arendt de focaliser son analyse, c'était le fait qu'Eichmann représentait un des milliers et des milliers d'hommes qui avaient adhéré sans révolte ni remords à la "solution finale" que préconisait Hitler, prêts à commettre des crimes atroces déclarés légitimes. C'était le

---

[401] Hannah Arendt. *Die Krise des Zionismus. Essays & Kommentare* 2.Hrsg. Elke Geisel und Klaus Bittermann. Aus dem amerikanischen Emglisch übersetzt von Elke Geisel. Edition TIAMAT, Berlin 1989, p. 113 ff.

fait que cet accusé, dont personne ne doutait de la culpabilité, reconnaissait la légitimité du tribunal qui allait le juger au sujet de l'organisation du transport de peuples entiers à travers toute l'Europe vers les camps de concentration et d'extermination – le peuple juif, le peuple des Roms -, de millions d'hommes, de femmes et d'enfants déclarés inutiles - les malades mentaux et les faibles, les opposants politiques et religieux, les marxistes, les prisonniers de guerre, les homosexuels etc. etc. Tout cela permit à Hannah Arendt d'étendre son analyse aux raisons et conséquences d'un pouvoir absolu s'exerçant dans le but de soumettre, de contrôler et d'éliminer une partie de l'humanité.

Le mal - l'inaptitude à penser et le manque de conscience

La question-clef que Hannah Arendt voulait résoudre était celle des problèmes dialectiques entre liberté et conscience, entre le oui ou le non face à la nécessité de se décider et d'agir. Cette question se posa alors avec une grande acuité, liée à sa soif de recherche comme au besoin de se protéger elle-même. Elle ne voulait pas esquiver la question, se rendant compte qu'il ne s'agissait pas de chercher des solutions théoriques, mais des réponses aux questions de l'*"héritage"* allemand comme juif, c'est-à-dire de l'héritage humain quant à l'interactivité entre agents et victimes, *"au fond l'être humain et sa capacité de juger selon son libre arbitre"*[402], comme Hannah Arendt le dit dans la préface de son reportage sur le procès Eichmann.

Dans le cadre de ce Colloque, il n'est pas possible d'aborder l'immense documentation des *"massacres administratifs" (administrative massacres* en anglais, *Verwaltungsmassenmord* en allemand) sur laquelle se basaient le procès comme le reportage de Hannah Arendt. Je pense que cette documentation sinistre avait pour elle le poids de la réalité du passé, dominée et anéantie par Hitler et ses innombrables adhérents, une réalité remplie de la cendre de toutes les vies éteintes. Dans cette réalité, elle se trouvait alors comme dans une bibliothèque noire dont elle aurait reçu la clef pour y entrer et pour rendre compte de son contenu à d'autres êtres humains. Mais pour accomplir cette tâche et trouver en même temps une réponse aux questions qui la tracassaient elle-même, elle ne devait pas se laisser enfermer dans l'abîme du noir. Pour pouvoir en sortir, tout en gardant la clef, il lui fallait la clarté du cœur qui pense: il lui fallait le courage.

C'est ainsi que je m'explique, d'une part, la sobriété et l'exactitude du compte rendu de ce procès, et, d'autre part, le courage dont Hannah Arendt a fait preuve dans son analyse de la personnalité d'Adolf Eichmann, un homme qui, ayant eu un rôle dans le système totalitaire auquel il s'était soumis sans conditions et sans regard critique, n'avait été qu'un rouage dans le fonctionnement administratif de ce système. L'intention de Hannah Arendt, clairement transmise dans la préface du livre, était double. D'une part, elle envoyait un avertissement: le contenu lugubre de la documentation du système totalitaire nazi était en quelque sorte comparable à tout système bureaucratique moderne et *"dans un proche avenir d'automatisation économique, il y aura la tentation d'exterminer parmi les êtres humains tous ceux dont l'intelligence sera considérée insuffisante"*[403]. D'autre part, elle voulait se concentrer sur les raisons du mal commis par des êtres humains incapables d'imaginer la portée de ce qu'ils font, faisant ce qui est déclaré légitime qu'ils fassent, se soumettant soit à une loi, soit à l'ordre de quelqu'un

[402] Hannah Arendt. *Eichmann in Jerusalem.* Piper Verlag, München 1964, p. 64.
[403] cf. 29), p. 58.

qui a une fonction supérieure. Qu'elle puisse oser parler de la *"banalité du mal"* souleva l'incompréhension, voire même le refus de chercher à comprendre, à quelques rares exceptions près. Hannah Arendt n'avait pu imaginer la force de la vague de reproches qui allait déferler sur elle après que son reportage fut édité. On lui reprocha de manquer de pudeur et d'émotion, allant jusqu'à l'accuser de sarcasme.

Dix ans plus tard, Hannah Arendt résuma les intentions et buts de son reportage: *"...j'ai parlé de la 'banalité du mal', et je n'avais là en tête aucune théorie ni doctrine, mais quelque chose de très factuel, le phénomène des actions mauvaises, commises sur une échelle gigantesque, qui n'avaient pour origine aucune méchanceté, pathologie ou conviction idéologique particulières chez l'agent, dont le seul caractère distinctif était peut-être un extraordinaire manque de profondeur. Quelque monstrueuses que fussent ses actions, l'agent n'était ni monstrueux ni démoniaque; et la seule caractéristique spécifique qu'on ait pu détecter dans son passé ainsi que dans son comportement durant le procès et l'interrogatoire de police qui avait précédé était quelque chose d'entièrement négatif: ce n'était pas la stupidité, mais une curieuse et assez authentique inaptitude à penser. Il fonctionnait dans le rôle de criminel de guerre important comme il l'avait fait sous le régime nazi; il n'avait pas la moindre difficulté à accepter un ensemble entièrement différent de règles. Il savait que ce qu'il avait naguère considéré comme son devoir était désormais déclaré criminel, et il acceptait ce nouveau code de jugement comme si ce n'était rien d'autre qu'une règle de langage."*[404]

L'inaptitude à penser que Hannah Arendt constate en Eichmann est jointe à l'inaptitude à imaginer la portée de ses actes et - par conséquence - au manque de conscience, *"con-science qui signifie 'savoir avec et par moi-même'"*[405]. Plus tard, dans le même texte, se référant à *Richard III* de Shakespeare, elle entre plus précisément dans la double signification de ce terme. *"La conscience (en anglais 'conscience', en allemand 'Gewissen'), telle que nous l'utilisons dans les questions morales et juridiques, est censée être toujours présente en nous, de même que la conscience ('consciousness' - 'Bewusstheit, Bewusstsein'). Et cette conscience est aussi censée nous dire quoi faire et de quoi nous repentir: c'était la voix de Dieu avant de devenir la 'lumen naturale' ou la raison pratique de Kant. (...) La conscience ('conscience' – 'Gewissen') semble une pensée d'après-coup, cette pensée qui est suscitée par un crime, comme dans le cas de Richard lui-même, ou par des opinions non examinées (comme dans le cas de Socrate dans le dialogue Le Grand Hippias), ou comme la crainte anticipée de telles pensées d'après-coup, comme dans le cas des meurtriers cachés dans Richard III."*[406] Cette conscience, selon Hannah Arendt, ne fournit pas de prescriptions positives, mais indique seulement ce qu'il ne faut pas faire, ou, comme dit Shakespeare, *"elle accable l'homme d'obstacles"*.[407]

Pour Hannah Arendt, *"penser en ce sens non cognitif (...) n'est pas une prérogative de quelques-uns, mais c'est une faculté présente chez chacun; de même l'inaptitude à penser n'est pas la 'prérogative' des nombreuses personnes qui manquent de puissance cérébrale, mais la possibilité toujours présente pour chacun – y compris les scientifiques, les universitaires et autres spécialistes d'entreprises mentales - de fuir ce rapport avec soi.(...) Il s'agit du monsieur tout le monde pas méchant qui n'a pas de*

---

[404] cf. 25), p. 185-186.
[405] cf. 25), p. 187.
[406] cf. 25), 211.
[407] cf. 25), p. 212.

motifs particuliers et, pour cette raison, est capable d'un mal infini; à la différence du monstre, lui ne regarde pas en face à minuit le désastre qu'il a causé."[408]

Une question importante se pose alors: si *"l'inaptitude à penser"*, c'est-à-dire le manque de conscience est une *"faculté présente chez chacun"* de faire le mal, est-ce que faire le mal veut dire décider en toute liberté, puisque c'est la liberté qui, pareille au *daimonion* – l'esprit – au sens socratique, caractérise le fait d'être né et d'avoir reçu avec la naissance le don de la *psyche* – de l'âme - en tant que valeur principale de chaque être humain? Alors toute soumission à des ordres ou à des lois, toute obéissance stricte et toute décision ou action conformes à ces ordres ou lois relève de la liberté de choix, de sorte que tout mal qui se fait par obéissance, sans remords ni mauvaise conscience laissant des traces sur la propre image rend son agent coupable. Ainsi s'explique la culpabilité d'Adolf Eichmann par son obéissance, et l'obéissance par "l'inaptitude à penser".

Après neuf mois d'accusations, de preuves sous forme de documents écrits, de témoignages, de plaidoyers, de confirmations et de négations pleines d'inconséquences et de contradictions de l'accusé même, avec *"les clichés, les expressions toute faites, l'adhésion à des codes d'expression et de conduite conventionnels et standardisés"*[409], comme Hannah Arendt les résume, il y a une espèce de plaidoyer personnel d'Eichmann où il dit que *"tuer des hommes* (des êtres humains) *n'était pas sa volonté (...), que sa culpabilité est son obéissance. Mais l'obéissance"* demanda-t-il aux juges *"n'est-elle pas considérée ou même louée comme une vertu?"* Il se percevait comme victime du gouvernement nazi qui avait abusé de sa vertu. Cette constatation était sans valeur pour le tribunal; le fait qu'il était responsable – ou coresponsable - de la mort d'innombrables êtres humains ne pouvait pas être mis en question. Deux jours plus tard, le tribunal de Jérusalem prononça la peine de mort.[410]

Hannah Arendt avait certes pu éclaircir des aspects importants de la raison pour laquelle l'être humain, qui a la faculté de penser et de choisir, fait le mal, pourquoi il ne dit pas non au mal qu'il lui est commandé de faire par qui que ce soit ou par quelque loi que ce soit. Mais cette découverte cognitive ne pouvait pas s'arrêter à l'explication de la culpabilité d'Adolf Eichmann. Hannah Arendt alla plus loin. Elle se demanda aussi pourquoi les membres des Conseils Juifs ("Judenräte") qui avaient été choisis par Eichmann parmi les personnages les plus honorables des communautés juives dans les villes principales de tous les pays occupés par le système nazi – non seulement à Berlin et à Vienne, mais aussi à Amsterdam, à Budapest et dans d'autres villes – avaient collaboré avec Eichmann dans le travail administratif d'enregistrer toutes les personnes juives qui habitaient dans la région, qu'elles soient membres de la communauté ou non, qu'elles soient des citoyens et citoyennes du pays ou des immigrés sans papiers, pourquoi ils avaient collaboré à remplir quotidiennement des listes de déportation et à surveiller que les personnes choisies soient présentes aux endroits indiqués, qu'elles montent dans les trains de marchandises et qu'elles soient déportées en direction de

---

[408] *ibid.* 34).

[409] cf. 29), p. 364

[410] Des négociations de révision eurent lieu et des centaines de demandes d'amnestie s'adressèrent au Président d'Israël Ben-Zvi – signées par exemple par le "Central Conference of American Rabbies" ou par un groupe de professeurs de l'Université Hébreux de Jérusalem, parmi ce groupe Martin Buber qui avait toujours été contre le procès -, mais l'amnestie fut refusé par Ben.Zvi le 31 mai 1962 et l'exécution eut lieu le même jour.

l'est. Pourquoi y avait-il eu cette collaboration, cette obéissance, cette soumission à un ordre dont l'horrible but était connu? Pourquoi n'y avait-il pas eu de refus général? Et pourquoi la plupart des adultes avaient-ils soigneusement rempli les questionnaires que le bureau du Conseil Juif leur avait présentés ? Pourquoi avaient-ils obéi et acheté les étoiles jaunes pour eux-mêmes, pour leurs femmes et leurs enfants ? Pourquoi s'étaient-ils finalement soumis à la déportation ? Que parmi les millions de personnes visées, quelques milliers avaient réussi à fuir et à être sauvés, qu'il y avait eu des oppositions, des partisans polonais qui avaient réussi à rejoindre l'armée russe, ou qu'un certain nombre de juifs avaient lutté avec la résistance française et d'autres dans l'armée anglaise, qu'il y avait même eu des révoltes dans les ghettos de Wilna, de Kowno comme au ghetto de Varsovie, cela prouvait, dit Hannah Arendt, que dire non à la soumission était possible. Mais pourquoi, demanda-t-elle, n'y avait-il pas eu d'opposition juive européenne, organisée pour les faibles et les pauvres comme pour les forts?[411]

La clarté et la rigueur des questions que Hannah Arendt s'était posées ne s'expliquent que par l'immense désespoir qui fut causé en elle par l'analyse de l'histoire du régime nazi en Europe, du totalitarisme, de la destruction de la liberté de pensée et de l'anéantissement humain. Elle ne cherchait pas de coupables, non, elle ne culpabilisait pas son peuple, elle ne culpabilisait même pas le peuple allemand, mais elle cherchait un diagnostic. Elle voulait *comprendre* pourquoi cette "bibliothèque noire" qui permettait l'organisation perfectionnée de mort, noire d'horreur et de cendres, avait était réalisable.

Dans son livre sur le procès Eichmann à Jérusalem, Hannah Arendt osa poser au chapitre VII[412] toutes ces questions qu'elle s'était posées elle-même avant et pendant le procès. Mais la plupart des survivants de son peuple ne voulaient pas accepter qu'elle ait posé ces questions publiquement, qu'elle ait eu le courage d'entrouvrir une autre porte de la "bibliothèque noire" qui aurait dû rester close pendant le procès comme après. Il s'agissait, au sens de Sigmund Freud[413], d'un tabou – de quelque chose de saint et d'angoissant - qu'elle avait osé toucher. On le lui reprochait comme une trahison, et une guerre pleine d'accusations et d'attaques personnelles fut déclenchée contre elle. Siegfried Moses, un ami proche de Kurt Blumenfeld et ancien contrôleur des finances de l'Etat d'Israël que Hannah Arendt avait connu à Berlin et pour qui elle avait beaucoup d'estime[414] avait pris la tête de ce *"point of no return"*. Cette violente mise en question de la liberté de pensée qu'elle avait toujours défendue se traduisit par la perte d'amitiés importantes, et même par le refus de Kurt Blumenfeld de la revoir avant de mourir. Elle fut isolée et exclue pendant une dizaine d'années, une période qui lui fit connaître le fardeau d'une ségrégation particulièrement dure comme la valeur de l'amitié, la fiabilité de Heinrich Blücher ou de Mary McCarthy, comme la solidarité dont firent preuve quelques-uns de ses amis juifs, comme Bruno Bettelheim, qui souffrait comme elle des diffamations répandues par ceux qui en avaient le pouvoir.

---

[411] cf. 31), p. 217-218-219

[412] cf. 29), p. 202 - 230

[413] cf. Sigmund Freud. Totem und Tabu. (1912-13). S. Fischer-Verlag, Frankfurt a. Main, 1974

[414] L'attaque que Siegfried Moses avait lancée se dirigeait en même temps contre Hannah Arendt et son *Reportage sur la banalité du mal* et contre deux autres publications, celle de l'historien Raul Hilberg *The destruction of the European Jews* (Chicago 1961) et celle du psychanalyste Bruno Bettelheim intitulée *Freedom from Ghetto Thinking*.

Le diagnostic d *"'inaptitude à penser"* pour expliquer la soumission et l'obéissance à des ordres ou des lois qui exigent qu'on fasse le mal et sanctionnent l'opposition fut joint à toutes ses recherches politiques qui, depuis son premier grand livre intitulé *Eléments et Causes du Totalitarisme* de 1951, avaient servi à créer des bases propres à satisfaire son besoin de comprendre et de poser des questions, toujours au sens socratique du terme. L'histoire transgénérationelle et beaucoup d'examens analytiques ont prouvé que les causes de cette inaptitude à dire non vis-à-vis des hiérarchies au pouvoir sont à chercher au début de l'enfance et des relations dont un enfant dépend, avec les angoisses permanentes de ne pas suffire aux conditions pour être accepté - ou aimé et respecté. C'est par la compréhension des raisons de l'angoisse qu'un nouveau commencement est possible, même le choix d'un nouveau commencement. S'il est vrai qu'aucun mal ne peut être annulé – même s'il arrive qu'il soit pardonné par ceux qui ont dû le subir -, ce choix permet d'éviter que le mal se répète obligatoirement.

"Comprendre est interminable"[415], nota Hannah Arendt au quatrième chapitre de son livre *Entre le passé et l'avenir* par lequel nous avons commencé les réflexions de cette conférence. *"Comprendre est un processus sans fin; comprendre correspond à la manière humaine d'être vivant, car chaque personne doit se réconcilier avec le monde dans lequel elle fut placée à sa naissance comme une étrangère et où elle restera une étrangère dans la mesure où elle réussit à se définir comme un être unique. (...) Comprendre le totalitarisme, cela ne veut pas dire pardonner quoi que ce soit, mais nous réconcilier avec le monde, dans lequel tout cela est possible."*[416]

Hannah Arendt savait de plus en plus que penser et comprendre ne peuvent pas être réduits au travail de l'intellect. Pour trouver une solution dans les problèmes dialectiques entre liberté et conscience, il faut intégrer la compréhension des difficultés émotives de tout être humain. L'introspection personnelle, qui permet de choisir et de décider sans que la crainte d'un bâton autoritaire empêche le regard critique, fait partie d'un tissu dense de besoins et de sentiments, de douleurs et d'espoirs. Pour que les catastrophes du 20^{e} siècle puissent avoir un sens – malgré l'annihilation de tout sens - en *"ce monde tordu"*, selon Hamlet, souvent cité par Hannah Arendt, il faut que les êtres humains puissent retrouver l'aptitude à penser, à décider et à agir dans la relation avec eux-mêmes comme avec les autres, sans l'angoisse de ne pas en être capables.

C'est à la raison de demander au cœur ce qui est inutile et mauvais, pour que l'imagination - qui va de pair avec la compréhension - permette au courage de dire non à tout abus de la conscience. Ce droit est donné à chacun et à chacune par le don unique de la naissance – la liberté - de se redresser et de trouver le bout de terrain stable qui peut signifier un nouveau commencement dans les relations privées comme dans les décisions politiques.

---

[415] cf. 2), p. 110 (traduit par maw).
[416] *ibid.* 39).

II. Exposés des cinq ateliers

Pouvoir : domination totale, humains superflus et droit d'avoir des droits (atelier 1)

Hannah Arendt et la pensée de l'autre bord (Leo Strauss, Carl Schmitt)

William Ossipow, Université de Genève

Plus encore que les individus, les marchandises ou les monnaies, les concepts circulent. N'appartenant à personne en particulier, ils jouissent d'une mobilité considérable : apparaissant ici, on les retrouve plus tard là où on ne les attend pas. Les concepts ont une patrie, une origine, un terroir d'enracinement, mais la vie intellectuelle les disperse dans une migration incontrôlable, les envoie en exil, les rapatrie soudainement. C'est, sur une échelle très modeste, l'exercice que j'aimerais esquisser dans cette communication : suivre un peu la migration de quelques concepts dans la pensée d'Arendt qui furent, comme elle le fut, voyageurs, nomades avant de trouver dans son œuvre une stabilisation toute provisoire.

La méthode d'une telle investigation est celle d'une lecture comparative de différents auteurs, une lecture que je dirais relationnelle, une lecture orientée vers l'intertextualité qui devrait permettre de constater tout à la fois la migration des concepts, mais une migration qui établit un patrimoine commun et qui permet la vivification de la pensée et son renouvellement incessant.

En ce qui concerne l'œuvre de Hannah Arendt, il y a une certaine urgence à ce que ce travail soit entamé et poursuivi. Si une œuvre risque d'être encensée, iconisée, notamment parce que son auteur était une juive exilée au destin exceptionnel, parce qu'elle était femme, parce qu'elle fut une universitaire de haut vol, c'est bien l'œuvre de Hannah Arendt. Et contre cette tendance à la canonisation dont toutes les célébrations participent, il faut travailler méthodiquement les textes. L'urgence vient aussi et surtout du fait que ce travail de lecture comparative et relationnelle a bien sûr commencé, et peut-être pas sous les meilleurs auspices. J'en veux pour preuve la publication récente, aux Etats-Unis en particulier, de travaux allant, non sans une certaine malveillance, dans ce sens[417].

Les émigrés allemands aux Etats-Unis dans la deuxième moitié des années trente étaient bien sûr la plupart d'origine juive, formaient un milieu d'une densité et d'une qualité intellectuelle extraordinaire. Dans le domaine des sciences humaines et sociales, ils avaient tous peu ou prou lu les mêmes livres, baigné dans les mêmes problématiques, assisté ou participé ensemble aux grandes polémiques intellectuelles. Même en exil, ils restaient attachés à la forme de pensée qu'ils avaient reçue pendant leurs années de formation, à ce mélange d'érudition, de précision et de culture si caractéristique de la pensée universitaire allemande. Nul doute qu'ils lisaient encore leurs collègues, souvent leurs anciens maîtres, restés en Allemagne ; nul doute qu'ils étaient marqués, à tout jamais, comme la relation de Hannah Arendt à ses professeurs et amis Jaspers et Heidegger le montre, par l'empreinte forte que les mandarins de

---

[417] Cf. Sheldon Wolin, *Heidegger's Children : Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2003.

l'université germanique avaient imprimée sur eux. A cet égard, je voudrais citer le témoignage de Hans Morgenthau sur l'empreinte laissée par l'un de ses maîtres, ce même Morgenthau qui demandera (en vain) la main de Hannah Arendt bien des années plus tard [418]:

« Il était inévitable que je fusse influencé – quoique temporairement et négativement – par Carl Schmitt, professeur de droit public à l'Université de Berlin. Aucun penseur politique allemand de la période d'entre-deux-guerres était plus doué de capacités intellectuelles... »[419]

Il est certain que la formation d'Arendt ne s'est pas arrêtée aux enseignements qu'elle reçut en Allemagne avant son départ en exil. Cette formation fut poursuivie dans la vie intellectuelle intense que lui procura le *Lebenswelt* des émigrés allemands qui prolongeait d'une certaine manière la patrie spirituelle perdue.

Arendt revendiquait cet enracinement dans la culture allemande, elle-même nourrie des humanités grecques et romaines. Dans une lettre écrite en 1963 à Gershom Sholem, elle écrivait : « S'il faut que je « sois venue de quelque part » c'est de la tradition philosophique allemande[420] ». Et dans un texte, évoquant toujours ce terreau intellectuel, elle dira :

« ...je me suis cramponnée à ce fonds européen avec une grande ténacité et celle-ci a parfois frisé l'obstination quelque peu polémique depuis que j'ai vécu parmi des gens, souvent de vieux amis, qui essayaient à toute force de devenir juste l'inverse : à savoir de faire de leur mieux pour se comporter comme de 'vrais Américains'... ». [421]

Les pages qui vont suivre sont une tentative de fixer quelques moments de cette circulation de concepts, telle qu'elle apparaît dans le milieu des exilés[422] et en particulier dans l'œuvre d'Arendt. Cette circulation n'est pas seulement un incessant tourbillon qui agiterait les cerveaux. A certains moments, les concepts se fixent, au moins provisoirement, se déploient dans une syntaxe plus personnelle propre à l'auteur qui s'est approprié ces éléments dans une synthèse personnelle.

Arendt-Strauss et les concepts de sens commun, opinion et vérité

J'aimerais commencer l'évocation de cette circulation-réappropriation des concepts en analysant brièvement le destin d'une notion qui va jouer un rôle très important dans le dispositif épistémologique d'Hannah Arendt. Il s'agit du concept de *sens commun* (*sensus communis*). A ce concept, j'attacherai un développement sur une autre articulation fondamentale de ce qu'on peut appeler l'épistémologie politique d'Arendt, à savoir la *dialectique de la vérité et de l'opinion*. Il s'agit de deux ensembles conceptuels liés et solidaires. Il se trouve que ces deux ensembles ont également des échos dans l'œuvre d'un autre intellectuel juif émigré aux Etats-Unis, Leo Strauss qui,

---

[418] Cf. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt,* traduction française, Paris : éditions Anthropos, 1986, p. 596 [édition originale en anglais, 1982].

[419] Hans Morgenthau, « Fragment of an Intellectual Autobiography », in Kenneth Thompson and Robert J. Myers (eds), *A Tribute to Hans Morgenthau*, Washington, D.C., The New Republic Book Company, Inc., 1977.

[420] Cf. Elisabeth Young-Bruehl, *op.cit.*, p.133.

[421] Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, traduction française, Paris : Payot, p. 37 [première édition américaine, 2003].

[422] Sur le milieu des exilés allemands aux Etats-Unis, cf. Martin Jay, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America.* New York : Columbia University Press, 1985.

à sa manière, faisait partie du milieu si interactif et si fécond de l'émigration allemande.

Regardons d'abord cette sorte de chassé-croisé dans la vie professionnelle de ces deux protagonistes :

Strauss et Arendt se connaissaient dès leur jeunesse en Allemagne. Selon Elisabeth Young-Bruehl, Leo et Hannah se sont rencontrés à Berlin à la Bibliothèque d'Etat Prussienne. Le jeune homme s'était montré très prévenant vis-à-vis d'Hannah mais cette dernière avait réagi avec allergie, reprochant à Strauss son conservatisme et repoussant ses avances[423]. Strauss fut blessé et lui garda longtemps, semble-t-il, rancune. Une solide antipathie donna pour le reste de leur vie la tonalité de leur relation. Néanmoins, Hannah Arendt avait le jugement intellectuel suffisamment développé pour voir les qualités du travail accompli par Strauss. Dans une lettre à Jaspers du 14 mai 1954 que cite Pierre Bouretz[424], elle écrit, dans un style télégraphique, à son maître et ami Jaspers qui la questionnait sur le sort de Leo Strauss: « Il est professeur de philosophie politique à Chicago, très estimé. A écrit un bon livre sur Hobbes, en plus de celui sur Spinoza. Maintenant un livre sur le droit naturel. C'est un athée orthodoxe convaincu. Très drôle. Un homme doué d'une véritable intelligence. Je ne l'aime pas. Il doit avoir la cinquantaine ».

Strauss arrive aux Etats-Unis en 1938. Il enseigne dès 1939 et pendant 10 ans à la New School of Social Research de New York. Dès 1949, il est professeur de théorie politique à l'Université de Chicago. Hannah Arendt, quant à elle, débarque aux Etats-Unis en 1940. Elle enseignera à l'Université de Chicago de 1963 à 1967 avant d'être nommée à la New School en 1967.

En 1949, Leo Strauss donna à l'université de Chicago une série de six conférences qui seront plus tard réunies dans le célèbre *Droit naturel et histoire*. La deuxième conférence (qui est également le deuxième chapitre de l'ouvrage) intitulée « Le droit naturel et la distinction entre faits et valeurs » est consacrée à une présentation et à une réfutation de la fameuse thèse de Max Weber relative à la nécessaire neutralité axiologique du chercheur et à l'irrationalité fondamentale des jugements de valeur. L'un des moments centraux de cette réfutation a lieu lorsque Leo Strauss déploie les conséquences de l'attitude de Weber : il montre qu'en analysant, par exemple, les camps de concentration, un disciple de Weber s'interdirait purement et simplement la possibilité, émanant du sens commun, de pouvoir juger ces camps comme « cruels ». Les guillemets que les sociologues mettraient sur de telles qualificatifs ne seraient qu'un « subterfuge qui n'a d'autre but que de permettre de combiner les avantages du sens commun avec le refus du sens commun »[425].

Un texte d'Arendt de la même époque (1950) lie, comme chez Strauss, le concept de *sens commun* à la double problématique des horreurs commises par les nazis et du défi que ces horreurs jettent aux sciences sociales. Le monde concentrationnaire témoigne d'une radicale absence de sens, d'une rupture totale avec le monde commun, d'une « situation extrême » devant laquelle les sciences sociales sont démunies tant les cadres de pensée habituels sont bouleversés.

---

[423] Elisabeth Young-Bruehl, *op.cit.*, p. 125.

[424] Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard, 2003, p. 633.

[425] Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, traduction française, Paris : Flammarion, coll. Champs, pp. 59-60, [première édition en anglais, 1953].

« *Le sens commun est embarrassé devant des actions qui ne sont inspirées ni par la passion ni par l'utilité, et notre morale est incapable de faire face à des crimes que les Dix Commandements n'ont pas prévus* ».[426]

Une autre mention du sens commun (ou plus exactement de la perte du sens commun) chez Hannah Arendt se trouve, là encore, dans le contexte de sa réflexion sur le totalitarisme, dans les dernières pages du *Système totalitaire*. On sait que le dernier chapitre de l'édition de 1958 de cet ouvrage eut, en 1953, une première version comme article dans la *Review of Politics* [427]. C'est là qu'elle développe le concept déchirant de la *désolation*, comme « expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme »[428]. La désolation a partie intimement liée avec la mort car la mort nous sépare des autres hommes, comme le système totalitaire nous dépossède radicalement de

« *mon être-en-rapport avec d'autres hommes, de notre sens commun qui règle et qui régit tous les autres sens et sans lequel chacun de nous serait enfermé dans les particularités de ses propres données sensibles, en elles-mêmes incertaines et trompeuses. C'est seulement parce que nous possédons un sens commun, parce que ce n'est pas un, mais plusieurs hommes qui habitent la terre, que nous pouvons nous fier à l'immédiateté de notre expérience sensible...* » [429].

Strauss pensait que la perte du sens commun et son expulsion hors des sciences sociales et politiques tendaient à rendre impossible le jugement, en particulier le jugement de valeur. Il devenait ainsi tout simplement impossible de porter un jugement sur l'atrocité et la cruauté des événements entraînés par le totalitarisme nazi qui ne soit immédiatement entaché d'irrationalité. Arendt, se réappropriant le concept de sens commun et le maintenant au niveau de la thématique du totalitarisme, va plus loin que Strauss en suggérant que le totalitarisme procède en éradiquant le sens commun non seulement de la sphère des sciences sociales, mais, beaucoup plus radicalement, de la manière dont les hommes ordinaires se tiennent entre eux. Cette éradication instaure du même coup le règne de la désolation sur la terre.

Regardons maintenant l'autre thème où les préoccupations de Arendt croisent celles de Strauss, le thème de la dialectique de la vérité et de l'opinion. Chez Strauss cette thématique est reliée aux problèmes, fondamentaux chez les penseurs grecs, de la connaissance, du rôle du philosophe, de la nature du bonheur véritable, de la place de la politique relative au bonheur et à la philosophie. Strauss écrivit plusieurs textes sur ce sujet, en particulier durant les années quarante, dans le cadre de ses investigations sur la pensée de Maïmonide. Pour le présent exposé, j'utilise essentiellement l'Introduction à *La Persécution et l'art d'écrire*[430] qui est une reprise d'une étude intitulée *Farabi's Plato*[431]. Socrate avait pour ambition de mener une investigation scientifique des vertus et de la justice. Son intérêt philosophique était orienté vers ce que les modernes

---

[426] Hannah Arendt, « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration » in *Auschwitz et Jérusalem*, traduction française, Paris : Presses Pocket, coll. Agora, 1991, p. 215.

[427] Hannah Arendt, « Ideology and Terror : A Novel Form of Government », *Review of Politics*, Vol.15, N° 3, 1953, pp. 303-327. Cf. Elisabeth Young-Bruehl, *op.cit.*, p. 697.

[428] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, traduction française, Paris : Seuil, coll. Points, 1972, p.226.

[429] *Ibid.*, p. 227.

[430] Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, traduction française, Paris : éditions de l'Éclat, 2003 [édition originale en anglais, 1952].

[431] Sur le même thème, Strauss publiera en 1946 dans *Social Research*, la revue de la New School, un article intitulé « Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon ».

appellent la raison pratique. Platon avait une ambition plus vaste et plus exhaustive puisqu'il visait la connaissance de l'essence des choses. Socrate risqua sa vie à chercher et à enseigner des vérités pratiques qui finalement se révèlent dérangeantes. Il paya un lourd tribut puisqu'il fut condamné à mort en raison de l'hétérodoxie inacceptable de son enseignement par rapport aux croyances de la cité. Selon Farabi, le philosophe aristotélicien musulman tant admiré par Maïmonide (et par Strauss), Platon réussit à contourner la difficulté rencontrée par Socrate (heurter de front les croyances populaires) en s'inspirant largement du sophiste Thrasymaque. En ce qui concerne la vie authentiquement philosophique et le vrai bonheur, Strauss, suivant Farabi, pense que la voie royale est la philosophie, discipline de l'esprit d'une rigueur extrême et manifestement hors de la portée du commun des hommes. Cette voie est celle d'un bonheur privé, de la contemplation des idées et le bonheur authentique qui en découle est réservé à une élite. Mais pour survivre dans la cité, où l'opinion règne sans partage et, comme l'affirmait Thrasymaque, où la justice relève des rapports de forces, Platon admettait un discours exotérique, à destination du plus grand nombre, et ce discours concerne la politique et la science politique. L'enseignement exotérique était nécessaire afin de protéger la philosophie dont il était la protection. Le philosophe selon la version de Platon (et telle qu'envisagée par Strauss lecteur de Farabi) devait commencer par accepter les opinions de la cité, les remplaçant graduellement par des vérités. Daniel Tanguay a parfaitement capté le point central de la pensée de Strauss en commentant ainsi cette idée du *remplacement des opinions :*

« *Le but poursuivi par cette « destruction graduelle des opinions reçues » est la vérité pour l'élite (les philosophes potentiels) et une approximation de la vérité pour les autres. Cette approximation de la vérité est une représentation imaginative ou poétique de la vérité. C'est une telle présentation rhétorique de la vérité qui est offerte par Thrasymaque* ».[432]

Leo Strauss, en développant d'une manière extrêmement érudite le dense tissu des commentaires et des relations interprétatives entre Farabi, Maïmonide, Socrate et Platon, en mettant au point à propos de ce tissu ses célèbres thèses sur l'herméneutique des grands textes politiques, a pointé l'importance de la thématique grecque de l'opinion et de la connaissance de la vérité dans le contexte de la philosophie et dans celui de la politique. Il suffit de voir dans l'œuvre d'Arendt l'étendue des passages consacrés à cette même thématique pour réaliser combien, malgré leur antipathie réciproque, une connexité philosophique les liait (et les liait certainement plus que les quelques lignes sèches envoyées à Jaspers ne le laissent supposer).

Arendt va beaucoup travailler cette thématique. De cette réflexion sortira ce qui représente à mes yeux le texte majeur de son *épistémologie politique*, terme qui n'est certes pas consacré dans le lexique arendtien, mais par lequel il faut comprendre le type de connaissance qui convient au politique, qui est adapté à une politique humaniste et démocratique refusant de soumettre l'homme aux idéologies [433].

Elle y développe la thèse résolument moderne que le mode de connaissance requis par un espace politique au sens où elle entend ce terme, à savoir l'action menée par les hommes dans un échange de leurs points de vue respectifs rassemblés par le sens commun, ce mode de connaissance est l'opinion au sens grec du terme, la *doxa*, c'est-

[432] Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris : Grasset, p. 150.
[433] Hannah Arendt, « Vérité et politique », in *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, coll. Idées, 1972.

à-dire précisément ce qui s'oppose à la vérité, non pas comme le mensonge s'y oppose mais comme la fragilité s'oppose à la solidité.

Comme dans le cas de Strauss, sa pensée prend appui sur la thématique grecque. Fine lectrice de Platon, elle reconnaît que « toute la philosophie politique [de Platon], avec ses aspects franchement tyranniques, repose sur la conviction que la vérité ne peut venir de la masse, ni lui être communiquée »[434]. Car il existe, selon Arendt, une connexion intime entre la vérité et la coercition et, partant, le manque de liberté. Cette théorie introduit une rupture décisive non seulement avec toute la tradition grecque de recherche de la science, de la connaissance vraie, de la valorisation du nécessaire, mais aussi avec le christianisme (peut-être platonisant sur ce point-là comme sur bien d'autres) qui voyait la liberté dans l'accomplissement de la vérité, selon cette parole de saint Jean : la vérité vous rendra libre[435].

La vérité rationnelle, celle que recherchent les philosophes et les hommes de science, a pour propriété de contraindre, comme l'arithmétique ou la géométrie exercent une force contraignante. A plusieurs reprises dans son œuvre, Hannah Arendt citera cet aphorisme qu'elle emprunte au physiocrate Mercier de la Rivière : « Euclide est un véritable despote ; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques. ».[436]

Renversant les positions socratiques et platoniciennes, elle développe un point de vue selon lequel le type de connaissance qui doit avoir cours dans le domaine politique est l'*opinion*, et non la vérité toujours tyrannique lorsqu'elle est transposée de sa sphère de validité (l'Académie ou le système scientifique) à la sphère du politique. En cela elle poursuit la méditation inaugurée dans le *Système totalitaire* où elle assignait comme mode de connaissance spécifique du totalitarisme l'*idéologie*, le déroulement obsessionnel de la *logique d'une idée* qui se veut en même temps vérité rationnelle et principe du fonctionnement politique[437]. Par son côté contingent, par sa fragilité épistémologique, à savoir le fait d'être un énoncé qui ne porte pas en lui-même une nécessité au sens fort du terme, l'opinion convient à la sphère du vivre-ensemble-dans-un-monde-commun. Cette fragilité induit la modestie et donc l'écoute de l'autre, l'ouverture à ce que chaque point de vue peut apporter hors de tout dogmatisme.

Sur le même matériel du débat historique entre Socrate, Platon, Thrasymaque et leurs commentateurs musulmans (dont Farabi) et juifs (dont Maïmonide), Strauss et Arendt déploient chacun leurs analyses. Qu'il me soit permis de penser que, sur ce chapitre, Arendt a su donner à la philosophie l'une de ses plus fortes thèses concernant l'articulation de la connaissance et du politique. A cet égard et concernant spécifiquement cette thématique, ses développements conceptuels brillent, au côté de ceux de Popper et de Habermas, et éclairent beaucoup plus le débat contemporain que ne le font les analyses souvent obscures, voire ésotériques, de Strauss.

---

[434] *Ibid.*, p.299.
[435] Evangile de saint Jean 8, 31-36.
[436] Hannah Arendt, « Vérité et politique », *op.cit.*, p.306.
[437] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op.cit., chap. iv.

Carl Schmitt et la mouvance de la philosophie de l'existence (décision, commencement, ami/ennemi)

Le mode de penser de la philosophie de l'existence allemande dans l'entre-deux-guerres unifiait des penseurs de discipline fort diverses, philosophes bien sûr, mais aussi théologiens, juristes, médecins, historiens, sociologues. Arendt fut intimement liée à ce milieu et à son mode de penser qui l'ont marquée fortement et irrévocablement.

En 1946, elle fait paraître dans la *Partisan Review* un texte qui sera traduit en français sous le titre *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* Elle n'est pas encore, dans ce texte, la grande exploratrice du politique qu'elle deviendra par la suite. Ce texte porte fortement son expérience de formation intellectuelle dominée par la philosophie allemande de l'existence. C'est là que l'on rencontre l'un des concepts majeurs qui circulaient parmi les intellectuels allemands : le concept de décision. Dans le cadre de la présentation qu'elle fait de la pensée de Heidegger, elle écrit :

« *L'unique chose que le Soi puisse faire pour devenir un Soi est de prendre, par une « décision résolue », cette facticité de l'être sur soi-même, ce par quoi il est, dans son existence « la raison nulle de sa nullité ».*[438]

Le concept de décision est d'une importance fondamentale. Il indique le moment politique le plus intime et le plus concret qui soit, à l'opposé de toute spéculation sur l'universel et de toute généralité qui autoriserait une désimplication du sujet. Dans le moment de la décision, en effet, est indiquée une intervention du sujet dans l'étoffe même du concret historique, intervention qui ne peut en aucun cas récuser la responsabilité puisqu'elle émane d'un choix. Décider, c'est intervenir, c'est toujours donner une inflexion à la réalité. Elle est au cœur de l'agir politique, comme pour Bultmann, théologien réformé profondément influencé par Heidegger et dont Arendt avait suivi le séminaire alors qu'elle était étudiante à Marburg ; elle est au cœur de la foi.

« *C'est dire que* la foi n'est pas une Weltanschauung. *Une Weltanschauung vise, en fonction d'une compréhension générale du monde et de l'homme, à rendre mon destin intelligible comme un cas de l'universel devenir. Selon le Nouveau Testament, c'est là fuir mon être véritable puisque ce n'est pas dans le général que je trouve mon existence mais dans le concret, dans le hic et nunc, dans ma responsabilité et ma décision individuelles, par lesquelles je puis, en m'y risquant, me gagner ou me perdre.* ».[439]

La décision est le point d'insertion d'un sujet, individuel ou collectif, dans l'histoire des hommes, dans le tissu concret de leurs relations. Or ce thème de la décision recoupe fortement celui du *commencement*. Car une décision, par son impact singulier et historico-concret, inaugure un nouveau cours des choses. C'est par la décision que du nouveau vient au monde de manière humaine, car la décision porte en elle-même le projet et le vouloir-agir du sujet. C'est la foi comme décision du croyant de se placer devant Dieu qui inaugure le salut et qui inaugure cette histoire hyper-personnelle qu'est l'histoire de ma rencontre avec Dieu et avec les autres hommes

---

[438] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? », in *La philosophie de l'existence et autres essais*, traduction française, Paris : Payot & Rivages, 2000, p.133.

[439] Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension. L'historicité de l'homme et la révélation*, traduction française, Paris : Seuil, vol.1, p. 448.

selon l'interprétation bultmanienne. Chez Arendt, l'une des formes de la fascination pour les commencements fut cristallisée autour de la thématique des révolutions, « les seuls événements politiques qui nous placent directement, inéluctablement, devant le problème du commencement », comme elle le dit d'emblée au début du premier chapitre de l'*Essai sur la révolution.*[440]

Dans le domaine du politique, c'est Carl Schmitt qui formula de la manière la plus forte une philosophie politique imprégnée de la vision du monde existentielle. On y trouve notamment une approche par le concret, une importance centrale donnée à la décision, elle-même enracinée dans l'optique d'un commencement qui renouvelle à chaque fois le politique. On sait comment débute la *Théologie politique* : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle » [441]. Cette célèbre définition de la souveraineté introduit la décision historique concrète au cœur du fonctionnement politique, détrônant les conceptions de la politique comme bien commun, dans la tradition éthique de l'aristotélisme ou du thomisme, abolissant aussi les conceptions du politique comme pure domination dans la tradition marxiste. Comme le dit Schmitt

« Tout droit est « droit en situation ». Le souverain établit et garantit l'ensemble de la situation dans sa totalité. Il a le monopole de cette décision ultime. Là réside l'essence de la souveraineté de l'Etat, et juridiquement la juste définition à en donner n'est pas celle d'un monopole de la coercition ou de la domination, mais d'un monopole de la décision ».[442]

Le lien avec le commencement dans la théorie schmittienne de la décision apparaît avec netteté dans un passage célèbre tiré des *Trois types de pensée juridique* qui reprend et amplifie les définitions de la *Théologie politique* :

*« La décision souveraine est commencement absolu, et le commencement (y compris au sens d'*arché*) n'est rien d'autre qu'une décision souveraine.*

Elle jaillit d'un néant normatif et d'un désordre concret ».[443]

Le souverain politique, ainsi que cela a été théorisé dans la *Théologie politique* de Schmitt, est pensé par la philosophie politique dans les termes où il convenait, dans la tradition théologique, de penser Dieu, détenteur de toute puissance et de toute souveraineté, mais aussi créateur grâce à qui il y eut un commencement du monde. En fait, c'est toute la théologie chrétienne qui est convoquée dans cette théorie de la transposition : le péché originel va inspirer à Schmitt l'idée que la politique se justifie parce qu'il y a du mal dans le monde ; la création va trouver son *analogon* dans la décision qui « jaillit du néant » comme le cosmos est né de la volonté créatrice de Dieu ; le miracle, cet événement concret extraordinaire trouve son pendant dans la survalorisation et la centralité de l'état d'exception. L'herméneutique schmittienne du politique se réalise à la lumière des catégories théologiques ravalées au niveau de catégories existentielles.

Hannah Arendt va s'approprier ces catégories existentielles, en les infléchissant très sensiblement. Le thème du commencement s'épanouit dans sa pensée en plusieurs

---

[440] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, traduction française, Paris : Gallimard, coll. TEL, 1985, p. 25 [édition originale en anglais, 1963].

[441] Carl Schmitt, *Théologie politique,* traduction française, Paris : Gallimard, 1988, p.15 [première édition allemande, 1922].

[442] *Ibid.*, p. 23.

[443] Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique,* traduction française, Paris : PUF, 1995, p. 83 [édition originale en allemand, 1934].

variantes : la *fondation* qui inaugure un nouvel ordre politique et qui, dans les temps modernes, fait irruption dans l'histoire à l'occasion des révolutions. Dans l'Introduction de l'*Essai sur la révolution*, elle envisage le commencement dans sa relation avec la violence :

« *La relation de ce problème du commencement au phénomène de la révolution est évidente. Qu'un tel commencement doive être intimement lié à la violence, les commencements légendaires des antiquités tant biblique que classique semblent le prouver : Caïn supprime Abel, et Romulus tue Rémus ; la violence est le commencement, aucun commencement ne pourrait se passer de violence ni de violation [...] La légende parle sans équivoque : toute fraternité dont les humains sont capables est issue du fratricide, toute organisation politique que les homnmes aient réussie tire son origine d'un crime*».[444]

Il y a là comme un écho provenant de l'ouvrage de *Ex Captivitate salus* (1950) où Carl Schmitt nous donne cette vison pathétique de sa vision centrée sur l'antagonisme ami/ennemi :

« *Qui puis-je donc reconnaître enfin comme mon ennemi ? Manifestement celui-là seul qui me met en question. En tant que je le reconnais comme mon ennemi, je reconnais qu'il me met en question. Mais qui peut véritablement me mettre en question ? Il n'y a que moi-même. Ou encore mon frère. C'est cela. L'autre est mon frère. L'autre se trouve être mon frère, et mon frère se trouve être mon ennemi. Adam et Eve avaient deux fils, Caïn et Abel. Ainsi commence l'histoire de l'humanité. C'est ainsi que nous apparaît le père de toutes choses. C'est là la tension dialectique qui maintient l'histoire du monde en mouvement, et l'histoire du monde n'est pas encore parvenue à son terme* ».[445]

Etonnante proximité chez ces deux auteurs que par ailleurs tant de choses séparent : proximité d'une vision du politique comprise à la lumière du mythe primordial qui enracine la structure agonistique du politique dans une anthropologie de la violence fondatrice.

Mais le thème du commencement est également décliné par Arendt d'une manière foncièrement opposée dans ses développements sur la naissance – ou la natalité. Elisabeth Young-Bruehl rappelle, dans le synopsis de la thèse de doctorat d'Arendt sur saint Augustin qu'elle donne comme appendice 3, que ce thème y est déjà présent[446]. Et c'est précisément par une citation d'Augustin – souvent reprise dans son œuvre – qu'Arendt consolide son argument sur l'action dans la *Condition de l'homme moderne* au chapitre V : [*Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*] (« pour qu'il y eût un commencement fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne ».

Certains commentateurs[447] ont pu s'interroger sur un éventuel *décisionnisme* de Hannah Arendt, qui l'apparenterait à Carl Schmitt, à savoir une théorie qui enracinerait la décision dans la pure volonté du décideur et qui la couperait de tout système de justification, en particulier de justification rationnelle. Cette interrogation, sans être

---

[444] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, op.cit., p. 23.

[445] Cité par Julien Freund, « Préface », in Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, traduction française, Paris : Flammarion, coll. Champs, p. 37.

[446] Elisabeth Young-Bruehl, *op.cit.*, p.646. On se reportera aussi sur ce thème au très beau texte paru dans le Cahier IX, en date du 12 mai 1952 : Hannah Arendt, *Journal de pensée I (1950-1954)*, Paris : Seuil, p. 231.

[447] Cf. Andreas Kalyvas, « From the Act to the Decision : Hannah Arendt and the Question of Decisionism », *Political Theory*, Vol. 32, No 3, 2004, pp. 320-346.

essentielle, ne manque pas de pertinence comme en témoigne la citation suivante : « Il est dans la nature même des commencements de comporter une mesure d'arbitraire absolu. ».[448]

On sait que le cœur de la vision politique de Carl Schmitt est le couple conceptuel ami/ennemi dont il développe la théorie dans *La notion de politique*. Il est donc intéressant de savoir quelle place ce couple conceptuel occupe dans l'œuvre d'Arendt. A vrai dire, il faut bien admettre qu'il occupe peu de place. Arendt n'a pas cédé aux facilités d'une structuration intégralement agonistique du champ politique, bien au contraire, puisqu'elle définira le politique précisément comme capacité d'agir ensemble. Elle prend, sur de nombreux points, l'exact opposé des positions schmittiennes. Alors que l'auteur de la *Théologie politique* a développé une attaque virulente contre le pluralisme et le libéralisme, bien dans l'esprit des intellectuels réactionnaires de l'entre-deux-guerres, elle fera du fait de la pluralité des hommes le centre de son anthropologie et de sa compréhension du politique. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'elle est foncièrement anti-schmittienne.

En ce qui concerne l'opposition ami/ennemi, elle l'a, à ma connaissance, utilisée à de rares occasions comme outil herméneutique et dans un contexte bien précis qu'il est important de préciser. C'est en effet dans le cadre de ses écrits sur le sionisme et la situation en Palestine qu'elle va développer une analyse où le couple ami/ennemi joue un rôle structurant.

Arendt a beaucoup écrit sur le sionisme, notamment dans la première partie de sa vie d'adulte, et a occupé diverses fonctions et emplois dans le cadre du mouvement sioniste. Elle était donc très proche de cet idéal donnant un sens politique au destin du peuple juif. Elle commença à prendre ses distances avec le mouvement sioniste lorsque celui-ci amorça un virage nationaliste et chauvin sous l'influence grandissante du révisionnisme de Vladimir Jabotinsky. Elle-même se rapprocha des sionistes qui préconisaient un Etat binational comme Martin Buber. Mais c'est avec Judah Magnes, qui fut l'un des fondateurs de l'Université hébraïque de Jérusalem et son premier chancelier, qu'elle va étroitement collaborer pendant un certain temps pour tenter d'infléchir les événements proches-orientaux dans la direction d'une prise en compte par les juifs de Palestine de la composante arabe et d'une pleine collaboration entre juifs et autochtones.

Deux grands textes de Hannah Arendt marquent de manière très impressionnante le recul critique qu'elle prit vis-à-vis du mouvement sioniste tel qu'il évoluait[449]. Mais la clé herméneutique de sa lecture des événements se trouve dans un petit article datant d'octobre 1948 intitulé « Sur la collaboration » où elle répondait à une attaque provenant des milieux sionistes qui lui reprochaient sa volonté de collaborer d'une part avec la Grande-Bretagne et d'autre part avec les Arabes.[450]

« *La question décisive dans cette controverse est en fait celle de savoir si l'on veut ou non collaborer. Et cette question dépend à son tour d'une plus ancienne et plus difficile question concernant la politique sioniste, à savoir le problème de la distinction entre les amis et les ennemis* ».[451]

---

[448] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op.cit.*, p.304.

[449] Il s'agit de « Réexamen du sionisme » datant d'octobre 1944 et de « La paix ou l'armistice au Proche-Orient » de janvier 1950, tous deux réédités dans Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, op.cit.

[450] Hannah Arendt, « Sur la collaboration », in *Auschwitz et Jérusalem*, op.cit., pp.161-164.

[451] *Ibid.*, p. 163.

Arendt constate que le mouvement sioniste n'avait pas hésité, en son temps, à collaborer avec les nazis pour permettre le transfert de biens juifs d'Allemagne vers la Palestine. Il lui paraît dès lors que la collaboration avec la Grande-Bretagne pour construire une Palestine où juifs et Arabes pourraient vivre ensemble est parfaitement envisageable et la meilleure voie à suivre. Cependant elle va constater amèrement :

« *Mais la question est précisément qu'aujourd'hui une certaine hystérie générale impose des politiques du tout ou rien à un monde modérément amical. Voilà en quoi consiste le chauvinisme : il tend à diviser le monde en deux moitiés dont l'une est votre propre nation que le destin, la malveillance ou l'histoire a opposé au monde entier composé d'ennemis* ».[452]

Arendt exhorte alors les sionistes à ne pas se tromper d'ennemi :

« *Ni les Arabes, ni les Anglais ne sont des ennemis contre lesquels l'attitude du tout ou rien puisse se justifier. Il nous faudra vivre en paix avec les uns comme avec les autres. La lutte en Palestine s'inscrit dans un vaste contexte international et la distinction exacte entre les amis et les ennemis deviendra une question de vie ou de mort pour l'Etat d'Israël* ».[453]

Arendt ne récuse pas la pertinence de la paire conceptuelle de Schmitt ami/ennemi. Même si elle n'en fait pas le pivot de sa propre théorie, elle se rend à l'évidence du constat que cette conceptualisation anime en fait les relations politiques réelles, notamment en Palestine. Bien que foncièrement anti-schmittienne – et *surtout* parce qu'elle est anti-schmittienne –, elle s'inquiète et déplore la dérive chauvine et nationaliste du sionisme qui incline les juifs à voir dans les Arabes les ennemis qu'il faut chasser (*transférer* dans la terminologie du conflit proche-oriental) et combattre. Dans ce qui sera son dernier grand texte sur la situation en Palestine, devenue entretemps le jeune Etat d'Israël, *La paix ou l'armistice au Proche-Orient ?* elle donna cet avertissement :

« *Si le gouvernement israélien n'arrive pas à se libérer d'une telle dépendance économique, il se trouvera bientôt dans la situation peu enviable d'avoir à créer des situations d'urgence, c'est-à-dire contraint à une politique d'agression et d'expansion. Les extrémistes comprennent très bien cette situation en prolongeant artificiellement une guerre qui, d'après eux, n'aurait jamais dû s'achever avant que la Palestine tout entière et la Transjordanie n'aient été conquises* ».[454]

Ce n'est certes pas en ce quarantième anniversaire de la guerre des Six jours et de l'occupation de la Cisjordanie par l'Etat d'Israël que l'on niera la pertinence des réflexions de Hannah Arendt sur ce sujet. Il est certain que le problème de l'évolution du sionisme et du jeune Etat d'Israël vers une posture héritée de Jabotinsky et profondément marquée par la structuration ami/ennemi fut vécu douloureusement par Arendt. On notera qu'elle ne mentionne nulle part (sauf erreur de ma part) la création du nouvel Etat d'Israël comme un de ces *commencements*, une de ces *fondations*, une de ces *naissances* dont elle était avidement en attente comme on peut l'être de l'apparition de cette nouveauté absolue qu'est la naissance d'un enfant. L'événement fondateur d'un renouveau politique du peuple juif ne laisse qu'une trace de profonde

---

[452] *Ibid.*

[453] *Ibid.*, pp.163-164.

[454] Hannah Arendt, « La paix ou l'armistice au Proche-Orient ? », in *Auschwitz et Jérusalem*, op.cit., p. 201.

amertume dans son œuvre laissant loin derrière elle la ferveur de son engagement sioniste de jeunesse.

Elisabeth Young-Bruehl rapporte que, en 1948, peu avant la mort de Judah Magnes, le combattant d'une entente judéo-arabe complètement marginalisé et écarté du cours de l'histoire proche-orientale, Arendt lui avait écrit ces lignes poignantes :

« M'autorisez-vous à vous avouer toute ma reconnaissance d'avoir pu faire votre connaissance l'année dernière (...) La politique, dans notre siècle, est presque une œuvre de désespoir, et j'ai toujours eu la tentation de la fuir en courant. Je voulais que vous sachiez combien votre exemple m'a protégée de ce désespoir et combien il m'en protégera encore pendant de longues années ».[455]

[455] Elisabeth Young-Bruehl, *op.cit.*, p. 305.

Du fascisme italien chez Hannah Arendt et de son usage

Stéfanie Prezioso, Université de Lausanne

La plupart des historiens qui se sont penchés sur le fascisme italien s'accordent à dire que Hannah Arendt accorde peu de place à ce régime dans son œuvre intitulée *Les Origines du totalitarisme*[456], un désintérêt marqué, lié à une représentation de l'Italie comme pays « humaniste » peuplé de "braves gens". Dans cette optique, Hannah Arendt s'inscrit dans une longue tradition, inaugurée par les différents *Voyages* en Italie. Cette appréhension biaisée, non exempte de jugements de valeur, a été souvent exploitée par les différents gouvernements italiens eux-mêmes aux fins d'une « auto-absolution » sournoise qui, si elle n'est pas toujours pleinement acceptée, du moins est reçue avec indulgence hors des frontières de la Péninsule[457]. Cette image sera très profitable à l'Italie officielle de l'après-guerre et aura un impact non négligeable sur la caractérisation du fascisme mussolinien jusqu'à aujourd'hui. Elle s'inscrit dans ce que Ruth Ben-Ghiat appelle « la longue histoire de la comparaison des régimes politiques : celle qui voit dans le fascisme italien un moindre mal par rapport au national-socialisme allemand »[458].

La comparaison est éclairante, écrit David Bidussa, là où « elle ne sert pas à une construction hiérarchisée entre les expériences historiques concrètes selon une échelle des valeurs qui aille du mal absolu à celui qui est le "moins imprésentable", mais lorsqu'elle est fonctionnelle à la compréhension de l'histoire nationale dans laquelle cette expérience se place, dans ses fondements et non subrepticement. [459]» Or c'est précisément dans cette faille ouverte que s'inscrit l'analyse d'Arendt sur le fascisme italien. Le nœud de la question consiste à sonder la vertu comparative du concept de totalitarisme. Le fascisme italien est, comme on le sait, exclu de la catégorie analytique du totalitarisme élaborée par Arendt. Au mieux, il est envisagé comme semi-totalitaire, ou « imparfaitement totalitaire », au pire comme un simple « Etat-nation en temps de guerre »[460]. Les éléments d'analyse proposés par Arendt pour écarter le fascisme italien

---

[456] La version utilisée pour cet article est Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris : Quarto Gallimard, 2002.

[457] A ce propos, Angelo del Boca, op. cit. ainsi que Ruth Ben-Ghiat, « A lesser Evil ? Italian Fascism in/and the Totalitarian Equation », in Helmut Dubiel & Gabriel Motzkin (eds.), *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices in a Comparative Perspective*, London: Frank Cass, 2004 ; Filippo Focardi, « Reshaping the past : collective memory and the Second World War in Italy, 1945-1955 », in Dominik Geppert (dir.), *The postwar challenge: cultural, social and political change in Western Europe 1945-1958*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 41-65. Voir enfin David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Milano : Il Saggiatore, 1994.

[458] « [...] a long history of regime comparison : that of Italian Fascism as a "lesser evil" with respect to National Socialisme » ; Cf. R. Ben-Ghiat, op. cit., p. 137.

[459] « « Laddove la comparazione non serve a una costruzione gerarchica tra le esperienze storiche concrete secondo una scala che va dal male assoluto a quello "meno impresentabile", ma è funzionale alla comprensione della storia nazionale in cui quell'esperienza si colloca fondatamente e non surrettiziamente. », in D. Bidussa, op. cit., p. 17.

[460] Cf. H. Arendt, *Les Origines...*, op. cit., pp. 550 & 615.

de la catégorie du totalitarisme sont nombreux ; néanmoins la violence politique (la terreur) et la place de l'antisémitisme inscrivent selon elle « les différences profondes et décisives qui séparent les formes de gouvernement totalitaire et fasciste »[461].

L'explication essentialiste visant à définir les Italiens comme « fondamentalement » bons lui permet d'écarter le fascisme italien des régimes dits totalitaires. Echappent ainsi à son analyse, comme nous le verrons, tant la nouveauté de ce régime que les implications de sa mise en place pour l'Europe entière. L'œuvre d'Arendt demeure la référence incontournable sur le totalitarisme ; sa centralité n'est pas à remettre en cause. En effet, que l'on s'en distancie ou qu'on l'invoque, la perception de Hannah Arendt demeure une porte d'entrée privilégiée pour tenter de saisir contiguïtés mais aussi, et surtout, différences entre les deux fascismes types en Europe. Il s'agit bien plutôt de tenter de saisir l'impact d'une représentation du fascisme italien ancrée dans son temps sur l'analyse passée mais aussi très actuelle de ce régime politique.

Histoire d'une absence

Le manque d'intérêt de Hannah Arendt pour le fascisme italien, comme semble en témoigner *Les Origines du totalitarisme*, peut paraître au premier abord étonnant. En effet, le terme de totalitarisme est inventé en Italie, au début des années 1920, pour rendre compte du régime mis en place par Mussolini ; de surcroît le seul régime à se définir expressément comme tel est précisément le fascisme italien[462]. Ainsi, comme le rappelait récemment Bruno Bongiovanni, c'est Giovanni Amendola qui, en mai 1923, parle de « système totalitaire », pour rendre compte de la mainmise des fascistes sur les élections administratives qui avaient empêché par la violence la présentation d'une liste d'opposition dans le Cilento (Campanie)[463].Quelques semaines plus tard, le même Amendola utilise cet adjectif pour discourir sur la réforme électorale confiée à Giacomo Acerbo et présentée à la Chambre au début du mois de juin 1923[464]. A la fin de l'année 1923, il traite de l' « esprit totalitaire » qui « déferle sur l'Italie [...] niant le droit d'avoir une conscience — la vôtre pas celle d'un autre — et barre le chemin à l'avenir en l'hypothéquant massivement. »[465] En janvier 1925, c'est Lelio Basso qui forge, dans la revue de Piero Gobetti, *La Rivoluzione Liberale*, le substantif « totalitarisme » pour rendre compte d'un « seul parti lequel se fait l'interprète d'une

---

[461] Cf. H. Arendt, *Eichmann*, p. 1188.

[462] Cf. entre autres Enzo Traverso, « Introduction », in E. Traverso (éd.), *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris : Seuil, 2001.

[463] Cf. Giovanni Amendola, « Maggioranza, Minoranza », *Il Mondo*, 12 mai 1923. A propos de l'histoire du mot, voir Bruno Bongiovanni, « Totalitarisme : le mot et les choses », in Stéfanie Prezioso *et al.* (dir.), *Le totalitarisme en question*, coll. Logiques politiques, L'Harmattan, 2008 (à paraître). Voir également, Filomena Castoldi, *La categoria totalitarismo nella prospettiva del pensiero di Hannah Arendt*, Mémoire de Licence, Université Federico II de Naples, 1997-1998.

[464] G. Amendola, « Cavour e Pansoja », *Il Mondo*, 28 juin 1923 ; cit. in F. Castoldi, op. cit., p. 20. Sur la réforme électorale, voir Alberto Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Turin : Einaudi, 1995, pp. 37 ss.

[465] « [...] imperversa in Italia [...] vi nega il diritto di avere una coscienza — la vostra e non l'altrui — e vi preclude con una plumbea ipoteca l'avvenire. » ; cf. G. Amendola, « Un anno dopo », *Il Mondo*, 22 novembre 1923 ; cit. in F. Castoldi, op. cit., p. 21. Voir également, outre à B. Bongiovanni, op. cit., Jens Petersen, « La nascita del concetto di "Stato totalitario" in Italia », *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, I, 1975, pp. 143-168.

volonté unanime, d'un totalitarisme indistinct et à ce titre exclut tout progrès ultérieur [...]»[466]. Ce n'est qu'en 1925 que Mussolini s'approprie ce néologisme en « inventoriant parmi les mérites du régime une "féroce volonté totalitaire" », reprenant pratiquement mot pour mot le discours d'Amendola au Congrès de l'Union nationale du 15 juin 1925[467].

Selon l'historien Emilio Gentile, le désintérêt d'Arendt pour cette problématique est lié à une connaissance insuffisante du cas italien[468]. Un rapide coup d'œil à l'index des noms propres et aux notes de bas de page lui permet d'affirmer que les informations éparses sur le régime de Mussolini proviennent d'une brochure d'une centaine de pages à peine, qui circulait alors aux Etats-Unis, éditée par la Confédération fasciste des industriels et reproduisant quatre discours de Mussolini.

Et pourtant la littérature sur le fascisme était déjà très abondante, des analyses certes écrites dans le feu de l'action politique mais qui demeurent aujourd'hui encore incontournables pour appréhender le régime de Mussolini. Comme le soutient l'historien italien Enzo Collotti, ce sont en effet aux intellectuels émigrés (Gaetano Salvemini, Angelo Tasca, Luigi Sturzo et Silvio Trentin[469]) que nous devons non seulement les premières dénonciations du fascisme, mais également les premières analyses informées sur la base desquelles les historiens ont pu commencer à travailler[470]. Face à une communauté internationale au mieux étrangère et au pire hostile à la cause antifasciste, les intellectuels italiens exilés étaient confrontés à la nécessité de livrer des études méticuleusement documentées pour mettre en garde la communauté internationale. Ils étaient bien conscients que, pour comprendre ce régime, « il fallait en faire l'histoire »[471].

Les textes de l'historien méridional Gaetano Salvemini étaient alors disponibles en anglais. Ancien professeur à l'Ecole normale supérieure de Pise — institut frère de l'ENS parisienne —, exilé politique et intellectuel reconnu, il est nommé professeur d'histoire à l'Université d'Harvard en 1934. Ce même historien se rendra à Paris, en 1935, au Congrès international des écrivains pour y dénoncer la contiguïté entre les régimes fascistes européens et le régime stalinien[472]. Il y déclare notamment sous les huées des participants : « Je ne me sentirais pas le droit de protester contre la Gestapo et contre l'OVRA fasciste, si je m'efforçais d'oublier qu'il existe une police politique soviétique. [...] Je regrette d'avoir choqué bien des convictions. [...] il faut avoir traversé l'expérience d'un Etat totalitaire, non parmi les dominateurs, mais parmi ceux qui ont été écrasés, il faut connaître la dégradation morale à laquelle l'Etat totalitaire réduit non seulement les classes intellectuelles mais les classes ouvrières aussi, pour se rendre compte de la haine et du mépris que tout Etat totalitaire, toute dictature soulève

---

[466] cf. Prometeo Filodemo (L. Basso), « L'antistato », *La Rivoluzione liberale*, 2 janvier 1925 ; cit. in Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Paris : Gallimard, 2004, p. 113.

[467] Cf. B. Bongiovanni, op. cit.

[468] Cf. E. Gentile, op. cit., p. 109.

[469] Cf. Gaetano Salvemini, *Under the Axe of Fascism*, New York : Viking Press, 1936 ; Angelo Tasca, *Naissance du fascisme*, Paris : Gallimard, 1938, Silvio Trentin, *Dix ans de fascisme totalitaire en Italie*, Paris : Editions sociales internationales, 1937 ; Luigi Sturzo, *L'Italie et le fascisme*, Paris : Alcan, 1926.

[470] Cf. Enzo Collotti, « Lo Stato totalitario », in : G. Quazza *et al.*, *Storiografia e fascismo*, Milan : Franco Angeli, 1985, p. 25 : maintenant également in E. Traverso (dir.), op. cit., pp. 818-845.

[471] Cf. A. Tasca, op. cit.

[472] Sur Salvemini, voir, Massimo L. Salvadori, *Gaetano Salvemini*, Turin : Einaudi, 1963, ainsi que G. Salvemini, *Memorie di un fuoruscito*, Milan : Feltrinelli, 1960.

dans mon esprit. [473] » Alors Gaetano Salvemini avait déjà publié *The Fascist Dictatorship in Italy* (1927) et était sur le point de publier *Under the Axe of Fascism* (1936) ; en 1940 paraissait *The Origins of Fascism in Italy*, enfin, en 1944, *Prelude to world war II*.

Mais Arendt disposait également, pour ne citer que ces deux auteurs, des textes d'un autre méridional, prêtre celui-là, Luigi Sturzo, *leader* du Parti populaire exilé en 1924 à Londres, et à qui on doit la diffusion anglaise des néologismes italiens « totalitarismo » et « totalitario »[474]. Dès lors la presse anglo-saxonne s'approprie ces termes, tant le *Times* que *The Economist,* pour comparer les régimes fasciste et soviétique. Comme le souligne Bruno Bongiovanni, c'est sous l'acception de dénonciation négative (*Kampfwort*) que le terme est diffusé ; la définition fasciste confiée à la plume de Giovanni Gentile, elle, n'aura pas la même fortune même si on oubliera bien vite la paternité antifasciste du terme[475].

Dans son ouvrage, Emilio Gentile ne cache donc pas un certain agacement rétrospectif face à l'affirmation « péremptoire » d'Arendt qui exclut le régime fasciste italien des régimes totalitaires[476], un mécontentement qui n'est pas tant lié à l'acception arendtienne du concept de totalitarisme qu'au fait qu'elle ait décidé d'envisager le fascisme italien comme un cas d'importance très secondaire, par rapport à ce qui l'intéressait particulièrement soit l'Allemagne nazie et l'Union soviétique de Staline, une irritation d'autant plus marquée que ce jugement « a ensuite été repris par d'autres politologues et historiens du fascisme [...] et a depuis lors été considéré comme une vérité indiscutable[477] ».

L'inscription pleine du fascisme italien dans la catégorie des régimes totalitaires, telle que proposée par Hannah Arendt, paraît en effet difficile tant en ce qui concerne les caractéristiques du mouvement qu'en ce qui touche aux mécanismes du pouvoir, pour ne citer que ces deux critères. Cependant les dyscrasies relevées entre le modèle conceptuel et le cas concret ne devraient en aucun cas empêcher les historiens de proposer, sur la base des connaissances historiques accumulées depuis des années, des lectures analytiques alternatives. En ce sens, envisager le régime fasciste comme « une symbiose inédite entre de vieilles et de nouvelles institutions »[478] ou mieux encore le voir comme un « totalitarisme en construction[479] » permet aujourd'hui d'intégrer le fascisme italien à la famille du totalitarisme au sens large tout en en révélant les limites. Pour reprendre les termes d'Alberto De Bernardi : « Pour le fascisme italien, le totalitarisme [...] ne fut ni un rêve ni un mythe rhétorique mais un projet politique

---

[473] G. Salvemini, « Pour la liberté de l'esprit », *Les Humbles*, cahiers n° 7, juillet 1935 ; maintenant in E. Traverso (éd.), op. cit., p. 248. Sur le congrès voir Anne-Marie Sauzeau-Betti (dir.), *Il Pericolo che ci raduna. Congresso internazionale degli scrittori per la difesa della cultura,* Parigi 1935, Milan : Franco Angeli, 1986 ; voir également Sandra Teroni, Wolfgang Klein (dir.), *Pour la défense de la culture. Les textes du Congrès international des écrivains,* Paris, juin 1935, Dijon : Editions universitaires de Dijon, 2005.

[474] Cf. Luigi Sturzo, *Italia e fascismo* (1926), Roma : Storia e letteratura, 2001 ; la traduction anglaise est de Barbara Barclay Carter publiée à Londres en 1926.

[475] B. Bongiovanni, op. cit.

[476] Cf. E. Gentile, op. cit., p. 109. Pour l'utilisation de la notion de totalitarisme par E. Gentile voir également entre autres, E. Gentile, *La voie italienne au totalitarisme. Le parti et l'Etat sous le régime fasciste*, Monaco : Ed. du Rocher, 2004.

[477] E. Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ?*, op. cit., p. 110.

[478] Cf. E. Collotti, « Lo Stato totalitario », p. 32.

[479] Cf. Alberto de Bernardi, *Una dittatura moderna. Il fascismo come problema storico*, Milan : Bruno Mondadori, 2001, p. 83.

poursuivi avec ténacité. Il a traversé toutes les étapes de la construction du régime et son "imperfection" [...] réside dans les effets de longue durée sur la nature du régime déterminé par les modalités historiques concrètes de son accession au pouvoir[480]. »

« Les Italiens sont des braves gens »

Si Arendt considère les deux régimes fascistes d'Europe comme « sinon identiques, du moins semblables[481] », elle tend à insister cependant sur ce qui les distingue radicalement l'un de l'autre. Comme relevé précédemment, elle écarte le fascisme italien de ses préoccupations principales en partant, en particulier, de la place de la violence politique (de la terreur) et de l'antisémitisme dans le régime de Mussolini. Ainsi, selon elle, « ce qui prouve que la dictature fasciste est de nature non totalitaire, c'est que les condamnations politiques y furent très peu nombreuses et relativement légères »[482]. Quant à l'antisémitisme, il est à son avis tout à fait absent du fascisme italien. Ainsi, elle relèvera bien plus tard dans *Eichmann à Jérusalem* : « Même quand l'Italie faisait les efforts les plus sérieux pour s'adapter à son puissant voisin et allié, il y avait toujours un élément de farce », typiquement italienne, pourrait-on ajouter, en reprenant les termes qu'elle énonce quelques lignes plus bas[483].

Cette perception aura la vie dure, en ce qui concerne principalement le racisme et l'antisémitisme vus comme des produits d'exportation nazis, et ce malgré des études toujours plus fouillées et plus informées sur ces questions. Qu'il suffise ici de mentionner les travaux de Michele Sarfatti ou d'Enzo Collotti[484]. Ce dernier, en particulier, insistait récemment sur l'importance des Pactes du Latran et de leurs conséquences (abandon de la laïcité de l'Etat, législation sur les cultes admis) qui avaient ouvert la voie, bien avant la promulgation des lois raciales de 1938, à la mise sous tutelle de toutes les communautés religieuses non catholiques. Le divorce avait alors déjà été consommé avec la communauté juive italienne. Le même historien soulignait en outre l'impact de la guerre d'Ethiopie, vecteur de la transition entre racisme colonial et antisémitisme métropolitain envisagé comme instrument fortement identitaire de « régénération » des Italiens, une thématique pourtant proche des réflexions arendtiennes.

Sans entrer dans la lettre des lois raciales et dans leurs conséquences concrètes, force est de relever ici deux choses peut-être moins connues. En premier lieu, il s'agit de la mise en place de camps d'internement dès l'entrée en guerre de l'Italie. Ces 51 camps environ fonctionneront sur le territoire italien comme des pièges et de fait des antichambres de la mort pour une frange de juifs italiens mais aussi de juifs allemands et autrichiens — qui avaient pensé trouver refuge dans la péninsule — lorsque les

---

[480] « Per il fascismo italiano, il totalitarismo [...] non fu un sogno o un mito retorico, ma un progetto politico perseguito con tenacia. Esso scandì tutte le tappe della storia del regime e la sua "imperfezione" [...] risiedette negli effetti di lunga durata sulla natura del regime, determinati dalle concrete modalità storiche con cui il fascismo andò al potere. » Cf. *Ibid.*, pp. 83-38.

[481] Cf. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris : Quarto Gallimard, 2002, p. 1187

[482] Cf. H. Arendt, *Les Origines...*, op. cit., p. 615. Voir également Simona Forti, *Il totalitarismo*, Bari : Laterza, 2001.

[483] Cf. H. Arendt, *Eichmann...*, op. cit., p. 1189.

[484] Cf. notamment Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Turin, Einaudi, 2000 ; Enzo Collotti, *Il Fascismo e gli ebrei. Le Leggi razziali in Italia*, Ro6me & Bari, Laterza, 2003.

troupes allemandes occuperont le territoire italien après le 8 septembre 1943 (date de la signature de l'armistice par le général Badoglio)[485]. Soit dit en passant, après la mise en place de la tristement célèbre République de Salò sous la houlette des nationaux-socialistes, l'administration des républicains fascistes se révéla être indispensable à la politique de déportation menée par le régime national-socialiste. En second lieu, il s'agit des réticences à appliquer les lois antisémites des personnels diplomatique et militaire italiens, voire à livrer les juifs qui se trouvaient sous leur protection dans les territoires occupés bien qu'elles ne constituent pas une preuve en soi d'une « opposition systématique de l'Italie » à la politique de persécutions du régime national-socialiste[486]. De fait Enzo Collotti souligne tout d'abord l'héroïsme au quotidien d'une partie du personnel diplomatique, mais aussi la substantielle affirmation à travers cette réticence organisée des « prérogatives de la souveraineté italienne »[487]. Ainsi en octobre 1942, le régime fasciste n'éprouva aucune difficulté à livrer les juifs croates aux Allemands en considération de ces mêmes prérogatives.

Le fascisme devient sous la plume de Hannah Arendt, de fait, un moindre mal. Elle nous décrit un Etat « immunisé contre l'antisémitisme »[488], mais aussi un peuple ancien et civilisé, où l' « humanisme est généralisé, et pour ainsi dire automatique », en somme un peuple composé de « braves gens »[489]. Cette image est tout d'abord liée chez Arendt et bien d'autres aux « perceptions des différences culturelles entre le Nord et le Sud »[490]. Il n'est pas étonnant, comme le relève Ruth Ben-Ghiat, qu'Arendt, dans cette optique, cite sur le fascisme majoritairement les *leaders* nationaux-socialistes :

« *Les nazis qui avaient un instinct infaillible, écrit-elle, pour détecter de telles différences, faisaient des commentaires méprisants sur les insuffisances de leurs alliés fascistes tandis que leur authentique admiration du régime bolchevique (...) n'avait d'égal – et de limite – que leur mépris pour les races d'Europe orientale* [491]. »

Et dans *Eichmann à Jérusalem* de revenir sur cette idée :

« *Les nazis savaient très bien qu'ils avaient davantage de points communs avec la version stalinienne du communisme qu'avec le fascisme*[492]. »

L'image qui en ressort est celle d'un peuple italien certes fondamentalement bon, mais aussi sur lequel on ne peut singulièrement pas compter. Ainsi en est-il de l'application de ces stéréotypes à la figure de Mussolini, perçu comme un fanfaron, qui a eu le tort de clamer avoir fondé un nouveau type de régime politique[493]. La représentation d'une essentielle bonhomie du peuple italien fait d'ailleurs bon ménage avec celle des soldats fuyant presque toujours devant l'ennemi, pendant le premier

[485] A ce sujet la disposition du ministère de l'Intérieur datant du 16 mai 1940 citée par E. Collotti, op. cit., p. 105.
[486] *Ibid.*, p. 117.
[487] *Ibid.*
[488] Cf. H. Arendt, *Eichmann*..., op. cit., p. 1183.
[489] Cf. H. Arendt, *Eichmann*..., op. cit., p. 1191.
[490] Cf. R. Ben-Ghiat, op. cit., p. 142.
[491] Cf. H. Arendt, *Les Origines*..., p. 615 ; cité en partie par R. Ben-Ghiat, op. cit., p. 143.
[492] Cf. H. Arendt, *Eichmann*..., op. cit., p. 1189.
[493] Cf. H. Arendt, *Les Origines*..., op. cit., p. 550.

conflit mondial, très présente dans la presse et l'imagerie populaires au cours de l'entre-deux-guerres et bien après en Europe comme aux Etats-Unis[494].

La discussion serait vaine et assez saugrenue si elle visait purement et simplement à mettre le doigt sur les failles de l'analyse de Hannah Arendt. En fait l'important n'est pas tant que la philosophe n'ait pas lu les ouvrages qu'elle avait à disposition ou qu'elle ne se soit pas interrogée plus spécifiquement sur le régime mis en place par Mussolini. Après tout, le fascisme italien ne constituait pas l'objet spécifique de son analyse. L'essentiel de mon propos réside dans la mise en garde contre une lecture circulaire qui part de la centralité de l'œuvre de Hannah Arendt pour comprendre le phénomène totalitaire, sous-estime la méconnaissance du phénomène fasciste de la philosophe allemande et aboutit à l'utilisation de cette œuvre majeure pour exclure encore aujourd'hui le fascisme des phénomènes totalitaires du 20e siècle, voire pour nier l'appartenance du national-socialisme à la famille du fascisme, comme l'avait fait en son temps par exemple Karl-Dietrich Bracher[495].

Hannah Arendt était fille de son temps. Le régime mis en place par Mussolini avait été considéré tout au long des années 1920-1930 comme un allié potentiel des classes dirigeantes européennes et un partenaire possible, après l'arrivée de Hitler au pouvoir. Il avait longtemps été vu comme une réponse bien italienne à un problème tout italien, y compris dans les rangs de l'Internationale socialiste[496]. La lutte des exilés antifascistes visant à mettre en garde l'opinion publique européenne contre la dimension internationale du fascisme et les dangers de contagion de cette idéologie s'était révélée vaine jusqu'à l'arrivée de Hitler au pouvoir, moment où, pour reprendre les termes de l'exilé italien Carlo Rosselli, le fascisme devenait une chose sérieuse et l'antifascisme un phénomène historique[497]. Après la guerre, l'image d'un fascisme édulcoré "à l'italienne" s'imposera, offrant la possibilité aux classes dirigeantes italiennes, et pas seulement à elles, de situer à part le régime mis en place par Mussolini. Elles tendront à renvoyer au seul nazisme les crimes et massacres du second conflit mondial et avec eux les horreurs de la République de Salò. L'épuration manquée et le refus des gouvernements italiens d'après-guerre d'entrer en matière sur les atrocités commises par les armées italiennes dans les Balkans n'en constituent que l'une des conséquences choquantes[498].

---

[494] Cette image est par exemple dénoncée par C. Rosselli, « Lettre ouverte au "Canard enchaîné" », *Giustizia e Libertà*, 20 septembre 1935 (original en français ; vol. 2, p. 224). Cette lettre est une réponse à l'article « Via Caporetto » de Jean Galtier-Boissière qui caricaturait les soldats italiens.

[495] Cf. Karl-Dietrich Bracher, *La dictature allemande*, Toulouse : Privat, 1986. Voir, à ce propos, notamment Enzo Collotti, *Fascismo/Fascismi*, Firenze : Sansoni, 1989, ainsi que plus récemment Enzo Traverso, *Le totalitarisme. Usages et abus d'un concept*, in : S. Prezioso *et al.* (dir.), op. cit.

[496] Cf. E. Collotti (dir.), *L'Internazionale operaia e socialista tra le due guerre*, Milan : Fondazione G. Feltrinelli, 1985.

[497] Cf. C. Rosselli, « Italia e Europa », *Quaderni di Giustizia e Libertà*, n° 7, juin 1933 ; Id., « [Perchè andammo in Spagna] », 18 juin 1937 (publié posthume) ; ces textes se trouvent maintenant in *Id.*, *Scritti dell'esilio*. vol. 1-2, Turin, Einaudi, 1988-1992 ; respectivement (vol. 1, p. 208) et (vol. 2, p. 460-461).

[498] Cf. R. Ben Ghiat, op. cit., ainsi que F. Focardi, op. cit. ; sur les atrocités commises dans les Balkans, voir notamment, E. Collotti, « Sulla politica di repressione italiana nei Balcani », in *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi, op. cit.*, ainsi que Bruno Mantinelli, « Gli Italiani in Jugoslavia, 1942-1943 : occupazione militare, politiche persecutorie, crimini di guerra », *Storia e memoria*, N°1, 2004, pp. 23-39.

Le droit d'avoir des droits en droit international public : réflexions sur la subjectivité internationale de l'individu

Vincent Chetail[499]

« Le respect de la dignité humaine implique que l'on reconnaisse les autres hommes ou les autres nations au même titre que soi comme des sujets, comme des bâtisseurs de mondes ou comme les cofondateurs d'un monde commun ».

H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, pp. 276-277.

L'œuvre protéiforme de Hannah Arendt est indissociable de l'histoire tourmentée et insécurisante du XXème siècle. Le siècle passé a eu le triste privilège de nommer l'innommable (le génocide) et d'expérimenter l'hystérie idéologique (fascisme, nazisme, communisme), avant que l'humanité ne prenne définitivement conscience qu'elle était non seulement mortelle mais qu'elle pouvait elle-même provoquer sa propre destruction (apocalypse nucléaire de la guerre froide ou plus récemment encore réchauffement climatique). Hannah Arendt nous livre dans ses écrits une description sans fard de la mécanique des totalitarismes[500] et de la banalité du mal[501], à tel point qu'elle apparaît pour certains comme un « prophète de mauvais augure »[502]. Loin de promouvoir une métaphysique nihiliste du désastre, sa réflexion s'inscrit dans une philosophie de l'action[503], où « le sens de la politique est la liberté »[504].

L'un des axes fondateurs de sa pensée – et de loin le plus fécond – réside dans le concept central du droit d'avoir des droits. Si cette formule dense et quasi paradigmatique du « droit d'avoir des droits » appartient désormais à la postérité, elle n'en demeure pas moins l'une des notions les moins bien comprises de la pensée de Hannah Arendt, tant sa signification peut varier suivant les subjectivités de chacun[505]. Bon nombre de philosophes – comme Seyla Benhabib – lui ont reproché de n'avoir

---

[499] Directeur de la recherche à l'Académie de droit international humanitaire et de droits humains ; Chargé d'enseignement en droit international public à l'Institut universitaire de hautes études internationales (Genève).

[500] Voir sa trilogie *Les origines du totalitarisme*, citée plus loin.

[501] H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 2002.

[502] C. Bourgois, « Préface », in : H. Arendt, *La tradition cachée*, Paris, Détroits, 1987, p. 108.

[503] Voir en particulier : H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, pp. 231-314.

[504] H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 64.

[505] Pour une reconstruction philosophique de l'œuvre d'Arendt à travers le droit d'avoir des droits, voir tout particulièrement : M.-C. Caloz-Tschopp, *Les Sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000 ; W. Hamacher, « The Right to Have Rights (Four-and-a-Half Remarks) », *South Atlantic Quarterly*, 2004, pp. 343-356 ; P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, 2006.

fourni aucune justification, en érigeant le droit d'avoir des droits au rang de postulat indémontrable[506]. Il est vrai que Hannah Arendt n'est guère prolixe lorsqu'il est question de préciser le fondement et le contenu d'une notion ayant pourtant vocation à constituer l'armature de sa réflexion. Comme elle le fait si souvent tout au long de ses écrits, elle oscille constamment entre description historique et analyse philosophique.

Un premier examen de quelques extraits pertinents permet néanmoins de restituer sa teneur essentielle. L'expression apparaît pour la première fois dans *Les origines du totalitarisme* paru en 1951, lorsqu'elle évoque la situation des réfugiés, sans-droits parce que sans-Etat. Elle écrit dans un passage célèbre que :

« *Nous n'avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale* »[507].

Le droit d'avoir des droits se définit donc à travers deux séries d'éléments constitutifs tenant au substrat des droits visés et surtout au cadre dans lequel ils sont destinés à s'exercer. Il s'entend comme le droit d'agir et d'avoir une opinion, facultés qui ne se conçoivent que dans un cadre politique donné où elles ont vocation à exister. Dans un monde saturé d'Etats, l'existence de réfugiés – privés par définition de la protection de leurs pays d'origine – fait prendre conscience de la vanité des droits de l'Homme, lorsque ceux-ci ne se rattachent pas à une communauté susceptible de leur donner vie. Hannah Arendt explique :

« *Être fondamentalement privé des droits de l'homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui donne de l'importance aux opinions et rende les actions significatives. Quelque chose de bien plus fondamental que la liberté et la justice, qui sont des droits du citoyen, est en jeu lorsque appartenir à la communauté dans laquelle on est né ne va plus de soi, et que ne pas y appartenir n'est plus une question de choix [...]. Cette situation extrême, et rien d'autre, est la situation des gens qu'on prive des droits de l'homme. Ce qu'ils perdent, ce n'est pas le droit à la liberté, mais le droit d'agir ; ce n'est pas le droit de penser à leur guise, mais le droit d'avoir une opinion* »[508].

L'effectivité des droits ne tient pas en la nature contraignante de leur énoncé ou à leur origine divine ou naturelle, mais plutôt dans et par le cadre politique qui a vocation à les mettre en œuvre. Les termes du débat se déplacent de la source du droit à son application :

« *Ce n'est donc pas la perte de droits spécifiques, mais celle d'une communauté désireuse et capable de garantir des droits, quels qu'ils soient, qui s'est impitoyablement abattue sur un nombre de plus en plus grand de gens. L'homme, on le voit, peut perdre tous ses fameux Droits de l'homme, sans abandonner pour autant sa*

---

[506] S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, Sage Publications, 1996, p. xxxiii et p. 82. Voir également : D. Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 199-200 ; M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, London, Cambridge University Press, 1992, pp. 198-199.

[507] H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Seuil, 2002, p. 297.

[508] *Ibid.*

qualité essentielle d'homme, sa dignité humaine. Seule la perte de toute structure politique l'exclut de l'humanité »[509].

Le droit d'avoir des droits est – on le voit – un concept polysémique qui emprunte autant à la philosophie qu'au droit. Il interpelle le droit international public dans son aptitude à constituer un cadre normatif à vocation universelle. Une première piste de réflexion nous est donnée par l'article 16 du Pacte relatif aux droits civils et politiques qui, reprenant l'article 6 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, assure que : « Chacun a droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique ». Il s'agit là d'un droit absolu auquel il ne peut être dérogé en aucune circonstance, au même titre que l'interdiction de la torture. Ce droit, pour essentiel qu'il soit, ne fait toutefois que reporter le problème, car il s'adresse principalement à l'ordre interne enjoignant aux Etats de ne pas priver les individus de leur personnalité dans le droit national.

La question qui reste posée est de savoir si ce même principe vaut également pour l'ordre international, de sorte que l'individu soit directement titulaire de droits et obligations dans et par le droit international public. L'enjeu crucial dévoilé par Hannah Arendt porte sur « la personnalité juridique qui fait de ses actes et d'une part de sa destinée un tout cohérent »[510]. Sous l'angle de la théorie du droit, le droit d'avoir des droits interpelle, de manière radicale et sans possibilité d'esquive, la subjectivité internationale de l'individu, c'est-à-dire son aptitude à être considéré comme un sujet à part entière de l'ordre juridique international, et non plus seulement de l'ordre juridique interne. Cette question a occupé l'imagination des juristes durant tout le XXème siècle, devenant le thème privilégié des affrontements doctrinaux[511], qu'il convient de retracer (Partie I), avant de mieux cerner la notion de personnalité juridique internationale et ses implications pour la place de l'individu en droit international contemporain (Partie II).

---

[509] *Ibid.*, pp. 298-299.

[510] *Ibid.*, p. 304.

[511] La littérature consacrée à la question est abondante. Outre les références citées plus loin, voir notamment : J. Spiropoulos, « L'individu et le droit international », *Recueil des Cours de l'Académie de La Haye en droit international* (ci-après *RCADI*), 1929, T. 30, pp. 191-270 ; M. Siotto-Pintor, « Les sujets de droit international autres que les Etats », *RCADI*, 1932, T. 41, pp. 245-361 ; C. Berezowski, « Les sujets non souverains en droit international », *RCADI*, 1938, T. 65, pp. 1-86 ; J. de Soto, « L'individu comme sujet du Droit des gens », in : *La technique et les principes du droit public. Etudes en l'honneur de Georges Scelle*, T. 1, Paris, LGDJ, 1950, T. 1, pp. 687-716 ; G. Sperduti, « L'individu et le droit international », *RCADI*, 1956, T. 90, pp. 727-850 ; M. Korowicz, « The Problem of the International Personality of Individuals », *American Journal of International Law*, 1956, pp. 533-562 ; C.A. Norgaard, *The Position of the Individual in International Law*, Copenhagen, Munksgaard, 1962 ; F.A. Von der Heydte, « L'individu et les tribunaux internationaux », *RCADI*, 1962, T. 107, pp. 287-360 ; R.A. Mullerson, « Human Rights and the Individual as Subject of International Law : A Soviet View », *European Journal of International Law*, 1990, pp. 33-42 ; P.K. Menon, « The International Personality of Individuals in International Law: A Broadening of the Traditional Doctrine », *Journal of Transnational Law & Policy*, 1992, pp. 151- 182 ; N. Valticos, « L'émergence progressive de l'individu comme sujet du droit international », in : *Le droit international dans un monde en mutation. Liber Amicorum E. Jiménez de Aréchaga*, Montevideo, Fundaciòn de cultura universitaria, 1994 ; B. Kahil-Wolff, « L'individu en tant que sujet de droit international public », *Revue de droit suisse*, 1997, 121-139 ; A. Orakhelashvili, « The Position of the Individual in International Law », *California Western International Law Journal*, 2001, pp. 241-276 ; R. McCorquodale, « The Individual and the International Legal System », in : M.D. Evans (ed.), *International Law*, Oxford University Press, 2003, pp. 300-325.

I. La place de l'individu en droit international : l'émergence d'une préoccupation

Les débats autour de la question emblématique de la place de l'individu en droit international se sont révélés d'autant plus passionnés qu'ils mettent directement en cause la notion même de droit international, sa fonction et ses finalités. Sans prétendre se livrer ici à un examen exhaustif des multiples écoles de pensée qui ont traversé le droit international durant le XXème siècle[512], on peut distinguer schématiquement trois grands courants : l'individu est tantôt conçu comme un « objet » (A), tantôt comme un « sujet » (B) ou même encore comme un « sujet mineur et dérivé » (C) du droit international.

A. L'individu comme objet

L'individu fut longtemps considéré comme un « objet » du droit international, au même titre que les navires ou le territoire appartenant à un Etat[513]. Rétrospectivement, il n'est peut-être pas anodin qu'une telle négation de l'individu par le droit international classique ait coïncidé ou, du moins, rendu possible la fabrique de cadavres à grande échelle symbolisée par les camps d'extermination. Il suffit d'évoquer ici la plainte restée sans suite qui avait été déposée en 1933 devant le Conseil de la Société des Nations par M. Bernheim, juif de Haute-Silésie sous souveraineté allemande. Goebbels se retrancha alors derrière le principe de la souveraineté absolue de l'Etat, expliquant que : « Charbonnier est maître chez lui. La souveraineté du Reich interdit à quiconque de s'immiscer dans ses affaires intérieures. La manière dont il traite ses ressortissants ne regarde que lui »[514]. Cette affaire demeure l'illustration paradigmatique de la superfluité humaine développée par Hannah Arendt, processus dans lequel « le premier pas essentiel sur la route qui mène à la domination totale consiste à tuer en l'homme la personne juridique »[515]. C'est là le préalable indispensable à « la préparation de cadavres vivants »[516], qui culminera ensuite dans la démence concentrationnaire, où « sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais vraiment existé »[517].

Du point de vue normatif, la négation de la subjectivité internationale de l'individu correspond à un stade très spécifique du développement du droit international public, alors conçu comme un droit de la société interétatique, où l'Etat demeure le sujet exclusif et l'horizon indépassable de l'ordre juridique international. Oppenheim a fort bien résumé cette position toute classique dans son manuel de droit international paru en 1905 :

« *Since the Law of Nations is based on the common consent of individual States, and not of individual human beings, States solely and exclusively are the subjects of*

---

[512] Voir également à ce sujet : C.A. Norgaard, *The Position of the Individual in International Law*, *op. cit.*, pp. 26-79 ; J.E. Nijman, *The Concept of International Legal Personality: An Inquiry into the History and Theory of International Law*, Cambridge University Press, 2004. Voir parmi ceux qu'il est convenu d'appeler les pères fondateurs du droit international : P.P. Remec, *The Position of the Individual in International Law according to Grotius and Vattel*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960.

[513] G. Manner, « The Object Theory of the Individual in International Law », *American Journal of International Law*, 1952, pp. 428-449.

[514] R. Cassin, « La Déclaration universelle et la mise en œuvre des droits de l'homme », *RCADI*, 1951, T. 79, p. 242.

[515] H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 258.

[516] *Ibid.*, p. 265.

[517] *Ibid.*, p. 266.

International Law. This means that the Law of Nations is a law for the international conduct of States, and not of their citizens [...]. An individual human being [...] is never directly a subject of International Law. [...] But what is the real position of individuals in International law, if they are not subject thereof? The answer can only be that they are objects of the Law of Nations »[518].

Cette conception du droit international dans lequel l'individu n'a pas sa place fut même entérinée par la Cour permanente de Justice internationale dans l'arrêt du *Lotus* du 27 septembre 1927. Elle expliqua alors que « le droit international régit les rapports entre Etats indépendants. Les règles de droit liant les Etats procèdent donc de la volonté de ceux-ci »[519]. Dans l'optique du positivisme étatique, l'Etat fait écran entre l'individu et l'ordre juridique international, si bien que le traitement qu'il réserve à ses nationaux est laissé à son entière discrétion. Cette théorie dite des « deux sphères » repose sur la distinction entre, d'une part, la sphère interne des rapports de l'Etat avec ses sujets relevant du seul droit national et, d'autre part, la sphère externe, celle des relations interétatiques, objet exclusif du droit international. Ce principe régulateur du droit international classique conduira bon nombre d'internationalistes du XXème siècle à refuser, à des degrés divers, la qualité de sujet aux individus (H. Triepel[520], R. Philimore[521], D. Anzilloti[522], M. Siotto-Pintor[523], K. Strupp[524], E. Kaufmann[525], S.B. Krylov[526], G. Morelli[527], M. Korowicz[528], G. Schwarzenberger[529], R. Redslob[530], M. Lachs[531]).

Le traitement réservé à l'étranger n'y faisait guère exception, encore qu'il apparaissait – non sans paradoxe – mieux protégé que le national[532]. Le droit international y avait sa place pour la simple raison que la position juridique de l'étranger s'assimilait à une relation d'Etat à Etat, une rencontre de souverainetés. L'étranger incarne en sa personne l'Etat dont il est le ressortissant et il doit, à ce titre

---

[518] F.L. Oppenheim, *International Law*, London, Longmans Green & Co, 1905, p. 18 et p. 344.

[519] CPJI, arrêt du 27 septembre 1927, Affaire du Lotus, *Rec. CPJI*, Série A, n° 10, p. 18. La Cour devait néanmoins admettre, l'année suivante, que les Etats pouvaient conférer par traité des droits et obligations aux individus, tout en soulignant la nature exceptionnelle d'une telle entorse à « un principe bien établi en droit international », selon lequel « un accord international ne peut pas, en tant que tel, créer directement des droits et des obligations pour les individus » : CPJI, avis consultatif du 3 mars 1928, Affaire des tribunaux de Dantzig, *Rec. CPJI*, Série B, n° 15, p. 17.

[520] H. Triepel, « Les rapports entre le droit interne et le droit international », *RCADI*, 1923, T. 1, p. 82.

[521] R. Philimore, « Droits et devoirs fondamentaux des Etats », *RCADI*, 1923, T. 1, p. 63.

[522] D. Anzilloti, *Cours de Droit international*, trad. par G. Gidel, Paris, Sirey, 1929, p. 134.

[523] M. Siotto-Pintor, « Les sujets de droit international autres que les Etats », *op. cit.*, p. 356.

[524] K. Strupp, « Les règles générales du droit de la paix », *RCADI*, 1934, T. 47, pp. 463-467.

[525] E. Kaufmann, « Règles générales du droit de la paix », *RCADI*, 1935, T. 54, pp. 402-420.

[526] S.B. Krylov, « Les notions principales du droit des gens (La doctrine soviétique du droit international) », *RCADI*, 1947, T. 70, pp. 446-447.

[527] G. Morelli, « Cours général de droit international public », *RCADI*, 1956, T. 89, pp. 499-512.

[528] M. Korowicz, « The Problem of the International Personality of Individuals », *op. cit.*, pp. 533-562.

[529] G. Schwarzenberger, *A Manual of International Law*, 2nd ed., London, Stevens, 1950, p. 52.

[530] R. Redslob, *Traité de droit des gens*, Paris, Sirey, 1950, p. 71.

[531] M. Lachs, « The Development and General Trends of International Law in Our Time », *RCADI*, 1980, T. 169, p. 71

[532] Sur l'ensemble de la question, voir : V. Chetail, « Migration, droits de l'homme et souveraineté : le droit international dans tous ses Etats », *in* : V. Chetail (dir.), *Mondialisation, migration et droits de l'homme : le droit international en question / Globalisation, Migration and Human Rights: International Law under Review*, Bruylant, Bruxelles, 2007, pp. 13-133.

mais à ce titre seulement, être respecté par l'Etat où il se trouve. La sentence arbitrale rendue en 1928 dans l'affaire de l'*Ile de Palmas* explique :

« *La souveraineté territoriale implique le droit exclusif d'exercer les activités étatiques. Ce droit a pour corollaire un devoir : l'obligation de protéger à l'intérieur du territoire les droits des autres Etats, en particulier leur droit à l'intégrité et à l'inviolabilité en temps de paix, ainsi que les droits que chaque Etat peut réclamer pour ses nationaux en territoire étranger* »[533].

C'est donc à travers le prisme déformant de l'Etat dont il est le ressortissant que l'individu étranger accède à une certaine forme de reconnaissance internationale. La protection diplomatique constitue alors le seul moyen de mettre en œuvre la responsabilité de l'Etat qui se trouve à l'origine du dommage causé à un étranger. En endossant la réclamation de son ressortissant, l'Etat national transforme et internationalise une affaire à l'origine purement interne entre l'étranger et l'Etat du for en une affaire interétatique, d'égal à égal, entre deux sujets du droit international.

La fiction de la protection diplomatique s'accompagne, toutefois, de deux conséquences qui hypothèquent singulièrement son effectivité. D'une part, en tant que droit de l'Etat national (et non droit de l'individu), la protection diplomatique est « un pouvoir discrétionnaire » que l'Etat demeure entièrement libre d'exercer ou non en faveur de son ressortissant[534]. D'autre part, symbole du monopole étatique de la subjectivité internationale, ce procédé de substitution montre immédiatement ses limites lorsqu'il est question des apatrides qui échappent, par définition, à toute protection. C'est du reste ce qu'avait fort bien compris Hannah Arendt, lorsqu'elle constate dans *Les origines du totalitarisme* que :

« *Personne ne s'était rendu compte que le genre humain depuis si longtemps conçu à l'image d'une famille de nations, avait atteint le stade où quiconque était exclu de l'une de ces communautés fermées si soigneusement organisées, se trouvait du même coup exclu de la famille des nations. [...] Seule une humanité complètement organisée [en Etats Nations] pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière* »[535].

B. L'individu comme sujet

En réaction aux excès du positivisme triomphant de la première moitié du XXème siècle, Georges Scelle postule que la société internationale est, tout au contraire, une société d'individus. Le droit international doit, dès lors, être qualifié de « droit des gens » dans son sens littéral, le mot « gens » étant employé au sens d'individus. Il explique dans son *Précis de droit des gens* paru en 1932 que :

« *Le terme* 'Droit international' *est inexact, puisqu'il paraît impliquer des relations juridiques entre nations et que les* Nations *ne jouent qu'un rôle secondaire dans les rapports juridiques qui font l'objet de notre science. Le mot 'Nation' est pris*

---

[533] Cour permanente d'arbitrage, Ile de Palmas (Etats-Unis/Pays-Bas), 4 avril 1928, *Recueil des sentences arbitrales*, vol. II, p. 839.

[534] Comme le rappelle la Cour internationale de Justice dans l'affaire *Barcelona Traction* : « L'Etat doit être considéré comme seul maître de décider s'il accordera sa protection, dans quelle mesure il le fera et quand il y mettra fin. Il possède à cet égard un pouvoir discrétionnaire dont l'exercice peut dépendre de considérations, d'ordre politique notamment, étrangères au cas d'espèce » : CIJ, arrêt du 5 février 1970, Affaire *Barcelona Traction Light and Power Company Limited, Belgique c. Espagne*, *Rec. CIJ* 1970, p. 44.

[535] H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, *op. cit.*, pp. 292-293 et pp. 297-298.

parfois, il est vrai, dans la terminologie anglo-saxonne notamment, comme synonyme d'Etat. L'expression 'Droit interétatique' *serait pourtant du point de vue traditionnel, beaucoup meilleure, puisque la doctrine classique a longtemps considéré les Etats comme des 'personnes juridiques', et les principales, sinon les seules, de la société humaine. C'est une conception que nous combattrons. Pour nous, les rapports qu'il va s'agir de décrire et d'analyser sont des rapports* entre individus, *formant une société universelle, et appartenant en même temps à d'autres et innombrables sociétés politiques : étatiques, interétatiques, superétatiques, extra-étatique, que la communauté humaine englobe et coordonne et que son droit régit* »[536].

Suivant les pas du constitutionnaliste Léon Duguit, il définit le droit – interne et international – comme « un impératif social traduisant une nécessité née de la solidarité naturelle »[537]. La sociabilité de l'homme constituant le fondement commun au droit international et au droit interne, il n'existe pas de différence de nature entre ces deux ordres juridiques. Dans les deux cas, les sujets sont les individus en tant qu'« être doué de volonté personnelle »[538]. Selon Georges Scelle, « les rapports inter-individuels constituent la matière même de la sociabilité internationale et, sans eux, les institutions du droit international public ne se concevraient même pas »[539]. Soulignant le lien de filiation entre Georges Scelle et certains fondateurs du droit international, Paul Reuter écrit en 1950 :

« *Voulant baser la construction juridique sur les faits de solidarité sociale, il est assez logique de poser un droit à la sociabilité indéfinie de l'individu, puisque la limitation ou le refus de ce droit, entraîne une disparition des relations juridiques elles-mêmes. En ce sens on pourrait parler d'un 'droit au droit' comme postulat de tout système juridique et l'on rejoint les affirmations de Francisco de Vitoria sur le droit au libre commerce international comme source de toutes les relations* intergentes »[540].

Cette référence explicite d'un « droit au droit » mérite d'être soulignée, dans la mesure où elle apparaît un an avant que Hannah Arendt ne l'utilise (au pluriel) dans *Les origines du totalitarisme* publié en 1951. Sa signification diffère toutefois de celle utilisée par la philosophe outre-Atlantique en ce qu'elle désigne ici la sociabilité naturelle de l'homme en tant que fondement ultime – et partant métajuridique – du droit. Ainsi que le souligne Paul Reuter, c'est précisément sur cette même base que Francisco de Vitoria (1480-1546) avait dégagé la théorie du *jus communicationis* comme principe central, sinon consubstantiel, à l'existence même du droit international. Ce qu'il appelait « le droit naturel de société et de communication »[541] portait déjà les germes d'une communauté universelle régie par les mêmes règles internationales, dont la négation est au cœur de l'œuvre d'Arendt.

Divers autres courants doctrinaux du XXème siècle reconnaîtront à l'individu sa qualité de sujet de droit international, suivant des prémisses diamétralement opposées à l'objectivisme sociologique de Georges Scelle. L'une des écoles de pensée les plus

---

[536] G. Scelle, *Précis de droit des gens. Principes et systématique*, T.1, Paris, Sirey, 1932, p. vii.
[537] *Ibid.*, p. 3.
[538] *Ibid.*, p. 9.
[539] G. Scelle, *Manuel de droit international public*, 2ndc éd., Paris, Domat-Montchrestien, 1948, p. 511.
[540] P. Reuter, « Quelques remarques sur la situation juridique des particuliers en Droit international public », in : *La technique et les principes du droit public. Etudes en l'honneur de Georges Scelle*, T. 2, *op. cit.*, p. 537.
[541] F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, trad. par Maurice Barbier, Genève, Droz, 1966, p. 82.

marquantes du siècle passé est sans doute celle initiée par Hans Kelsen qui, dans le cadre de sa *Théorie pure du droit*, définit le droit comme un ordre de contrainte unissant l'illicite et la sanction[542]. Bien que l'Etat soit au cœur du normativisme kelsénien, il distingue – non sans un excès de formalisme – l'obligation juridique, d'une part, qui est destinée par sa nature même à l'homme[543], et la personne juridique, d'autre part, qu'il définit « comme l'expression personnifiée de l'unité d'un système de normes [...] d'un ordre total (l'Etat) ou partiel (autres personnes juridiques et 'personnes physiques') »[544]. Dans une telle configuration, la qualité de sujet est reconnue à toute entité, dès lors qu'une norme de droit international lui confère directement un droit ou lui impose une obligation. Selon le maître de l'Ecole de Vienne, bien que cette hypothèse se rencontre plus fréquemment pour l'Etat que pour l'individu, « il n'est pas contraire à la nature du droit international que ce qui est aujourd'hui encore une exception devienne un jour la règle »[545].

D'autres auteurs parviendront à une conclusion similaire, sans pour autant passer par les détours de la construction complexe et sophistiquée de Kelsen. C'est ainsi que la subjectivité internationale de l'individu sera notamment admise – bien que sous diverses variantes – par une partie de la doctrine anglaise (représentée par J.L. Brierly[546] et H. Lauterpacht[547]), les Professeurs américain P. Jessup[548], français R. Cassin[549], suisse P. Guggenheim[550], danois M. Sorensen[551] ou belge P. de Visscher[552]. Il faut constater cependant que cette tendance doctrinale demeure minoritaire, même si elle est indiscutablement plus marquée qu'au XIXème siècle[553], sans doute parce que les contemporains du XXème siècle étaient plus conscients que leurs prédécesseurs des dérives que peut engendrer le culte de la souveraineté absolue, grâce auquel le totalitarisme finit par devenir la forme la plus aboutie du fondamentalisme étatique, si bien mis en exergue par Hannah Arendt[554].

Sur le fond, la doctrine de la subjectivité internationale de l'individu se heurte toutefois à deux objections principales. D'une part, ses travers dogmatiques substituant l'individualisme au souverainisme la privent souvent de légitimité scientifique, en

---

[542] H. Kelsen, « Théorie générale du droit international public », *RCADI*, 1932, T. 42, pp. 124-15.

[543] « Comme tout droit, le droit international est donc, lui aussi, une réglementation de la conduite humaine. C'est à l'homme que s'adressent les normes du droit international, c'est contre l'homme qu'elles dirigent la contrainte, c'est aux hommes qu'elles remettent le soin de créer l'ordre. Si le droit international édicte des droits et des obligations (il doit le faire s'il est un ordre juridique), ces droits et ces obligations ne peuvent avoir pour contenu que des actions humaines » : *ibid.*, p. 142.

[544] *Ibid.*, p. 143. Voir également : H. Kelsen, *Principles of International Law*, New York, Rinehart, 1952, pp. 114-116.

[545] H. Kelsen, « Théorie générale du droit international public », *op. cit.*, p. 170.

[546] J.L. Brierly, « Règles générales du droit de la paix », *RCADI*, 1936, T. 58, pp. 42-48.

[547] H. Lauterpacht, *International Law and Human Rights*, London, Stevens, 1950, p. 38

[548] P.C. Jessup, *A Modern Law of Nations*, New York, Macmillan, 1949, pp. 9-27.

[549] R. Cassin, « L'homme, sujet de droit international, et la protection des droits de l'homme dans la société universelle », in : *La technique et les principes du droit public. Etudes en l'honneur de Georges Scelle*, T. 1, *op. cit.*, pp. 67-91.

[550] P. Guggenheim, *Traité de droit international public*, T.1, Genève, Georg, 1953-1954, p. 171.

[551] M. Sorensen, « Principes de droit international public », *RCADI*, 1960, T. 1001, pp. 140-144.

[552] P. de Visscher, « Cours général de droit international public », *RCADI*, 1972, T. 136, pp. 56-57.

[553] Voir dans la doctrine du XIXème siècle : A.G. Heffter, *Le droit international de l'Europe*, Berlin-Paris, H.W. Müller, A. Cotillon, 1883, p. 44 ; F. de Martens, *Traité de droit international*, Paris, 1883, Vol. I, p. 428 et p. 442 ; P. Fiore, *Le droit international codifié et sa sanction juridique*, Paris, Pedone, 1890, p. 90.

[554] Voir en particulier : H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, *op. cit.*, pp. 281-312.

raison même de sa prétention à fournir une explication globalisante – et par conséquent tronquée – du phénomène juridique et de la réalité sociale qu'elle est censée capturer. D'autre part, le constat de l'individu comme titulaire de droits internationalement reconnus a longtemps été prématuré. La Charte des Nations Unies a, certes, inauguré une nouvelle ère du droit international, en consacrant l'engagement de l'Organisation mondiale et de ses Etats membres à agir pour « le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion » (articles 1, 55 c) et 56). Cependant, si les droits de l'Homme sont ainsi entérinés pour la première fois dans un traité à vocation universelle, leur contenu même n'accèdera que tardivement à la positivité juridique. Au niveau universel, il faut attendre 1966 pour que les deux Pactes des Nations Unies adoptent, sous une forme conventionnelle, les principes proclamés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Les deux Pactes n'entreront en vigueur que dix ans après en 1976. C'est dire le caractère fondamentalement novateur de l'intrusion des droits de l'Homme dans l'ordre juridique international. Ce faisant, le débat traditionnel – et si passionnel – autour de la subjectivité internationale de l'individu acquiert une actualité renouvelée qu'il n'est plus possible d'ignorer.

C. L'individu comme sujet mineur et dérivé

Confrontée au développement normatif sans précédent des droits de l'Homme, la doctrine actuelle est demeurée étonnamment dubitative, tant la prudence est considérée comme une vertu professionnelle du juriste. A quelques exceptions près[555], la doctrine dominante multiplie les euphémismes, expliquant avec une retenue bien maîtrisée que l'individu dispose d'« une certaine mesure de capacité juridique internationale »[556], d'« une capacité juridique limitée »[557] ou encore d'« un certain degré de personnalité internationale »[558]. Pour beaucoup, en effet, « l'avancée de l'individu sur la scène internationale en tant que sujet du droit international est encore timide »[559]. Sans doute lassés par les débats doctrinaux sans fin qui avaient marqué les deux premiers tiers du XXème siècle, les auteurs contemporains se bornent souvent à constater « une évolution sensible en faveur de la reconnaissance d'une certaine personnalité juridique internationale de l'individu »[560], lorsque la question n'est tout simplement pas évacuée presque pudiquement[561].

---

[555] Voir par exemple : H. Mosler, « The International Society as a Legal Community », *RCADI*, 1974, T. 140, pp. 48-50 ; M.N. Shaw, *International Law*, 5th ed., Cambridge University Press, 2003, p. 232 ; M. Dixon, *Textbook on International Law*, 5th ed., Oxford University Press, 2005, pp. 114-116.

[556] P. Daillier & A. Pellet, *Droit international public*, 7ème éd., Paris, LGDJ, 2002, p. 649.

[557] A. Cassese, *International Law*, 2nd ed., Oxford University Press, 2005, p. 150. Voir également : R.M. Wallace, *International Law*, 2nd ed., London, Sweet & Maxwell, 1992, p. 72.

[558] P. Malanczuk, *Akehurst's Modern Introduction to International Law*, 7th ed., London, Routledge, 1997, p. 100.

[559] D. Alland (dir.), *Droit international public*, Paris PUF, 2000, p. 98. Voir également : A. Aust, *Handbook of International Law*, Cambridge University Press, 2005, p. 14.

[560] P.-M. Dupuy, *Droit international public*, 6ème éd., Paris, Dalloz, 2002, p. 26. Voir cependant du même auteur : « L'individu et le droit international (Théorie des droits de l'homme et fondement du droit international) », *Archives de philosophie du droit*, 1987, pp. 119-133.

[561] Ian Brownlie, avec un sens tout britannique de l'euphémisme, se contente de relever en deux phrases : « There is no general rule that the individual cannot be a 'subject of international law' and in particular contexts he appears as a legal person on the international plane. At the same time to classify the individual as a 'subject' of the law is unhelpful, since this may seem to imply the existence of capacities which do not exist

Une telle retenue est indiscutablement liée à la méthodologie dominante du droit international contemporain, où le positivisme est désormais érigé en un gage scientifique, de sorte que toute approche non exclusivement étatiste est perçue, sinon comme de l'idéalisme naïf, du moins comme de l'approximation coupable. La personnalité juridique internationale étant analysée à travers le prisme déformant de l'Etat, toute analogie avec celui-ci conduit invariablement à la conclusion que les individus « ne sont à l'heure actuelle que des *sujets dérivés et mineurs* du droit international »[562].

Rosalyn Higgins figure parmi les rares auteurs contemporains d'envergure à refuser une telle « prison intellectuelle »[563]. A la dialectique traditionnelle *objet/sujet* du droit international, elle oppose la notion d'*acteur*, soulignant par là que le droit international est avant toute chose un processus de prise de décisions. Suivant cette optique, ce qui compte ce n'est pas de savoir qui « est » sujet mais qui « participe » à un tel processus. L'on pourra néanmoins toujours objecter que, si l'individu est amené à *participer*, sous différentes formes, au processus de prise de décisions, seul l'Etat peut véritablement *créer* du droit international, ce qui impose d'examiner plus avant la notion même de personnalité juridique internationale.

II. La personnalité juridique internationale de l'individu

La grande diversité des points de vue doctrinaux tient pour une bonne part aux difficultés inhérentes à la définition de la personnalité juridique, qu'il convient d'appréhender brièvement (A), avant d'en tirer les conclusions quant à la place de l'individu en droit international (B).

A. Définition de la personnalité juridique internationale

Aussi curieux que cela puisse paraître pour le profane, le droit international ne comporte pas de définition reconnue de la personnalité juridique[564]. Ce faisant, le qualificatif de sujet de droit dépend de la subjectivité de l'interprète, selon sa propre perception du droit international et le contexte socio-historique dans lequel elle s'insère[565]. C'est donc tout naturellement que les juristes en viennent, par (dé)formation professionnelle, à déduire les attributs supposés de la subjectivité internationale par

---

and does not avoid the task of distinguishing between the individual and other types of subject » : I. Brownlie, *Principles of Public International Law*, 6th ed., Oxford University Press, 2003, p. 65. Il est également significatif de constater que la grande majorité des manuels de droit international des droits de l'homme n'évoque pas la question, pourtant existentielle à cette matière, de la subjectivité internationale de l'individu.

[562] M. Perrin de Brichambaut, J.-F. Dobelle & M.-R. d'Haussy, *Leçons de droit international*, Paris, Presses de Sciences Po, Dalloz, 2002, p. 373.

[563] R. Higgins, *Problems & Process. International Law and How We use It*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 49.

[564] Voir : D. Felman, « International Personality », *RCADI*, 1985, T. 191, pp. 343-413 ; H. Ruiz Fabri, « Les catégories de sujets du droit international », in : *Le sujet en droit international*, Colloque du Mans, Société française de droit international, Paris, Pédone, 2005, pp. 55-71.

[565] La circularité des raisonnements doctrinaux et leur relativisme ont bien été mis en relief par : J. Spiropoulos, « L'individu et le droit international », *op. cit.*, pp. 213-316 et M. Cosnard, « Rapport introductif », in : *Le sujet en droit international*, *op. cit.*, pp. 13-53.

référence à l'Etat[566]. Il est vrai que l'Etat demeure le sujet primaire – au plein sens du terme – de l'ordre juridique international, encore que le droit international ait existé bien avant l'apparition de l'Etat-nation au XVIème siècle et sa banalisation achevée durant la seconde moitié du XXème siècle consécutivement au processus de décolonisation. Mais l'exclusivisme étatique se révèle très vite stérile, sinon anachronique, lorsqu'il est question d'en déduire *a posteriori* et *in abstracto* les attributs de la personnalité juridique.

En droit international comme en droit interne, il est difficile de dégager une conception monolithique – et par trop dogmatique – de la personnalité juridique. La personnalité juridique est, au contraire, une notion éminemment relative et contingente, dont le contenu peut varier selon les circonstances. Dans l'ordre interne, les attributs de la personnalité juridique varient en fonction de l'âge (suivant que l'on est mineur ou majeur), de la nationalité (suivant que l'on est étranger ou ressortissant de l'Etat) ou encore – jusqu'à un passé récent – du sexe (critère qui, s'il n'est plus pertinent dans la majorité des législations actuelles, est maintenu sous une forme atténuée à travers l'orientation sexuelle). Pour ce qui est du droit international proprement dit, la Cour internationale de Justice devait reconnaître dans cette même perspective que : « les sujets de droit, dans un système juridique, ne sont pas nécessairement identiques, quant à leur nature ou l'étendue de leurs droits ; et leur nature dépend des besoins de la communauté »[567].

En présence d'une telle diversité de sujets de droit, on serait tenté de conclure qu'il n'est pas possible de retenir une définition préétablie et donc prévisible de la personnalité juridique. Nous ne le pensons pas. Si la qualité de sujet est le propre de tout ordre juridique, il importe de la définir par référence à un minimum commun à tout ordre, qu'il soit interne ou international. Ce noyau dur et irréductible de la personnalité réside, selon nous, dans la titularité de droits et obligations directement conférés par l'ordre juridique en question. C'est du reste ce qu'a admis en substance Julio A. Barberis pour qui la question de savoir si l'individu est un sujet du droit international « consiste à déterminer si l'ordre juridique international contient des normes qui établissent des droits ou des obligations dont les destinataires sont les personnes privées »[568]. De même, pour Jean Combacau et Serge Sur, « dire d'un individu ou d'un être collectif qu'il reçoit d'un ordre juridique la qualité de personne ou de sujet c'est, et c'est seulement, affirmer que cet ordre se tient pour apte à le doter de droits et d'obligations, énoncé qui doit être compris dans toute sa rigueur »[569].

---

[566] Voir par exemple dans la droite ligne de l'orthodoxie du droit international classique : « Ce qui est caractéristique de la qualité de sujet de droit international, ce sont les attributs de cette personnalité juridique internationale, à savoir les trois grandes capacités (i) de conclure des traités, (ii) d'établir des relations diplomatiques, et (iii) de participer aux mécanismes de la responsabilité internationale. Il est évident que la personne privée ne bénéficie d'aucune de ces capacités, et cela pour le motif qu'elle ne reçoit pas du droit international général la qualité de personne juridique ou sujet de droit. Dans ce sens, il faut affirmer que l'individu n'est pas un sujet de droit international » : C. Dominicé, « L'émergence de l'individu en droit international public », *Annales d'études internationales*, 1988, p. 14.

[567] Avis consultatif du 11 avril 1949, Réparation des dommages subis au service des Nations Unies, *CIJ Recueil* 1949, p. 178.

[568] J.A. Barberis, « Nouvelles questions concernant la personnalité juridique internationale », *RCADI*, 1983, T. 179, p. 181.

[569] J. Combacau & S. Sur, *Droit international public*, 5ème éd., Paris, Montchrestien, 2001, p. 312.

Ce constat appelle une double distinction. Contrairement à ce qui est souvent écrit, la personnalité juridique doit être distinguée de la capacité d'agir. La capacité à faire valoir ses droits devant un organe international porte sur l'effectivité de la norme et non sur sa titularité. En conclure autrement reviendrait à nier à l'Etat sa qualité de sujet de droit, puisque la compétence de la Cour internationale de Justice demeure facultative[570]. Il importe, en outre, de bien dissocier *sujet* et *source* du droit. Le fait que l'Etat dispose du rare privilège d'être les deux à la fois est à l'origine de confusions regrettables. La notion même de personnalité juridique finit par se fondre dans le moule étatique, alors même que cette dualité de l'Etat – à la fois créateur et sujet du droit – se retrouve dans l'ordre interne, sans que quiconque n'y voit une atteinte portée à la subjectivité des personnes physiques.

B. Droits et obligations de l'individu

Si la personnalité juridique se définit par l'aptitude à être destinataire de droits et obligations directement conférés par le droit international, l'individu doit être considéré aujourd'hui comme un sujet de droit international.

Les droits de l'Homme, pour nouveaux qu'ils soient, sont désormais solidement ancrés dans l'ordre juridique international. Si l'on s'en tient au seul critère des traités à vocation universelle, le Pacte relatif aux droits civils et politiques est ratifié par 156 Etats, et le Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels par 153 Etats. Ces deux traités généraux ont été enrichis et approfondis par de multiples instruments conventionnels plus spécifiques adoptés pour certaines catégories d'individus ou de droits. On mentionnera, à titre d'exemples, la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations raciales du 21 décembre 1965 (170 Etats parties), la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du 18 décembre 1979 (183 Etats parties), la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants du 10 décembre 1984 (141 Etats parties) ou encore la Convention relative aux droits de l'enfant du 20 novembre 1989 (192 Etats parties). De même, le droit international économique et notamment le régime des investissements étrangers confèrent aux personnes privées une panoplie de droits internationalement reconnus[571].

Aux côtés des droits conférés par l'ordre juridique international, l'individu s'est vu attribuer diverses obligations, dont la violation est érigée en infraction pénale internationale. Longtemps réservé aux pirates et criminels de guerre, le droit pénal international s'est enrichi durant la seconde moitié du XXème siècle d'incriminations nouvelles et toujours plus nombreuses. Aux crimes de génocide et contre l'humanité, notamment entérinés par le Statut de la Cour pénale internationale (104 Etats parties)[572], se sont ajoutées de multiples infractions internationales touchant aux

---

[570] Il faut relever, par ailleurs, que les possibilités de recours des individus devant des organes internationaux juridictionnels ou quasi juridictionnels se sont multipliées durant les dernières décennies, à tel point qu'elles sont aujourd'hui plus nombreuses que celles offertes aux Etats.

[571] Voir en ce sens notamment : I. Seidl-Hohenveldern, « International Economic Law. General. Course on Public International Law », *RCADI*, 1986, T. 198, pp. 31-42.

[572] Il n'est pas inutile de rappeler ici que, suivant la proposition de son maître Karl Jaspers, Hannah Arendt a souligné lors du procès d'Eichmann « la nécessité d'une cour pénale internationale permanente », proposition considérée par bon nombre de positivistes de son temps comme irréaliste, avant qu'elle ne soit finalement

domaines les plus divers, qu'il s'agisse par exemple de la Convention du 30 mars 1961 sur les stupéfiants (153 Etats parties), de la Convention du 23 septembre 1971 pour la répression d'actes illicites dirigés contre la sécurité de l'aviation civile (185 Etats parties) ou encore de la Convention du 15 novembre 2000 contre la criminalité transnationale organisée (134 Etats parties).

En guise de conclusion : l'Etat horizon indépassable de l'Humanité ?

Sur le plan systémique, la consécration des droits et obligations de l'individu au sein de l'ordre juridique international et leur expansion normative spectaculaire depuis 1945 ont profondément modifié la nature même du droit international général, provoquant « une tectonique des fondements du droit international »[573]. Soulignant les bouleversements induits par les droits de l'Homme sur le droit international classique, Michel Virally a pu constater que :

« *L'introduction de la protection des droits de l'homme dans l'ordre juridique international n'entraîne pas simplement une modification du contenu du droit international, c'est la définition même de ce droit qui est remise en cause. Le droit international ne peut plus être défini comme le droit des relations internationales ou de la société des Etats. Il se présente désormais comme le droit de la société humaine universelle, ou globale, comprenant deux parties essentielles : d'une part le statut fondamental de l'homme à l'intérieur des différentes unités politiques qu'il a constituées historiquement et qui se gouvernent de façon indépendante et, d'autre part, le droit des relations entre ces différentes unités politiques* »[574].

De droit de la société interétatique, le droit international se mue progressivement en un droit de la communauté internationale. Il se voit attribuer des finalités nouvelles qui reposent sur les valeurs communes aux hommes. Comme l'a fort bien souligné Hannah Arendt, « le respect de la dignité humaine implique que l'on reconnaisse les autres hommes ou les autres nations au même titre que soi comme des sujets, comme des bâtisseurs de mondes ou comme les cofondateurs d'un monde commun »[575]. L'Homme ayant découvert sa propre inhumanité s'est efforcé de reconstruire un monde commun. Cette prise de conscience a resurgi sur les décombres de la Seconde Guerre mondiale comme l'ultime sursaut d'orgueil d'une Humanité défaillante, après qu'elle eut expérimenté « le mal radical [...] apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus »[576]. La négation de l'Humanité que représentent les camps d'extermination imposait, plus que jamais, de (re)découvrir l'universalité du genre humain qui insuffla, à son tour, une dynamique nouvelle au droit international.

Le droit international contemporain n'apparaît plus seulement comme un instrument neutre de régulation et d'ajustement entre Etats souverains. Il est également un droit porteur de transformations au service de l'Humanité tout entière. Selon l'heureuse formule du Professeur Georges Abi-Saab empruntée à René-Jean Dupuy,

---

entérinée par le Statut de Rome en 1998 : H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, *op. cit.*, pp. 467-468.

[573] P.-M. Dupuy, *Droit international public*, *op. cit.*, p. 26.

[574] M. Virally, « Droits de l'homme et théorie générale du droit international », *in* : *René Cassin Amicorum Discipulorumque Liber*, T. IV, Paris, Pedone, 1972, p. 329.

[575] H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, *op. cit.*, pp. 276-277.

[576] *Ibid.*, p. 278.

« le droit international est condamné à devenir de plus en plus le droit interne de l'humanité »[577]. Il évolue d'un droit de la coexistence, fondé sur la juxtaposition d'entités souveraines, vers un droit de l'interdépendance, où les questions les plus diverses appellent désormais une réponse globale qui transcende l'Etat et invite à son renouvellement. En l'état actuel de son développement, le droit international est animé par une logique schizophrénique qui l'oblige à faire coexister en son sein deux facettes différentes, l'une tournée vers la protection de l'individu au sens large et l'autre attachée à réguler les relations entre Etats.

Bien que ses fonctions aient profondément évolué, le droit international reste encore largement structuré par l'Etat qui conserve le privilège exorbitant d'être à la fois le sujet et la source du droit. Le recours à la technique conventionnelle en est la manifestation paradigmatique. Il garantit le contrôle de l'Etat, tant au niveau de la détermination du contenu de la norme – dès lors que ce sont les Etats qui élaborent les règles – qu'au niveau de sa force contraignante – dans la mesure où le traité ne lie que les Etats qui l'ont dûment ratifié. On pourra, ainsi, toujours objecter que « les individus ne sont pas maîtres de leurs droits internationaux », puisqu' « il suffit qu'un traité cesse d'être en vigueur ou qu'un Etat s'en retire, pour que des personnes privées qui étaient destinataires de certaines de ses dispositions en perdent le bénéfice »[578]. C'est oublier cependant la persistance du droit international coutumier, dont la grande majorité des dispositions de la Déclaration universelle des droits de l'homme fait partie et demeure, à ce titre, opposable à tout Etat indépendamment de ses propres obligations conventionnelles[579].

Il n'est plus guère contesté non plus que certaines garanties élémentaires de la personne humaine (telles que l'interdiction du génocide, de la torture, de la privation arbitraire de la vie, de l'esclavage et de la discrimination raciale) constituent aujourd'hui des normes de droit impératif (*jus cogens*). Placées au sommet de la hiérarchie de l'ordre juridique international, les normes impératives attestent de l'existence d'un intérêt collectif supérieur aux intérêts individuels des Etats. Outre la nullité de tout traité conclu à son encontre, une obligation de ce genre dépasse le strict cadre conventionnel pour créer une *actio popularis*, de sorte que tout Etat est en droit d'invoquer la responsabilité internationale de celui qui l'a violé. C'est dire que l'épicentre du droit international tend à se déplacer vers l'individu, dont la protection est considérée comme un intérêt essentiel de la communauté internationale. Le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie devait même en conclure dans la célèbre affaire *Tadic* qu' « une approche axée sur la souveraineté de l'Etat a été progressivement supplantée par une approche axée sur les droits de l'homme »[580].

Pour importants que soient les développements récents relatifs à la protection de l'individu, le droit international n'en reste pas moins tributaire de l'Etat en tant que cadre de référence obligé et instrument incontournable de sa mise en oeuvre. Hannah

---

[577] G. Abi-Saab, « 'Humanité' et 'Communauté internationale' dans la dialectique du droit international », *in* : *Mélanges en l'honneur du professeur René-Jean Dupuy*, Paris, Pedone, 1991, p. 11.

[578] C. Dominicé, « La personnalité juridique dans le système du droit des gens », *in* : *Theory of International Law at the Threshold of the 21st Century. Essays in Honour of Krzysztof Skubiszewski*, The Hague, Kluwer International Law, 1996, p. 163.

[579] H. Hannum, « The Status of the Universal Declaration of Human Rights in National and International Law », *Georgia Journal of International and Comparative Law*, 1995/6, pp. 287-397.

[580] TPIY, Chambre d'appel, *Procureur c. Tadic*, 2 octobre 1995, Affaire n° IT-94-1, § 58.

Arendt fut consciente – mieux que quiconque – de la virtualité des droits de l'Homme, qui n'accèdent à la positivité que par l'Etat, en l'absence de toute autre institution sociale de substitution[581]. Ce faisant, elle saisit l'ambiguïté fondamentale du droit international, qui réapparaît aujourd'hui sous les traits de la dialectique mondialisation/souveraineté :

« *L'humanité, qui n'était pour le XVIIIème siècle, selon la terminologie kantienne, qu'une idée régulatrice, est aujourd'hui devenue un fait irréfutable. Cette situation nouvelle, dans laquelle l'humanité remplit effectivement le rôle autrefois attribué à la nature ou à l'histoire, voudrait dire dans ce contexte que c'est l'humanité elle-même qui devrait garantir le droit d'avoir des droits, ou le droit d'appartenir à l'humanité. Il n'est absolument pas certain que ce soit possible. Car, contrairement aux louables tentatives humanitaires qui réclament de nouvelles déclarations des droits de l'homme émanant des instances internationales, il faudrait imaginer que cette idée transcende le domaine actuel du droit international qui fonctionne encore dans les termes de conventions et de traités mutuels entre Etats souverains ; et, pour le moment, un monde qui serait au-dessus des nations n'existe pas* »[582].

L'enjeu du droit international ne réside pas tant dans l'existence de normes – qui se sont considérablement étoffées depuis 1945 – que dans leur mise en œuvre dans et par un cadre politique adéquat susceptible de garantir leur respect effectif. L'instauration d'un hypothétique Etat mondial ne saurait constituer, selon elle, une alternative viable, tant les risques de dérive totalitaire sont démultipliés :

« *Le recours ultime ne doit pas être* supra-*national, mais bien* inter-*national. Une autorité supranationale sera forcément, soit inefficace, soit au service exclusif de la nation qui se trouvera être la plus forte et conduira ainsi à un gouvernement mondial, d'où pourrait aisément résulter la plus effroyable tyrannie, car nul ne pourrait échapper à une force de police globale – jusqu'à ce qu'il se désintègre* »[583].

L'effectivité du droit international dépend, pour le meilleur et pour le pire, des Etats. Le drame du Darfour, qui inaugure le nouveau millénaire, démontre tout à la fois le manque et la nécessité d'une collaboration internationale pour assurer la pérennité des principes proclamés en réaction aux tragédies de la première moitié du XXème siècle. C'est là sans doute tout le mystère de ce droit de la communauté internationale en devenir, qui proclame son attachement à des valeurs communes fondées sur « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine »[584], mais confie sa mise en œuvre à un procédé national hautement décentralisé que constituent les Etats. La figure emblématique de l'Etat, création historique de l'homme pour l'homme, finirait presque par faire oublier selon la formule de Ihering que « le destinataire de tout droit, c'est l'homme »[585]. L'état du droit international contemporain correspond sur ce point au constat prémonitoire effectué par Nicolas Politis en 1927 lorsqu'il écrit : « à l'heure actuelle le droit international est dans une période de transition : s'il n'est plus

---

[581] Voir notamment : H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, *op. cit.*, pp. 287-297.
[582] *Ibid.*, p. 300.
[583] H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 2006, p. 238.
[584] Voir les préambules des deux Pactes des Nations Unies.
[585] R. von Ihering, *L'Esprit du droit romain*, trad. de la 3ème éd. par O. de Meulenaere, Paris, Marescq, 1878, T. IV, p. 326.

exclusivement le droit des Etats, il n'est pas encore complètement celui des hommes »[586].

[586] N. Politis, *Les nouvelles tendances du droit international*, Paris, Hachette, 1927, p. 91.

Le statut du saisonnier à la lumière de Hannah Arendt

Stéphanie Barrial et Giuseppe Fonte,
étudiant-e-s en science politique à l'Université de Lausanne

Hannah Arendt nous a montré que dans le cadre de l'Etat totalitaire les rapports entre les personnes se transforment ; ils perdent de leur « normalité » pour devenir expression d'une domination totale. L'individu devient superflu, interchangeable et perd certaines des caractéristiques qui font de lui un individu, une personne. Est-il possible, comme l'a dit également Arendt, de revivre cette situation en dehors du cadre totalitaire ? La domination peut survenir également dans d'autres contextes, mais elle ne peut s'exercer que sur des personnes qui, par définition, sont en position de faiblesse, comme les étrangers. Dans le cas qui nous intéresse, nous allons voir que les autorités suisses ont réussi à « construire » une figure de l'étranger encore plus sujette à la domination que les autres.

Le statut, qui va nous intéresser tout au long de ce travail, a vu le jour en 1931 dans le cadre de la « Loi fédérale sur la présence et le séjour des étrangers » ; il fera « parler de lui » pendant plus d'un demi-siècle. Il est intéressant, afin de le comprendre, de se pencher sur les raisons de sa création et sur le contexte dans lequel il a été pensé.

Il convient de préciser qu'avant la Première Guerre mondiale, la Suisse était vue comme une terre d'accueil pour différents types de personnes qui, pour une raison ou pour une autre, avaient décidé de quitter leur pays d'origine. Particulièrement pendant le premier conflit mondial, le pays était devenu un refuge pour les socialistes européens s'opposant au conflit, les pacifistes en tout genre et les déserteurs.

A la suite du conflit, la perception des étrangers change profondément et s'introduira une préoccupation importante, tant au niveau des autorités que de la population : les ressortissants étrangers sur le territoire suisse pouvaient présenter le risque d'être des subversifs, des espions ou tout simplement des gens qui profiteraient de l'hospitalité helvétique. De plus, ils pouvaient affecter les caractéristiques de la population suisse, préoccupation qui peut se résumer sous le terme allemand de *Überfremdung*.

Il y a une autre chose qu'il faut avoir à l'esprit lorsqu'on parle de cette période concernant la façon dont étaient perçus les étrangers ; en effet la mobilisation de la peur de l'*Überfremdung* a joué également un rôle d'union des Suisses en tant que population. La Suisse n'étant pas une Nation « uniforme » du point de vue linguistique, religieux et culturel, la stigmatisation des étrangers a joué le rôle de catalyseur pour la formation d'un sentiment national.

À la suite de la Deuxième Guerre mondiale, la Suisse était un des seuls pays à avoir pu garder intact son système productif ; est une des raisons pour lesquelles elle est devenue, à l'époque, la plaque tournante de l'économie européenne.

La main-d'œuvre n'étant pas assez nombreuse dans le pays, il était indispensable de la chercher dans les pays limitrophes, d'abord l'Italie puis d'autres pays comme l'Espagne, le Portugal ou l'Ex-Yougolavie, gravement touchée par la crise du

chômage. Ces pays deviendront des réservoirs de main-d'œuvre dans lesquels les entreprises suisses iront puiser.

Les dispositions prises dans le cadre de la « Loi fédérale sur la présence et le séjour des étrangers » sont le fruit d'une conception de l'immigration qui la lie directement à l'économie. Cette conception trouve toute sa dimension dans le cadre de l'immigration qui se développe à la suite du deuxième conflit mondial. Dans les grandes lignes, la loi de 1931 prévoyait la subdivision des étrangers en trois catégories, auxquelles correspondait un permis de travail particulier : il s'agit des permis A, B et C.

Dans le cas qui nous intéresse, celui du permis A, il s'agissait d'un permis de travail provisoire permettant de travailler en Suisse pendant neuf mois consécutifs, ce qui constituait une saison de travail. A la fin de cette période, le travailleur devait rentrer chez lui pendant les trois mois suivants. Le permis A pouvait se transformer en permis B à partir de quatre saisons consécutives, ce qui signifiait la possibilité de jouir du regroupement familial et d'autres droits plus étendus. Ce changement se faisait auprès des offices cantonaux des étrangers avec leur autorisation. Le contingent annuel et la répartition par canton étaient minutieusement organisés ; de plus, les règles de travail mais aussi la condition de vie étaient définies par des règles, des arrêtés, des lois et circulaires dont les saisonniers n'étaient généralement pas au courant.

Cette conception de la présence étrangère s'inscrivait dans la politique migratoire de l'époque qui présentait la particularité, comme décrite auparavant, de faire attention aux besoins de l'économie. Cette politique migratoire prenait le nom de « politique de rotation ». Elle est née de la vague de pessimisme qui entourait les années successives au deuxième conflit mondial ; c'était une période pendant laquelle les autorités politiques et le monde économique ne croyaient pas à une relance immédiate de l'économie et pensaient au contraire que la crise n'était pas loin.

C'était la raison pour laquelle le fait de faire appel aux saisonniers présentait plusieurs avantages :

Premièrement ils ne coûtaient pas en termes de formation car les travaux qu'ils avaient à faire ne demandaient pas de qualifications; ils étaient pour la plupart jeunes et célibataires et ne pesaient pas sur le système social ; ils partageaient la volonté de ne pas s'établir en Suisse et espéraient rentrer dans leur pays une fois des économies constituées.

Dans l'histoire récente suisse, nous pouvons voir une place importante occupée par les saisonniers ; pendant les années huitante ils ont joué le rôle de ce qu'on appelle généralement « coussin conjoncturel ».

En effet, la crise due au choc pétrolier s'est fait sentir plus tard en Suisse que dans le reste du monde, mais a eu des répercussions moins importantes. Les milieux économiques ou encore politiques ont profité du statut particulier des saisonniers pour réduire la charge des entreprises et atténuer ainsi la crise. Dans ce contexte, un grand nombre des permis A n'a pas été renouvelé, impliquant ainsi un renvoi massif des travailleurs saisonniers.

Nous trouvons exprimée ici l'essence même de ce statut et de la politique migratoire qui l'a vu naître : la rotation des travailleurs n'était pas un fait grave, tous pouvant être remplacés. S'il le fallait, leur nombre pouvait et devait être réduit pour éviter de couper dans les emplois des nationaux.

Une fois sondé ce qui a motivé la création de cette loi, il est plus aisé de comprendre le sens du statut qui nous intéresse.

Ce statut de travail, unique en Europe, se distinguait par l'impossibilité de changer d'emploi, d'avoir son propre logement, d'être rejoint par sa famille et de changer de canton de résidence. De plus, le saisonnier payait des impôts calculés sur l'année entière et ne pouvait bénéficier d'aucune forme d'assurance-chômage. Il séjournait dans des baraquements loués par les employeurs, dans lesquels étaient réunis dans des dortoirs jusqu'à plusieurs dizaines d'individus.

Les détails de cette disposition nous montrent la volonté de ne pas permettre aux personnes concernées de s'établir en Suisse ; en effet tout était mis en œuvre pour les décourager, le travail étant vu comme la seule légitimation de la présence étrangère.

Outre la question des dispositions légales définissant le statut, il y a toute une autre gamme de considération qu'il faut prendre en compte en tant que partie intégrante des conditions de vie propres à ce statut.

Nous pouvons dégager quelques étapes importantes qui vont nous permettre de donner une vision particulière de la condition du saisonnier à l'époque dont nous parlons : les travailleurs arrivaient en Suisse dans des trains remplis de travailleurs et travailleuses; à la frontière, ils descendaient des wagons pour subir une visite médicale.

Cette visite devait permettre de débusquer d'éventuelles maladies pouvant être introduites en Suisse. Dans les images d'archives, nous pouvons voir de longues files d'individus dévêtus qui attendaient, parfois pendant des heures et des heures, de pouvoir passer une radiographie et un examen médical sommaire, qui leur délivrerait le sésame vers une place de travail tant espérée. Toutefois, dans le cas contraire, les personnes étaient renvoyées dans leur pays d'origine.

Il y a quelques considérations qu'on peut faire par rapport à cette première situation : tout d'abord l'imposition d'un tel examen fait comprendre que ce qui était important concernant ces travailleurs était exclusivement leur corps en tant qu'outils de travail. Une bonne condition physique était suffisante pour passer ce test, car la plupart des saisonniers n'occupaient que des places de travail peu qualifiées. Ils étaient employés principalement dans les domaines de la construction, dans l'agriculture, dans l'industrie et encore l'hôtellerie. Le corps du travailleur était réduit à un outil ; il perdait son côté organique en faveur de ses vertus mécaniques. C'est ce à quoi Hannah Arendt nous renvoie lorsqu'elle nous parle de la « déshumanisation de l'Homme », avec la perte des caractéristiques qui font une personne. Lorsque le travailleur saisonnier arrive à la frontière suisse, il perd tout ce qui fait de lui cette Personne. Il n'est plus une fille ou un fils, une épouse ou un mari, une mère ou un père ; il devient un objet dont il faut contrôler la conformité, par une visite médicale, que d'aucuns jugeaient embarrassante et humiliante.

La tendance à ne pas permettre au travailleur de posséder quelque chose de propre est révélatrice du fait que les autorités ont tout fait afin qu'il ne se sente pas « chez lui », qu'il ne développe pas l'envie de s'installer définitivement. Cette tendance nous montre aussi, à travers la déshumanisation de la personne, que l'individu en lui-même n'est pas important. En effet, comme nous l'avons dit, il s'agissait de travailleurs non qualifiés, vivant à l'écart, avec peu de visibilité et faciles à remplacer. Encore une fois, nous pouvons nous tourner vers Arendt pour trouver un lien avec ce qu'elle a théorisé il y a plus de cinquante ans. Dans certaines circonstances, il semblerait que l'Homme devienne superflu. Dans le sens qu'il n'est plus essentiel, indispensable en tant que

Personne humaine. Dans le cas concret des saisonniers, comme Arendt l'écrit pour les prisonniers des camps de concentration (toute proportion gardée), un saisonnier vit à l'écart de la société et on ne le voit que très rarement. Pour le travail qu'il a à faire, il n'est pas indispensable. Comme le dit Arendt dans *Les origines du totalitarisme*, « du point de vue d'une société normale, il est absolument superflu » ; ce n'est qu'indirectement que se fera sentir son absence.

Il s'agit là d'un processus selon lequel on procède à « la mise à mort de la personne morale », dans un système qui assoit sa domination, pour certains aspects « totale », sur des individus en leur enlevant toute forme d'individualité même dans le domaine de la sphère privée. Rien que la promiscuité forcée est une preuve de la présence de l'Etat dans tous les domaines de la vie. Cette intrusion est acceptée « bon gré, mal gré » ; ils se trouvaient résignés à leur sort, état qu'on peut résumer dans la phrase prononcée par un saisonnier italien dans le documentaire « Statut : saisonnier » [587] : « nous sommes nés pour travailler ! ». Nous nous permettons d'ajouter que peu importe les conditions. C'est pour cela que nous parlons de non-droits, terme qui, dans notre travail, désigne tous les droits basiques que nous pouvons exiger d'un pays comme la Suisse : des conditions de vie et de travail acceptables.

Pour décrire les caractéristiques de ce statut, nous avons choisi de mettre en avant trois éléments que nous retrouvons chez Arendt, dans *Le système totalitaire* : masse et perte de l'individualité ; isolement et déracinement ; corps et outils, éléments qui peuvent nous faire réfléchir sur certaines situations limites mais qui ne sont pas toujours visibles au sein de la société.

Il existait un contrôle omniprésent sur les saisonniers qui se retrouvait aussi au niveau de la vie de tous les jours. Leur vie était organisée ; les employeurs, par exemple, s'occupaient de leur voyage pour venir en Suisse, mais pas du retour. Ils se chargeaient de leur trouver un logement, une chambre pour se loger, soit dans un appartement partagé avec d'autres travailleurs, soit dans des baraquements, soit une chambre partagée pour ceux qui étaient dans le secteur hôtellerie. Dans plusieurs cas, ils recevaient leur fiche de salaire, dont seul le montant net était inscrit : donc ils ne pouvaient pas connaître les déductions faites par leur employeur. Ils étaient mis dans l'ignorance des règles et de leur situation.

Nous pouvons dire que les saisonniers n'avaient pas de famille durant neuf mois car le regroupement familial était exclu, mais il existait un droit de visite de l'épouse qui lui était assuré pendant deux fois trois mois au cours de la saison. L'existence d'un droit de visite montre que cela n'allait pas de soi et que voir sa femme était quelque chose d'occasionnel. Malgré ce droit, la plupart des saisonniers ne pouvaient accueillir leur famille car ils n'avaient pas un logement convenable, c'est-à-dire pas assez d'espace ou tout simplement pas d'intimité. Cette situation faisait que certains prenaient même le risque de vivre avec leur femme et leurs enfants dans la clandestinité. Dans ce cas l'épouse venait en tant que saisonnière (ses droits étaient encore plus réduits que ceux des hommes) ou réussissait à trouver du travail au noir. Quant aux enfants, ils restaient enfermés dans leur maison : ils ne pouvaient pas aller à l'école, par peur d'être repérés par la police des étrangers. Cette situation était un grand risque pour le saisonnier car la sanction encourue, si la police des étrangers découvrait

[587] Documentaire sur le quotidien des travailleurs immigrés qui ont bâti la Suisse vu à travers les archives de la TSR de 1960 à 1990.

la famille, était le renvoi immédiat de toute la famille ainsi que l'interdiction ultérieure d'entrer en Suisse.

La durée effective de travail journalier était en moyenne de 11 heures, et les saisonniers avaient droit à un jour de congé par semaine. Les déductions fiscales étaient les mêmes tant pour le célibataire que pour le père de famille ; les saisonniers existaient, pour les entreprises, seulement lorsqu'ils étaient en Suisse en train de travailler et leur vie en dehors importait peu.

Il était difficile de demander un changement de permis car souvent les contrats allaient de cinq à sept mois et donc il était compliqué d'atteindre les trente-six mois dans le délai des quatre ans consécutifs. Le permis A permettait le séjour maximum de neuf mois, mais n'empêchait pas de faire venir des travailleurs pour moins. Le travail au noir était fréquent, car les patrons leur demandaient souvent de rester durant les trois mois pendant lesquels ils étaient censés rentrer dans leur pays.

Leur situation de logement était très peu convenable ; avant 1974 ils vivaient en ville dans de vieilles maisons, mais lorsque la ville décidait de rénover ces vieilles bâtisses, les saisonniers étaient placés dans la zone industrielle à la périphérie de la ville où ils se retrouvaient marginalisés. Ils vivaient dans des baraquements et partageaient à plusieurs des chambres dans lesquelles les installations sanitaires se trouvaient en dehors des maisons ; ils devaient même faire la queue pour cuisiner car il n'y avait pas assez de plaques chauffant. Malgré des lois pour fournir des conditions de vie et de travail correctes aux saisonniers, il était fréquent de voir des abus.

Par ces exemples descriptifs, nous pouvons mettre en avant des conséquences économiques : « Les saisonniers sont victimes d'une exploitation particulièrement intense de leur travail. Cette surexploitation découle de l'autorisation saisonnière elle-même. Celle-ci implique, en effet, l'obligation d'accepter des salaires d'autant plus bas que le nombre de saisonniers dans la profession est plus élevé, de participer par les cotisations aux assurances sociales sans pour autant pouvoir pleinement jouir des prestations à l'égal des travailleurs suisses (...). Le statut de saisonnier entraîne une insécurité totale de l'emploi. Comme nous l'avons montré, ces travailleurs n'ont aucune garantie de l'emploi au-delà des quelques mois de travail en Suisse. Cette insécurité accroît singulièrement l'état de dépendance des travailleurs envers leur patron et permet à ce dernier d'utiliser massivement les « réserves de travailleurs » qui se trouvent à l'étranger, en changeant chaque année la composition de la main-d'œuvre. ». [588]

Une autre conséquence aussi importante est de type social : la situation dans laquelle ils étaient maintenus ne leur permettait pas d'être totalement libres. En effet, ils ne parlaient pas la langue de leur région d'accueil et n'avaient pas le temps de l'apprendre. Tout était organisé par les employeurs et les autorités, par conséquent ils ne s'intégraient pas facilement et étaient tenus à l'écart. Le seul objectif, des saisonniers était de gagner assez d'argent pour rentrer dans leur pays et construire leur maison ou aider leur famille. L'idée ou l'envie de s'établir ne leur venait pas à l'esprit car tout était fait pour les en dissuader.

De plus, nous pouvons souligner quelques éléments après cette description du statut qui rejoignent fortement les idées de Hannah Arendt. Cette politique de rotation

[588] Comité vaudois pour les droits des immigrés, *La situation des saisonniers dans le Canton de Vaud*, Mars 1981, p.53.

montrait que les autorités pouvaient utiliser une main-d'œuvre quand elles en avaient besoin, comme une « matière première inépuisable »[589]. Le statut des travailleurs ne leur permettait pas une liberté totale ; tout était planifié pour eux jusqu'à leurs conditions de vie ; ce statut leur interdisait de fonder une famille, de se réunir pour lutter pour leurs droits par exemple dans les syndicats, car « les hommes isolés n'ont par définition aucun pouvoir »[590] ; ils étaient dans la crainte d'être renvoyés de Suisse et de ne plus pouvoir revenir. Ils ne pouvaient pas avoir l'idée de s'établir en Suisse car ce n'était pas une possibilité. Ils étaient devenus une masse dans laquelle tous les individus étaient soumis aux mêmes conditions à quelques différences près ; nous pouvons parler dans ce cas d'une perte d'individualité. Le terme de masse, selon Arendt, s'applique seulement à des gens qui, soit à cause de leur simple nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun (conseils municipaux, syndicats, etc). Par conséquent, la principale caractéristique de l'homme de masse est l'isolement et le manque de rapports sociaux normaux[591]. Ce statut isolait les hommes dans leur situation et les déracinait, car en Suisse ils étaient étrangers et, dans leur pays d'origine, ils étaient considérés aussi comme « étrangers » ou devaient faire face à la jalousie de la part de leurs compatriotes.

Hannah Arendt a écrit que : «...les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme. ». Ceci aujourd'hui sonne comme une mise en garde ; dans notre cas est-il possible de retrouver le même type de conditions qui ont caractérisé le statut de saisonnier « adaptées » à la condition actuelle?

Il semblerait que oui : les catégories de travailleurs subsistent encore. La différence ne se fait plus aujourd'hui entre les possesseurs des différents permis, mais entre ceux qui en possèdent et les autres. Nous voulons parler des sans-papiers, catégorie qui aujourd'hui est sous le feu des projecteurs partout en Europe. Il y a certains aspects de la condition des sans-papiers qui nous font penser à ce qu'ont subi les saisonniers à l'époque.

Les statuts légaux ont changé, mais les besoins de l'économie restent ; il y a toujours besoin d'une main-d'œuvre bon marché qui soit en position d'être dominée.

Tout comme on a abusé des personnes ayant besoin de travailler, on le fait encore aujourd'hui des travailleurs utiles à l'économie mais humainement « superflus ».

Ces personnes dont nous parlons sont des individus n'ayant pas les documents nécessaires pour séjourner en Suisse ou en Europe, mais qui, en dépit de cela, y vivent.

La seule façon de pouvoir subsister pour ces personnes est de recourir au travail clandestin, car elles ne touchent pas d'aide de la part des autorités. Déjà au sujet de la « définition » de cette situation particulière, il est possible de voir que, dans ces conditions, la « personne juridique » dont nous parle Arendt n'est plus propre à ces individus. Ils n'ont formellement aucun droit ; encore pire, ils n'existent même pas.

---

[589] Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, éd. Le Seuil, Paris, 1972, p. 31.
[590] *Ibid.*, p. 225.
[591] *Ibid.*, p. 32 et p. 39.

Ne pouvant pas jouir d'une aide publique, ils n'ont comme alternative que de travailler de façon illicite, dans les domaines qui étaient jadis occupés par les travailleurs saisonniers (la restauration, l'agriculture, la construction et un nouveau domaine qui est le secteur du service domestique où sont engagées les femmes).

Il y a toute la gamme des travaux qui concernent la maison, la garde des enfants, le ménage ou encore toutes les tâches dans la restauration, domaine dans lequel on fait, parait-il, selon l'étude de Marcello Valli *Les migrants sans permis de séjour à Lausanne*, copieusement recours à ce genre de main-d'œuvre.

Ces nouveaux travailleurs, femmes ou hommes, viennent généralement seuls, en laissant leurs enfants dans leur pays. De plus, certains doivent accepter des emplois qui ne sont pas de leur qualification ; ils se retrouvent « en bas de l'échelle » malgré leurs diplômes.

Nous pouvons retrouver dans ce statut et dans le secteur informel une forme de domination dont parle Hannah Arendt : « La domination ne pouvait être réalisée ni par un Etat, ni par un simple appareil de violence, mais seulement par un mouvement constamment en mouvement : à savoir, la domination permanente de tous les individus dans toutes les sphères de leur vie ».[592]

Il est intéressant de citer un exemple dans lequel nous pouvons nous demander si ces individus sont encore des personnes ou des marchandises. Cet exemple est relaté par le quotidien *El Paìs* du 23 avril 2007[593], qui met en lumière une pratique contraire à la condition humaine. Des immigrés sans papiers, d'Amérique du Sud ou d'Afrique ou encore des pays de l'Est, se retrouvent sur des places en dehors de Madrid très tôt le matin où ils attendent une camionnette et les chasseurs de têtes, « *pistoleros* » qui viennent les chercher parce qu'il y a pénurie de main-d'œuvre sur un chantier. Ces immigrés partent faire leur journée de 10 à 14 heures pour un salaire de 30 à 50 euros. Malgré la connaissance de cette situation par les autorités et les entreprises, la situation perdure et perdurera.

La situation des saisonniers en Suisse ainsi que les situations semblables qui se développent en Europe aujourd'hui posent une question importante : peut-on, en raison du fait qu'on offre du travail à des personnes en difficulté, faire l'impasse sur certains éléments importants qui ont trait au respect de la personne ?

Ces saisonniers venaient autrefois de leur plein gré et pouvaient dire que c'était une chance d'être en Suisse, car ce pays leur offrait du travail. En effet, ils travaillaient et gagnaient plus que dans leur patrie. Cependant, nous ne pouvons pas nier qu'ils étaient sous contrainte et étaient relayés au bas de l'échelle. Ils devaient respecter des règles qu'ils ne connaissaient pas forcément, car ils ne comprenaient pas la langue et faisaient totalement confiance aux employeurs.

En 2002, la Suisse a conclu des accords bilatéraux avec l'Union européenne. L'accord sur la libre circulation des personnes a mis fin au statut de travailleur saisonnier. Pourtant, lors de la révision de la loi des étrangers approuvée en votation populaire en 2006, la tentation de remettre le statut en place a existé, car les besoins qui ont créé celui-ci sont encore d'actualité. Beaucoup de partis suisses de droite ont tenté

---

[592] *Ibid.*, p. 49.

[593] Le titre de l'article est « Oferta de inmigrantes en el escaparate » que nous pouvons traduire par « Offre d'immigrants dans la vitrine ».
http://www.elpais.com/articulo/espana/Oferta/inmigrantes/escaparate/elpepuesp/20070423elpepinac_11/Tes

de réintroduire un statut semblable dans la nouvelle loi approuvée en 2006, ce qui nous montre qu'il ne faut jamais baisser la garde. Les tentations de céder aux avantages (pour les milieux économiques) de la flexibilité sont encore actuelles et se réitèrent aujourd'hui sous des formes différentes mais non moins cruelles.

Les « nouveaux saisonniers » ne viennent plus d'Europe, mais des pays hors Europe ; ils ne sont plus saisonniers mais sans-papiers. Ils n'ont pas de droits limités, ils n'en ont aucun. Cette nouvelle main-d'œuvre se retrouve partout en Europe ; elle fonctionne avec les mêmes logiques ; toutefois nous pouvons dire que ces nouveaux mécanismes sont plus durs.

Bibliographie

Ouvrages et articles:

Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, éd. Le Seuil, Paris, 1972

Comité vaudois pour les droits des immigrés *La situation des saisonniers dans le Canton de Vaud*, Mars 1981.

Borasteros, Daniel « Oferta de inmigrantes en el escaparate », *El Pais* du 23.04.07 http://www.elpais.com/articulo/espana/Oferta/inmigrantes/escaparate/elpepuesp/20070423elpepinac_11/Tes

Piguet Etienne et Mahnig Hans, « Quotas d'immigrations : l'expérience suisse », in *Cahiers de migrations internationales,* n° 37, Service des migrations internationales, BIT, Genève, 2000

Textes de lois :

Accord entre la Suisse et l'Italie, relatif à l'émigration de travailleurs italiens et suisses (0.142.114.548), conclu le 10 août 1964.

Déclaration universelle des droits de l'Homme, 1948.

Loi fédérale sur le séjour et l'établissement des étrangers, du 26 mars 1931 (Etat le 5 décembre 2006)

Documentaires :

Mayenfisch Alex et Muret Claude, *Statut : Saisonnier*, une production Climage pour la télévision suisse romande.

Réfléchir au travail social avec Arendt

Thierry Gutknecht, assistant social,
étudiant en philosophie et histoire contemporaine
(Université de Fribourg)

Introduction

Cet article abordera le domaine du travail social, certains de ses présupposés, postulats de départ, discours, modes d'action et finalités à partir d'éléments de la pensée de Hannah Arendt. Nous interrogerons avec elle l'apparition et le déroulement de certains phénomènes, tout en nous employant à problématiser la pratique du travail social dans une approche philosophique qui n'a pas été construite pour répondre précisément à de tels questionnements. Il s'agira ainsi d'envisager un résultat pouvant tout à fait donner sur une figure du travail social qui témoignerait d'un certain écart avec la pratique actuelle de ce champ d'action. Cette construction de figure devra permettre éventuellement de relever certains domaines de réflexion ou de pratiques considérés comme secondaires ou extérieurs aux préoccupations du travailleur social, domaines qui, dans la perspective d'une acceptation des thèses d'Arendt, prendraient au contraire une place essentielle au sein du champ d'activité étudié.

Nous partirons tout d'abord d'éléments de définition issus de la littérature spécialisée. Ceci doit nous permettre de disposer d'une *première* idée commune de ce qu'est le travail social et d'arriver ainsi, en nous appuyant implicitement sur certains faits actuels liés à ce domaine, à le questionner par le biais d'une pensée elle-même distincte du champ d'études portant sur le travail social.

Eléments de définition du travail social

Il faut entendre par travail social un champ professionnel dont « la finalité est de remédier aux défectuosités de la vie en collectivité en portant une attention particulière aux populations les plus fragiles, en favorisant leur accès aux ressources : assurances sociales, aide sociale ou éducative »[594]. Cette dénomination générique recouvre en Suisse trois professions, les assistants sociaux, les animateurs socioculturels et les éducateurs sociaux, qui ont certains points communs intéressants à relever dans l'optique de notre réflexion. Toutes trois visent à développer l'*autonomie* des personnes visées, à tendre vers une amélioration de la *relation* entre un ou plusieurs individus et d'autres personnes/groupes/collectivités, ainsi qu'à rechercher pour les personnes visées une nouvelle *capacité d'action*, individuelle ou collective, dans un espace social, culturel, économique ou citoyen. Quant aux travailleurs sociaux en tant que tels, les différentes définitions relèvent leur composante de *médiateur*, entre la personne aidée et la société mais aussi entre des intérêts parfois contradictoires

[594] Jean-Pierre Fragnière et Roger Girod, *Dictionnaire suisse de politique sociale*, Lausanne : Réalités sociales, 1998, p. 258.

(sociaux et économiques). Pour terminer, nous pouvons souligner le *contact direct* que les travailleurs sociaux ont avec les personnes visées.

La question du rapport des travailleurs sociaux au champ du politique n'est pas mentionnée de manière systématique dans les différentes définitions. Lorsqu'il en est question, il s'agit de « rendre accessible à un public plus large les revendications qui découlent [des conditions de vie des usagers] » et d'« apporter aux décideurs des informations capitales pour le pilotage des politiques sociales », ou encore de « faire connaître des dysfonctionnements sociaux et de sécurité sociale au niveau politique ». Ce rapport au champ du politique se situe davantage à un niveau second, en tant que conséquence logique des différentes actions du champ social en faveur des bénéficiaires, tout en demeurant cependant absent de certaines définitions.

Partant de ces éléments, il est possible de construire un partage des activités du travail social, qui entretiendrait dans une certaine mesure des analogies avec les trois sphères de l'existence humaine définies par Arendt que sont le privé, le social et le politique, et pouvant également être caractérisé sous la forme de trois temps distincts du travail social. Tout d'abord, il y a un champ d'action que nous appellerons *vital-privé*, qui se concrétise dans le temps court et qui consiste à intervenir dans le cadre des besoins vitaux de la personne (aide financière, recherche de logement, aide dans son quotidien, etc.). Puis il y a un second champ, *social-économique(-éducatif)*, qui se situe pour sa part dans le cadre d'un temps moyen et dont la finalité est de développer la capacité d'action et l'autonomie des bénéficiaires dans les domaines de l'insertion sociale et professionnelle, mais aussi dans le domaine de l'éducation. Le dernier champ, *public-politique*, se concrétise dans un temps long et présente la caractéristique à la fois de renvoyer les problématiques des champs précédents à la société mais aussi de poser un regard critique sur ses propres actions et références théoriques. Ces trois champs ont des contenus foncièrement distincts et comportent entre eux des degrés de difficultés très différents dans la réalisation de leurs objectifs. Ceci nous amène à poser l'hypothèse d'un risque, pour le travail social, qui consisterait dans la prédominance d'un champ sur les autres, pour des motifs tant financiers, qu'idéologiques, politiques, etc.

Le travailleur social et l'étonnement devant les phénomènes

Une caractéristique du travailleur social est de se retrouver en relation directe avec les personnes bénéficiaires. Il est en quelque sorte « proche de la source sensible »[595] et non à distance de personnes en situation de difficultés, comme le sont les responsables politiques, l'opinion publique ou les médias lorsqu'ils abordent les problématiques sociales. Cette relation peut être saisie sous différents angles. Le premier angle est psychologique, un des traits du travailleur social étant par exemple son aptitude à faire preuve d'empathie envers la personne demandeuse. Le second angle possible est celui des relations de pouvoir (Michel Foucault), dans le cadre desquelles les travailleurs sociaux sont synonymes de représentants d'une institution porteuse de normes et d'exigences dont le non-respect peut exclure le demandeur de prestations sociales ou autres. Si l'on se réfère à Arendt, il s'agirait plutôt de mettre l'accent sur l'acte originel du *thaumazein* (étonnement), qui mène un individu à être interpellé d'entrée de jeu par

[595] Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt*, une introduction, Paris : Agora, 2003, p. 48.

le déroulement « des affaires et des actions humaines ». Cet acte est un étonnement au sens de doute et de distance à installer, un acte d'entrée politique, contrairement à l'empathie, qui permet de considérer chacun des phénomènes comme particulier et nouveau. Le travailleur social est alors dans un premier temps spectateur ; il ne fait que voir et écouter. Mais, dans un même mouvement, il s'avère aussi acteur, du fait que cet étonnement actualise en quelque sorte ce que Arendt appelle le « deux-en-un ». Celui-ci est la structure constitutive de l'identité de l'individu, identité dédoublée à comprendre comme un dialogue intérieur qui a pour résultat de « devenir son propre adversaire » (Arendt). Cette césure est ontologique et permet au sujet de penser les affaires et les actions humaines tout en remettant en question les idées reçues. Une telle pensée ne donne pas de réponse mais provoque un arrêt dans la façon d'appréhender le monde, dans la manière d'aborder les problèmes et de les résoudre. Le sujet est à la fois seul, en retrait du monde et d'autrui, et en même temps accompagné par lui-même, instituant ainsi une première pluralité, interne à un individu. L'étonnement et le « deux-en-un », s'ils sont constitutifs du sujet, peuvent être recouverts par certaines habitudes mentales, par diverses pratiques reconnues comme fondées ou encore par des exigences issues de l'environnement de l'individu. Le travailleur social est confronté notamment à quatre écueils possibles. Le premier est la surcharge de travail, évoquée par nombre de travailleurs sociaux, qui oblige à un travail dans l'urgence et peut mener à une sorte de banalisation de la *particularité* des situations. Le second est le développement de ce que Arendt appelle une pensée-instrument, actualisée ici notamment par la multiplication de procédures qui forment un tout cohérent défini antérieurement afin de permettre l'égalité de traitement entre demandeurs. Ce cadre théorico-pratique présente le risque de dispenser le travailleur social de penser par lui-même les situations dans leur globalité et leur particularité, et de lui éviter de justifier en tant que travailleur social *particulier* les décisions prises. Le troisième écueil est la cristallisation de pratiques, de discours et de schèmes de pensée, reconnus comme valides, allant de soi et non questionnables au sein d'institutions du travail social[596]. Pour terminer, la prégnance d'un certain « esprit du temps » (Hegel), caractéristique d'une société donnée et pouvant influencer la manière d'aborder les phénomènes et d'y réfléchir au sein d'un espace sociopolitique particulier constitue le quatrième écueil. Le travailleur social peut en effet être amené à percevoir certains phénomènes-limites sous l'angle d'une possible fatalité ou de l'inéluctabilité de l'existence de situations d'exclusion ou de marginalisation dans le cadre d'une mondialisation et d'un total-libéralisme[597] considérés comme difficilement accessibles à une contestation radicale. Le résultat d'une telle compréhension des phénomènes serait l'adhésion de l'intervenant social à une sorte de conformisme social et politique.

Ces quatre écueils ne s'excluent pas les uns les autres ; ils se révèlent au contraire particulièrement opérants dans leur actualisation commune et leur influence réciproque.

---

[596] Deux exemples d'énoncés : « les contre-prestations permettent d'entrer en contact avec l'usager » / « questionner la personne sur sa vie privée est légitime, du fait de l'aide qui lui est fournie ».

[597] Ce terme est de Marie-Claire Caloz-Tschopp. Le total-libéralisme est à saisir, selon elle, comme « un postulat exploratoire », résultat d'un « exercice de pensée ouverte » qui doit permettre de problématiser le développement du capitalisme globalisé. « Le total-libéralisme signifie la destruction des protections juridiques, sociales, institutionnelles construites par les luttes tout au long des 18ème, 19ème et 20ème siècles par le mouvement social et le mouvement ouvrier » (tiré de « L'action publique en devenir » in *L'action « tragique » des travailleurs du service public*, Paris : L'Harmattan, 2005, p. 326).

Les espaces publics internes au travail social

La pensée caractérisée par le dialogue du « deux-en-un » nécessite, dans un deuxième temps, la confrontation à d'autres opinions ou perspectives. Ce processus constitue une seconde pluralité entre un sujet et d'autres sujets, caractérisée par l'exercice de la faculté du jugement propre à chacun. Cette faculté doit permettre de « s'élever au-delà de sa subjectivité individuelle, pour porter une évaluation sur des événements »[598]. Arendt parle également de « mentalité élargie », expression qu'elle reprend de Kant, qui est une aptitude à se mettre à la place des autres pour juger d'une situation. Il s'agit donc d'un décentrement par rapport à soi ou par rapport à un groupe qui oblige à assumer la pluralité des opinions sans pour autant en rester à une sorte de relativisme des jugements ni forcer au contraire les acteurs à parvenir à une opinion définitive qui mettrait un terme au conflit. L'individu *exerce* sa capacité à confronter son propre point de vue à ceux rendus audibles au sein d'un espace public.

Le champ professionnel du travail social peut être pensé dans l'optique d'une telle perspective. Il apparaît clairement, tout d'abord, que ce domaine n'est pas un champ homogène quant aux valeurs, théories ou pratiques qui le composent. La persistance de discussions autour d'une possible et souhaitable « neutralité » du travailleur social témoigne par exemple de l'existence de telles divergences d'opinions. Puis les discours, les pratiques mais aussi les exigences envers les personnes bénéficiaires varient en partie au gré de l'apparition de nouvelles problématiques au sein de la société. De ce fait, l'identité du travail social est en permanente refondation et dépend en partie des types de réponses données aux problèmes posés, des thèmes abordés (ou au contraire occultés) et de la façon dont ils sont traités. Nous évoquons ci-dessous brièvement certains domaines de réflexion à notre sens porteurs d'enjeux pour le champ du travail social et nécessitant de ce fait un débat en son sein.

Tout d'abord, il est possible de relever certains thèmes qui reflètent des problématiques relatives à la société dans son ensemble et nécessitent un questionnement approfondi sur la manière dont le travail social peut se différencier, ou non, dans son mode de réponse, des autres institutions politiques, sociales, économiques, mais aussi plus largement de l'opinion publique. Nous pouvons citer par exemple les systèmes de qualité issus du domaine économique et ajustés aux spécificités du champ social, les « nouvelles valeurs » dont l'apparition dans le domaine du travail social est relativement récente (efficacité, qualité, responsabilité, etc.), et également les mesures prises par les institutions face aux actes de violence verbale et physique de personnes bénéficiaires envers les travailleurs sociaux[599].

En second lieu, une réflexion peut être menée autour de termes particuliers au vocabulaire du champ social qui peuvent recouvrir des réalités différentes selon la définition qui leur est donnée, reconnue et acceptée par les travailleurs sociaux. Qu'il s'agisse des termes de 'travail', de 'logement', de 'choix', d'aide' ou encore de 'dignité', nombre de définitions sont possibles et peuvent amener à des pratiques et des propositions fort diverses envers les bénéficiaires. L'adhésion à une définition minimale du travail par exemple (« activité rémunérée qui permet à une personne de subvenir à ses besoins sans l'aide de la collectivité publique ») ou au contraire

[598] Poizat Jean-Claude, op. cit., p. 278.

[599] Dont un des enjeux se situe autour d'une possible généralisation de ces pratiques institutionnelles dans d'autres services étatiques dits sensibles.

maximale (« activité qui permet à un individu de développer ses capacités et de se constituer un horizon de sens au sein d'un collectivité ») aura des effets différents sur la pratique du travailleur social et donc sur la réalité de la personne visée. Mais surtout, elle porte, dans le cas d'une définition maximale, à se questionner sur les moyens et les possibilités offerts à la personne bénéficiaire, autrement dit sur l'implication de la société envers les individus qui se situent dans sa marge.

Pour terminer cet aperçu, nous pouvons évoquer les tensions ou les oppositions qui constituent et traversent le champ du travail social, et qui relèvent du domaine des valeurs, des pratiques ou des postulats de base propres à ces pratiques. Nous en citons brièvement trois qui nous paraissent révélatrices de ce champ d'action. La première tension se situe autour de l'aide apportée à des tierces personnes et des exigences de la part des acteurs sociaux qui découlent de ce soutien, telles qu'un certain contrôle de la situation et de l'environnement de la personne demandeuse, la référence à des normes ainsi que l'acceptation d'un système de sanctions (*aide-exigence*). La seconde tension met en conflit l'égalité de traitement dans la considération des situations des individus et la prise en compte de la pluralité et de la singularité des situations (*égalité-pluralité*). La dernière tension concerne le travail social dans son ensemble, entre une approche *conservatrice* et une approche *novatrice*. Le soutien proposé est de contenu distinct et vise soit à maintenir dans un certain statu quo la majorité des acteurs, institutions, valeurs, tels qu'ils existent au sein de la société, soit à redéfinir de façon plus ou moins radicale les différents constituants de celle-ci (*conservation-innovation*).

En résumé, la célèbre formule d'Arendt « penser ce que nous faisons » nous mène en quelque sorte à définir le lieu qu'occupent les travailleurs sociaux dans leur individualité propre, dans leur rencontre particulière avec les personnes bénéficiaires comme un espace de confrontations de perspectives divergentes au sujet des problématiques rencontrées, des pratiques, des définitions, des tensions inhérentes au travail social, comme évoquées ci-dessus, mais aussi au sujet de ses valeurs et de son identité. La suite 'logique' d'un tel processus semble impliquer de rendre visibles à la population et aux institutions extérieures au champ du travail social les phénomènes et les problématiques abordées, comme questionnement global sur le fonctionnement et les dysfonctionnements internes à une société particulière.

Travail social, société et politique

Nous avons vu en nous référant à certains éléments de définition que le travail social est en rapport avec le champ du politique sous différentes formes. La complexité de tels rapports se révèle notamment lorsque certaines modifications impliquant de nouvelles exigences envers les personnes bénéficiaires ne sont pas contrebalancées par une augmentation des moyens disponibles pourtant reconnus comme nécessaires. Le domaine du politique ne semble pas, par ailleurs, être un domaine privilégié par le travailleur social, qui paraît aujourd'hui plutôt apolitique[600]. Mais le retour sur la société d'expériences-limites par les acteurs du travail social est une possibilité d'ouvrir un débat qui dépasse le champ strict du travail social et permet la confrontation de perspectives multiples sur des phénomènes précis concernant les

[600] Lire notamment *Repère social*, n° 75, avril 2006, p. 14-15, « Le nouveau travailleur social est une femme apolitique » ; voir également *Repère social* n° 81, déc. 2006, p. 10-11, « Humanité et efficacité : les professionnels font la synthèse ».

différents domaines de la société. Ce retour sur la société, comme retour critique, permet de questionner les sujets cités ci-dessus (violence, normes de qualité, etc.) mais aussi d'autres thématiques telles que le travail, le logement, l'intégration, la formation, la citoyenneté, également problématiques pour d'autres couches de la population. Cette confrontation de perspectives et de jugements, initiée par le champ du travail social, consiste à mettre sur le devant de la scène certains thèmes et est une possibilité d'éviter leur mise à l'écart par les médias, les partis politiques ou l'opinion publique, de les rendre audibles et d'éviter une perspective unique et biaisée de certains phénomènes[601].

Mais, plus loin, et pour suivre jusqu'au bout de ses conséquences la pensée politique d'Arendt, il s'agirait non pas de parler *pour* les personnes bénéficiaires, de relater leur précarité, leur exclusion, ou d'évaluer la pertinence de théories explicatives[602], mais bien plutôt de rendre possibles une parole et une action politiques de ces personnes, synonymes de véritable dignité pour chacun, au sens arendtien du terme. Il ne s'agirait plus, dès lors, de se limiter à rendre visible les situations sociales ou les individus dans la précarité, mais de quitter d'une certaine manière le domaine strict du social et de permettre à un *Qui* ou à un *Quelqu'un* (termes utilisés par Arendt) de s'exprimer, un individu dont les paroles, de même que les actes, provoquent des effets dans le monde ou dans l'espace politique, sont jugés et évalués par autrui selon leurs contenus et sont considérés comme des opinions de citoyens qui créent des divergences, ouvrent des débats, bref, font sens dans une communauté par la revendication d'une place au sein d'un espace politique[603].

Conclusion

Nous avons commencé cet article avec des éléments de définition, qui nous ont fourni une certaine *description* du champ étudié et nous ont permis de distinguer trois domaines d'action. Par ailleurs, au cours de nos recherches, le domaine d'action *public-politique* nous a paru disposer d'un statut fragile au sein du champ du travail social actuel. Les travailleurs sociaux semblent en effet, pour une grande partie d'entre eux, tendre vers une position apolitique, et les relations complexes entre le travail social et les partis politiques, notamment autour d'enjeux financiers, de stratégies et d'orientations idéologiques, instituent un flou autour du contenu de son implication politique, pouvant se réduire en certains cas à un simple travail d'information auprès des décideurs politiques dans la gestion des questions sociales. Cette fragilité semble également reflétée par l'absence dans certaines définitions de l'évocation de ce rapport au champ du politique.

---

[601] Il s'agirait en quelque sorte d'un enjeu *épistémique* : arriver à une connaissance des phénomènes, puis à les communiquer au sein d'un espace public pour qu'ils soient connus d'autrui et débattus.

[602] Nous retrouverions ici une proximité entre le travailleur social et la position du philosophe évoquée par Jacques Rancière dans son ouvrage *Le philosophe et ses pauvres* (Paris : Fayard, 1983): un travailleur social et ses pauvres, ses personnes assistées, ses personnes marginales pour lesquels il prend la parole, une parole politique confisquée, dont le travailleur social, lui-même pris dans des relations de pouvoir et des enjeux politiques, décide du contenu, de la manière dont il s'agit de l'avancer, de l'orientation, bref de la quantité et de la qualité.

[603] Il est intéressant de remarquer l'importance, tant dans le travail social que dans le domaine politique au sens arendtien, des concepts de *pluralité/relation*, de *parole* et d'*action*, mais à des niveaux différents : social (ou psycho-social) pour ce qui est du travail social, et politique pour ce qui est de la pensée d'Arendt.

La figure du travail social qui s'est construite au long de cet article est au contraire résolument axée sur une extension du domaine d'action *public-politique* à l'intérieur du champ du travail social. Elle institue un engagement conséquent du travailleur social dans ce domaine, notamment dans le retour vers la société de problématiques sociales mais aussi autour d'enjeux de société, avec, en arrière-fond, un questionnement sur le statut et la justification de la parole 'politique' des travailleurs sociaux et sur la possible constitution d'un espace politique d'échanges et de confrontations d'opinions, au sein duquel les citoyens par eux-mêmes, qui plus est les personnes concernées par les phénomènes abordés, débattent et constituent ainsi une communauté politique au sens arendtien.

Informations

Le travail social, sans doute comme bien d'autres domaines de réflexion, est une matière qui nécessairement résiste à une tentative de 'mise en concepts'. Mais il s'en distancie par le fait qu'il présente à son interlocuteur comme champ principal d'études les tensions de la vie en société, ses apories, les résultats des mauvais hasards de l'existence, les difficultés de certains individus à porter leur existence au-delà d'un 'minimum vital', bref, une matière qui questionne le fondement même du « vivre-ensemble ».

Nous abordons dans cet article le travail social, certains de ses présupposés, postulats de départ, discours, modes d'action et finalités, à partir d'éléments de la pensée d'Arendt. L'enjeu se situera non pas uniquement dans une réflexion sur ce champ d'action, mais aussi dans la capacité d'une pensée développée par une philosophe du 20ème siècle à questionner un domaine aussi particulier que le travail social et par cela à démontrer sa pertinence et sa 'contemporanéité'.

Droits superflus, humains jetables

Jocelyne Haller, assistante sociale, Genève

Assistante sociale à l'Hospice général, à Genève, je suis également engagée politiquement dans le mouvement SolidaritéS. J'ai exercé, à ce titre, sur les bancs de l'alliance de gauche, un mandat parlementaire de 2001 à 2005.

Invitée à témoigner dans ce colloque de mon expérience et surtout des réflexions que cette dernière m'inspire, j'ai pleinement conscience d'apparaître comme exotique à l'égard des autres intervenants. Je ne connais pas l'œuvre de Hannah Arendt et n'en sais que ce que m'en livre une élémentaire culture générale. Je ne m'en excuse ni ne puis m'en prévaloir, mais je le regrette car ce que j'en ai entendu provoque en moi une appétence que je sais d'avance ne pas pouvoir satisfaire sous peu pour cause d'engagement sur de multiples fronts. Ne croyez pas que je fasse là l'apologie de « l'agir sans réfléchir ou connaître ». Non, j'ai simplement conscience que nos luttes, malheureusement minoritaires, nous condamnent trop souvent à agir et à réfléchir dans l'urgence !

Ce colloque représente pour moi non seulement une occasion de témoigner de l'organisation et de la banalisation ambiante de la perte de droits de certaines catégories de population, il me permet encore de mettre en lumière cette délégitimation qui favorise la négation de l'autre et qui établit une hiérarchie entre les humains.

Surtout ce colloque m'offre, il nous offre, sur fond de la pensée de Hannah Arendt, l'opportunité de mieux comprendre ce que nous vivons par la mise en commun de nos expériences, de nos connaissances, de nos réflexions. Il devrait par cette « alliance entre les penseurs et les acteurs de terrain» amplifier le champ de notre réflexion et lui donner du corps. Il devrait être enfin une manière de donner de la voix, des porte-voix à des idées, à une cause.

L'exposé qui suit se réfère au canton de Genève et tente d'attirer l'attention sur le système pernicieux qui s'y met en place. Ce dernier, inscrit dans un mouvement qui dépasse largement les frontières cantonales, se définit par une refonte de la sécurité sociale et une révision à la baisse du rôle et de la responsabilité de l'Etat. La pierre angulaire de ce redimensionnement est une relecture et un dénigrement de la nécessité et de l'usage de certains droits. Désignés comme superflus, ces droits doivent être abrogés. Tenus pour responsables de leur état au nom de la « mythologie des abus », ceux qui devraient en bénéficier sont réduits à quantité négligeable. Ils deviennent dès lors des êtres humains de seconde zone dont il est fait peu de cas, des humains superflus.

Les lois doivent dire le droit, le droit d'avoir des droits. Or, il est des époques, des conjonctures où les lois ne garantissent plus les droits, mais servent des dénis de droit, des dénis d'humanité.

Aujourd'hui, toute proportion gardée, nous nous trouvons confrontés à un processus similaire. Après les profondes entames que l'on a connues avec les régressions des lois fédérales : sur le séjour des Etrangers, sur l'Asile, sur le chômage

ou la perspective de la 5ème révision de l'assurance invalidité, on assiste à Genève à la mise en cause de la sécurité sociale et du droit le plus élémentaire pour les exclus de la prospérité à bénéficier d'un soutien de l'Etat.

Les mécanismes qui conduisent à la négation des droits ou à leur réduction sont familiers. Les acquis sociaux ne sont pas remis en cause au grand jour. Il faut créer les conditions ; il faut poser le décor.

Divers intervenants ont relevé au cours de ce colloque qu'il n'y avait pas forcément de théorie du complot, que la chose était bien plus complexe que cela. Pourtant, nous pourrions tous ici nommer quelques-uns de ces « conjurés », car s'il n'y a pas de complot, il y a tout au moins une communauté d'intérêts, celle de ceux qui, au nom de l'intérêt « supérieur » de l'économie, ont participé à ce travail de sape, de démontage des lois, ceux-là qui ont encouragé la peur de la pénurie et spéculé sur la peur de l'autre.

Chômage, précarité, insécurité sont les terreaux sur lesquels va se cultiver, sur fond de réduction des finances publiques, le mythe des abus. Il suffit donc dans ce contexte d'évoquer le spectre de cohortes d'abuseurs prêts à se ruer sur les failles du système pour obtenir la caution à une réduction des droits.

Le mot est lâché : « faille du système », l'expression consacrée pour justifier l'indispensable correction de ce système qui engendre la prolifération « des faux invalides, des faux chômeurs, des faux assistés, etc. ». Ainsi, puisque les droits sociaux favorisent les abus, il suffit de réduire les droits pour supprimer les abus. On annule de la sorte les droits à des personnes dont on avait jusqu'ici légitiment estimé qu'ils leur étaient indispensables, non seulement pour satisfaire à leurs besoins vitaux mais pour répondre à cette absolue nécessité d'exister socialement, d'être pleinement humain.

Ce mécanisme s'applique à Genève, plus particulièrement à travers la mise en place d'un système d'aide sociale qui se prépare à accueillir les exclus, les surnuméraires du monde du travail et des assurances sociales. Sans bruit, subrepticement, on a fait adopter au Parlement des mesures qui entérinent la mise en place de nouvelles directives d'aide sociale. Ces dernières consistent à revoir à la baisse le montant du minimum vital et surtout à en soumettre une partie à une condition de « mérite ». Le procédé est doublement pernicieux, d'une part parce qu'il induit le soupçon que les bénéficiaires d'aide ne sont plus, avant toute autre chose, des personnes en difficultés personnelles et financières, mais des abuseurs potentiels dont il faut activer la motivation par l'inconfort d'une prestation réduite, d'autre part, parce qu'en abaissant le seuil d'entrée on ferme la porte à une grande partie de ceux que le système se prépare à exclure et qu'il y a là matière à économies patentes.

Pour justifier de telles mesures, on estime que les gens n'ont pas à se plaindre puisque ces nouvelles normes définissent le seuil de pauvreté comme une barrière significative. Au-delà, ils n'ont pas à se plaindre car ils sont en dessus du seuil de pauvreté, en deçà non plus, car là ils sont aidés et pris en charge par l'Etat !

Plus que tout, on constate un changement de paradigme, un dramatique retour dans le temps. Aujourd'hui, d'aucuns considèrent que les personnes en difficultés ne sont qu'une charge pour l'Etat, qu'il convient de réduire à tout prix.

Si la finalité du service social est l'acquisition de l'autonomie et du bien-être des individus, actuellement, l'objectif principal consiste à les faire sortir du dispositif, quel que soit l'état de leur situation. Quant aux irréductibles du malheur et de la malchance, ils devront se satisfaire d'une aide réduite et conditionnée à la preuve du mérite ou de

l'avatar de « l'abandon social » qui se prépare dans certaines officines : « la rente sociale ou d'exclusion ».

Cette dynamique procède en fait de la même distorsion de sens ou de la même prévalence de l'économique sur le sens, qui conduit dans le domaine de la santé à prétendre réduire les coûts de la santé en diminuant le nombre de journées d'hospitalisation, quitte pour autant, comme on le constate depuis quelques années à Genève, à faire sortir prématurément les patients de l'hôpital, « mal-portants », pour les y voir revenir ensuite. La durée des hospitalisations est bel et bien réduite, mais ces dernières sont souvent multipliées. Dans ce domaine comme dans d'autre, l'aide sociale, puisqu'il s'agit de mon propos, l'économie est douteuse et m'amène à penser que les grands clercs de la réforme de l'Etat et de la saine gestion de ses deniers seraient mieux inspirés d'y regarder à deux fois avant de tailler dans le vif.

Mais les apparences sont sauves, même si ce n'est qu'à court terme. Le nombre de journées d'hospitalisation diminue, la charge de l'aide sociale aussi. Les manquements aux missions essentielles des institutions se tolèrent, voire s'organisent, à tel point qu'actuellement dans certains services sociaux, et sans que la hiérarchie, dûment informée, ne l'interdise, des personnes en difficultés ne sont pas reçues sous prétexte qu'elles ne se présentent pas avec tous les papiers nécessaires à l'exécution de la procédure d'aide sociale. Comme si leurs besoins se réduisaient à une demande financière, comme si pour ces personnes souvent en rupture d'identité administrative, ce qui motivait leur appel à l'aide devait les empêcher d'en bénéficier... Les mailles du filet de l'aide sociale se sont resserrées. On a ainsi vu à Genève la modification successive de plusieurs lois qui ont accentué de mouvement de dérégulation et qui ont préludé à la catégorisation de la population, en commençant par les personnes qui bénéficient des prestations d'assurances sociales ou de l'assistance publique.

Les normes CSIAS : depuis le 1er juillet 2006, le canton de Genève applique les directives de la Conférence suisse des institutions d'action sociale (CSIAS) en matière d'aide financière. Outre le fait que l'adoption de ces normes a introduit le principe d'une aide partiellement au mérite, elle a réduit le minimum vital. Cet abaissement du seuil d'entrée relève d'une stratégie de gestion de la pauvreté et de la précarité qui consiste à fermer la porte à une grande partie de ceux qui seront évincés du système de sécurité sociale par une révision à la baisse du rôle de l'Etat. Les démonstrations qui suivent illustrent ce mécanisme.

(Ndlr : Au moment où ces lignes paraissent, l'entrée en vigueur, en janvier 2007, d'un nouveau barème d'aide sociale pour les jeunes adultes et les personnes en formation abaisse de près de frs. 500.-- les prestations d'aide sociale pour ceux-là et les prive de prestations circonstancielles telles que la prise en charge des frais dentaires ou de primes d'assurance responsabilité civile, pourtant exigée par les régies. Ce barème inspiré par une interprétation abusivement restrictive de la révision de la loi conduit à la négation des besoins de ces personnes et les évincera assurément en nombre du système d'aide sociale. D'aucuns pourront alors se targuer de voir diminuer l'ampleur du phénomène des jeunes adultes à l'assistance. Ils ne pourront pas pour autant se vanter d'avoir résolu le problème de société qu'ils représentent !)

Le SCARPA : Genève disposait d'un Service d'avances et de recouvrement des pensions alimentaires (SCARPA) destiné à réduire les situations d'indigence pour cause de non-paiement des pension alimentaires et à créer une interface aux conflits familiaux attisés par des litiges relatifs au recouvrement de pensions. Récemment, à

l'unanimité du Parlement, ces avances, sous prétexte d'abus, ont été limitées dans le temps. Que les principales victimes en soient les familles monoparentales d'ores et déjà appauvries par le divorce n'a pas pesé dans la balance. Seul le discours sur les abus a été avancé pour justifier cette décision. Rien sur les difficultés de recouvrement auprès des débiteurs alimentaires ou sur des dispositifs à mettre en place dès le prononcé du divorce pour assurer le paiement des pensions ! Aucune réflexion, aucune proposition ! Juste une décision qui diminue les ressources des familles monoparentales ou recomposées ou qui renvoie à l'assistance celles qui se retrouvent de ce fait en dessous des barèmes d'assistance !

Le Revenu déterminant unique (RDU) : conçu à l'origine comme un instrument d'harmonisation des multiples barèmes de prestations ou d'allocations sociales en vigueur, il a dans un premier temps remporté l'adhésion. Puis sont venus les motifs de méfiance, notamment, le préalable posé voulant que l'opération soit neutre. Dès lors les hypothèses énoncées évoquaient, pour reprendre les expressions employées, soit « donner plus à moins », soit « donner moins à plus ». Ce que nous étions quelques-uns à craindre alors s'est réalisé. Il a été opté pour « donner moins à plus ». Ainsi, la première mesure concrète de l'application du RDU (d'autres suivront assurément) s'est soldée par une suppression du droit à obtenir un subside à l'assurance maladie en cas de changement de situation en cours d'exercice fiscal. Sachant que le système post-numerando appliqué à Genève en matière fiscale ne permet de taxer votre situation effective qu'avec un décalage de 2 ans, il apparaît pour ce motif que ce système ne vous permet pas de bénéficier d'un subside à l'assurance maladie quand vous en avez besoin, mais lorsque votre situation est rétablie, pour autant que le droit au subside en question ne soit pas ensuite refusé sous prétexte de « retour à meilleure fortune » !

(Ndlr : Depuis, le barème d'entrée pour l'accès à la clinique dentaire jeunesse a été abaissé. Exit ainsi le droit aux soins dentaires pour les enfants des familles à revenus modestes qui se sont trouvés dans la frange exclue !)

La loi cantonale sur le chômage. Genève présente, pour divers motifs, la triste particularité d'avoir un des taux de chômage les plus élevés de Suisse. C'est ce qui l'a amenée à mettre en place des mesures cantonales de réinsertion, dont la mesure phare était les emplois temporaires cantonaux (ETC). Discutables à bien des égards, ceux-ci n'en constituaient pas moins, dans une situation de marché de l'emploi notablement dégradé, une possibilité de bénéficier d'un temps conséquent pour se réinsérer professionnellement. Là encore, la théorie des abus a prévalu. Si Genève avait un taux de chômage plus élevé que les autres cantons suisses c'était parce que les chômeurs abusaient de la « manne » du chômage, pas en raison de la structure de l'emploi était particulière à Genève, pas parce que, au contraire d'autres cantons, Genève ne faisait pas systématiquement basculer sur l'aide sociale ou sur l'assurance invalidité une bonne partie des chômeurs de longue durée.

En 2004, la droite du Parlement a voté la suppression de ce dispositif. Cette décision a été combattue par référendum et invalidée par le vote du 24 avril 2005. Outrecuidante, dès 2006, cette même droite, dorénavant appuyée par les verts, une partie des socialistes et certains milieux syndicaux, déposait un nouveau projet de loi pour supprimer cette mesure. Cette alliance contre nature, si elle aboutit dans son projet, aura pour effet de priver les chômeurs de longue durée du bénéfice d'une assurance sociale, de développer une économie parallèle non réglementée qui favorisera la sous-enchère salariale et d'opérer une opération cosmétique consistant à

faire croire que le chômage a diminué alors que le nombre de sans-emploi sera identique.

(Ndlr : A l'heure où ces lignes sont publiées, nous savons que cette deuxième tentative a abouti. Le second référendum miné par l'alliance décrite ci-dessus a été rejeté. Les risques énoncés s'avèrent. La démonstration la plus éloquente s'illustre au travers de la mise en place desdits « emplois sociaux et solidaires » dont les salaires fixés situeront certains travailleurs en dessous des barèmes d'assistance. L'autorité politique en charge a d'ailleurs décidé que ceux-là ne seront pas suivis par un service social, mais verront leur salaire complété à hauteur de l'aide sociale directement par l'office cantonal de l'emploi ! Au bénéfice du patronat et des actionnaires, après le « salaire d'exclusion », l'« allocation d'exploitation » !)

Par conséquent, il apparaît clairement au travers de cette démonstration que la finalité de tous ces remaniements consiste à réduire le rôle régulateur et redistributeur de l'Etat. La responsabilité individuelle et le mérite sont invoqués pour légitimer l'abandon des plus faibles et des exclus. A ceux-là on nie les droits que le progrès social leur avait jusqu'ici reconnus pour les livrer au paternalisme et à la perspective du retour de la dépendance à la charité.

L'aide sociale n'est plus perçue comme un refuge transitoire, un relais entre le mal-être et le mieux-être, mais comme un état durable qui permet d'accroître la pression sur la population et le marché du travail. L'état d'esprit qui entoure l'aide sociale rappelle dorénavant aux pauvres leur statut d'assistés et les prédispose à accepter une condition de « sous-travailleurs », de « contre-prestataires » et autres « employés à mille francs ».

Il se peut que l'emploi dans l'intitulé de mon exposé de l'expression « homme jetable », inspiré par la notion d'« humain superflu » empruntée à Hannah Arendt, ne soit pas adéquat. Je l'ai retenu pour ce qu'il traduit du mépris qui est exprimé à l'égard de ces personnes dont on dénie les droits et à qui – souci de sa propre humanité oblige – on ne réserve plus qu'un strapontin rétribué au salaire d'exclusion là où d'autres, en d'autres temps les auraient simplement supprimés ou abandonnés à leur sort.

L'impérialisme et la négation radicale de l'humanité de l'autre

Jean BATOU, Professeur d'histoire internationale contemporaine,
Université de Lausanne

Mon intervention découle autant de mon travail d'historien que de mes préoccupations citoyennes, en tant qu'acteur des mobilisations altermondialistes et antiguerres.

L'expérience du nazisme et de la Deuxième Guerre mondiale a nourri les réflexions d'Hannah Arendt sur l'impérialisme, rédigées probablement en 1947 et publiées en 1951, comme seconde partie des *Origines du totalitarisme*. La préface que l'auteure lui adjoindra en 1967, qui accuse à mon sens une régression significative de sa pensée sur la question, ne contribuera pas à en faciliter la compréhension. Rappelons que l'édition française de cette œuvre importante a suivi un cheminement assez curieux : la troisième partie sur *le totalitarisme* est parue la première, en 1972, au Seuil, suivie de la première, sur *l'antisémitisme*, en 1973, chez Calmann-Lévy ; il a cependant fallu attendre 1982 pour que la seconde, sur *l'impérialisme*, soit publiée par la Librairie Arthème Fayard. Vingt ans plus tard, en 2002, l'ensemble de l'œuvre paraissait enfin en français, en un seul volume, avec un important appareil critique, chez Gallimard, dans la collection Quarto.

« L'anatomie de l'homme est la clé de l'anatomie du singe, disait Marx. *Dans les espèces animales inférieures,* ajoutait-il, *on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure, que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue »* (*Critique de l'économie politique,* 1857). Hannah Arendt ne procède pas autrement, lorsqu'elle postule que le nazisme exprime, de façon concentrée, les principales tendances de l'impérialisme : militarisme et guerre sans fin, eugénisme et racisme, expansion territoriale illimitée – colonisation de peuplement (*Lebensraum)* et d'exploitation (travail forcé) –, bureaucratie et *« massacres administratifs »*, tout ceci allant de pair avec une négation radicale des libertés démocratiques au cœur de la métropole elle-même.[604]

L'auteure des *Origines du totalitarisme*[605] est formelle: l'impérialisme, c'est d'abord un impératif d'expansion sans fin, qui puise ses sources dans la sphère économique. Sur ce point, elle se situe dans la tradition intellectuelle de Rosa Luxemburg, sans en saisir cependant les fondements marxistes. Mais elle ne s'arrête pas là, puisqu'elle ajoute que *«l'accumulation illimitée du capital»* débouche sur *«l'accumulation illimitée du pouvoir»* (pp. 372-73). En même temps, cette *«croissance illimitée»* entre en contradiction avec l'Etat-nation, que les aventures coloniales fragilisent, dans la mesure où il repose en principe sur le *«consentement authentique»* de ses *«sujets»*. L'expansion entre ainsi en contradiction avec le contenu démocratique

---

[604] Au même moment, Aimé Césaire ne disait pas autre chose dans *L'Impossible contact* (1948), qui anticipe son *Discours sur le colonialisme* (1950). Voir à ce propos l'article de Jean Peutêtre Mpélé dans ce volume.

[605] Les citations de Hannah Arendt sont toutes tirées de l'édition française des *Origines du totalitarisme* (1951), Paris, Gallimard, Quarto, 2002.

de l'émancipation nationale. Pour Hannah Arendt, *«moins les nations étaient aptes à incorporer les peuples étrangers (...), plus elles étaient tentées de les opprimer»*. Les impérialistes, qui présentent l'expansion comme l'accomplissement suprême des intérêts de la nation dans son ensemble, sont donc bien les *«parasites du patriotisme»*, selon la formule de John A. Hobson; la xénophobie à l'égard des travailleurs immigrés participe d'ailleurs de la même imposture (pp. 374-78).

Coloniser c'est administrer sans rendre des comptes. Outre-mer, la violence «totalitaire» de la machine bureaucratique et militaire de l'impérialisme détruit ainsi *«les communautés politiques existantes»*. « L'homme invisible » (1897) de H. G. Wells devient inhumain, précisément parce que personne ne peut le voir: il élimine par tous les moyens quiconque résiste à son règne de terreur. Lors de la bataille d'Omdurman, près de Khartoum, le 2 septembre 1898, le général britannique Kitchener perd 48 hommes, tandis que les Soudanais abandonnent 11'000 morts et 16'000 blessés sur le terrain. Il vaut la peine de citer quelques extraits du récit qu'en fait Winston Churchill, alors jeune corresponsant de guerre pour le *Morning Post* :

« Les fantassins tiraient régulièrement et impassiblement, sans hâte ni excitation, car l'ennemi était loin... En outre, les soldats étaient pris par leur tâche et faisaient de leur mieux. Mais, bien vite, cet acte purement mécanique devint monotone. Les fusils devenaient chauds (...) Les mitrailleuses Maxim avaient épuisé toute l'eau contenue dans leurs manchons, les douilles vides tombaient en tintant sur le sol, formant bientôt un tas sans cesse croissant à côté de chaque homme. (...) Et pendant tout ce temps, sur la plaine, les balles fendaient les chairs, brisaient les os en éclats; le sang giclait de blessures terribles; des hommes vaillants avançaient dans un enfer de métal sifflant, d'explosions d'obus et de nuées de poussière – ils souffraient, perdaient espoir et mouraient. (...) C'était une vision terrible car ils ne nous avaient encore infligé aucune perte, et cela semblait un avantage injuste que de frapper aussi cruellement alors qu'ils ne pouvaient riposter (...) En cinq heures, la plus forte armée de sauvages jamais dressée contre une puissance européenne moderne avait été détruite et dispersée, sans guère de difficultés, avec, en comparaison, peu de risques et des pertes insignifiantes pour les vainqueurs » (ma traduction de l'anglais d'après *The River War*, 1899).

Dans ce même contexte, Arendt cite un article de Thomas Edward Lawrence (Lawrence d'Arabie) sur l'intervention britannique en Irak, publié par *The Observer* en 1920 : *« Bombarder les maisons est une manière coûteuse de contrôler les femmes et les enfants (...) En attaquant au gaz, on pourrait liquider proprement toute la population des districts récalcitrants »* (p. 383, note 30).

L'impérialisme, c'est donc à la fois la troupe coloniale qui tue à distance, mais aussi l'administration fondée sur *« l'indifférence et le détachement »* à l'égard des peuples dominés, qui se dérobe au regard des lois de la métropole. L'auteure des *Origines du totalitarisme* met ainsi l'accent sur l'autonomie croissante de la bureaucratie coloniale, avec ses «agents secrets» et ses gestionnaires dévoués, concepteurs de *«massacres administratifs»*. *« Le Gouvernement des races assujetties »*, de Lord Cromer, Consul général britannique en Egypte (1883-1907), constitue le bréviaire d'une telle gestion élitaire, formée d'experts insensibles à la louange comme au blâme, échappant à tout contrôle, parce que dirigeant par décret, obsédés par le secret, jusqu'à renoncer à tout document écrit : ils s'identifient désormais *« aux forces*

anonymes [qu'ils sont] censé[s] servir afin de perpétuer le dynamisme du processus tout entier » (p. 491).

Mais ce n'est pas tout: l'administration coloniale développe en retour une emprise croissante sur les institutions métropolitaines. La négation de la souveraineté populaire au cœur des sociétés impérialistes résulte ainsi directement de la brutalité et de la radicalité de la conquête coloniale. En investissant l'Etat, les cercles dominants de la bourgeoisie ont en effet renoncé à défendre la sphère privée contre les empiètements de la République ou du Monarque. Ils influencent désormais directement la politique des exécutifs et se passent largement des médiations parlementaires. Dès la fin du 19e siècle, le John Locke du *Traité sur le gouvernement civil* (1690), père fondateur du libéralisme, a cédé le pas au Thomas Hobbes du *Leviathan* (1651), théoricien de la monarchie absolue.

La croisade pour «le progrès», confondue avec l'accumulation sans frein, est dès lors porteuse de périls politiques, sociaux et écologiques sans précédent: «*Au moment même où il semblait que le véritable principe du mouvement perpétuel venait d'être découvert, (...) beaucoup commençaient à voir ce qui avait effrayé Cecil Rhodes lui-même, à savoir que la condition humaine et les limitations du globe opposaient un sérieux obstacle à un processus qui ne pouvait ni cesser ni se stabiliser, mais seulement déclencher les unes après les autres toute une série de catastrophes destructrices une fois ces limites atteintes*» (p. 396). En effet, la «guerre sans fin» prend désormais le pas sur la «paix éternelle»; la concentration continue des biens ruine la sécurité personnelle du plus grand nombre et nécessite la centralisation parallèle du pouvoir afin de garantir l'ordre impérial à l'extérieur et la «paix civile» à l'intérieur; la croissance économique fétichisée menace de plus en plus les grands équilibres écologiques planétaires... d'où le développement d'idéologies nihilistes qui opposent mécaniquement la chute au progrès : « *Viva la Muerte !* », disaient les fascistes espagnols. Les années Trente offrent l'illustration frappante d'une telle tension entre avenir radieux et catastrophe imminente. Dans ses *Thèses sur le concept d'histoire*, que le philosophe allemand Walter Benjamin rédige quelques mois avant son suicide à Port-Bou, où la police franquiste vient de l'intercepter en septembre 1940, il en propose une vision énigmatique aux accents prophétiques, qu'il confie d'ailleurs à Hannah Arendt (p. 396).

«*Il existe,* dit-il, *un tableau de Klee qui s'intitule 'Angelus Novus'. Il représente un ange qui semble être en train de s'éloigner de quelque chose auquel son regard reste rivé. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. Tel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'ange de l'histoire. Il a le visage tourné vers le passé, où se présente à nous une chaîne d'événements; il ne voit qu'une seule et unique catastrophe qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui fut brisé. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès*» (Thèse IX).

Al Carthill, parfait représentant de l'administration britannique en Inde, à qui Arendt a emprunté la formule des « *massacres administratifs* », notait « *qu'on doit toujours éprouver quelque peine pour ces personnes qu'écrase le char triomphal du progrès* » (p. 396, note 39). Dans un tel monde, «*ceux à qui la chance et le succès ne*

sourient jamais sont automatiquement rayés de la compétition, laquelle est la vie de la société. (...) La différence entre indigent et criminel disparaît – tous deux se tenant en dehors de la société». Tout juste l'impérialisme peut-il donner une mission à ses nouvelles victimes, héritières des classes dangereuses, pour autant qu'elles soient de la « race des seigneurs »: se mettre au service de son expansion. L'Afrique du Sud deviendra par là son authentique berceau. Après la découverte d'importants gisements de diamants et d'or (1870-1890), *«prospecteurs, aventuriers et déchets des grandes villes émigrèrent vers le continent noir, de concert avec le capital des pays industriellement développés* (...) [C'est ainsi que] *l'impérialisme, produit de l'argent superflu et des hommes superflus, commença son extraordinaire carrière en produisant les biens les plus superflus et les plus irréels qui soient».*

Enfin, Hannah Arendt croit discerner une affinité élective entre la bourgeoisie impérialiste et la *«populace»*, qui n'est pas seulement le *«rebut»* mais aussi le *«sous-produit»* de son ascension et la réponse providentielle aux problèmes sociaux de l'ère impérialiste: *«Le fait que seuls des politiciens impérialistes pouvaient utiliser cette populace, et que seules des doctrines raciales pouvaient séduire celle-ci porte à croire qu'il n'y avait que l'impérialisme pour régler les graves problèmes intérieurs, sociaux et économiques des temps modernes».* En donnant à ces *«hommes superflus»* le pouvoir du «colon» ou les privilèges du travailleur «national», l'impérialisme estompait les frontières entre classes. A la solidarité sociale des exploités, il opposait désormais la solidarité «raciale» des dominants, au principe d'une négation radicale de l'humanité de l'autre.

Récapitulant les traits distinctifs de l'impérialisme à la fin du chapitre intitulé « Race et bureaucratie », elle en montre clairement les liens intimes avec l'expérience nazie, ce qui nous permettra aussi de conclure :

« Lorsque la populace européenne découvrit 'quelle merveilleuse vertu' une peau blanche pouvait être en Afrique, lorsqu'en Inde le conquérant anglais devint un administrateur qui désormais ne croyait plus à la validité universelle de la loi mais était convaincu de sa propre aptitude innée à gouverner et à dominer (...) la scène sembla prête à accueillir toutes les horreurs possibles. Là, à la barbe de tous, se trouvaient maints éléments qui, une fois réunis, seraient capables de créer un gouvernement totalitaire fondé sur le racisme. 'Des massacres administratifs' étaient proposés par des bureaucrates aux Indes, tandis que les fonctionnaires en Afrique déclaraient 'qu'aucune considération éthique telle que les droits de l'homme ne sera autorisée à barrer la route à la domination blanche' » (pp. 498-99).

Penser une expérience de délocalisation d'usine en participant à une (re)lecture de l'œuvre de Hannah Arendt

Nicolas Wuillemin, ouvrier, délégué du personnel, gréviste licencié

Le texte de Nicolas Wuillemin peut se lire en écho et en dialogue sur des registres divers avec ceux de Bertrand Ogilvie, André Tosel, Valérie Gérard, Jean-Paul Payet, Victor-Yves Ghebali, Jean Batou, Raphaël Celis, Monique Chemillier-Gendreau, Margarita Sanchez-Mazas et Isabelle Kolly-Ottiger et de bien d'autres textes des Actes du colloque.

Nicolas Wuillemin a participé, après y avoir été invité au travail de (re)lecture de l'œuvre d'Arendt durant le colloque. A propos de son expérience de (re)lecture de la philosophe, il a dit ne pas la connaître, en avoir pris connaissance au colloque. Il a précisé : « je pense que de pouvoir par certains témoignages vécus, confronter la réalité à la théorie ne peut être qu'enrichissant pour nous tous », tout en envoyant un historique des faits et des grèves. Pour Nicolas Wuillemin, faire comprendre les raisons d'actions collectives par le personnel d'une usine, de deux mouvements de grève chez Swissmetal/Boillat à Reconvilier (Jura suisse), c'était aussi une manière d'établir le rapport théorie/pratique, de participer au travail de (re)lecture de l'œuvre d'Arendt.

Pour situer ses propos, voici un bref résumé de la situation encore en déroulement au moment du colloque Arendt qui a secoué l'opinion publique et même les milieux de l'économie en Suisse. Il s'agit d'une fermeture d'usine de qualité, en fait une restructuration et une sorte de « délocalisation sur place »[606] *dans un autre endroit de Suisse d'une production en plein rendement à la base de licenciements et de grèves dans le Jura suisse. En 1855, se crée une fonderie à laiton à Reconvilier. En 1858, se crée la fondation Boillat SA qui devient la fonderie Boillat S.A. sous le patronnage de quatre actionnaires qui le resteront pratiquement un siècle, jusqu'en 1970. En 1996, est effectuée une entrée en Bourse de Swissmetal (actionnariat très dispersé). En 2002, des difficultés financières conduisent au licenciement de 200 employés. En juin 2003, une nouvelle direction est mise en place pour une restructuration de l'entreprise et la recherche de refinancement. En juin 2004, le plan de refinancement de la direction est approuvé par l'Assemblée générale des actionnaires. Dès lors, une stratégie de direction autoritariste et aussi financière controversée pesant sur les lieux de production a impliqué une restructuration sans concertation et une délocalisation de la production de l'usine de Reconvilier qui pourtant faisait des bénéfices. Une première grève spontanée de 10 jours est déclenchée en novembre 2004 suite au licenciement du directeur du site de Reconvilier, ainsi qu'une deuxième en janvier 2006 en opposition à une nouvelle stratégie de démantèlement du site. Le 27 juin 2006, la direction met fin à une médiation proposée par les autorités fédérales, pratiquement sans outil légal (vu*

---

[606] J'emprunte le concept à Emmanuel Terray qui l'a inventé pour décrire la situation des sans-papiers. Voir Terray E. et al., *Sans-papiers, l'archaïsme fatal*, La Découverte, Paris, 1999.

les lacunes du droit). Les grévistes licenciés ont dû rechercher du travail ; certains en ont trouvé, d'autres pas[607]*. En 2007, Swissmetal annonce un chiffre d'affaires net de CHF 399 Millions en progression de 22%.*

Voir les sites suivants : http://www.laboillat.blogspot.com; www.uzine3.ch; archives du *Journal du Jura* ; dossier du *Quotidien Jurassien* « La saga de la Boillat » ; film du cinéaste Daniel Kunzi, *La Boillat vivra*, 2007.

« A défaut d'être légale ou illégale, je pense bien honnêtement que la grève était tout à fait justifiée »

C'est le 16 novembre 2004 que nous nous sommes mis en grève pour la première fois. La politique de la direction, la façon de diriger notre entreprise nous faisaient déjà craindre le pire pour l'avenir de cette dernière. Les décisions autoritaires, brutales, incohérentes et déconnectées de la réalité du terrain imposées par la direction devenaient inacceptables. Ces craintes pour notre avenir étaient partagées par l'ensemble du personnel. Nous étions parfaitement conscients, ouvriers et personnel de l'encadrement, de ce qui se préparait et nous étions fermement décidés à nous battre contre ce qui se passait. Il n'y avait plus de hiérarchie de fonctions. Nous étions tous unis dans le même combat. Cette unité et notre grande solidarité donnaient une formidable force à notre lutte. Nous avions pourtant, auparavant, multiplié les séances entre la direction et les commissions, entre la direction et l'ensemble du personnel et avions envoyé plusieurs courriers à cette dernière et au conseil d'administration. Nous n'avons jamais été entendus. Les restructurations étaient toutes plus néfastes les unes que les autres. Les licenciements de personnages clef pour notre entreprise, sans aucune explication, vidaient cette dernière de ses forces opérationnelles les plus importantes. L'imposition, entre autres, de toujours plus de flexibilité, notamment dans le temps de travail et les salaires, la suppressions de toutes les prestations sociales non obligatoires, de même que la réduction par des méthodes douteuses des salaires des personnes de l'encadrement pourrissaient la situation sociale et détruisaient les rapports de confiance entre le personnel et la direction. Et cela n'était que le début de la mise en place d'une aberrante stratégie.

Nous avons repris le travail le jeudi 25 novembre 2004, après dix jours de grève, sur la base d'engagements qui figuraient dans un protocole d'accord qui avait été signé par les représentants des commissions d'entreprise et le conseil d'administration. Le plus important de ces engagements stipulait clairement que Swissmetal s'engageait a développer le cite de Reconvilier. Ce protocole d'accord, sur ce point et pratiquement tous les autres, ne fut jamais respecté, ni par la direction ni par le conseil d'administration.

Au printemps 2005, le groupe communiquait que la nouvelle presse d'extrusion serait implantée à Dornach. Le 12 décembre de la même année, il confirmait très clairement sa nouvelle stratégie industrielle. Sur le site de Reconvilier, la fonderie, le département presses d'extrusion ainsi que certains secteurs d'autres départements

[607] Contribution à la compréhension du conflit à la Boillat, par trois anciens cadres de l'usine (dossier, site La Boillat) ; Alexandre Beuchat, *L'impact des marchés financiers sur la gestion des entreprises suisses. Le cas de Swissmetal Boillat à Reconvilier*, Mémoire de diplôme en sciences politiques, Lausanne: Université de Lausanne, 2005.

seraient fermés et transférés sur d'autres sites en dépit du bon sens et de toute logique industrielle. Contrairement aux engagements pris par le conseil d'administration et à l'esprit du protocole d'accord, ce n'est pas un développement du site de Reconvilier qui avait été décidé, mais un formidable démantèlement programmé de longue date.L'intention inavouée était bel et bien la fermeture de Reconvilier pour des raisons financières tout autant inavouables. Pour l'ensemble du personnel de la Boillat, cela était tout simplement inacceptable.

Début 2006, force était de constater que Swissmetal avait créé toutes les conditions d'une deuxième grève à Reconvilier. Le CEO du groupe, avec l'aval d'un conseil d'administration tout à sa dévotion, s'entêtant dans une stratégie ouvertement orientée contre Boillat, décidait de la priver des moyens de fondre et de presser ses propres alliages afin, a-t-il explicitement déclaré plus tard à un journaliste, de la soumettre à la tutelle du groupe.

Cette mise sous tutelle de Boillat a commencé dès l'arrivée de Martin Hellweg à la tête de Swissmetal, par le licenciement de ses cadres supérieurs et de son personnel administratif, remplacés par ceux qui en tenaient lieu chez Dornach. Elle s'est durcie en plaçant Henri Bols, qui avait pourtant déjà fait preuve de toute son incompétence chez Dornach, à la tête de l'usine. Celui-ci s'est empressé de s'entourer de cadres eux aussi venus de Dornach, et eux aussi inexpérimentés et incompétents. Ils étaient censés remplacer les spécialistes de Boillat écartés par représailles. Plus tard, un pas de plus a été franchi avec la nomination de Volker Suchordt à la direction industrielle du groupe. Suchordt était le directeur de BJL qui, en tentant de marcher dans les pas de Boillat et par une politique de prix suicidaire, a conduit son entreprise à la faillite en 2002.

Rien n'a pu infléchir la ligne aberrante tracée par Hellweg, ni les avertissements des spécialistes et du personnel de Boillat, ni la grève de février, ni les manifestations, ni la médiation de Rolf Bloch, ni les protestations, les plaintes et les dénonciations publiques des clients.

Aujourd'hui, je suis convaincu que nous ne pouvions en aucun cas faire tourner ce conflit à notre avantage. Le personnel, avec courage et détermination et dans la plus grande dignité a fait le maximum, est allé le plus loin possible avec le soutien de beaucoup de personnes afin que nous puissions gagner. Mais plus encore a été fait, pour que nous ne puissions pas gagner.Les milieux patronaux et leurs représentants, pourtant pas tous d'accord avec l'intransigeance de Swissmetal à ne vouloir accepter aucune négociation, ne pouvaient accepter que l'on puisse obtenir gain de cause par les moyens que nous avons utilisés pour des raisons que vous connaissez tous.

Les milieux politiques, à l'exception de quelques personnes, leur ont emboîté le pas pour les mêmes raisons et se sont frileusement réfugiés derrière les lois pour justifier leur ponpilatisme.

Les syndicats quant à eux, sommés de toute part de faire respecter la mythique paix du travail et empêtrés dans un partenariat de plus en plus défavorable à la classe ouvrière, n'ont pas eu l'audace, alors que certaines conditions existaient bel et bien, de s'essayer à des politiques de rupture dont le mouvement aurait eu bien besoin.

Dans notre pays, un grand vide juridique est la cause principale de notre impuissance à lutter au sein de nos entreprises contre les terribles dégâts dus à la financialisation de ces dernières. Il serait urgent de modifier les lois et d'en créer de nouvelles qui devraient nous apporter les armes nécessaires pour y remédier.

Aujourd'hui, la continuation de la mise en application de la stratégie de Swissmetal précipite le démantèlement de Boillat à Reconvilier et fragilise fortement l'avenir du groupe.

Il en est résulté chez Boillat et pour tout le groupe une perte des compétences et du savoir-faire qu'exigent les spécialités, avec pour conséquences annoncées et avérées une chute drastique de la qualité et de la productivité, une gestion chaotique de la production, des retards de livraison insupportables, une hémorragie des commandes et des clients, des performances économiques désastreuses, une atteinte permanente à la sécurité.

Alors que Boillat était la seule ressource du groupe en spécialités et en innovations, alors que ses résultats seuls permettaient depuis des années la survie du groupe, le CEO n'a eu de cesse d'en saper les piliers: ses produits, sa clientèle, ses spécialistes, sa technologie, sa réputation, son leadership, sa culture d'entreprise. Il en a fait un atelier incohérent et désorganisé, mal entretenu, aux procédés et aux processus non maîtrisés, à l'encadrement incompétent et dépassé, au personnel déboussolé, démotivé et déresponsabilisé.

Du fait de sa stratégie absurde et inconséquente, Swissmetal a perdu son seul point fort. L'acquisition de l'Allemand BJL, entreprise médiocre, endettée, sans spécialités et à la mauvaise réputation, n'a fait que l'affaiblir encore. Le groupe est désormais en danger de mort malgré une cote boursière en trompe-l'œil.

J'espère bien modestement et brièvement avoir réussi à vous faire comprendre les raisons de notre lutte.Cette dernière était juste et indispensable. La grève était l'ultime recours à notre disposition afin d'empêcher le démantèlement de notre entreprise.

Les luttes ouvrières sont toujours très dures et très difficiles. Dans le doute, le découragement, la peur, les larmes, la fatigue mais aussi la solidarité, l'espoir, les moments de joie et de fraternité, elles demandent beaucoup de courage et d'abnégation. Elles ne peuvent pas être l'affaire d'un parti, d'un parlement ou d'un groupe mais de nous tous, de toutes les ouvrières et de tous les ouvriers, de toutes les citoyennes et de tous les citoyens décidés à se battre contre le monde dictatorial de la finance et décidés également à rompre avec l'ordre habituel des choses qui leur sera devenu insupportable.

Prochainement, il se pourrait que la justice, suite à une plainte de Swissmetal, doive se prononcer sur la légalité de notre grève. A défaut d'être légale ou illégale, je pense bien honnêtement que cette dernière était tout à fait justifiée.

Théorie des droits de l'homme chez Hannah Arendt : droit d'avoir des droits et droit à l'action plurielle

Raphaëlle Nollez-Goldbach,
Doctorante en sciences juridiques et politiques, Université Paris 7

1. Le droit d'avoir des droits

Un des concepts clefs de la théorie politique de Hannah Arendt concernant les droits de l'homme réside dans sa célèbre expression du « droit d'avoir des droits ». Ce droit, objet de multiples interprétations, ouvre plusieurs pistes dans la compréhension de la pensée arendtienne, que ce soit autour des droits de l'homme ou, au-delà, de sa philosophie de l'action, axe central de toute sa pensée. Le droit d'avoir des droits remplit donc plusieurs rôles et participe chez Arendt d'une double refondation après la chute de l'État-nation et l'horreur des camps, en tant qu'appel et tentative de refondation des droits de l'homme, suivant l'annonce de leur « fin », mais également comme élément de refondation de la théorie arendtienne de l'action.

Le droit d'avoir des droits est avant tout le droit de participer à une communauté politique agissante. Il s'agit du droit pour les hommes d'être jugés pour ce qu'ils pensent ou font, contrairement au système totalitaire où dans les camps « l'innocence, dans le sens de la totale absence de responsabilité, était le signe de leur état de sans-droits tout comme elle était le sceau de leur perte de tout statut politique[608] ». Anne-Marie Roviello désigne le droit d'avoir des droits comme droit à la participation au monde commun, droit au politique, partant du fait que « priver un individu de ses droits fondamentaux, c'est d'abord le priver de *la capacité du politique*[609] ».

Arendt, à travers le droit d'avoir des droits, fait une tentative de refondation des droits de l'homme, par un dépassement de leur fondement dans l'État-nation – dont elle a montré l'échec à assurer leur protection – et dans les droits naturels – car à l'inverse des théories naturalistes qui proclament que les hommes sont naturellement égaux, Arendt affirme que l'égalité des hommes est « seulement une égalité de droits, c'est-à-dire une égalité humaine dans ses intentions[610] ». Les droits ne sont garantis à un homme que par son statut de citoyen et non par l'appartenance au genre humain. On observe que le droit d'avoir des droits comme droit à la participation à une communauté politique, droit à l'action, n'est plus assuré aux hommes ayant perdu leur nationalité, leur citoyenneté. Ces sans-droits subissent deux pertes, celle d'une communauté et celle d'un statut juridique, ce qui entraîne leur expulsion de « l'humanité entière », Arendt soulignant que « ce qui est sans précédent, ce n'est pas la perte de patrie, mais l'impossibilité d'en retrouver une[611] ». Redéfinir les droits par le

---

[608] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Quarto Gallimard, 2002, p. 597.
[609] Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1997, p. 206.
[610] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 517.
[611] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 599 et p. 595.

biais du droit d'avoir des droits revient ainsi à les repenser hors du cadre de l'État-nation, dans le contexte d'une communauté politique agissante, une humanité politique.

Surtout, c'est à partir de l'expérience totalitaire des camps qu'Arendt pense son concept de droit d'avoir des droits. La perte totale des droits expérimentée dans les camps nazis, qui ne se réduit pas à la perte du droit d'avoir des droits, mais aussi à celle du droit à la vie, est une pierre de touche de la pensée arendtienne des droits de l'homme. Arendt considère en effet que « la destruction des droits de l'homme, l'assassinat de la personne juridique en lui sont un préalable nécessaire à la complète domination de celui-ci[612] », plaçant la perte des droits au fondement du totalitarisme.

Cette perte des droits ne signifie pas simplement une perte de liberté comme lors de la perte de ses droits de citoyen, par exemple dans le cas d'un prisonnier dont le droit à la liberté est pour un temps suspendu. La perte des droits de l'homme empêche selon Arendt « jusqu'à la possibilité de lutter pour la liberté[613] », impliquant l'exclusion de la communauté et du politique. Et puisque « quelque chose de bien plus fondamental que la liberté et la justice, qui sont des droits du citoyen, est en jeu lorsque appartenir à la communauté dans laquelle on est né ne va plus de soi[614] », les individus privés de droits de l'homme perdent leur « droit d'agir[615] », leur droit d'avoir des droits et, partant, comme le souligne Anne-Marie Roviello, leur « droit à la pluralité, ou encore à l'apparaître[616] ».

Le droit d'avoir des droits est ainsi identifié comme l'objet de cette perte par Arendt, qui le construit comme son exact opposé, théorisant un droit à la participation à une communauté, au politique et à l'action, dans le but d'empêcher toute résurgence de cette exclusion totale et destructrice réalisée par le système concentrationnaire et qui a consacré la « fin » de droits pourtant proclamés inaliénables. Pour Anne-Marie Roviello, « l'insertion dans un monde commun est la condition de l'humanité de l'individu. Puisqu'il peut être privé de cette condition, celle-ci apparaît comme un droit fondamental, ce qui doit faire l'objet d'une reprise institutionnelle sous la forme de la reconnaissance expresse d'un tel droit[617] ».

Les camps ont rendu les hommes superflus, selon le terme d'Arendt, faisant de chacun une cible de la terreur et de la domination totale, éléments constituant « les uniques garants de la pérennité [des camps], et par là de la poursuite de l'entreprise d'abolition totale des droits de l'homme[618] ». Pour éviter tout retour de cette nudité des hommes, dépouillés de leur existence et de leurs droits, qui a été réalisée dans les camps, repenser les droits de l'homme autour d'un droit d'avoir des droits entendu comme droit à une communauté politique agissante permet de leur assurer un fondement et un lien insécable avec l'humanité. Arendt vise à rendre impossible l'exclusion dont les hommes ont été victimes, celle du politique et de l'action, du monde commun seul garant de l'égalité des hommes.

Le droit d'avoir des droits ainsi entendu implique une autre signification. C'est parce qu'il appartient à une communauté politique que l'homme a des droits et non

---

[612] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 800.
[613] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 600.
[614] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 599.
[615] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 599.
[616] Anne-Marie Roviello, *Opus cité*, p. 205.
[617] Anne-Marie Roviello, *Ibidem*.
[618] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 801.

l'inverse, et ce pour deux raisons, celle de la refondation des droits de l'homme à partir du droit d'avoir des droits, c'est-à-dire dans la participation à une communauté politique agissante, et celle du refus d'Arendt de l'existence de droits naturels découlant de la nature humaine. C'est la perte d'une communauté seule capable de garantir l'égalité qui exclut l'homme des droits. « L'égalité, à la différence de tout ce qui est impliqué dans l'existence pure et simple, n'est pas quelque chose qui nous est donné mais l'aboutissement de l'organisation humaine [...] Nous ne naissons pas égaux ; nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux[619] ». Les droits de l'homme ne sont pas innés mais s'acquièrent par le biais de la communauté politique et de l'action plurielle.

Il reste qu'il est important de reprendre la délimitation introduite par Martine Leibovici entre droit d'avoir des droits et droit à la vie. La négation du droit d'avoir des droits est le préalable de celle du droit à la vie, sa condition même, mais non son équivalent. Pour Arendt, « c'est seulement au dernier stade d'un processus relativement long que [le] droit à la vie est menacé ; [...] Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de complète privation des droits avait été créée bien avant que le droit de vivre ne soit contesté[620] ». Cette privation complète des droits se réalise dans la perte de nationalité, le statut d'apatride, les camps d'internement, l'entrée dans les camps totalitaires marquant l'exclusion réalisée de la communauté et du politique. Il s'agit dans la perte des droits de l'étape précédant la perte du droit à la vie. Les camps totalitaires opèrent ensuite la négation du droit à la vie, faisant du droit d'avoir des droits la condition de la perte du droit à la vie. « Ainsi des sans-États 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 seconde 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[621] ».

Pour reprendre les trois étapes identifiées par Arendt dans la dépersonnalisation opérée par le système totalitaire – meurtres de la personne juridique, de la personne morale et de l'unicité de la personne humaine[622] –, on peut isoler le processus suivant dans la perte des droits :

La perte des droits politiques et du citoyen – dénationalisation, suppression des droits politiques, civils, sociaux et économiques –, qui correspond à la première étape d'Arendt, l'abolition de la personne juridique.

La perte des droits politiques entraîne la perte du droit d'avoir des droits, qui consiste en une exclusion de toute communauté, du droit au politique et du droit à l'action et correspond à l'exclusion de l'humanité.

---

[619] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 605.

[620] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 598.

[621] Martine Leibovici, « Des sans-États aux sans-papiers, quelle articulation du passé au présent ? », », in *Hannah Arendt, les sans-État et « le droit d'avoir des droits »*, Vol. 1, Marie-Claire Caloz-Tschopp (éd.), Paris, L'Harmattan, 1998, p. 97.

[622] Les trois étapes de la domination totalitaire sont exposées dans la partie sur le totalitarisme dans *Les origines du totalitarisme*, opus cité, pp. 795-808.

La deuxième étape arendtienne, la destruction de la personne morale, s'opère ensuite dans les camps par un déni du souvenir, de son existence même et la dépossession de sa propre mort. Elle est suivie d'une dernière étape, la fin de la spontanéité et du « caractère unique de la personne humaine[623] », réalisée par la torture, les conditions de transports et d'enfermement concentrationnaires. Le meurtre de la personne physique en est l'aboutissement.

Le droit d'avoir des droits est chez Arendt un moyen de dépassement du cadre en déclin de l'État-nation, de la domination de l'État par la nation. Ce qu'elle tente de dépasser est en réalité le concept de souveraineté[624], isolant le problème de l'échec des droits de l'homme et de l'État-nation dès leur origine dans la Révolution française quand celle-ci « avait proclamé conjointement la Déclaration des droits de l'homme et la souveraineté nationale[625] ». Était ainsi réalisée, comme nous l'avons montré dans la *section 3*, la conquête de la citoyenneté par la nationalité. Arendt écrit dans son article « The Nation » que la nation est « une société fermée à laquelle on appartient par droit de naissance. L'État au contraire est une société ouverte s'étendant sur un territoire où ses pouvoirs protègent et créent la loi. En tant qu'institution légale, l'État connaît seulement des citoyens, peu importe de quelle nationalité ; son ordre légal est ouvert à tous ceux qui vivent sur son territoire[626] ».

Il ressort de ces faits qu'Arendt n'abandonne pas l'État en tant que garantie des droits, même si elle cherche à les refonder en dehors de la souveraineté nationale pour échapper à l'aporie de droits faisant des nationaux les seuls citoyens. Elle reconnaît dans l'État « le protecteur suprême de la loi qui garantit à l'homme ses droits en tant qu'homme, ses droits en tant que citoyen et ses droits en tant que national[627] ». Elle refuse l'idée d'un gouvernement mondial comme horizon d'un dépassement de la nation, car celui-ci serait alors libre de décider l'assassinat d'une partie de la population pour le bien-être de la totalité. Rejetant la souveraineté nationale et un gouvernement mondial, Arendt voit dans l'État le garant des droits, affirmant une préférence pour le modèle américain de fédération qui cherche à expurger l'État de la nation en l'insérant dans un modèle de type fédéral.

Si le droit d'avoir des droits vise à une refondation des droits dans une communauté politique agissante garante de l'égalité entre les hommes et de leur humanité, il n'en reste pas moins que cet universel ne trouve selon Arendt sa garantie que dans la structure de l'État. On rencontre ici une impasse qui est celle de la pensée d'une communauté politique qui soit universelle et de garanties supra-étatiques pour les droits. Le droit d'avoir des droits reste avant tout le droit à la création d'une nouvelle communauté politique.

2. Droit à l'action plurielle

Le droit d'avoir des droits, on l'a dit, permet une double refondation : celle des droits de l'homme que l'on vient d'évoquer et celle du concept d'action. Arendt utilise

---

[623] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 804.
[624] Istvan Hont, « The Permanent Crisis of a Divised Mankind: "Contemporary Crisis of the Nation State" in Historical Perspective », in *Political Studies*, n°42, 1994, p. 209.
[625] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 568.
[626] Hannah Arendt, « The Nation », in *The Review of Politics*, 8/I, January 46, pp. 139.
[627] Hannah Arendt, « The Nation », *Opus cité*, p. 140.

en effet le droit d'avoir des droits pour refonder une philosophie de l'action, perdue dans les camps (et leur réaction), une philosophie de l'action qui se pense contre les camps, d'une part, et pour des droits de l'homme centrés autour d'un droit à l'action plurielle, d'autre part.

Le rapport aux camps d'Arendt est le préalable à l'approche de sa pensée. Avec les camps, c'est l'incompréhensible qui s'est produit selon elle, le « mal absolu » qui se réalise. Toute sa théorie politique est tournée vers la recherche d'un dépassement de l'expérience totalitaire, vers la façon de « repenser une philosophie de l'action quand on a fait l'expérience d'une philosophie du néant[628] ». La suppression de l'humanité de l'homme, de l'action et du monde commun qui a été réalisée dans les camps sous-tend toute sa théorie des droits.

L'analyse du totalitarisme d'Arendt a révélé la domination totale exercée par celui-ci, fait sans précédent dans l'histoire. Les camps constituent ce qu'elle nomme les laboratoires de l'expérience totalitaire, sa véritable institution centrale. Cette domination supprime toute individualité, toute spontanéité, toute responsabilité et fait de l'homme un « homme superflu », un « homme en trop[629] », seulement capable de réactions et non plus d'actions. Pour elle, la domination totale « n'est possible que si tout le monde sans exception peut être réduit à une identité immuable de réactions[630] ».

Le concept d'action chez Arendt est ce qui fonde la vie entre les hommes et permet la création de la communauté politique, du monde commun. L'action est ce qui permet la révélation de l'agent dans l'acte, l'apparition du "qui" il est. Il est donc pensé comme l'exact inverse de la destruction advenue dans les camps, qu'Arendt identifie comme celle de l'individualité et de la spontanéité, « en tant qu'expression du comportement humain », réduites à un ensemble de réactions, « parfaitement prévisibles même quand elles vont à leur propre mort », pour « en finir avec ce caractère unique de la personne humaine[631] », ce que Mary G. Dietz formalise dans l'opposition de « la pluralité paradoxale d'êtres humains uniques » avec « l'espace vide d'Auschwitz[632] ».

Face aux camps et à la réduction de l'homme à une série de réactions, Arendt pense son concept d'action comme fondement d'un monde commun, d'un droit d'avoir des droits, seul garant d'une communauté politique et des droits. Face aux camps qui produisent le « "citoyen" modèle[633] » de l'État totalitaire, Arendt pense également un droit à l'action, comme fondement de la citoyenneté, une citoyenneté politique, « mode de l'agir », pensée sur « un agir-ensemble, lui-même indissociable d'un "apparaître-commun-des êtres" dont la condition impérative est l'institution et la préservation d'un espace public d'apparitions[634] ».

---

[628] Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Les étrangers aux frontières de l'Europe, le spectre des camps », *Séminaire de recherche de l'URMIS*, Université Paris 7, 12 février 2007.

[629] Hannah Arendt reprend ces expressions plusieurs fois dans *Les origines du totalitarisme*, Opus cité.

[630] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Opus cité, p. 783.

[631] Citations tirées de Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Opus cité, respectivement pp. 784, 806 et 804.

[632] Mary G. Dietz, « Arendt and the Holocaust », in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 103.

[633] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Opus cité, p. 807.

[634] Étienne Tassin, « La phénoménologie de l'action, une politique du monde », in *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, Étienne Tassin (dir.), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 57.

La philosophie de l'action se pense donc contre les camps chez Arendt et autour d'un droit à l'action. Il s'agit de « penser une communauté politique à partir de la relationnalité de l'agir[635] », pensée de la communauté de type constructiviste et non idéologique. La communauté politique n'est pas un idéal, mais elle se réalise dans l'action. Anne-Marie Roviello souligne ainsi que l'« homme naturel » n'accède à son humanité qu'en *instituant* celle-ci, que l'institution est une dimension originaire de l'humanité, que la *condition* humaine de la pluralité ne peut se réaliser que dans et par sa *reprise institutionnelle*[636] ».

L'action est ce qui fonde la communauté politique, le monde commun. Étienne Tassin montre ainsi que le monde commun n'est pas la condition de l'action, même si elle est elle-même la condition du monde commun, mais que l'action a pour condition la pluralité. « L'appartenance au monde est ce que transcende l'action plurielle, tandis que l'instauration d'un monde commun – ce réseau de relations qui se déploie *inter homines* – est ce qu'elle vise[637] ». L'action est donc chez Arendt liée à la notion de pluralité, condition qui diffère de l'appartenance au monde, car la pluralité renvoie à l'agir politique et non à l'être.

Ce qui est signifié ici, c'est que l'action plurielle instaure la communauté politique, celle-ci instituant l'égalité entre ses membres, et les droits. Les hommes ne sont pas égaux par nature, ils le deviennent par la création de la communauté politique, d'institutions politiques. Il y a donc production d'égalité à travers l'organisation politique et établissement d'un « droit égal d'entrer dans l'espace publique d'une manière auto-révélante[638] ». Ainsi, la pluralité est, pour Margaret Canovan, « la seule condition donnée pour l'établissement des droits », « des hommes agissant ensemble et garantissant des droits les uns aux autres en construisant des institutions publiques pour les incarner[639] ».

On le voit, c'est dans l'action plurielle fondatrice de communauté politique que les droits sont possibles. Face à un État-Nation réservant à ses citoyens l'exercice des droits, Arendt pense une nouvelle forme de communauté[640]. Face à des sans-droits exclus de la communauté de l'État-nation et donc exclus des droits, elle pense un droit à l'action, un droit à avoir des droits en lien avec une communauté politique productrice d'égalité et de droits.

En repensant les droits autour d'une communauté politique agissante, il ne s'agit donc pas de fonder les droits dans l'individu, mais bien dans la pluralité humaine, dans l'humanité entendue comme participation à une communauté politique fondant l'égalité entre les hommes. Face à la perte de ses droits, un homme « qui n'est rien d'autre qu'un homme » n'est plus traité par les autres hommes comme un « semblable[641] ». Le

---

[635] Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Ibidem.*

[636] Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt,* Opus cité, p. 213.

[637] Étienne Tassin, « La phénoménologie de l'action, une politique du monde », in *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, Étienne Tassin (dir.), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 57.

[638] Michael G. Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt,* Albany, State University of New York Press, 1994, p. 57.

[639] Margaret Canovan, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 191.

[640] Jeffrey Isaac, "A new garantee on earth, human dignity and the politics of human rights", in *Hannah Arendt, Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Garrath Williams (ed.), Vol. IV, "Arendt and Political Philosophy", London and New York, Routledge, 2006, p. 67.

[641] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 604.

droit d'avoir des droits n'est accessible qu'aux citoyens d'une communauté politique. Arendt pense donc le concept d'humanité correspondant à celui de communauté politique autour de la pluralité humaine. Pour qu'un homme puisse être traité comme un « semblable », il faut un espace public d'apparition rendant ses actes et ses paroles signifiantes, pour que s'y manifeste sa singularité humaine. C'est l'égalité créée par la communauté politique qui seule le permet, l'homme exclu de la communauté étant renvoyé à sa « stricte différenciation[642] ». L'exclusion de la communauté politique, de l'humanité, renvoie les sans-droits à un statut de pur donné, de pure nature, qui « surgit sur la scène politique comme l'intrus qui, dans son impitoyable différence, vient nous rappeler les limites de l'activité humaine – qui sont identiques aux limites de l'égalité humaine[643] ».

[642] Hannah Arendt, *Opus cité*, p. 606.
[643] Hannah Arendt, *Opus cité*, pp. 606-607.

Conclusion atelier n°1

Pouvoir, domination totale, humains superflus, droit d'avoir des droits

Christophe Platel

« Pouvoir, domination totale, humains superflus, droit d'avoir des droits ». Cette thématique d'atelier, élaborée autour de notions constituant assurément une partie essentielle de l'œuvre de Hannah Arendt, a réuni en un même lieu intervenants et spectateurs aux provenances et aux profils hétérogènes. Cette diversité des approches et des points de vue a permis un éclairage renouvelé et original sur l'œuvre d'Arendt, certains en usant pour penser leur *pratique* quotidienne, professionnelle, d'autres opérant une relecture critique et actualisée pour penser le monde présent et passé. Dans tous les cas, les contributions et les débats qui ont suivi ont montré les apports de l'œuvre de Hannah Arendt pour penser et agir aujourd'hui – soit l'importante opérationnalité de ces travaux –, mais aussi certaines critiques qui peuvent lui être adressées, en particulier dans le choix des objets appréhendés.

Les intervenants qui ont relaté leur pratique professionnelle à l'aune des apports de Hannah Arendt ont particulièrement mobilisé les concepts de superfluité humaine, de droit d'avoir des droits, de néantissement ou encore de déshumanisation pour *comprendre* d'abord, pour *agir* ensuite. La pensée d'Arendt est ici identifiée comme un moteur de l'action, peut-être même un mode de légitimation de celle-ci. Ainsi Thierry Gutknecht – travailleur social – se propose-t-il de mettre en relation son travail, c'est-à-dire sa pratique, avec la pensée d'Arendt. Il identifie par là certains risques, notamment la technicisation de la profession dont l'effet est d'empêcher le praticien de penser son action par lui-même. Françoise Kopf – active dans la protection et dans l'assistance aux « NEM » – a montré en quoi l'apport de Hannah Arendt permet de penser le traitement de ces cas en termes d'humains superflus, privés de tout droit, soumis à une bureaucratie d'exception : penser, mais aussi et toujours *agir* dans la résistance, la désobéissance civile et la lutte contre ces politiques. Stéphanie Barrial et Giuseppe Fonte, en s'appuyant sur l'exemple des saisonniers en Suisse, ont montré en quoi la pensée de Hannah Arendt peut constituer une grille de lecture du monde social qui met au jour des pratiques étatiques récentes renvoyant aux notions de superfluité humaine, de déshumanisation, de droit d'avoir des droits. Nicolas Wuillemin, par son témoignage, a apporté son éclairage sur ce qui peut être relié aux travaux de Hannah Arendt autour de l'impérialisme (voir la contribution de Jean Batou).

Certains intervenants, chercheurs universitaires, intègrent ou cherchent à intégrer dans leurs travaux – fussent-ils théoriques ou empiriques – les apports de Hannah Arendt. L'on peut ici distinguer les chercheurs qui se donnent pour *objet* l'œuvre d'Arendt elle-même de ceux qui en font un *usage* – souvent critique – pour penser le monde dans sa dimension historique, sociale, juridique.

Ainsi, Katrin Meyer s'est-elle interrogée sur les notions de pouvoir, de politique et de violence chez Hannah Arendt pour qui le pouvoir est politique et réunit une communauté non hiérarchique et non violente. Le régime nazi a posé la question de la lutte contre la violence par la violence (guerre contre Hitler, violence prépolitique). Katrin Meyer identifie aujourd'hui une ambiguïté qui place la politique comme une lutte permanente contre toutes les formes de violence et la violence comme *moyen* politique. William Ossipow, dans une démarche d'intertextualité mettant au jour la migration de certains concepts de la pensée de Hannah Arendt, a plaidé pour un travail méthodique des textes s'inscrivant contre toute canonisation. Dans sa contribution, cet auteur a mis en relation Arendt avec Léo Strauss (contre la neutralité axiologique de Max Weber, dialectique vérité - opinion) d'une part et avec Carl Schmitt (le concept de décision chez Arendt repris par Schmitt, distinction ami - ennemi) d'autre part.

Du point de vue des usages de l'œuvre de Hannah Arendt, Jean Peutêtre Mpelé s'est proposé de comparer *L'impérialisme* d'Arendt (tome 2 des *Origines du totalitarisme*) avec deux textes d'auteurs africains (Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1955[644] et Kwame Nkrumah, *Le néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, 1973). Selon cet intervenant, le colonialisme a tous les attributs de l'impérialisme décrits par Hannah Arendt alors même qu'il a été négligé dans ses travaux. L'impérialisme colonial est un protototalitarisme qui institue la notion de race et une bureaucratie de domination totale de l'homme blanc sur le colonisé. Pour Jean Peutêtre Mpelé, il faut dépasser la lecture cosmopolite du colonialisme opérée par Hannah Arendt en intégrant son oeuvre dans la compréhension de cette forme de l'impérialisme. Stéfanie Prezioso a présenté un exposé critique à l'endroit d'Arendt, notamment parce que celle-ci a écarté de sa réflexion sur le totalitarisme le fascisme italien. Pour Stéfanie Prezioso, le fascisme italien a les attributs du totalitarisme (lois raciales, programme visant à l'anéantissement des colonisés en Ethiopie) et doit être replacé dans le continuum des régimes politiques.

Jean Batou a proposé une lecture actualisée de l'œuvre de Hannah Arendt permettant de penser l'impérialisme – dont le nazisme fut l'aboutissement – dans le monde actuel. Sept éléments très actuels ont été identifiés par lui et renvoient aux notions de négation des droits des peuples, de guerre sans fin, de massacres administratifs, d'accumulation sans fin, de superfluité humaine ou encore de domination totale.

Les débats ayant fait suite aux interventions se sont particulièrement animés lorsque des critiques à l'endroit de la démarche de Hannah Arendt et en particulier des lacunes identifiées dans son œuvre se sont fait entendre. La discussion a dessiné deux catégories principales, celle des spécialistes de l'oeuvre de Hannah Arendt dont les travaux ont pour objet l'œuvre elle-même, d'une part et celle des chercheurs ou praticiens qui font usage des apports de l'œuvre, d'autre part. Le régime fasciste italien est-il totalitaire et donc a-t-il été écarté à tort de l'analyse par Arendt ? Le colonialisme est-il une forme de l'impérialisme et du totalitarisme qui préexiste aux régimes nazi et soviétique ? Autant de questions qui ont permis de mettre la pensée de Hannah Arendt en question et, par là, de l'actualiser.

L'essentiel des débats a ainsi largement montré *l'actualité* et surtout *l'opérationnalité* de la pensée de Hannah Arendt. Les sujets abordés au sein de l'atelier

[644] Texte écrit en 1948 et publié initialement dans un journal (1950).

à la lumière de ces apports ont traité des question des migrations, de l'asile, du statut et des droits des étrangers, des droits de l'Homme. Ces thèmes, nourris de l'expérience des intervenants et du public, n'ont pas manqué de provoquer de nombreuses réactions dans la salle. Au terme de cet atelier, il ne fait que peu de doute que la pensée d'Arendt est un outil formidable pour penser le monde d'aujourd'hui, mais également pour penser l'action, un outil dont l'opérationnalité doit être le produit d'une démarche de relecture et d'actualisation de l'œuvre.

Atelier n°2

Pouvoir, sciences et techniques, violence, guerre totale et d'anéantissement

Introduction

Hannah Arendt, la violence, la bombe atomique et la guerre

Francois Rigaux, professeur émérite, Université catholique de Louvain

Hannah Arendt a, dans son pays d'origine, été l'élève des trois philosophes les plus notables de l'époque, Husserl, Jaspers et Heidegger. Comme ce dernier, elle s'est nourrie de la pensée grecque, principalement Platon et Aristote. Elle tient Descartes pour « le père de la philosophie moderne tout comme Galilée est l'ancêtre de la science moderne »[645], mais ne laisse pas de tenir le *Cogito ergo sum* pour un sophisme (*fallacy*) : « The *cogito* is subjected to the same doubt as the *sum* ».[646]

Les circonstances de la vie et ses exils successifs ont orienté la réflexion d'Arendt vers la philosophie politique, domaine dans lequel le cartésianisme ne s'est guère illustré. Le conservatisme social de Descartes l'écartait de toute réflexion novatrice sur le politique :

« car pour ce qui touche les mœurs, chacun dispute si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer.[647] »

Dans la préface de la cinquième partie de l'*Ethique*, Spinoza soumet à une critique rigoureuse la distinction de l'âme et du corps, pivot de la doctrine cartésienne, et il dénonce le caractère artificiel de leur union par l'activité de la glande pinéale.[648] Au XVIIe siècle, le « père » de la philosophie politique est Hobbes qui, selon Arendt, « a façonné l'homme moderne » en le détournant de la tradition de l'Occident chrétien ou de celle de l'Antiquité.[649] Le jugement d'Arendt sur Hobbes n'est guère favorable : il est le seul philosophe sur lequel la bourgeoisie ait jamais pu s'appuyer[650] et même s'il n'a pas adhéré aux doctrines raciales modernes, il a donné « à la pensée politique le préalable à toute doctrine raciale, c'est-à-dire l'exclusion a priori de l'idée d'humanité

---

[645] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (*The Human Condition*, trad. de l'anglais par Georges Pradin, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961), p. 305-306.

[646] Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (One-volume Edition, San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovitch, ed., 1978), I, p. 49. Il s'agit d'un recueil d'œuvres dispersées, édité après la mort de l'auteur, par Mary McCarthy. L'ouvrage a été traduit de l'américain par Lucienne Lohringer, sous le titre *La vie de l'esprit* (Paris, PUF, 1981).

[647] Descartes, *Discours de la méthode*, 6ème partie, in *Œuvres et Lettres* (Paris, Gallimard, Ed. de la Pléiade, 1992), p. 168.

[648] Spinoza, *Ethique*, Ve partie, préface, *Œuvres complètes* (Paris, Gallimard, Ed. de la Pléiade, 1954), p. 563-565.

[649] Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1ère éd. allemande, Europäische Verlagsanstalt, 1955, de l'édition originale en langue anglaise, *The Origins of Totalitarism*, 1951, München, Piper, 1986), p. 241-242, p. 265.

[650] *Eod. loco*, p. 241-242.

qui constitue la seule idée régulatrice en terme de droit international ». En outre, et ceci et plus grave,

« Hobbes apporte le meilleur fondement théorique possible à ces idéologies naturalistes qui maintiennent les nations à l'état de tribus, séparées par nature les unes des autres, sans nul contact possible et n'ayant en commun que l'instinct de conservation que l'homme partage avec le monde animal.[651] »

Rapprochant Hobbes et Spinoza de Montesquieu, qui aurait eu « sur l'essence de la politique une opinion non seulement différente, mais beaucoup plus haute »[652], ce qui élève indûment le statut philosophique de l'auteur de *L'Esprit des lois*, Arendt ne semble avoir qu'une connaissance superficielle et, parfois, inexacte de l'œuvre de ses deux devanciers. Elle se méprend notamment sur ce qui les sépare : le premier se serait limité à revendiquer pour tout être humain la liberté de penser sans demander nulle part « la liberté de parole » :

« l'argument selon lequel la raison humaine a besoin d'entrer en communication avec d'autres et par conséquent doit être rendue publique dans son propre intérêt brille par son absence. Il compte même le besoin de communication de l'homme, son incapacité à cacher ses pensées et à rester silencieux, comme les défauts communs que ne partage pas le philosophe.[653] »

Pareille dénégation est en contraste direct avec le contenu du vingtième et dernier chapitre du *Tractatus theologico-politicus*.

« *Certes, nul ne saurait sans menacer le droit de la souveraine Puissance, accomplir une action quelconque contre le vouloir de celle-ci ; mais les exigences de la vie en une société organisée n'interdisent à personne de penser, de juger et, par suite, de s'exprimer spontanément. A condition que chacun se contente d'exprimer ou d'enseigner sa pensée en ne faisant appel qu'aux ressources du raisonnement et s'abstienne de chercher appui sur la ruse, la colère, la haine ; enfin, à condition qu'il ne se flatte pas d'introduire la moindre mesure nouvelle dans l'Etat, sous l'unique garantie de son propre vouloir.*[654] »

Au demeurant, limiter la doctrine de Spinoza à la seule liberté de penser réduit celle-ci à une coque vide : le moine dans sa cellule, le galérien accroché à ses rames, le détenu d'un camp de concentration ne sauraient être empêchés de penser, livrés à eux-mêmes ; c'est la capacité de communiquer ses pensées à autrui sans être censuré ni réprimé qui mérite seule le nom de liberté.

La doctrine a souligné ce qui distingue, sur ce point, Spinoza de Hobbes.[655] La solution libérale du penseur annonce les principes qui seront mis en œuvre par la Cour suprême des Etats-Unis pour l'interprétation du Premier Amendement de la Constitution américaine : d'une part, la distinction entre dire et faire, sauf dans la

---

[651] Hannah Arendt, *L'impérialisme* (traduit de l'anglais par Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982, l'original anglais remontant à 1951), p. 65-66.

[652] Hannah Arendt, *La crise de la culture* (*Between past and future*, 1954, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, t. 1, La Pensée, 1981 ; t. 2, Le Vouloir, 1983), t. 2, p. 194.

[653] *Eod. loco*, p. 298.

[654] *Traité des autorités théologiques et politiques*, chapitre XX, *Œuvres complètes* (note 4), p. 899-900.

[655] Voir notamment : Pierre-François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité* (Paris, PUF, 1995), p. 369, p. 375 ; Herman De Dyn, « Spinoza and revealed religion », *Studia Spinoziana*, vol. 11 (1995), p. 39-52.

mesure où elles sont expressives, les actions ne sont pas protégées par la liberté d'expression[656] et, de l'autre, le caractère non absolu de cette liberté dont l'exercice est assujetti à de nombreuses limitations.[657]

Dans l'ouvrage *Les origines du totalitarisme* (1951) qui l'a rendue célèbre (voy. *supra* la note 5), Hannah Arendt a quelque peine à donner une définition satisfaisante des deux principaux concepts qui y sont utilisés, impérialisme et totalitarisme. L'analogie qui y est proposée entre le Troisième Reich et le régime soviétique a, à juste titre, été critiquée et elle a ouvert la voie aux historiens allemands qualifiés de révisionnistes qui tenteront de redresser l'image de Hitler, rempart contre le bolchevisme dont les horreurs avaient même précédé la prise de pouvoir de 1933.

Ce que l'auteur écrit sur les origines du totalitarisme s'applique plus adéquatement à l'Allemagne qu'à la Russie. Elle distingue du peuple (*Volk*) la populace (*Mob*). Commun à l'anglais et à l'allemand, le mot *mob* est traduit par populace, bas peuple, canaille, toujours avec une connotation péjorative. Selon Arendt, le *Mob* est constitué de tous les déclassés[658] et il s'allie au capital : *das Bündnis zwischen Kapital und Mob*.[659] Pareille alliance se laisserait observer à l'origine de toute politique impérialiste conséquente.[660] Mais elle est totalement étrangère à la formation du pouvoir en Union soviétique. En Allemagne, l'alliance du *Mob* et de l'élite[661] ne cessera de gagner du terrain après la Nuit des longs couteaux, suivie du ralliement de la grande industrie, de l'Armée et des Eglises.

Un magistrat allemand réfugié en Angleterre publia en 1941 un ouvrage intitulé *The Dual State*.[662] Il entendait par là que l'arbitraire du régime national-socialiste coexistait avec la survivance des institutions traditionnelles du droit civil et du droit pénal, sauf là où la sécurité de l'Etat était menacée, ce qui démentait en quelque sorte l'idée d'un Etat dual, puisque, en cas de conflit entre les deux ordonnancements, les normes anciennes devaient céder devant le régime nouveau. Ce qui rejoint l'analyse de Hannah Arendt c'est que les élites traditionnelles adhérèrent au national-socialisme qui protégeait leurs intérêts fondamentaux, notamment le droit de propriété, et renforçait la tradition wilhelminienne de l'*Obrigkeitsstaat*. Il n'y avait rien de pareil en Union soviétique dont le système était, si l'on veut pousser la comparaison, « plus » totalitaire que le régime national-socialiste. A la vérité, mieux vaut s'affranchir de définitions

---

[656] Congress was deprived of all legislative power over mere opinions, but was left free to reach actions which were in violation of social duties or subversive of good order : *Reynolds* v. *United States*, 98 US 145, at 164 (1878) ; voir dans le même sens : *Davis* v. *Benson*, 133 US 333 (1890). Plus récemment *Bowen* v. *Roy*, 476 US 693, at 699 (1986). Peuvent aussi être interdits les discours incitant à une action illicite : *Schenck* v. *United States* et *Baer* v. *United States*, 299 US 47, at 52 (1919). Sont encore exclus de la protection constitutionnelle les *fighting words* : *Chaplinski* v. *New Hampshire*, 315 US 568 (1941) ; *Street* v. *New York*, 394 US 576 (1968).

[657] Voir notamment l'opinion concurrente du juge Frankfurter dans : *Kingsley Int'l Pictures* v. *Regents of New York University*, 360 US 684, at 691 (1959), qui résume clairement les principales hypothèses dans lesquelles la liberté d'expression peut être constitutionnellement restreinte. Plus récemment : *Virginia* v. *Black*, 123 S Ct 1536 (2003).

[658] *Elemente...* (note 5), p. 188.

[659] *Eod. loco*, p. 252-264.

[660] *Eod. loco*, p. 263.

[661] *Eod. loco*, p. 528-545.

[662] Ernst Fraenkel, *The Dual State*, A Contribution to the Theory of Dictatorship (Oxford University Press, 1941). N'ayant pas conservé le manuscrit allemand, l'auteur publia une traduction de l'original anglais : *Der Doppelstaat* (Europäische Verlagsanstalt, 1974).

tranchées : il existe diverses espèces d'Etat totalitaire comme se laissent observer plusieurs modèles de démocratie.

La conjonction de deux autres éléments paraît commune aux deux exemples de totalitarisme retenus par Arendt, à savoir l'appui des masses à défaut duquel un régime totalitaire est impossible[663] et la pratique de la terreur, qui subsiste même après que les objectifs des détenteurs du pouvoir paraissent atteints.[664] Dans un recueil d'articles publiés entre 1969 et 1972, Arendt écrit cependant que même le système soviétique n'est pas demeuré « réellement totalitaire ».[665]

L'ouvrage sur le totalitarisme introduit aussi une idée force de la pensée de Hannah Arendt : « le droit d'avoir des droits », auquel est lié l'accès au politique[666] et dont sont privés les apatrides et « leurs cousins », les membres des minorités. L'apatride serait même, plus radicalement que ne l'est l'esclave, exclu de la société.[667]

En définitive, écrit-elle, « un chien porteur d'un collier et auquel un nom a été donné a une meilleure chance qu'un chien de rue qui n'est rien de plus qu'un chien quelconque ».[668] C'est sans doute ce qui explique la réticence exprimée, à une époque plus tardive, à l'égard du « caractère abstrait de l'« homme » dans la doctrine des droits de l'homme.[669] Arendt n'hésite même pas à se référer aux arguments d'Edmund Burke contre la Déclaration française de 1789.[670] On se souvient aussi de la boutade de Joseph de Maistre : je connais des Français, des Russes, des Anglais, je ne connais pas l'homme. Arendt partage cette forme de nominalisme en requérant que les êtres humains soient insérés dans un groupe qui les accueille, bref qu'ils appartiennent à une société politique.

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt est aussi sensible aux « travailleurs sans travail ».[671] Elle observe très justement que le travail est la seule activité offerte aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui :

« *L'émancipation du travailleur, accompagnée de l'émancipation des classes laborieuses libérées de l'oppression et de l'exploitation, a été certainement un progrès dans le sens de la non-violence. Il est moins sûr qu'elle ait été aussi un progrès dans le sens de la liberté. Aucune violence humaine, sauf celle de la torture, n'est comparable à la force de contrainte de la nécessité.*[672] »

La guerre froide explique une position qu'Arendt partageait avec les libéraux américains dont elle suivit aussi les opinions plus ouvertes à propos de la question raciale ou de la guerre du Viêt-Nam. Elle fut intimement liée à Mary McCarthy, qui édita un recueil d'articles de la philosophe, sous le titre *The Life of the Mind*.[673] Seule la Révolution américaine fait exception à l'antipathie qu'Arendt éprouve à l'égard des révolutions, celles-ci aboutissant souvent à la terreur. La Révolution hongroise de 1954 fut, au même titre que la Révolution américaine, un combat pour la liberté, mais la

---

[663] *Elemente*... (note 5), p. 496, 499.
[664] *Eod. loco*, p. 549. Voir aussi p. 647-676 et, sur les camps de concentration, p. 676-702.
[665] Hannah Arendt, *Crises of the Republic* (Harcourt Brace Jovanovitch, 1972), p. 242.
[666] *Elemente*... (note 5), p. 462-463.
[667] *Eod. loco*, p. 425-452, p. 463.
[668] *Eod. loco*, p. 449.
[669] *L'impérialisme* (note 7), p. 272.
[670] *Eod. loco*, p. 286-289.
[671] *Condition*... (note 1), p. 142-147.
[672] *Eod. loco*, p. 145.
[673] Voir la note 2.

philosophe concède cependant que les pays occidentaux n'ont pas réussi à éradiquer la pauvreté et que, en particulier, les Etats-Unis ont été « incapables de résoudre la question raciale ».[674]

Dans des articles écrits à l'adresse du public américain, Hannah Arendt observa, d'abord, une attitude très traditionnelle à l'égard de la guerre – « notre système actuel de politique étrangère est dénué de sens sans la perspective de la guerre comme ultime recours »[675] — et elle ne considère la maîtrise américaine de l'arme nucléaire que comme un sujet d'irritation pour l'Europe, qui serait dissipé si les Etats européens unis accédaient eux aussi à la qualité de puissance atomique.[676] Quelques années plus tard, dans la correspondance régulière qu'elle entretient avec Karl Jaspers et à propos, précisément, du long ouvrage que celui-ci est en train d'écrire[677], elle exprime une opinion déjà plus dubitative.[678] Dans le livre, injustement critiqué, *Eichmann à Jérusalem*, elle tient les bombardements atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki pour des « crimes de guerre au sens où l'entendait la Convention de La Haye ».[679] De manière assez étonnante dans le contexte, elle va jusqu'à écrire qu'auprès de l'utilisation de l'arme nucléaire, « les chambres à gaz de Hitler n'étaient que des jeux d'enfants ».[680] La réticence de Hannah Arendt provient peut-être de ce que l'arme atomique qui avait été préparée contre l'Allemagne nazie fut utilisée contre le Japon, puissance impérialiste mais non totalitaire.[681]

C'est à propos de la guerre thermonucléaire que Hannah Arendt revient sur une affirmation plus ancienne relative au caractère inéluctable de la guerre dans les relations internationales. Elle écrit en effet ceci :

« *Les instruments de la violence ont désormais atteint un tel point de perfection technique qu'il est devenu impossible de concevoir un but politique qui soit susceptible de correspondre à leur puissance destructrice ou qui puisse justifier leur utilisation au cours d'un conflit armé.*[682] »

Evoquant, dans le même ouvrage, l'utilisation d'armées de robots qui auront rendu « le soldat complètement périmé », elle conclut que « le progrès technique nous conduit

---

[674] « La guerre froide et l'Occident » (1962), reproduit dans *Penser l'événement* (trad. franç. Belin, 1989), p. 197-208, p. 207. Comp. l'opinion exagérément optimiste exprimée dans *Elemente*... (note 1), p. 512.

[675] « La guerre froide... » (note 30), p. 197-208, p. 198.

[676] « Europe and the Bomb » (1954), reproduit dans : *Essays in Understanding 1930-1954*, Uncollected and unpublished Works of Hannah Arendt (New York, San Diego, London, Harcourt Brace and Cy, 1994), p. 418-422, p. 422. Le même texte a été reproduit en version française dans : *Penser l'événement* (note 30), p. 186-208.

[677] Karl Jaspers, *Die Atombomb und die Zukunft des Menschen*, Politische Bewusstsein in unserer Zeit (Piper, München, Zürich, 1958) ; *La bombe atomique et l'avenir de l'homme* (traduit par Edmond Saget, Paris, Buchet/Chastel, 1963).

[678] Voir notamment sa lettre du 29 août 1959, Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, traduit de l'allemand par Eliane Kampholz-Messner (Payot 1995), p. 439.

[679] *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, éd. revue et augmentée, traduit de l'anglais par Anne Guérin (1966), p. 282.

[680] *Eod. loco*, p. 300.

[681] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (textes élaborés et commentés par Ursula Ludz, trad. de l'allemand et préparés par Sylvie Courtin-Denamy (Paris, Ed. du Seuil, 1995, p. 97). L'édition originale allemande date de 1993.

[682] Hannah Arendt, « On violence » (1971), in : *Crises of the Republic* (Harcourt Brace Jovanovitch), traduit par Guy Durand : *Du mensonge à la violence*, Essais de politique contemporaine (Calmann-Lévy, 1972), p. 113.

directement au désastre ».[683] Déjà en 1961, elle avait souligné la violence imposée à la nature par l'activité de l'*Homo faber* : « Seul l'homo faber se conduit en seigneur et maître de la nature », notion qui caractérise les temps modernes.[684] Dans son ouvrage sur la bombe atomique, Karl Jaspers avait mis en relief le bouleversement apporté au *jus in bello* par une utilisation excessive – et unilatérale – des moyens techniques épargnant les vies humaines d'un des belligérants et causant des hécatombes chez l'adversaire.[685] L'expérience récente de la guerre du Golfe, de la guerre contre l'Irak et des opérations militaires de l'OTAN contre la Serbie-Montenegro conforte les inquiétudes exprimées par Jaspers il y a plus de trente ans. L'énergie nucléaire n'est pas le seul moyen technique ayant subverti l'équilibre des risques et des pertes des divers belligérants.

Le premier mari de Hannah Arendt, Günther Anders (Stern), a multiplié les prises de position très critiques à l'égard de la guerre, de toute guerre et de la guerre atomique en particulier.[686] Anders évacue le « monstrueux corpus des philosophies passées »[687] :

« *On ne peut pas se contenter aujourd'hui d'interpréter l'*Ethique à Nicomaque, *alors qu'on accumule les ogives nucléaires. Le comique de quatre-vingt-dix pour cent de la philosophie d'aujourd'hui est indépassable.*[688] »

A une ratiocination coupée des problèmes, Günther Anders (Stern) préfère une action militante et il fut membre du Tribunal Bertrand Russell sur le Viêt-Nam.[689]

Hannah Arendt elle-même se prononce contre la guerre coloniale attardée menée par les forces armées américaines dans l'Asie du Sud-Est : elle fustige le « nombre effrayant de crimes de guerre commis au cours de la guerre du Viêt-Nam ».[690] On ne sait si c'est sous l'influence de son amie Mary McCarthy ou si, plus profondément implantée dans sa patrie d'adoption, Hannah Arendt retrouva dans le militantisme de la gauche américaine la foi et l'ardeur de sa jeunesse.

---

[683] *Eod. loco*, p. 121, p. 127.

[684] *Condition*… (note 1), p. 156. La domination de la nature par l'homme remonte en effet à Roger Bacon et à Descartes. Arendt y oppose l'esprit de la Genèse (1 et 2, 9).

[685] Jaspers (note 33), p. 103, p. 120.

[686] Voir notamment : « Le surarmement et les trois guerres mondiales », *Esprit*, mai 2003, p. 123 et s. ; *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Entretien avec Mathias Greffrat, réalisé en 1977 et traduit de l'allemand par Christophe David (Ed. ALLIA, Paris, 2001), p. 63, p. 74-75, p. 82.

[687] *Et si je suis désespéré*… (note 42), p. 74.

[688] *Eod. loco*, p. 74-75.

[689] *Et si je suis désespéré*… (note 42), p. 70 : « l'industrie ne produit pas des armes pour la guerre, mais provoque des guerres pour les armes ».

[690] Arendt, *Du mensonge à la violence* (note 38), p. 19. Voir encore : p. 47, p. 51-52, p. 81, p. 87, p. 107, p. 125, p. 245.

Hannah Arendt face à la guerre atomique

Gilbert Merlio, Université de Paris-Sorbonne, UMR IIRICE

En publiant en pleine guerre froide son livre intitulé *La bombe atomique et l'avenir de l'homme* (1958), Karl Jaspers prend position dans un débat passionné qui agite l'opinion allemande. Le vœu de l'OTAN de doter la toute jeune Bundeswehr d'armes nucléaires tactiques y nourrit la crainte d'une apocalypse atomique et suscite un virulent mouvement de protestation. Jaspers met en évidence l'alternative devant laquelle est placé l'Occident. La bombe atomique risque de priver l'homme de toute existence, le totalitarisme de priver l'existence de toute valeur: "La vie que l'homme, né pour la liberté, doit tout faire pour sauver est plus que la vie. C'est pourquoi la vie en tant qu'être-là, qu'il s'agisse de la vie individuelle ou de la vie en général, peut être mise en jeu et sacrifiée au nom d'une vie digne d'être vécue".[691] Pour Jaspers, la paix et la vie passent après la liberté.

Jaspers n'a aucune confiance dans un traité de paix conclu avec un régime totalitaire fondé sur le secret et s'abritant derrière le principe de non-ingérence. Il vilipende d'autre part l'aveuglement volontaire du pacifisme, " intellectualisme sous-politique et sans substance ainsi que mensonge que l'on se fait à soi même "[692]. Le non radical à la bombe atomique tel que le promeut le "mouvement anti-atomique" implique selon lui la disposition à se soumettre à la domination totale.

A la sortie de son livre, Jaspers fut traité de "philosophe de l'OTAN". On lui reprocha de réduire abusivement la politique mondiale à l'affrontement entre la liberté occidentale et le totalitarisme communiste et d'envisager la destruction de l'humanité comme *ultima ratio* de la démocratie. Par ailleurs très critique à l'égard de la jeune République fédérale, Jaspers approuve la politique d'ancrage à l'ouest du Chancelier Adenauer.

Le seul pays capable de défendre la liberté occidentale est à ses yeux les Etats-Unis d'Amérique. Il est atlantiste et voit comme un signe de désunion le fait que des pays comme l'Angleterre et la France se dotent de la bombe. Autant il postule une opposition idéologique et politique irréductible entre les Etats-Unis et l'Union soviétique, autant il compte sur leur entente politique pour empêcher la prolifération atomique. Le cas chinois est particulièrement inquiétant puisqu'il s'agit encore une fois d'un pays totalitaire. Seule la pression conjuguée des Etats-Unis et de l'Union soviétique pourrait parvenir à détourner les Chinois de leurs intentions et, si elle ne suffit pas, Jaspers suggère un blocus économique et même le bombardement des centres où se prépare l'arme atomique chinoise[693]. Il ne recule donc pas devant l'idée d'une guerre préventive.

---

[691] Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, Piper, p.231.
[692] *Ibid.*, p. 64.
[693] Cf. Karl Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik ?*, München, Piper 1988 (1ère édit. 1966), p.226.

A la faillite d'une politique incapable d'instaurer une "paix perpétuelle" à la Kant, Jaspers oppose *in fine* "la puissance supra-politique de l'idée morale "[694]. Dans cette situation-limite que représente le danger de mort nucléaire, il prône une éthique- à mon sens un peu grandiloquente - du sacrifice, mais engage aussi les hommes, à l'instar de Kant, à avoir le " courage de la raison ", cette raison que la *philosophia perennis* transmet de génération en génération.

Face à ces solutions marquées dans l'ensemble au coin de la morale de la responsabilité, quelle attitude adopte Hannah Arendt?

Pour elle comme pour Jaspers, le totalitarisme et le péril atomique constituent les deux grands défis de notre temps. Dès 1954, elle pose dans son article " L'Europe et la bombe atomique" le problème de la défense de la liberté et du changement profond de paradigme induit par l'arme atomique. Lois ou institutions ne peuvent éternellement garantir la liberté. Il est donc licite de la défendre éventuellement par la violence, à condition que celle-ci reste dans les limites de la dignité humaine. Une tradition remontant à l'Antiquité voulait que l'on préférât la mort à la privation de liberté. Or " Avec l'apparition des armes atomiques, aussi bien les limites fixées à la violence par la conception judéo-chrétienne que l'antique exhortation au courage furent en pratique vidées de leur signification, tout comme le vocabulaire politique et moral dont nous usons en ces matières ".[695] D'autre part, le sacrifice de soi ne mettait en jeu qu'une vie personnelle, de toute façon mortelle. Or, la guerre atomique met en jeu la vie de l'humanité. L'alternative de la liberté ou de la mort a donc perdu de son ancienne validité. Certes, l'Europe est directement menacée par un conflit atomique entre les deux blocs. Mais cela ne justifie ni l'hystérie antitechnique que l'on rencontre chez certains de ses intellectuels (Arendt vise–t-elle Günther Anders ?), ni l'anti-américanisme qui en est le corollaire. Cela ne justifie en tout cas ni le pacifisme ni le neutralisme qui se développent actuellement en son sein. Ces phénomènes signifient que l'Europe n'est plus en mesure d'assumer les conséquences de sa propre histoire, celle d'une aventure technique hors-pair dont la bombe atomique est l'ultime produit. Hannah Arendt mettait son espoir dans la construction d'une Europe fédérale post-nationale. Cette Europe unie devrait, selon elle, se doter collectivement de l'arme atomique, ce qui contribuerait à renforcer son sens de la responsabilité.

On ne s'étonnera donc pas que Hannah Arendt regarde avec quelque distance le mouvement anti-atomique allemand. Le 19 mai 58, elle écrit à Heinrich Blücher : " Ici en Allemagne, on est en plein cirque sur l'atome; je suis entourée de gens qui ne voient là-dedans que de l'hystérie et des manœuvres de la SPD, je suis d'un autre avis. Même si la façon dont ces gens s'expriment est en effet insupportable. Le livre de Jaspers suscite partout de grandes attentes, ce sera certainement un grand succès". Certes Hannah Arendt n'a aucune confiance dans l'Allemagne d'Adenauer et de Franz-Joseph Strauß qui, à ses yeux, n'a pas véritablement rompu avec l'Allemagne du passé. Mais les sombres objurgations de son ex-mari Günther Anders parcourant le monde pour dénoncer le péril atomique lui paraissent pour le moins exagérées. Elle se moque gentiment de lui: " Günther nage avec félicité dans la mort atomique "[696]. D'autre part, elle partage les soupçons de Jaspers : " Toute cette affaire tend naturellement à montrer

---

[694] C'est l'objet du second chapitre de son livre sur la bombe atomique.

[695] " L'Europe et la guerre atomique " in : *Penser l'événement*, Paris :Belin 1989, p.189/90. Article d'abord publié dans la revue *Commonweal*.

[696] Hannah Arendt/ Heinrich Blücher, *Correspondance*, 24.6.58.

la nécessité d'une entente avec la Russie. Dès qu'on y regarde de plus près, c'est à vomir. On pourrait se représenter un mouvement sérieux réclamant la neutralisation de l'Europe. C'est raté. C'est de la pure hystérie qui ne fait que montrer sur quels pieds fragiles reposent les régimes actuels. Car en Italie les communistes et les socialistes de Nenni ont également obtenu plus de 36% des voix. Ce dont il s'agit, ce n'est au fond pas de neutralité, mais d'entente avec la Russie, on veut s'accrocher au train de l'histoire. Si l'on envisage cette stupidité, on peut comprendre le pro-américanisme absolu de Jaspers- mais en soi celui-ci est aussi une absurdité "[697]. Autant que l'antiaméricanisme passionnel, Hannah Arendt déplore la confiance absolue que Jaspers place dans des Etats-Unis dont elle dénonce les défauts. Cependant, elle reste fidèle au camp occidental. Le mouvement antinucléaire, conjugué au retour de de Gaulle au pouvoir en France, lui paraît constituer une menace sérieuse pour la survie de l'OTAN.

C'est dans les fragments posthumes publiés par Ursula Ludz sous le titre *Qu'est-ce que la politique ?*[698] et rédigés dans la seconde moitié des années cinquante que se trouve sans doute la réflexion la plus approfondie de Hannah Arendt sur le problème atomique et ses répercussions sur la " situation spirituelle de notre temps ".

On sait la définition que Hannah Arendt, par référence à la *polis* grecque, donne de la politique: construction d'un monde commun par le dialogue au sein d'une pluralité d'individus à la fois égaux et différents. Dans les temps modernes, s'est toutefois imposée une autre conception. Déclaré détenteur légal du monopole de la violence, l'Etat doit assurer la paix civile à l'intérieur et régler les conflits extérieurs. Or, si la vie sociale a été effectivement plutôt pacifiée, la violence interétatique n'a cessé d'augmenter. L'arme atomique apparaît dans ce contexte à la fois comme l'aboutissement de progrès technologiques permettant pour la première fois à l'homme de détruire toute vie sur terre et comme le degré suprême d'une " brutalisation " de la guerre totale moderne qui est apparue de façon frappante au cours de la Première Guerre mondiale.

Le progrès technologique s'est toujours fait par une suite de destructions et de productions. Même les guerres s'inscrivaient jusqu'ici dans ce processus : la paix apportait une redistribution de l'espace, permettait de relever de nouveaux défis. Arendt donne l'exemple de l'Allemagne d'après-guerre devenue l'un des pays les plus avancés d'Europe. Or, l'équilibre a été rompu par la découverte de l'énergie "surnaturelle" de l'atome, d'où l'effroi qu'elle suscite et qui augmente la certitude que l'arme atomique sera employée dans une guerre éventuelle.

Cette démesure est la raison pour laquelle l'arme atomique prend place à côté du totalitarisme comme menace pour l'espace politique. Arendt assimile cette dernière à une violence susceptible d'entraîner l'anéantissement du genre humain: "De cette peur naît l'espoir que l'humanité se rendra à la raison et qu'elle se débarrassera plutôt de la politique que d'elle-même"[699]. L'Etat totalitaire semblait encore répondre à la définition moderne de la politique dans la mesure où il prétend protéger la communauté. L'anéantissement auquel expose la bombe pose la question : La politique a-t-elle encore un sens aujourd'hui ? Quel but peut en effet justifier les moyens

---

[697] *Ibid.* 1.6.58.
[698] Traduction française par Sylvie Courtine-Denamy, Paris 1995 (Points Essais 445).
[699] *Ibid.*, p. 123.

capables d'anéantir l'humanité et la vie organique sur terre ?[700] La peur nourrit d'autre part l'espoir fallacieux qu'un Etat mondial, forcément bureaucratique et despotique (Kant !), éliminant les hommes comme acteurs, est seul capable de lever ce risque[701].

A l'ère atomique, la guerre ne peut plus être la continuation de la politique par d'autres moyens. Assujetti au monopole des Etats, l'armement atomique renforce le primat de la politique extérieure, tel que le requérait Ranke, et aboutit à l'inversion de la formule de Clausewitz. [702] Autre inversion: " Et il est indéniable que la course aux armements dans laquelle nous vivons et devons vivre permet à tout le moins de penser que le précepte de Kant- rien ne devrait arriver pendant la guerre qui rende impossible une paix ultérieure- s'est lui aussi inversé, en sorte que nous vivons dans une paix au sein de laquelle rien ne doit être épargné pour qu'une guerre soit encore possible "[703].

En anéantissant des peuples entiers et en rendant de grands territoires inhabitables, la bombe atomique réduirait en outre la pluralité du monde humain nécessaire à la politique, y compris à la politique extérieure: " La politique au sens strict du terme n'a pas tant affaire aux hommes qu'au monde qui est entre eux et qui leur survivra ; dans la mesure où elle est devenue destructrice, et où elle provoque la ruine du monde, elle se détruit et s'anéantit elle-même. Autrement dit : plus il y a de peuples dans le monde qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera du monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche... S'il devait inversement se produire que, suite à une énorme catastrophe, un seul peuple survive dans le monde, et s'il devait arriver que tous ses membres perçoivent et comprennent le monde à partir d'une seule perspective, vivant en plein consensus, le monde, au sens historico-politique, irait à sa perte... "[704]. Les guerres d'autrefois, à partir des Romains, se terminaient par des traités établissant un ordre international permettant la parole et la réplique et contribuant dans cette mesure à la politisation du monde humain. La guerre d'anéantissement moderne va dans le même sens que le totalitarisme : " Il est dans la nature des menaces de la politique intérieure et étrangère, auxquelles nous sommes confrontés depuis l'arrivée des régimes totalitaires, de faire disparaître l'élément spécifiquement politique de la politique intérieure comme de la politique étrangère. Si les guerres devaient redevenir des guerres d'anéantissement, l'élément constitutif de la politique étrangère depuis les Romains disparaîtrait, et les relations entre les peuples retomberaient dans cet espace privé de loi et de politique qui détruit le monde et engendre le désert "[705].

Si elle montre bien la conjonction entre totalitarisme et guerre d'anéantissement, Hannah Arendt ne prétend cependant pas, à l'inverse d'autres auteurs comme Anders[706] ou plus tard Robert Jungk[707], que la détention de l'arme (ou de l'énergie) atomique entraîne *ipso facto* un régime vers le totalitarisme.

---

[700] *Ibid.*, p.181.
[701] *Ibid.*, p.46/47.
[702] *Ibid.*, p.185/6.
[703] *Ibid.*, p.186.
[704] *Ibid.*, p. 154.
[705] *Ibid.*,p.172.
[706] Günther Anders, *Die atomare Drohung*, München :Beck, 1981, p.17 : " Ein für alle Male haben wir uns einzuprägen, daß atomare Allmacht das außenpolitische Pendant zum innenpolitischen Terror des totalen Staats darstellt".
[707] Robert Jungk, *Der Atomstaat*, München : Kindler 1977 ; cf. aussi Alexander Roßnagel, *Bedroht die Kernernergie unsere Freiheit ?*, München : Beck1983.

Dans un article paru en 1962 " La guerre froide et l'Occident "[708], elle revient sur le caractère obsolète de la formule de Clausewitz. Les "guerres totales" modernes se terminent en effet par la mort politique de l'un des belligérants, soit parce que la révolution éclate en son sein (après la Première Guerre mondiale) soit parce que cette révolution lui est imposée de l'extérieur (après la Seconde Guerre mondiale en Allemagne). La guerre atomique apporte une dimension supplémentaire : celle de la mort biologique et de la destruction totale. Toutefois, Hannah Arendt n'écarte pas l'idée que des progrès technologiques (bombe propre, missiles antimissiles etc.) puissent rendre les conflits en principe moins suicidaires et permettre le retour à des guerres ou à des menaces de guerre de type traditionnel dans une politique internationale encore déterminée par les relations entre Etats-nations souverains. Elle signale surtout un mode de conflit qui va trouver son illustration parfaite dans la " guerre des Étoiles " déclenchée par Reagan au début des années 80. A la " paix froide " qui régnait entre les deux blocs dans les décennies cinquante et soixante pourrait en effet succéder, explique-t-elle, une véritable " guerre froide " où les camps opposés engageraient une course aux armements destinée à impressionner l'ennemi et à l'obliger finalement à se déclarer vaincu avant même le début d'un conflit réel. Cette guerre hypothétique, qui exige une parfaite maîtrise technique afin qu'aucun dérapage ne se produise, ressemble, nous dit Arendt, à une partie d'échecs où l'un des adversaires se voit contraint au mat. On retrouve ainsi des comparaisons classiques et la doctrine de la dissuasion n'est rien d'autre que la transposition du vieux précepte « Si tu veux la paix, prépare la guerre », sauf qu'elle ne vise pas à empêcher la destruction mais à répondre à une destruction.

Accompagné de la publicité nécessaire, le développement d'armes de destruction massive afin d'éviter la guerre modifie profondément le rapport entre guerre et révolution. Toutes deux ont eu longtemps partie liée, la guerre débouchant sur la révolution ou la révolution ayant recours à la guerre pour se propager. Les guerres du XXème siècle étaient déjà des guerres civiles opposant le camp de la liberté au camp de la dictature. L' impossibilité grandissante de guerres internationales laisse penser à Hannah Arendt que l'histoire du monde sera dorénavant davantage marquée par les révolutions que par les guerres. Ces révolutions devraient avoir pour effet, selon elle, le recul de la politique traditionnelle de puissance et la promotion de la liberté.[709]

Pour Arendt, le slogan du mouvement anti-atomique : " Plutôt rouge que mort " est tout aussi faux que celui auquel semblait se rallier Jaspers: " Plutôt mort que rouge ". Ceux qui les profèrent partent implicitement du principe ou bien que notre civilisation pourra survivre après notre mort individuelle, ou bien que la liberté ne disparaîtra pas totalement malgré l'esclavage totalitaire[710]. Contrairement à Jaspers, Arendt place son espoir plus dans la vie que dans la morale. C'est le miracle de la vie qu'elle invoque comme solution à l'impasse dans laquelle totalitarisme et bombe atomique ont engagé l'humanité moderne : " Si donc, compte tenu de l'impasse dans laquelle notre monde est parvenu, il convient d'attendre des miracles, cette attente ne nous renvoie nullement hors de la sphère politique originelle. Si le sens de la politique

[708] On peut lire ce texte en allemand dans Hannah Arendt, *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München : Piper, 2000, p.127-137.

[709] Je donne ici une interprétation sans doute trop succincte du chapitre " Guerre et révolution " du volume *On revolution...*

[710] Voir les premières pages de *Guerre et révolution*.

est la liberté, cela signifie que nous avons effectivement le droit d'attendre un miracle dans cet espace et dans nul autre. Non que nous croyions aux miracles, mais parce que les hommes, aussi longtemps qu'ils peuvent agir, sont capables d'accomplir et accomplissent constamment, qu'ils le sachent ou non, de l'improbable et de l'imprévisible. La question " la politique a-t-elle finalement toujours un sens ? " nous renvoie inévitablement, précisément lorsqu'elle aboutit à la croyance aux miracles -et à quoi d'autre pourrait-elle aboutir ?- à la question du sens de la politique ".[711]

C'est à Heinrich Blücher que Hannah Arendt a confié ce qu'elle pensait du livre de Jaspers: " Le livre sur l'atome est tout à fait excellent dans beaucoup de ses parties ; si seulement il pouvait cesser de faire de la morale, mais il ne le peut pas; c'est ce qui lui importe le plus "[712]. Sa confiance en la vie tranche à la fois avec l'exigence éthique de Jaspers et les visions apocalyptiques de Günther Anders[713]. Le premier prônait le courage de la raison. Pour le second, rien ne serait moins raisonnable que de parier sur la raison[714]. Il veut enseigner le courage de la peur. Prométhée devenu Hérostrate, l'homme a de la peine à se représenter le danger de sa propre création. Il faut donc, selon Anders, d'abord l'éduquer à la peur, puis l'inciter à la résistance: Anders a été un pacifiste résolu et engagé. Sur le plan politique, Hannah Arendt reste proche de Jaspers, même si elle veut enseigner avant tout le courage de la vie. Mais on peut se demander si sa volonté de réhabiliter la politique dans son sens libéral-libertaire n'est pas tout aussi utopique que la "morale" jaspersienne.

Pouvons-nous tirer aujourd'hui un enseignement de la pensée de Hannah Arendt? Comme le notait déjà Günther Anders en 1981 dans la préface à son ouvrage intitulé *Menace atomique*, la peur d'une apocalypse écologique a pris le pas sur la peur atomique. Si l'on excepte la Corée du Nord, les Etats totalitaires ont disparu. La Chine, toujours communiste mais sans doute plus totalitaire (malgré les atteintes aux droits de l'homme qui ne lui sont d'ailleurs pas réservées), est entrée dans le jeu international. D'autres Etats se sont dotés de la bombe. La disparition des deux blocs a sans doute rendu la situation plus instable, mais la peur d'un Etat atomique plus au moins imprévisible comme l'Iran reste un élément parmi d'autres. La crainte de la prolifération fait place à la crainte de la dissémination, qui permettrait à des organisations terroristes non étatiques de se doter d'armements atomiques. Bref, les peurs se sont à la fois diversifiées et banalisées.

Il est difficile de dire ce que seraient les réactions de Hannah Arendt dans ce nouveau contexte. Elle nous dirait sans doute qu'il faut choisir son camp, celui de la liberté et des droits de l'homme. Mais où est-il exactement aujourd'hui? Le pacifisme ne serait sans doute pas à ses yeux la méthode appropriée. Arendt partage l'admiration de Jaspers pour Gandhi, mais elle pense comme lui que sa non-violence n'a pu s'imposer à la violence coloniale que dans le cadre d'une politique anglaise fondée sur des valeurs libérales. Elle saluerait les combats de libération qui se produisent dans le monde en privilégiant sans doute les révolutions douces recourant moins à la violence qu'à la désobéissance civile (je suppose que Nelson Mandela eût pris place dans son panthéon à côté de Rosa Luxemburg). Elle essaierait de nous convaincre en tout cas qu'il n'y a pas lieu de sombrer dans le noir "annihilisme" andersien mais qu'il faut

---

[711] *Qu'est-ce que la politique ?*, op.cit. p.72.
[712] Correspondance Hannah Arendt/ Heinrich Blücher, 24.6.58.
[713] Sur lesquelles le cadre trop étroit de cet article ne nous a pas permis de nous étendre.
[714] *Die atomare Drohung*, op.cit. p.21.

avoir confiance dans la capacité de jaillissement novateur et libertaire de la vie. Essayons!

Les rapports contemporains entre la violence et le droit international à la lumière de la pensée de Hannah Arendt

Monique Chemillier-Gendreau,
Professeur émérite, Université Paris VII-Denis Diderot

Les rapports entre la violence et le droit international ouvrent la question des fondements de ce droit : d'où viendrait le caractère obligatoire du droit international ? et cela reste un impensé de la théorie juridique. Bien que de nombreux philosophes se soient interrogés au XXème siècle et en ce début du XXIème sur cette question centrale (notamment Jacques Derrida), leurs interrogations ont eu peu d'écho dans la théorie juridique proprement dite. Celle-ci se borne à rappeler le postulat de la souveraineté. Le droit interne tire son autorité de celle du souverain. Le droit international résulte d'accords entre souverainetés. La question reste donc ouverte et les écrits de Hannah Arendt apparaissent comme un réservoir d'analyses.

La philosophe s'attache assez peu au droit en lui-même, sauf à propos des droits de l'homme dans leur approche philosophique[715] ou encore de la place de la loi et du contrat dans leur signification politique respective. Mais ce que l'on empruntera à son œuvre tient à ses analyses du politique. Je pose ici en effet que le droit n'est que la doublure du politique, pour mieux dire son revers comme l'autre côté d'un vêtement réversible. Cela vient de ce que le droit n'est pas du domaine de la vie, mais du domaine de la relation. L'action, qui est le propre du politique, établit des rapports. Et le droit est ce qui organise et régule l'entre-deux ou l'entre-tous des hommes, c'est-à-dire précisément les modalités de ces rapports. Il trouve sa légitimité lorsqu'il est l'expression d'une communauté politique, c'est-à-dire d'un groupe d'hommes unis dans un projet commun qui ne soit pas leur destruction réciproque. Convaincre par la parole et l'action, telle est la caractéristique du politique ET du droit, qui s'opposent ensemble, bien que différemment, à la force et à la violence qui engendrent la guerre.

Il faut ici introduire la distinction entre la sphère du privé et celle du public à laquelle Arendt attache une grande importance[716]. Reliant « privé » à « privation », elle souligne que la sphère privée est celle de l'entretien de la vie, la sphère publique, celle de la liberté avec les autres dans la recherche d'un monde commun. La privation pour ceux qui sont réduits à la seule vie privée est l'impossibilité où ils sont d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie. Toutefois, par glissements successifs, la sphère privée, d'abord liée à la famille, a été étendue à des groupes plus larges, les nations, conçues comme des familles élargies. Et la richesse restant privée, le gouvernement, expression de ce qui est commun, s'est trouvé ramené à protéger les uns des autres des propriétaires concurrents dans la lutte pour l'enrichissement. Le privé est alors devenu l'unique préoccupation commune. Et les États libéraux gèrent moins la

[715] Hannah Arendt. *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*. Fayard. Points. 1982. Chapitre V. « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme ». P. 238 sq.
[716] Hannah Arendt. *Condition de l'homme moderne*. Agora. Calmann-Lévy. 1983. Chapitre II.

recherche de liberté du groupe que la répartition des richesses. Peu à peu d'ailleurs, les modalités de cette répartition ont été conditionnées à des « principes » gestionnaires mondialement acceptés. Et les États se sont trouvés dépouillés de liberté d'action dans ce domaine, ce qui accélère la fin du politique. Du même mouvement, l'espace international, envahi par le faire et l'échange, est déserté par tout autre projet.

La souveraineté, organisatrice de la violence

Parallèlement, la violence a pris des formes nouvelles. Hannah Arendt avait mis au cœur de sa réflexion la question de la guerre à partir des rapports entre la guerre et la politique chez les Grecs, puis chez les Romains[717]. À l'époque où elle écrit, l'extension des possibilités de guerres d'anéantissement avec la bombe atomique la conduit à un sombre pessimisme. Un demi-siècle plus tard, le panorama est différent, mais pas moins menaçant pour autant. Le péril nucléaire est bien présent, même s'il est contenu par la dissuasion. Mais la violence extrême a pris d'autres formes : d'un côté les armes chimiques et biologiques, les bombes à fragmentation à effets meurtriers puissants et différés, de l'autre, les attentats-suicides frappant n'importe qui, n'importe où. Cette montée de violences aveugles met à nu la déliaison sociale, l'intense nécessité de réinventer le politique, pas seulement à l'échelle habituelle de l'État, mais aussi pour transformer les relations internationales encore dominées par la seule violence alors que les Nations Unies n'ont pas été pensées comme un espace politique.

Il faut revenir à la manière dont les rapports entre la violence et le droit ont été construits dans les sociétés nationales. Les Grecs avaient approché cette question par une pensée du politique dans laquelle la liberté était recherchée en commun à travers la parole et l'action. Et la loi, en fixant les droits et les obligations de chacun, était organisatrice de la liberté. Toutefois, cette démarche avait lieu dans un espace déterminé, celui de chaque société politique. Et chez les Grecs, les limites et la stabilité de cet espace politique et les moyens de les garantir n'étaient pas dans le champ de la *polis*[718]. Ces moyens étaient la contrainte et la violence, c'est-à-dire l'antithèse de la politique. Une innovation fut introduite à cet égard par les Romains. Se considérant comme les successeurs des Troyens emportés dans une guerre totale, ils refusèrent le principe de la guerre d'anéantissement avec les autres peuples au profit d'alliances passées avec eux, alliances qui le plus souvent consacraient leur domination, mais ébauchaient cependant quelque chose de politique.

Lorsqu'après les siècles du long et progressif effacement du Saint Empire, successeur de Rome, le monde moderne entra en scène, le champ des relations entre les États souverains ne fut pas confirmé comme espace politique. Les rapports entre la violence et le droit furent pensés à travers la souveraineté et dans le cadre limité de chaque État se construisant alors. Le souverain a la maîtrise du curseur qui fixe la différence entre la violence légitime (celle de sa police) et la violence condamnable et la chose est toujours valable de nos jours. Cette maîtrise s'exprime par la loi nationale, elle-même expression de la souveraineté qui fixe les droits et les obligations de chacun. Le peuple n'y intervient que si l'on se trouve en régime démocratique et dans les conditions fixées par la Constitution de ce régime. Arendt met en lumière que le projet

[717] Hannah Arendt. *Qu'est-ce que la politique ?*. Essais. Points. Le Seuil. 1995. P. 148sq.
[718] *Ibidem.* P. 93.

politique de liberté qui devait mettre l'homme en action et le libérer des nécessités a sombré avec l'assimilation de la liberté à la souveraineté. Elle écrit à propos de la grande tradition de l'Occident que son erreur fondamentale *« semble tenir à l'assimilation de la liberté à la souveraineté, assimilation qui a toujours été admise sans discussion par la pensée politique comme par la philosophie »*[719]. Elle aurait pu ajouter « par la théorie juridique ». *« Or la souveraineté »*, poursuit-elle, *« idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité »*[720]. Et elle dénonce la volonté unificatrice au cœur du principe de souveraineté. La société internationale a été construite comme une société de souverains et sans qu'ils soient reliés entre eux par des alliances proprement politiques, seules à même de brider la violence. Pendant longtemps, toute violence interétatique a été légale par le droit de faire la guerre, fonction régalienne de la souveraineté. Mais la guerre étant l'effacement du droit (et du rapport politique), le « droit » de faire la guerre est le droit d'ouvrir des espaces de non-droit. Plus tard, les Nations Unies n'ont pas été conçues comme une véritable société politique et le droit qu'elles émettent est faible et contradictoire (limiter les souverainetés, tout en les consacrant). Il n'y a pas en effet de nouvelle équation entre la violence et le droit à l'échelle internationale. Dans chaque État, la politique étrangère est très absente des débats démocratiques. Elle reste souvent le domaine réservé des chefs d'État. Et partout où la *polis* a affaire à d'autres États, à d'autres sociétés politiques, elle néglige ou contourne les mécanismes de la sécurité collective prévus pour assurer le maintien de la paix. Et sauf dans le cas exceptionnel de l'Europe, la violence prend le plus souvent le pas, consacrant l'échec du politique.

L'absence d'espace politique entre les souverains

Mais il y a un continuum entre la politique à l'intérieur d'un groupe et la politique entre ce groupe et les autres. Il apparaît à travers la question : qui définit le groupe ? Les membres eux-mêmes, dira-t-on. Sans doute, mais s'il y a désaccord, c'est la force qui tranchera. La détermination des espaces politiques respectifs et les tensions qui naissent de cette détermination sont réglées dans la violence comme cela a été le cas pendant des siècles et est encore une réalité contemporaine. Palestine, Sahara occidental, ex-Yougoslavie, Tchéchénie, question kurde, etc... sont aujourd'hui des questions mises sous rapports de forces. Ce faisant, le discours du droit moderne est contredit. En effet, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes a été inscrit dans la charte des droits humains. Refuser à des peuples qui l'exigent et sont déjà des communautés politiques le droit à ce que les juristes désignent comme la « reconnaissance » internationale, c'est priver ces peuples du droit d'apparaître, d'entrer dans la sphère publique. C'est les mettre en situation d'acosmisme. Allant plus loin, le monde actuel permet des phénomènes d'anéantissement de peuples entiers sans pour autant avoir à utiliser la bombe nucléaire. Un grand nombre de facteurs le permettent. Usage d'armes chimiques comme au Vietnam par les U.S.A. (400 000 victimes actuellement recensées) ou d'uranium appauvri comme en Irak, déplacements de populations comme en Afrique centrale, en Palestine ou au Darfour, destructions de l'environnement, épuisement de l'eau et des réserves naturelles, dégradation des

[719] *Condition de l'homme moderne*. Op. Cit. P. 299.
[720] *Ibidem.*

agricultures, criminalisation de l'économie comme dans les narco-États ou ceux disposant du diamant, tout cela concourt à accroître les cohortes des humains superflus. On en arrive au meurtre de peuples entiers, ce qui est une atteinte à l'humanité en elle-même.

Hannah Arendt nous aide à analyser cette situation lorsqu'elle met en lumière le lien production/destruction[721]. Le droit international met en jeu à cet égard une tension insupportable. Il prône la prétendue protection de la vie et de la qualité de la vie à travers les droits de l'homme. Mais il est vrai que l'échec retentissant des droits de l'homme tant affirmés et si peu appliqués tient au fait qu'ils sont pensés en dehors de tout lien politique. Il s'agit du droit de chacun et non du droit entre l'un et les autres. Par ailleurs ce droit rend possible les politiques guerrières d'anéantissement par l'échec assumé du désarmement avec la montée des armes qui frappent en aveugle, armes chimiques, biologiques, bombes à fragmentation ainsi qu'avec le jeu des puissances autour de la possession de l'arme nucléaire. Le désarmement avait été promis par l'article 26 de la Charte des Nations Unies qui garantissait qu'on ne détournerait « *vers les armements que le minimum des ressources humaines et économiques du monde* ». Et le Conseil de sécurité devait en réglementer la production pour la limiter aux seuls cas où l'usage de la force était autorisé : la légitime défense et la sécurité collective. On savait alors déjà que l'équilibre entre la destruction et la production, jusque-là maintenu, même à travers les guerres, était menacé. Cet équilibre a désormais basculé. L'espoir de faire déclarer l'arme nucléaire illicite a échoué lorsque la Cour Internationale de Justice, sollicitée en 1996 de donner un avis consultatif sur ce point, a cédé à la reconnaissance de licéité de l'hypothèse de la dissuasion. L'usage de l'arme est illégal, sauf, a-t-elle dit, en cas de circonstances extrêmes où la survie d'un État serait en cause[722]. Et il apparaît clairement à l'analyse du vote des juges que le poids des puissances nucléaires a été déterminant. Ainsi la course à la production de ces armes s'est-elle accélérée ouvrant la voie à l'arbitraire manifeste, et surtout rendant impossibles les conditions du lien politique entre les peuples. Mais la production de toutes les armes est en progression. Les recherches s'intensifient et les stocks s'accumulent. Les responsables des guerres menées ne sont jamais tenus aux réparations. Les récentes guerres en Afghanistan, en Irak, au Liban ont entraîné des conférences bavardes sur les réparations avec sollicitation de tous les États qui répondent avec parcimonie. Les fauteurs de guerre, exonérés de la reconstruction, peuvent poursuivre la production de nouvelles armes.

Il apparaît ainsi clairement que les relations internationales ne sont pas sous le signe du politique. Celui-ci requiert que le combat reste une forme de dialogue permettant l'alliance renouvelée lorsque cessent les armes et qu'il ne soit pas la recherche d'anéantissement de l'adversaire. Il est inévitable qu'au sein des peuples menacés de cet anéantissement, privés de toute possibilité de projection dans un futur supportable, apparaissent des candidats à cette forme perverse de résistance que l'on nomme terrorisme. Elle survient lorsque le peuple concerné est condamné à quitter la scène et ne peut y faire retour que de cette manière mortifère. Il s'agit là de la

---

[721] « *Qu'est-ce que la politique ?* » Op. Cit. p. 124 sq.

[722] Cour Internationale de Justice. Avis consultatif du 8 juillet 1996. Licéité de l'utilisation des armes nucléaires.

manifestation la plus criante de l'échec de la société internationale à former une communauté politique.

Il y a d'autres liens entre la production, expression de l'effort humain, liée à la survie ou à la qualité de la vie et la destruction qui annihile l'espoir de vie. Cette contradiction-là est à son paroxysme dans les combats sociaux pour maintenir ou augmenter l'industrie militaire au nom de la survie sociale de ceux qui y sont employés. Mais elle est aussi dans la crise environnementale et son point culminant avec les changements climatiques. La production pétrolière et toutes les industries qui reposent sur la consommation massive d'énergie, comme le productivisme en matière d'exploitation agricole, piscicole ou forestière sont présentées comme indispensables à la montée du niveau de vie dans toutes les sociétés et en même temps sont la source du risque de mort qui menace en aveugle. L'extrême faiblesse du droit international de l'environnement est à mettre en parallèle avec l'extrême faiblesse de la réglementation des armements. Dans ces deux cas, il apparaît que quelque chose de l'ordre du totalitarisme est à l'œuvre. Si le domaine politique naît directement de la communauté d'action, de la mise en commun des paroles et des actes, ce que l'on nomme indûment « politique internationale » ne relève pas du politique. Elle réalise en effet la mise à l'écart de peuples entiers privés de la moindre participation à la parole et à l'action.

Au-delà des souverainetés, la défense des droits, au cœur de l'exigence d'une politique internationale

Ces tensions qui dominent actuellement la situation mondiale doivent être le point de départ d'interrogations renouvelées sur les liens entre la violence (militaire ou technologique) et le droit. Et l'on se gardera en droit international de parler de « la loi » puisqu'il n'y a pas ou très peu d'actes répondant aux caractéristiques de celle-ci. La souveraineté, donnée comme à la source de la maîtrise de la violence par le droit, est supposée accomplir le politique dans une société donnée et permettre l'expression de la démocratie à travers l'indépendance du peuple ainsi consacrée. Mais, tout démontre que la souveraineté est non seulement antinomique de la démocratie, mais qu'au contraire elle fait obstacle à l'émergence du politique dans les relations internationales. Les souverainetés délimitent des espaces politiques fermés qui ne peuvent communiquer avec les autres que par des contrats limités à des questions restreintes. On est loin du contrat comme l'alliance évoquée par Arendt pour tisser le politique. En droit international, le contrat qui prend le nom de traité ne permet pas d'imaginer une communauté politique universelle, en premier lieu parce qu'on ne peut pas contraindre tous les États à y adhérer. La liberté contractuelle y fait obstacle et son usage reflète l'absence du sentiment d'appartenir à une communauté. L'exemple de la Convention sur les changements climatiques et de son Protocole de Kyoto en est une illustration dramatique. Par ailleurs, le politique comme lien entre tous ne peut se réaliser à travers le seul contrat. Cet instrument, lorsqu'il lie des partenaires inégaux, est un habile déguisement de la force sauf à être soumis à des règles communes et supérieures qui n'existent pas dans l'espace international. Mais surtout, ce qui fait défaut, c'est la solidité de l'engagement par traité une fois qu'il est conclu. Les pouvoirs étatiques se sentent peu tenus à son respect. Les violations constantes des Conventions de Genève sur le droit humanitaire en sont le meilleur exemple. La mise en commun par la parole et l'action qui est le propre du politique suppose un pacte de confiance fondé sur la

promesse et sur l'honneur. Ce pacte est dramatiquement absent des relations internationales actuelles. Le monde ne forme donc pas un espace proprement politique où pourrait se mouvoir une pluralité, un espace où les hommes et leurs groupes d'appartenance auraient renoncé à la violence entre eux.

Or c'est bien du rapport entre la violence et le droit que naît le politique. À cet égard il faut s'interroger sur la signification et les limites des quelques avancées constatées dans le droit international avec, par exemple, l'émergence d'un embryon de droit pénal international. Et il faut le faire en référence critique à la notion d'État de droit. Autant il est imprudent de réduire la démocratie à l'existence de l'État de droit, sans considération de la substance et de la portée de celui-ci, autant il serait hasardeux de refuser toute valeur politique à des mécanismes rendant possible l'exercice des droits. Ce point doit être discuté avec la plus grande rigueur. L'État de droit est défini comme limitant l'arbitraire de l'État en exigeant que ses différents pouvoirs soient soumis au droit préalablement formulé. Existence de recours administratifs contre les décisions des différents organes de l'administration, possibilité de recours constitutionnels contre les actes du pouvoir législatif pour assurer leur conformité à la Constitution et aux principes généraux du droit, tels sont les principaux éléments constitutifs de l'État de droit. Ils offrent aux citoyens des moyens de ramener l'État à une forme de cohérence entre les valeurs affichées et les pratiques effectivement suivies. Mais on notera qu'il n'existe pas de notion équivalente dans l'espace international. La souveraineté y fait barrage. Les décisions du Conseil de sécurité ne sont soumises à aucun contrôle de légalité. La compétence des juridictions internationales (Cour Internationale de Justice et Cour Pénale Internationale) est facultative, ce qui laisse de nombreux différends sans solution judiciaire et des situations d'impunité innombrables, de même que cela empêche que les responsabilités soient clairement imputées. Aucune juridiction mondiale n'existe qui permettrait de rendre les droits de l'homme opposables pour tous les humains.

Devant cet état des lieux, il y a deux niveaux d'action politique par rapport au droit. Au premier niveau, il s'agit d'exiger des autorités qu'elles se conforment aux normes qui ont été établies selon les procédures en vigueur. Le droit est alors une boîte à outils mise à la disposition des citoyens. Elle est mieux garnie en droit interne qu'en droit international. Il s'agit d'exiger l'applicabilité de droits proclamés et souvent bafoués par les autorités. On parle alors de rendre les droits « opposables ». L'articulation actuelle des systèmes juridiques nationaux aux mécanismes du droit international ouvre des possibilités souvent inexploitées. Dans la plupart des États, il est reconnu que la loi interne doit être conforme aux engagements internationaux. Toutefois, bien des droits formulés dans les conventions internationales ratifiées par les États sont ignorés dans les pratiques de ces derniers. L'invocation devant les tribunaux nationaux des normes internationales et de leurs nécessaires conséquences dans l'application des droits internes permet alors des combats démocratiques, notamment dans le domaine du droit des étrangers.

Mais à un second niveau, l'agir politique démocratique peut conduire à déborder le droit existant pour le remettre en cause si les normes telles qu'elles sont énoncées conduisent à des situations inacceptables. Il se peut en effet que l'ensemble du système juridique, droits nationaux et droit international, repose sur des valeurs ou des glissements de valeurs contestables. Tel est le cas dans le système mondial contemporain où ce que l'on nomme l'ultra-libéralisme conduit à une dérive des

systèmes juridiques vers des pertes de garanties des droits. Alors le combat n'est plus dans la revendication d'application de l'État de droit. L'exigence démocratique ouvre plutôt la porte à un droit de résistance, c'est-à-dire à la revendication d'un autre droit plus juste que celui qui est en vigueur. Les deux attitudes ne sont pas incompatibles. Exiger l'application des droits formulés et qui peuvent améliorer bien des situations individuelles peut coexister avec une volonté de plus large portée qui consiste à contester par exemple la dérive libérale des fondements du droit et ses conséquences en termes d'inégalités. D'ailleurs la synthèse de ces deux combats est possible à travers une clarification de la hiérarchie des normes et donc de la place du droit international par rapport aux droits internes. Si la Charte internationale des droits fondamentaux est considérée comme un ensemble de normes dites de droit impératif général, c'est-à-dire applicables à tous et auxquelles rien ne peut déroger, alors les normes économiques, commerciales, comptables doivent lui être subordonnées et cette démarche permet la contestation juridique du système. Mais cela suppose d'intégrer à la notion d'État de droit une prise en considération des engagements souscrits dans le cadre des relations internationales. Pour repenser cette approche du droit et les rapports entre droit et politique, il faut admettre de fortes limitations à la souveraineté. Telle est sans doute la condition d'une refondation politique des bases du droit dans la société mondiale et de sa capacité d'accéder à la paix. On ne saurait y parvenir sans approcher la paix autrement que comme la non-guerre, mais plutôt comme le suggère Lévinas comme une proximité de l'autre, de l'absolument autre[723]. Et cela n'est possible que dans le déploiement de la responsabilité si dramatiquement absente des relations internationales. La première question dans l'interhumain, rappelait Levinas, est la question de la justice. Les insuffisances de la justice internationale, en dépit des maigres progrès réalisés récemment, signalent dramatiquement l'absence de l'interhumain.

Tant que nous n'aurons pas fait sauter le verrou de la souveraineté qui empêche les sociétés étatiques de regarder ailleurs que sur elles-mêmes, le développement de ce lien interhumain entre tous restera impossible.

[723] Emmanuel Levinas. « *Altérité et transcendance* ». Fata Morgana. Biblio Essais. 1995.

Hannah Arendt et l'Algérie
Une guerre anomique, sans nom
Pourquoi la guerre civile en Algérie ?

Mohammed Karim ABBOUB
Psychanalyste, Paris

« La question du sort de l'espèce humaine me semble se poser ainsi : le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les perturbations apportées à la vie en commun par les pulsions humaines d'agression et d'autodestruction ? A ce point de vue, l'époque actuelle mérite peut être une attention toute particulière. Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse. Et maintenant, il y a lieu d'attendre que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel. »

Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, (1929), Puf, 1971, p.107.

Pourquoi Arendt et l'Algérie pour un psychanalyste ? Je suis natif d'Algérie, pays que j'ai quitté il y a plus de trente années.

Commençons par un préambule avant de revenir à la pensée d'Arendt et à l'Algérie.

Pour beaucoup d'analystes, ne pas s'occuper de la cité et de la politique, c'est être dans l'extraterritorialité, dans un langage amidonné ou dans des frilosités langagières.

J'ai toujours soutenu par un engagement éthique dans ma pratique clinique que la psychanalyse est un des rares lieux qu'il faut préserver pour penser la question du sujet dans le monde et de son malaise. Pour qu'elle puisse rester encore un espace de subversion par la parole et exister comme thérapeutique et savoir, elle se doit de rester une interrogation sur la nature du désir de vivre avec soi et les autres, sur l'interdit, sur la jouissance, sur le sacrifice, etc., des questions politiques.

Pourtant Freud a bien fait l'analyse dans ses *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* (1915) du rapport de l'individu à l'État, et dans son *Malaise dans la culture* (1930), nous retrouvons posée la question de l'origine et de la fonction de la culture, du sacrifice de la jouissance, ainsi que de l'hostilité extérieure, etc., de même que Lacan dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939) a prolongé la pensée de Freud en mettant en exergue la présence du social et du politique au centre de l'inconscient :

« L'inconscient, c'est la politique », « l'inconscient, c'est le discours de l'autre » nous dit Lacan, c'est-à-dire que l'inconscient est fonction de l'Autre, fonction du discours qui l'identifie : « L'inconscient est une relation ou quelque chose qui se produit dans une relation ». L'autre question dans « l'inconscient, c'est le politique »

est celle de la domination au discours de l'Autre comme discours du Maître selon la dialectique hégélienne du discours du maître et de l'esclave.

Ce que m'ont témoigné au hasard des rencontres des sujets qui souffrent, plutôt que du morbide et de la faute, c'est que de l'insensé, ils n'avaient rien à dire, qu'il faut parler, dire, agir afin de retrouver ce que l'événement a effacé de plus intime : l'histoire du sujet.

L'histoire des sujets algériens que j'ai écoutés durant la décennie de la guerre anomique, sans droits et donc sans lois (entre 1990 et 2000), me permet aujourd'hui dans l'après coup de témoigner de ce qui m'a été dit.

« J'ai toujours dit aux autres que j'allais bien, alors que je vais mal...c'est par habitude...Avec vous je me rends compte que je me mens à moi-même depuis que je viens vous voir... » me dit ce haut fonctionnaire exilé en France.

« Je ne supportais plus la dérive mafieuse de l'État, de la corruption et du mensonge, du faux-semblant. J'ai été un spectateur sans rien dire dans un silence bureaucratique ayant bu le lait du nationalisme, et tout cela par lâcheté en prétextant la peur. »

« Mes paroles ne me tiennent pas. Vous ne pouvez pas vous imaginer ce que j'ai vu. Vivre avec la peur au ventre réduit à être un fantôme de moi-même. Le psychiatre en Algérie n'a cessé de me dire d'oublier et qu'avec la volonté, on y arrive. Tout s'est écroulé pour moi. Pourquoi suis-je vivant ? »

« Ici, je suis déphasé, déraciné, un exilé au milieu de nulle part. Je suis déconnecté, indifférent à ma présence, mais concentré sur mes cauchemars où ma mort est suspendue. Je suis un vivant mort ».

Plus de 150000 cadres algériens et particulièrement l'élite (médecins, avocats, cadres supérieurs) ont quitté l'Algérie entre 1990 et 2000, la mort au ventre, menacés, pour aller s'installer en France et en Europe, exilés à l'intérieur d'eux-mêmes, psychiquement malades, souffrant de dépressions graves, de paranoïa, de névroses traumatiques du fait de l'état de guerre totale entre le pouvoir algérien et les « islamistes ».

Ce préambule posé, je voudrais déplier ma réflexion autour de plusieurs textes de Hannah Arendt particulièrement, *L'impérialisme* [724], *Qu'est-ce que la politique ?* [725] et *La condition de l'homme moderne* [726] qui sont toujours d'actualité.

Le lien Arendt et l'Algérie présente un double intérêt, en premier, parce qu'il est théorique sur les concepts, et en second parce qu'il parle d'exemples réels faisant un lien avec le système colonial et le pouvoir actuel en Algérie ou politique et langue de bois (mensonges) sont confondues et cela dans une répétition mortifère faute de mots et de transmission d'une mémoire. C'est le déni : ce qui s'est passé, ce n'est pas arrivé.

La violence d'hier non symbolisée revient et continue dans le réel produisant une aliénation mentale au plus près de la définition que donnait A. Artaud : « un aliéné est un homme que la société n'a pas voulu entendre et qu'elle a empêché d'émettre d'insupportables vérités ».

L'histoire de la violence coloniale ne cesse de se répéter dans le déni, le délit, le défi et le dépit en Algérie hier encore durant la guerre civile de 1990 à 2000, et en

---

[724] Hannah Arendt : *L'impérialisme*, Nouvelle édition, Points Seuil, 2006.
[725] Hannah Arendt : *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, 2006.
[726] Hannah Arendt : *La condition de l'homme moderne.*

France autour des violences dans les banlieues analysées pour certains comme une « violence ethnique », « une fracture coloniale », « des indigènes de la République ».

Ces répétitions de l'histoire sont en lien avec une identité fragmentée, brisée, disloquée de l'intérieur par un trou dans le symbolique que débordent des non-dit, des artifices d'invisibilité, voir-même des étalages de mémoires bien souvent amnésiées et amnistiées.

Soyons attentif comme Hannah Arendt lorsqu'elle nous rappelle que passé et présent sont confondus dans l'aliénation d'une tragédie sécularisée.

Le passé dans l'œuvre d'Arendt puise dans le mouvement du sens que constitue et nourrit la pensée. C'est une pensée révolutionnaire. Avec Hannah Arendt, le monde prend la parole pour parler d'humanité, c'est-à-dire proche de ce qui en l'homme parle et souffre en rencontrant sa propre vérité qui relève d'une division qui relance son désir. C'est là que s'entend la parole humaine et non le discours.

Même si nous connaissons l'aversion d'Arendt pour la psychanalyse qu'explicite si bien Julia Kristeva[727], son oeuvre sur l'impérialisme est une anamnèse psychanalytique avec le défi que les êtres, en cultivant leur jugement, se dévoilent des êtres « naissantiels » en capacité de sauver le monde.

C'est autour du second volume, *L'impérialisme*, socle et édifice de l'œuvre d'Arendt, que nous essayerons de nous poser la question suivante : En quoi l'impérialisme européen s'est-il nourri du colonialisme pour faire « la production massive de cadavres » qui a eu lieu au XXème siècle en Europe ?

Cette question porte en elle le présent qui ne cesse de s'écrire dans un monde chaotique.

Citons Arendt :

« Des deux principaux moyens politiques de domination impérialiste, la race fut découverte en Afrique du Sud et la bureaucratie en Algérie, en Egypte et en Inde ; la première représentait à l'origine une réaction semi-consciente face à des peuples dont l'humanité faisait honte et peur à l'homme européen, tandis que la seconde fut la séquelle de cette administration grâce à laquelle les Européens avaient essayé de gouverner des peuples étrangers en qui ils ne pouvaient décidément voir que des peuples inférieurs ayant grand besoin de leur protection particulière. La race, autrement dit, était le moyen d'échapper à une responsabilité où rien d'humain ne pouvait plus subsister, et la bureaucratie la conséquence d'une responsabilité qu'aucun homme, qu'aucun peuple ne saurait endosser ni envers son semblable ni envers quelque autre peuple. »[728]

(...) « Là, à la barbe de tous, se trouvait nombre des éléments qui, une fois réunis, seraient capables de créer un gouvernement totalitaire sur la base du racisme. Des « massacres administratifs » étaient proposés par des bureaucrates aux Indes, tandis que les fonctionnaires en Afrique déclaraient qu' « aucune considération éthique telle que les droits de l'homme ne sera autorisée à barrer la route à la domination blanche ». [729]

---

[727] Julia Kristeva, *Le Génie féminin, Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999.
[728] Hannah Arendt, *L'impérialisme*, op. cit., p.156.
[729] Hannah Arendt, op.cit., p.178.

« Quand la France eut enfin le courage grâce à l'autorité encore intacte de De Gaulle d'abandonner l'Algérie, cette terre qu'elle avait toujours considérée comme une partie d'elle-même au même titre que le département de la Seine, il est apparu qu'on avait atteint un point de non-retour. »[730]

Arendt soutient l'idée que l'impérialisme colonial et le nazisme sont de la même étoffe, ce qui est encore aujourd'hui pour une certaine intelligentsia une comparaison scandaleuse. Pourtant à lire Marc Ferro [731] « Ceux qui travaillent sur les régimes totalitaires, n'ont lu Hannah Arendt que d'un seul œil, semble-t-il. Ils ont ainsi omis de s'apercevoir qu'au nazisme et communisme elle avait associé l'impérialisme colonial. Entre ces régimes, en effet, il existe une parenté qu'avait bien repérée le poète antillais Aimé Césaire, au moins en ce qui concerne nazisme et colonialisme : « ce que le très chrétien bourgeois du XXème siècle ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc [...] d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les arabes, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique [732]» .

L'acculturation forcée et violente de la colonisation en Algérie a débouché sur la culture de la violence dont les causes, entre autres, sont le politique refoulé et une désymbolisation régressive produisant une identité fragmentée.

Hannah Arendt avait compris cette violence en écrivant : « En se fondant sur le consentement volontaire d'une population homogène à son gouvernement, l'Etat-Nation se voyait privé de ce principe unificateur et, en cas de conquête, contraint d'assimiler au lieu d'intégrer, de faire respecter le consentement au lieu de la justice, c'est-à-dire de dégénérer en tyrannie. Robespierre en était déjà pleinement conscient lorsqu'il s'écriait : « Périssent les colonies si elles nous en coûtent l'honneur, la liberté ». Et de décrire l'impérialisme comme une exportation des seuls « instruments de violence de l'Etat, police et armée (.) Promus au rang de représentants nationaux dans des pays sans défense, ou encore des agents de la violence appointés par l'Etat (.) Des fonctionnaires de la violence. » [733]

Cela, c'était hier, mais aussi aujourd'hui en Algérie, dans la mesure où le pouvoir algérien s'est fait l'héritier de ces appareils de la violence ainsi que de l'atavisme autoritaire et clanique de la société algérienne.

Le pouvoir hier colonial, aujourd'hui algérien (« une dictature commissaire » selon Karl Schmitt, corrompue et tentaculaire assignant par la peur la population à l'aliénation) à travers la guerre totale contre toute pensée ou résistance ne fait que répéter les violences coloniales dues à des amnésies et des amnisties entretenues.

Les clans des généraux au pouvoir sont les héritiers de la domination coloniale et du totalitarisme soviétique, ayant intériorisé psychiquement le pire du passé.

Les Algériens sauront-ils s'interroger enfin sur eux-mêmes, au fond de leur inconscient, sans se mentir à eux-mêmes ? Nous pouvons en douter au vu de ce qu'ils ont vécu hier et de ce qu'ils vivent aujourd'hui. Les conditions pouvant permettre à

---

[730] Hannah Arendt, *L'impérialisme*, op. cit., p.8.

[731] Marc Ferro et collaborateurs, « Le colonialisme, envers de la colonisation », in *Le livre noir du colonialisme*, Robert Laffont, 2003, p.10.

[732] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, 1955.

[733] Hannah Arendt, op. cité, pp. 15, 22 et 31.

l'algérien d'être et de naître dans un rapport à l'autre et à l'Autre (l'inconscient) sont loin d'être réunies. Il y a peu d'espoir et, pourtant, c'est là une exigence éthique.

L'Algérie a payé fort le prix d'une guerre civile. Pourquoi la guerre[734] civile en Algérie ?

Que s'est-il passé ? Pourquoi ? Qu'est-il donc arrivé aux Algériens de 1990 à 2000 ? Cette guerre a mis en péril la construction du « vivre en ensemble » fragile du fait d'un passé dénié refoulé par les Algériens.

« Mais où retrouver à présent la trace presque effacée de l'ancien crime ? nous dit Sophocle, dans *Œdipe Roi*.

A ces questions d'ordre ontologique de la société algérienne, les réponses que l'histoire peut apporter sous la forme d'un constat ne peuvent satisfaire : il ne suffit pas de constater que l'Algérie est née sous le signe de la violence, qu'elle s'est nourrie et qu'elle continue à se nourrir de la violence.

Ces questions prennent alors une autre forme : qu'est-ce que le monde ? Qu'est-ce que cette société où la violence est permanente dans tous les actes de la vie quotidienne ?

Ces interrogations sont lourdes de conséquences.

La violence, les morts pour rien dans l'espace public et à domicile, tous ces morts interdisent qu'on se pose aujourd'hui encore ces questions dans l'Algérie d'aujourd'hui, comme dans celle d'hier.

Ce type de question ne se posera que lorsque la société algérienne aura retrouvé un espace d'aptitude à penser pour que chaque Algérien, dans son altérité radicale, puisse trouver une place, une identité dans son pays.

C'est le travail de la culture, d'une culture à réinventer ensemble qui soit débarrassée de la violence qui la travaille au plus profond d'elle-même.

C'est lorsqu'elle arrivera à surmonter ses pulsions de mort, et le relent ou la disposition suicidaire auto-destructrice qui l'habite qu'elle parviendra à cette capacité de s'interroger de cette façon.

C'est la condition nécessaire, préalable, génératrice de la débauche de la violence, et non pas l'inverse, c'est-à-dire la pure illusion de s'imaginer que tout se réglera par le seul refoulement ou le déni de la violence, une violence maintenue à l'état latent hier durant la période coloniale et encore aujourd'hui. Dans ce pays, les non-dit brisent un peu plus la transmission et la filiation, mettant en souffrance les repères identificatoires. Les Algériens ne connaissent ni leur passé, ni leur présent et encore moins leur avenir.

C'est sans doute cet état de dissimulation de l'histoire coloniale avec l'institutionnalisation du code de l'indigénat, des « massacres coloniaux »[735], tout cela

---

[734] « Pourquoi la guerre ? » est une correspondance entre A. Einstein et S. Freud, deux lettres publiées en 1933 par l'Institut International de coopération intellectuelle de la Société des Nations (SDN, l'ONU d'aujourd'hui). Einstein interroge Freud pour connaître l'origine psychologique des guerres et s'il existe des moyens de la prévenir par la psychologie ou la constitution d'une autorité internationale ayant un pouvoir de coercition. Avec ses convictions cosmopolitiques, il termine sa lettre par cette question : « Existe-t-il une possibilité de diriger le développement psychique de l'homme de manière à le rendre mieux armé contre les psychoses de la haine et de la destruction ? ». La réponse de Freud prolonge sa réflexion sur les névroses de guerre ainsi que le passage dans son œuvre de la seconde topique avec la découverte du concept central en psychanalyse de la pulsion de mort. Pour Freud, la guerre fait agir la pulsion de mort. Cf. Freud S., *Pourquoi la guerre ?* Ed. Payot.

traversé de part et d'autre par un déni de mémoire (une résistance psychique à assumer le passé colonial et la révolution sanglante du FLN) dont le symptôme apparent est la violence, posant la question du statut de l'altérité qui pose problème aux deux pays d'Algérie et de France et à leurs « citoyens ».

Occulter, dénier l'histoire, c'est du même coup occulter les responsabilités qu'on a dans cette histoire et qui ont fait cette histoire.[736]

Aux tenants du pouvoir politique, la vision magique et hagiographique de l'histoire.

Par personnages interposés, l'histoire n'est que l'occasion de se donner le beau rôle qui flatte leur amour-propre et leurs intérêts du moment. Les autres, c'est-à-dire le commun des Algériens, s'avèrent incapables d'un réexamen serein et réaliste du passé dont leur présent n'est que le prolongement et une forme de réactualisation de ce passé, que d'une projection dans le futur. C'est la condition de toute l'humanité, une humanité en souffrance, une humanité d'humbles Algériens à qui il ne reste que le pouvoir de rêver et encore, car leur conscience temporelle du présent est entièrement structurée par des attentes eschatologiques (au sens le plus religieux du terme, attentes en vue d'une fin ultime qui n'est pas du pouvoir des hommes et qui ne doit rien à leur pouvoir). C'est un *fatum*, le destin funeste d'un héritage sans testament de ce qui jusque-là n'a jamais été dit, jamais raconté.

En cela n'en déplaise au pouvoir algérien, à ces chantres du révolutionnarisme, faux chantres d'un faux révolutionnarisme sans révolutionnaires, car s'étant approprié l'exclusivité « révolutionnaire », ils entendent s'autoriser, comme ils l'ont fait dans le passé, de ce monopole pour se donner non seulement le beau rôle mais le droit despotique de mainmise tout à la fois sur les corps et les esprits, sur la culture acculturée et déculturée, en un mot, pour mieux l'étouffer en étouffant les conditions élémentaires et indispensables à son épanouissement, soit la liberté de penser, de parler, de vivre mieux ensemble.

Voilà le résultat auquel sont parvenus les Algériens et dont ils ont tous à rendre compte à eux-mêmes, car actifs ou passifs, acteurs ou patients, ils y ont tous à des degrés divers leur part de responsabilité.

Si on a tué réellement et qu'on continue encore à tuer, à tuer au sens vrai, au sens matériel du mot, si on a répandu la mort sans savoir par ailleurs au nom de quoi, une mort qu'on destine « préférentiellement aux acteurs sociaux, aux hommes de culture, de pensée, c'est sans doute parce qu'auparavant on ne les avait pas ménagés, on ne s'était pas gêné pour les faire taire, ce qui équivaut à les tuer psychiquement,

---

[735] Ives Benot : *Massacres coloniaux (1944-195O), La IVème République et la mise au pas des colonies françaises*, La découverte, Paris, 1994. « le recours aux massacres coloniaux et à la torture n'est pas un accident de l'histoire coloniale, il est au fondement même de la colonisation. Il a été systématique. La torture est l'essence, le résumé de l'ordre colonial. L'auteur ajoute en démontrant que les tares des régimes post-coloniaux doivent beaucoup à l'exemple du colonisateur. Les Français ont donné celui de la fraude électorale outrageuse (p. 79- 138), celui de la corruption, celui du racisme institutionnel et bien sûr celui de la violence politique ».

[736] Daniel Lefeuvre : *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Flammarion 2OO6. « Dénoncer le péché capital que nous devons tous expier : notre passé colonial, à nous Français. Battons notre coulpe, car la liste de nos crimes est longue. Nous avons pressuré les colonies pour nourrir notre prospérité, les laissant exsangues à leur indépendance ; nous avons bâti cet empire colonial dans le sang et les larmes, puisque la colonisation a été rien moins qu'une entreprise de génocide : Jules Ferry, c'était déjà Hitler ! Contrevérités, billevesées, bricolage...voilà en quoi consiste le réquisitoire des repentants... »

insidieusement, en tuant en eux ce qu'ils ont de vie en tant que sujet humain parlant vivant la culture, ainsi que la capacité à penser, à agir et à créer. Les morts étaient déjà avant des « morts-vivants », expression au centre de la pensée d'Arendt.

Nous savons à la lecture de l'œuvre d'Arendt qu'il est des circonstances politiques où la mort physique n'advient que parce qu'elle avait déjà été préparée, mise en œuvre préalablement mais sous une autre forme déguisée parce que symbolique, psychique et culturelle. On n'assassine pas sans qu'on finisse par assassiner la pensée, la culture, sans que cela ne laisse des traces.

Toutes proportions gardées, la mort de la pensée, de la culture en Algérie est à la mort des hommes ce que la « mort civile », la privation des droits fut à la mort physique et à l'extermination des juifs.

« Même chez les nazis, l'extermination des juifs avait commencé par les priver de statut juridique (le statut de citoyen de deuxième classe) en les coupant du reste du monde des vivants et en les parquant dans des ghettos et des camps de concentration ; [...] Cette situation extrême, et rien d'autre, est la situation des gens qu'on prive des droits de l'homme. Ce qu'ils perdent, ce n'est pas le droit à la liberté, mais le droit d'agir ; ce n'est pas le droit de penser à leur guise, mais le droit d'avoir une opinion »[737]

Ce que je retiens de mes lectures, de l' oeuvre et de l'enseignement d'Arendt, est que la « mort première » c'est-à-dire sociale, civique et psychique, « avant que le droit à la vie ne soit contesté », a commencé par « couper du reste du monde des vivants » (c'est la fonction du ghetto) les hommes qu'on destinait à cette mort. Hélas ! la condition de vie, le traitement réservé par exemple aux intellectuels et créateurs algériens pensant librement, assassinés durant la décennie funeste, ressemblent fort à cet isolement dont parle Hannah Arendt :

Quand la culture et ses créateurs sont bannis, relégués dans l'ombre, que la parole subjectivée, engagée est interdite, et cela dans une ignorance qui frise le délire collectif, c'est alors que nous savons « qu'aux confins où la parole se démet, commence le domaine de la violence et qu'elle y règne déjà, même sans qu'on l'y provoque » nous dit Lacan[738].

Autant Freud a été prémonitoire d'anticiper le totalitarisme, autant la réflexion de Lacan prend son appui sur l'existence des camps d'extermination en affirmant comme Arendt que les nazis sont des ennemis de l'humanité, à partir de sa conception de la réalisation de la subjectivité par le don de la parole. Le nazisme, en éliminant cette dimension de l'engagement subjectif, que ce soit par la censure ou la contrainte, ravalait l'échange symbolique à une communication vidée de sa valeur fondamentale de reconnaissance.

Il se passe comme si la censure ouvrait l'accès à une jouissance perverse au prix de fermer l'accès à la parole.

Il n'est pas étonnant qu'en Algérie, et au-delà dans le monde arabo-musulman, la culture et ses créateurs soient « hors la cité », pour ne pas dire « hors la loi », c'est-à-dire dans « des ghettos culturels », comme il y a eu et qu'il y a encore aujourd'hui des ghettos humains (ethniques, confessionnels, communautaires, etc.). Il n'est donc pas étonnant qu'après l'ère du « ghetto » vienne celle de l'assassinat.

---

[737] Hannah Arendt, *L'impérialisme*, Nouvelle édition Fayard 2006, pp. 296-297.

[738] Jacques Lacan, *Introduction au commentaire de Jean Hippolyte sur la « Verneinung »*, 10 Février 1954.

Cette mort particulière (celle des intellectuels entre autres) qu'est la mort de l'esprit, que sont l'asphyxie et l'asservissement de la culture, cette mort-là, comme la négation de l'existence psychique et civique, précède la mort physique, la mort violente qui en est l'aboutissement. La première finit par engendrer la seconde en ayant réalisé et réuni toutes les conditions, conditions politiques et psychiques, qui la rendent possible.

Dénoncer la tuerie (des meurtres d'âme) des intellectuels, oui ; mais pour que l'accusation soit opérante, il faut se remémorer que cette tuerie a commencé par tuer la capacité de produire des œuvres, la créativité, et plus grave encore par tuer la pensée.

Tout cela a rendu possible en Algérie et ailleurs dans le monde arabo-musulman l'existence de ces assassins décimant dans le silence et sans grandes protestations, allant jusqu'à s'instituer en « pieux assassins » et érigeant leurs crimes en actes de piété.

Et là encore, cette violence est le produit d'un climat, d'un mode de pensée théologique ou théologico-magique, voire même d'une pensée magique, sans affects qui est au principe de la conception du monde, une sorte de vision sacralisée de l'univers et de la relation à cet univers ainsi que des rapports sociopolitiques qui régentent toute la société arabo-musulmane et de plus s'autorisent de cette divinisation du monde, une espèce d'éthique et de purisme dont les assassins se prévalent pour tuer en toute conscience.

« La chari'a (loi divine) disent-ils, est de mon côté ; elle m'autorise à tuer en toute légalité et en toute licéité (*hallal*) et même avec la certitude d'avoir accompli une oeuvre permise. »

Le pouvoir algérien s'est toujours prévalu du sacré, un sacré nationaliste confondu avec le sacré religieux car dans le nationalisme algérien et dans bien d'autres nationalismes, musulmans ou non, il y a une relative identification du religieux et du politique, du nationalisme politique et du nationalisme religieux sacralisant la nation (dont on a fait un objet de culte) et nationalisant la religion pour son propre compte, à son service. C'est d'ailleurs une constante du nationalisme algérien, analysée rigoureusement par A. Sayad[739] qui s'explique par le traitement de soumission que la colonisation a imposé à la langue arabe et à la religion (deux dimensions de l'identité nationale) de n'avoir jamais pu, parce qu'il n'a jamais su ou voulu, séparer religion et politique ; la voie était donc ouverte à tous les dogmatismes, à tous les anathèmes, aux verdicts prononcés au nom du démonisme à toutes les intolérances et enfin à tous les fanatismes.

Face à ce mode de pensée, à cet état d'esprit archaïque du pouvoir qui a pour lui la prétention de décréter le vrai et le faux, le bien et le mal, le permis et l'interdit, le licite et l'illicite, et qui de plus, a à son usage l'arme de l'excommunication, vouant à l'hérésie tout ce qui n'est pas conforme à ses postulats, nous comprenons que tout humain qui doute, alors même qu'il est religieux, « fidèle », soit considéré comme l'ennemi à abattre.

Si beaucoup d'intellectuels algériens ont été assassinés, c'est sans aucun doute du fait qu'ils étaient des hommes libres, des esprits indépendants et qu'ils apparaissaient de la sorte comme des incarnations de l'esprit critique, cette disposition psychique

---

[739] Abdelmalek Sayad, « Emigration et nationalisme : le cas algérien », in *Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée*, Rome, Collection de l'Ecole française de Rome, 168, 1993, pp. 407- 436.

qu'on a bannie de partout et en tout, sans doute aussi parce que ces intellectuels étaient trop dangereux, subversifs. On les a bannis en ayant institué « le système de pensée unique » et inique, pensée réputée être la seule légitime, la seule orthodoxe, la seule vraie parce que la seule « révolutionnaire ». C'est le règne de la raison cynique officielle, solennelle saturée de pathos.

La pensée critique ou l'esprit critique dérange en Algérie comme dans le reste du monde arabe et bien au-delà. Aussi est-elle bannie du champ politique et de toute la vie civique.

La pensée, la liberté d'être sujet de désir, d'exister, n'a pas été seulement asphyxiée, censurée, mutilée, interdite, elle a été assassinée.

Ce qui reste grave en Algérie avant et après la guerre civile, c'est toujours la faillite corrélative au manque de démocratie politique.

Ce manque fondamental réside dans l'abolition de tout esprit critique, disposition intellectuelle chassée, réprimée en tous lieux, dans la rue, au travail, dans l'ordinaire de l'existence quotidienne, aussi bien dans l'espace public que dans la sphère de la vie domestique, dans l'espace familial et, par-dessus tout, dans l'enseignement en toutes ses instances et, bien sûr, à l'université.

L'aboutissement ou le résultat de ces diverses manières d'exclure l'esprit critique ou la pensée critique, bannie de la culture « officielle », celle qui a l'assentiment du pouvoir ainsi que de ses productions si tant est qu'il puisse y avoir culture et production de culture (excepté la médiocrité et la culture de la guerre permanente) en l'absence de tout esprit critique, c'est qu'il ne reste plus alors de place que pour « la langue de bois »[740] et sa production, « la culture de bois », une variante de la première, tendron d'un contexte politique, la « culture de bois » étant à la vraie culture ce que « la langue de bois » est au parler vrai, au parler « frais ».

Michel Foucault disait que « la tâche de dire vrai est un travail infini : La respecter dans sa complexité est une obligation dont aucun pouvoir ne peut faire l'économie. Sauf à imposer le silence de la servitude ».[741]

La « langue et la culture de bois » opèrent avec des phrases pathétiques comme par exemple « Les martyrs du devoir national », « les unités de l'armée nationale populaire », « les patriotes armés qui ont organisé la résistance nationale », « l'agression criminelle du terrorisme religieux », « la légitimité révolutionnaire qui a fait des sacrifices », « les forces sociales de la révolution », etc. Ici le procédé est pragmatique plutôt qu'argumentatif. Ces phrases opèrent par le renvoi à la situation de l'énonciation d'un énoncé idéologique.

La langue de bois ici a pour tendance l'unification mythique contre l'ennemi qu'atteste l'emploi de deux mots usités à chaque crise : *Hizb França* (le parti de la France), ennemi de l'extérieur. Cet usage permet d'unifier tous les adversaires dans un seul ennemi maintes fois ressassé dans l'histoire nationale : la France, le pays colonisateur, la main de l'étranger. Ainsi toutes les objections et toutes les critiques du

---

[740]La langue de bois est un détournement, une dissimulation de la réalité par des mots, des signifiants vides, des ingrédients de slogans, des formules obscures qui gomment le réel et la réalité. Le bla-bla-bla en est une dérobade, une langue de l' « idéocratie » cherchant à noyer la réalité et à faire passer l'idéologie. La langue de bois ne se borne pas à mettre en évidence « la montée de l'insignifiance » (Cornélius Castoriadis), elle n'exprime pas le réel, mais empêche de pouvoir l'exprimer.

[741]Michel Foucault, in *La police des conduites de Jean-Claude Monod*, 1984, Ed. Michalon.

pouvoir sont éliminées en même temps que tout ce qui est particulier ou qui présente des particularités menaçantes, surtout l'esprit critique.

C'est ainsi que la langue de bois est aseptisée, asservie au nom d'un consensus mou, celui des sentiments nationalistes qui adulent l'amour-propre national, aussi bien dans ses réalisations présentes que dans ses références au passé.

Ici l'idéologie nationaliste fonctionne comme un fantasme.[742]

C'est la logique fondamentale de l'idéologie nationaliste : non pas fuir la réalité en s'échappant vers une illusion à travers la langue de bois, mais s'enfuir de la réalité elle-même, devant un réel terrifiant.

L'opération fondamentale du nationalisme algérien consiste à construire un point réel terrifiant devant lequel il faut s'enfuir de la réalité, un point réel qui, par le traumatisme qu'il évoque, change la dimension des malheurs terrestres, leur faisant perdre leur caractère insupportable.

C'est un crime de « lèse-majesté du nationalisme » car le pouvoir en place à Alger est un pouvoir issu du nationalisme, un nationalisme pathologique qui se prétend être le père fondateur de la nation algérienne et de l'Etat algérien par lequel la nation existe. Ce pouvoir est pathologique parce que le nationaliste fait à lui seul la nation, sans les nationaux, c'est-à-dire les citoyens algériens.

De ce fait, il n'existe pas de société civile en Algérie et encore moins dans les pays arabes. Il n'existe pas de démocrates, mais des « patriotes », des alliés, relais du pouvoir nationaliste, tyrannique. C'est un État sans citoyens, un régime incarné et légitimé par le nationalisme depuis toujours. C'est un régime ayant en son fondement le principe de légitimité qu'il s'est donné à lui-même, c'est-à-dire le principe nationaliste. Ainsi hors de « la langue de bois » et de la « culture de bois », il n'y a pas d'autre issue si ce n'est le silence[743] jusqu'au mutisme, ou la parole clandestine. L'absolu silence, c'est celui du non-dit. Ne rien dire n'est pas la même chose que ne pas dire quelque chose ; en témoigne la proposition célèbre qui clôt le *Tractatus* de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire ». Mais si l'on constate qu'on ne peut en aucune façon dire quelque chose sur l'ineffable, pourquoi ajouter le postulat que l'on ne doit rien en dire ? D'où vient une telle crainte de ne pas dire l'indicible ? Le paradoxe de ce « rien », de ce pur semblant, est celui même de l'objet cause de la violence. C'est ainsi que la question du mutisme renvoie à ce qui continue à ne pas

---

[742] Le fantasme n'est pas le rêve, nous dit Lacan interprétant le fameux rêve freudien « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? ». Dans l'opposition entre la réalité et le rêve, le fantasme est donc à situer du côté de la réalité : c'est la réalité elle-même qui est construite à partir du fantasme. Rappelons la situation circonstancielle qui est faite par Lacan aux chapitres III et IV du Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p.168. Un père, lors de la veillée funèbre précédant l'enterrement de son fils mort, s'endort un instant. Pendant ce temps, la bougie posée sur le cercueil se renverse, et le linceul prend feu. A ce moment précis, le père rêve que son fils lui reproche désespérément : « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? ». L'interprétation traditionnelle se déduit d'une fonction fondamentale du rêve, qui est de prolonger le sommeil : le sujet est soudainement exposé ; ici c'est l'odeur de la fumée et, pour prolonger le sommeil, il construit sur le champ, dans le rêve, un scénario, une petite histoire où figure cet élément irritant. Quand, cependant, l'irritation effective, extérieure, devient trop forte, le sujet s'éveille. Pour Lacan, le sujet ne s'éveille pas quand le rêve ne peut plus pacifier l'irritation extérieure. C'est pour éviter le réveil à la réalité ; or, ce qu'il rencontre dans le rêve est bien plus terrifiant que la réalité elle-même. Il s'enfuit dans la réalité pour pouvoir continuer à dormir, pour ne pas s'éveiller au réel du rêve.

[743] Parlant du silence en psychanalyse, Jacques Lacan relève la distinction existant entre *Sileo* et *Taceo*. *Sileo* : demeurer silencieux, être au repos, évoque le silence de la pulsion de mort. *Taceo* : se taire, ne rien dire, garder le silence, évoque le non-dit du discours, la coupure entre le dit et le dire.

s'écrire, l'histoire de la violence de ce pays qui n'a pas eu lieu : forclose. A ce jour, les Algériens sont toujours en dette d'une réponse.

Il est facile aujourd'hui pour le pouvoir actuel en Algérie de faire semblant de jouer au démocrate et au défenseur des libertés depuis longtemps bafouées, étouffées et englouties sous une lourde chape de silence, un silence de mort. Il est facile de dénoncer le terrorisme islamique après coup, issu d'une situation qu'il a contribué à instaurer en toute connaissance de cause.

Le pouvoir algérien a beau simuler l'amnésie de ses actes passés et de ses responsabilités bien réelles de ce qu'il s'est essayé à tuer psychiquement et culturellement en esprit, il n'est guère crédible pour autant.

Aujourd'hui encore après le vote de la Charte pour la Paix et la Réconciliation[744], le pouvoir se refuse à tirer les enseignements de la guerre anomique prolongeant l'amnésie et l'amnistie, usant encore de la langue et de la culture de bois.

En Algérie, il n'y a pas de culture véritable, de réflexion politique au-delà de la primauté de la guerre sur le droit et le savoir.

La charte affirme que « les actes répréhensibles d'agents de l'État, qui ont été sanctionnés par la justice chaque fois qu'ils ont été établis, ne sauraient servir de prétexte pour jeter le discrédit sur l'ensemble des forces de l'ordre ».

Le texte de cette charte ne parle ni de la vérité des crimes commis, ou par qui ils ont été commis, ni du droit (justice) mais de discours politique (discours de la légitimité révolutionnaire, discours guerrier, discours de la violence) qui traduit une compulsion à répéter le discours nationaliste et la violence historique.

Cette affirmation obère toute vraie justice et absout par là même les criminels ou les commanditaires des milliers de disparus et de morts.[745]

Nous sommes là encore face à la destruction de masse analysée par Arendt dans « l'alliance provisoire entre la populace et l'élite », les islamistes et les généraux.

Sous couvert de la paix, elle pérennise l'interdiction de toute expression politique, c'est le non-droit. C'est un déni du droit de réparation. C'est l'immunité pour les criminels. Elle gomme la différence entre les bourreaux et leurs victimes, légitimant la terreur en fermant tout accès à la parole, à la subjectivité et à l'état de droit.

Il nous semble que la société algérienne qui a massivement voté cette charte n'est pas au bout de l'assujettissement continu des mensonges. Rien ne porte à parler vrai de la paix dans ce pays car le passé est toujours là pour témoigner de la guerre permanente et de sa violence.

Cette charte cynique « faire que ça n'ait pas eu lieu » est une mascarade destinée au camouflage de la « culture et de la langue de bois ». Ici le pouvoir transgresse la loi et érige la transgression en un principe éthique. Face à un tel édifice, la lecture du

---

[744] Charte votée par référendum le 29 septembre 2005. Le paragraphe 1 de la charte s'intitule « Reconnaissance du peuple algérien envers les artisans de la sauvegarde de la république algérienne démocratique et populaire » ; le préambule annonce déjà que « L'Algérie a survécu grâce » grâce à eux… les généraux.

[745] Pour ne prendre qu'un exemple de crimes contre l'humanité, fin février 1995, 109 détenus, pour la plupart prisonniers politiques, ont été massacrés à l'arme automatique après avoir été extraits de leurs cellules par des hommes cagoulés, puis rassemblés dans la cour. Les autorités algériennes et la presse ont justifié ce massacre par une mutinerie. Les avocats des familles n'ont jamais pu faire aboutir la vérité et la justice. Les milliers de massacres, viols, tortures et disparitions forcées commis pendant cette guerre civile ont été en grande partie attribués aux services de sécurité et qualifiés de crimes contre l'humanité par le Tribunal Permanent des Peuples, réuni à Paris dans sa 32ème Session, du 5 au 8 Novembre 2004.

symptôme violence s'actualise en une pure horreur haletante qui est une reproduction en calque des anciennes violences traumatiques. Ici le traumatisme[746] revient incessamment avec l'acuité d'un événement actuel sous la forme de ce qui a été cliniquement individualisé comme une répétition de la névrose traumatique. Le sujet algérien, lui commémore la révolution violente de la guerre d'Algéric, mais ses actes s'inscrivent davantage dans une fascination du souvenir traumatique où il ne peut que répéter (en ayant voté la charte) cette rencontre singulière dans laquelle il a vu sa vie menacée.

Rien ne viendra mettre fin au désarroi des Algériens, aussi angoissants que soient les bouleversements que l'état de guerre entraîne. Rien ne présage un changement qui vienne rompre avec le statu quo qui a cours depuis longtemps. « Dans l'opprimé d'hier, l'oppresseur de demain » disait Victor Hugo.

L'histoire et le temps forment la mesure de l'oubli et des non-dit. L'oubli dans ce pays se fabrique avec le temps et le refoulement. Milan Kundera disait que la lutte de l'homme contre le pouvoir, c'est la lutte de la mémoire contre l'oubli.

Pour sortir de cet état de sommeil profond, il faut dire, parler, transmettre ; c'est faire expier la pulsion, l'instinct de mort. C'est accepter le pacte symbolique de la loi humaine pacifiée qui habille et habite l'humain.

C'est un devoir immédiat et une tâche essentielle afin de restituer au sujet algérien le droit de parler de ce qui s'est passé dans son histoire, de penser avec soi et les autres.

Ici encore la pensée d'Arendt est précieuse, lorsqu'elle nous dit que les hommes doivent exister par leurs actes et que c'est cela l'invention politique, c'est-à-dire « la mise en commun des paroles et des actes dans un espace public où est reconnue l'altérité comme ciment du lien social du vivre ensemble ».

« L'acte, dit-elle, parce qu'il dévoile un sujet, dissimule du même coup sa perte. Si nous sommes incapables de prédire avec assurances l'issue, la fin d'une action, c'est simplement que cette action n'a pas de fin. Le processus d'un acte peut finalement durer jusqu'à la fin des temps ». [747]

Les effets de l'acte de parler sont inhérents à la condition de l'homme.

Arendt comme Freud place l'acte à l'origine en tant qu'il échappe au regard de son intention : « Au commencement était l'acte » nous dit Freud dans la dernière phrase de son ouvrage *Totem et Tabou*.[748]

La politique, nous dit encore Arendt, traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents par la mise en commun des paroles et des actes.

« L'action humaine comme mouvement de liberté et de pluralité implique de construire un accord pour agir ensemble, et un engagement de chaque individu dans l'action. Et non une simple gestion des rapports de pouvoir, des rapports de force dans une instrumentalisation des autres en vue de contrôler le pouvoir, de dominer par la force. Il renvoie ensuite au mouvement instable de la pensée et de la conscience qui demande sans cesse à être renforcé par l'activité de penser, de compréhension et de

---

[746] Jacques Lacan nous dit que « le traumatisme – qu'est-ce donc si ce n'est cette vie qui se saisit dans une horrible aperception d'elle-même, dans son étrangeté totale, dans sa brutalité opaque comme pur signifiant d'une existence intolérable pour la vie elle-même ? Un moment où la vie se projette comme étant parvenue à son terme, c'est-à-dire au point où on retourne à la mort », Citation de la séance du 10 juin 1958, *Les formations de l'inconscient*, Livre XI, Seuil, 1974.

[747] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cité., p. 298

[748] Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Gallimard, Paris, 1993.

jugement pratiquée avec soi (une discussion de soi à soi) et dans l'espace public (un débat avec d'autres) [749] » nous dit Marie- Claire Caloz-Tschopp rendant explicite la pensée d'Arendt concernant l'action politique de vivre ensemble au lieu de souffrir ensemble dans le monde chaotique du néolibéralisme sauvage et agressif abrasant la culture et la pensée au profit du virtuel (des signes qui circulent) et d'une pensée jetable et consommable en masse et sans mots.

Hannah Arendt s'efforce ici de défendre le lien social en proposant une pratique de la vie politique comprise comme un pacte entre des sujets singuliers et renaissants en insistant sur le récit d'une parole qui devient mémoire collective produite par des hommes libres à l'intérieur du lien social de la cité.

Ici la question d'Arendt n'est pas tant qu'est-ce que la politique ? que la question : la politique a-t-elle un sens ? Comment redonner de l'espace à des subjectivités résistantes ?

« Ce que je propose est donc très simple : rien de plus que penser ce que nous faisons » (...) Je m'en tiens d'une part à l'analyse des facultés humaines et qui sont permanentes, c'est-à-dire ne peuvent se perdre sans retour tant que la condition humaine ne change pas elle-même. L'analyse historique, d'autre part, a pour but de rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne, de sa double retraite fuyant la terre pour l'univers et le monde pour le Moi, afin d'arriver à comprendre la nature de la société telle qu'elle avait évolué et se présentait au moment de succomber à l'avènement d'une époque nouvelle et encore inconnue. »[750]

Ici Arendt oblige l'humain à raconter son histoire, à penser de soi à soi et avec les autres autour d'un espace commun pour aboutir au projet d'une « humanité naissancielle ».

De ce qui n'a été que l'esquisse d'un essai d'analyse ou de psychanalyse du drame de l'Algérie et des Algériens, nous ne saurions tirer de conclusions. Ce ne sont que quelques repères pour interpeller les Algériens avec le désir de s'arrêter de fuir. Nous ne nous sommes jamais sortis des questionnements, et c'est ce que la psychanalyse apporte de plus précieux au-delà de l'art d'écouter, d'apaiser par des mots des maux ; elle apprend simplement à interroger. Poser des questions n'est rien d'autre qu'avoir des oreilles pour les entendre. Nous avons une langue pour parler et deux oreilles pour beaucoup écouter. L'écoute questionnant pour ce qui touche le vrai de l'Algérien émerge d'un horizon d'oubli, de mensonge et de voilement. C'est tout cela qui ne cesse de hanter le pays dans son histoire d'une opacité criante.

L'Algérien est un être qui a perdu et même souvent rejeté ce qu'il est obscurément et intimement. Ce qui se joue sur la scène imaginaire du désir, c'est que l'intime de l'Algérien est déréliction et violence, fermeture au monde et à autrui ; nous avons essayé de montrer que tout refoulé était appelé à faire un retour selon les modalités compulsives et répétitives de ce qui n'a pas été symbolisé dans le réel de l'histoire et de la vie des Algériens. La tragédie de Sophocle, *Oedipe-Roi,* prend ici, dans un contexte et une fonction particuliers, toute son importance. Nous pouvons ici y repérer, au-delà de la monstruosité dramatique, la mise en œuvre des désirs les plus puissants de l'Etre algérien entre la scène imaginaire du désir et la pulsion de mort. L'oracle oedipien

---

[749] Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontières de l'Europe*, La dispute, Paris 2004, p. 98-99, et *Les Sans-Etats dans la philosophie* de Hannah Arendt, Payot, Lausanne 2000.

[750] Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Agora, Pocket, 2006, pp. 38, 39.

s'alourdit ici considérablement, posant la question de la vérité au sens du dévoilement total de la situation historique de l'Algérie.

L'Algérie est troublée, rongée par le désir de mort, un résidu d'inexpliqué d'où nous avons tiré un motif pour relancer l'interrogation. Les meurtres d'hier et d'aujourd'hui témoignent bien d'un théâtre de la cruauté algérienne. C'est le corps déchiré en morceaux de l'Algérien supplicié par la jouissance qui fait retour, obscène et violent. Les têtes coupées, égorgées le sont dans le théâtre de la cruauté ; il s'agit de montrer ce qui agite chacun, de le montrer en présentant les traits d'un visage, des figures soumises à la représentation mimétique. Mais chaque visage marque cette lutte des forces et des diables que les meurtriers veulent saisir chez des vivants, interlocuteurs proches, coupables de rester vivants. On montre, on expose les masques de la mort qui guette celui qui voit cela. Les visages décapités sont là comme trace des criminels fous, culpabilisant les survivants « anomiques » de ce drame. L'Algérie mange ses racines quotidiennement dans l'ignoble.

Enfin, le malaise des Algériens est le malaise collectif d'une société basée sur un « système » de mensonge mythico-rituel violent. Ici le mensonge procure au groupe une satisfaction pulsionnelle en tuant l'âme algérienne « élevée », sans cesse aux prises avec les non-dit, les interdits de dire, les secrets d'une histoire à connaître (co-naître). La violence en Algérie est une demande de savoir sur l'histoire et la mémoire de ce pays. C'est une demande de retrouver entre Algériens un autre désir de vivre en paix, une autre lecture de soi dans le monde.

Cette demande de savoir est de l'ordre de la vérité, d'une parole vraie. Elle offre au sujet un espace de liberté à la lecture des paradoxes et des choix subjectifs indépassables qu'il peut faire à son insu. Il y a un discours vrai à produire en société pour construire la réalité des rencontres et du lien social entre Algériens. L'obligation, ici, c'est la parole qui apaise et libère dans son rapport à la vérité. La parole peut contribuer à soigner la mémoire d'un pays.

Retenons enfin qu'en Algérie pas plus qu'ailleurs le monde n'est ni parfait, ni juste, ni égalitaire. La perfection tant attendue des vocables révolutionnaires est visée sans jamais pouvoir être atteinte ; tout au plus pouvons-nous en transmettre l'espoir et la règle. En Algérie, c'est l'art entre Algériens de faire que la vie soit possible, le moins injustement et violemment qu'il soit ; ils auront peut-être à transmettre à ceux qui naissent les choix qu'ils ont à faire relativement à la règle de leur culture. Chaque humain n'a dans son acte civique rien à penser du monde, juste à en rendre la lecture et l'interrogation possibles pour éclairer les choix de désir qu'il peut en faire.

La guerre 'totale' détruira-t-elle "Le jardin aux sentiers qui bifurquent" ?

Yolanda Gampel (Israël)

Une fiction en guise d'introduction

Dans *Le jardin aux sentiers qui bifurquent*, Jorge Luis Borges[751] évoque une fiction chinoise antique dans laquelle se produisent toutes les bifurcations de l'histoire : « Dans toutes les fictions, chaque fois que diverses possibilités se présentent, l'homme en adopte une et élimine les autres; dans la fiction du presque inextricable Ts'ui Pên, il les adopte toutes simultanément. Il crée ainsi divers avenirs, divers temps qui prolifèrent aussi et bifurquent » (100)... « Dans l'ouvrage de T'sui Pên, tous les dénouements se produisent ; chacun est le point de départ d'autres bifurcations. Parfois, les sentiers de ce labyrinthe convergent »(101)... « Cette trame de temps qui s'approchent, bifurquent, se coupent ou s'ignorent pendant des siècles, embrasse toutes les possibilités. Nous n'existons pas dans la majorité de ces temps; dans quelques-uns vous existez et moi pas; dans d'autres, moi, et pas vous; dans d'autres tous les deux. Dans celui-ci, que m'accorde un hasard favorable, vous êtes arrivé chez moi; dans un autre en traversant le jardin, vous m'avez trouvé mort; dans un autre je dis ces mêmes paroles, mais je suis une erreur, un fantôme» (103).

Ces univers parallèles et divers ainsi que les effets de miroir qui en découlent engendrent un "délire circulaire" vertigineux, une interrogation sur la relativité du temps et de l'espace que Borges nous fait vivre, où le passé et l'avenir s'embrassent.

Contrairement à ce texte où la fluidité d'un devenir infini est présente, la menace atomique et d'autres menaces auxquelles nous sommes confrontés nous mettent, face aux cendres, au néant, pouvant même arriver à effacer la possibilité de la fluidité de temps, de ces séries infinies de temps divergents, convergents et parallèles sur terre, cette trame de temps multiples qui se cotoient, bifurquent, se coupent ou s'ignorent pendant des siècles, embrassant toutes les possibilités, ainsi que la possibilité de regarder l'histoire comme une "contingence accumulative", non linéaire, dont parle l'historien Dan Diner[752].

Après une catastrophe nucléaire ou une autre catastrophe politique, pourrait-on retrouver « Le jardin aux sentiers qui bifurquent » ? Est-ce que la « guerre totale » d'anéantissement dont parle Hannah Arendt dans ses travaux sur le système totalitaire et ses suites[753] effacera la possibilité de tous les chemins qui bifurquent? Elle a montré en quoi une telle guerre menace la pérennité de l'existence humaine la possibilité de créer une diversité d'avenirs, de temporalités qui pourtant prolifèrent et bifurquent

---

[751] Borges Jorge Luis, *Les jardins aux sentiers qui bifurquent,* Gallimard, Paris, 2007.

[752] Diner D., « Nation, Migration and Memory : On Historical Concepts of Citizenship », *Constellations,* no. 4, 1995, p. 293-306 ; Diner, D. (1995). "Cumulative Contingency. Legitimizing History in Israeli Discourse", in: *History & Memory* 7, pp. 147-170.

[753] Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris, 1993.

encore sur terre. Alors, si la destruction advient, est-ce que toute trace sera effacée ? Est-ce que tout ne sera plus que cendres ou alors désert (métaphore qu'utilise Hannah Arendt pour qualifier la destruction totalitaire, mais en lui opposant des oasis)[754] ?

Les traces de l'anéantissement du XXème siècle et d'autres massacres de l'histoire de longue durée subsistent dans la mémoire individuelle. Ils se conjuguent avec « la prise de conscience des conséquences de la bombe atomique »[755], les attaques terroristes, les dangers de catastrophes technologiques, économiques aujourd'hui. Un questionnement émerge : « Comment peut-on vivre par la suite? »

Une patiente en analyse pendant les années 1980 en Israël, Mme A., exprime, au cours d'une séance, son inquiétude au sujet de la situation économique et de la sécurité en Israël : « Je me souviens des années cinquante. J'étais un enfant, nous n'avions pas grand-chose mais nous étions unis, nous avions de l'espoir; aujourd'hui le futur nous apporte la menace de guerre et de catastrophe ». Elle faisait mention d'un acte criminel dans lequel des Arabes étaient impliqués. « Que va-t-il se passer? Dans mes associations, les Arabes sont liés aux Allemands. Je comprends que c'est une interprétation intériorisée de l'histoire de mes parents qui ont enduré la Shoah. De ce point de vue, je serais pour *Gush Emunim* (le bloc de la foi, un parti de droite israélien qui croit possible l'établissement d'un Grand Israël), mais ce serait en fonction d'un aspect névrotique qui provient du passé, et nous amène à penser que tout le monde nous persécute et que tout le monde est contre nous. En général, je ne hais pas les Arabes, mais pour les assassins responsables de l'attaque contre l'autobus, j'appliquerais la règle *Œil pour œil, dent pour dent.* J'ai grandi avec un père et une mère malades, en sachant que c'était à cause de la guerre. Ensuite les années soixante sont arrivées avec la prise de conscience des conséquences de la bombe atomique. J'ai pensé qu'il ne fallait pas élever des enfants dans un monde où le danger est si réel. Enfin qui peut garantir que la Shoah ne se reproduira pas? » Plus tard, en se référant à un autre événement, Mme A. dit : « Je me suis demandé qui était plus important: moi ou mes enfants? Je ne sais pas. Smadar Haran, chez qui les terroristes sont entrés, n'était pas une plus mauvaise mère que d'autres quand elle a fait taire sa fille, quand elle a eu si peur qu'elle l'a étouffée. Dans une situation semblable, mon fils de trois ans ne pourrait pas comprendre que je lui demande de se taire... Comment peut-on vivre après ?"[756].

Le moment d'une séance de travail psychanalytique montre l'exigence incontournable de la durabilité pour la vie psychique des individus et des sociétés. Comme le rappelle Paul Ricoeur dans sa préface à *Condition de l'homme moderne*[757], Hannah Arendt a souligné que la durabilité avait été détruite par la violence totalitaire et qu'elle mettait en cause l'appartenance politique (*polis*) et l'appartenance au monde (*cosmos*).

---

[754] Arendt Hannah, « Fragment 4. Du désert et des oasis », *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris, Seuil, p. 136-139.

[755] Jaspers Karl, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps,* Paris, Buchet/Chastel, 1963 ; Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, Paris, 1995.

[756] Gampel Yolanda, « The interminable uncanny », Rangell L. % Moses-Hrushovski (Eds), *Psychoanalysis at the Political Border*, Madison, International Universities Press, 1996.

[757] Ricoeur Paul, « Préface », Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne,* Paris, Press-Pocket, 1983.

L'exigence anthropologique de la durabilité

Hannah Arendt écrit après Auschwitz et après Hiroshima qui ont été le signe majeur de la destruction totalitaire :

« La réalité de mon existence présuppose la permanence et la durabilité du monde, et la destruction d'un peuple équivaut ainsi à la destruction d'une partie du monde, d'une perspective unique sur le monde, d'une partie de la réalité du monde, puisque nous sommes du monde et pas seulement au monde »[758]. Comment dès lors pouvons-nous penser l'actualité avec et après Hannah Arendt ? Comment aurait-elle pensé l'actualité contemporaine confrontée à la menace de la violence engendrée par les armes atomiques, les laboratoires de recherches atomiques, les essais sur la bombe atomique et les nouveaux dangers technologiques? Que penser de la terrible combinaison d'une guerre totale qui prend de nouveaux visages, s'appuie sur de nouvelles découvertes techniques, du terrorisme sans lois ni limites, de guerres civiles locales et de génocides ? Ces faits montrent l'affrontement de visions opposées de la vie en commun sur la planète et du monde ? Que penser du mélange de violence archaïque, de violence administrative froide et de technologie moderne pour anéantir l'ennemi (voir le texte de Libero Zuppiroli publié dans ce volume), des brutalités exercées contre les populations jetées dans l'exode ou l'exil, du déchaînement passionnel des conflits entre civils au sein de sociétés déchirées[759] ?

Atterrée par la double capacité qu'a l'être humain de construire la civilisation et, en même temps, de trouver les instruments idéologiques et matériels pour la détruire, je m'interroge. Partant de mes références théoriques et de ma pratique psychanalytique, je désire réfléchir sur les nouvelles formes de destructivité tyrannique. Comment la violence actuelle peut-elle vaincre les aspects constructifs qui donnent accès au développement de la vie des sociétés et des individus ? Existe-t-il une limite à l'humain ? Quand atteint-on le seuil de l'humain, que ce soit dans le sens de l'endurance de la souffrance d'un côté ou dans celui du sadisme destructeur de l'autre ? Comment l'agressivité sadique et la violence conduisent-elles concrètement les individus, les groupes, les sociétés à l'effacement des limites ?

La traversée des textes de l'œuvre de Hannah Arendt nous apprend que seul l'effort de comprendre ce qui se passe rend possible une résistance lucide, loin de la révolte aveugle et des lamentations vaines. Après avoir pris connaissance de l'existence des camps d'extermination, elle écrit : « Comprendre, toutefois, ne signifie pas nier ce qui est révoltant et ne consiste pas à déduire à partir de précédents ce qui est sans précédent; ce n'est pas expliquer des phénomènes par des analogies et des généralités telles que le choc de la réalité s'en trouve supprimé. Cela veut plutôt dire examiner et porter en toute conscience le fardeau que les événements nous ont imposé, sans nier leur existence »[760].

En plus de la compréhension, pour Hannah Arendt, chaque fois que quelqu'un prend une initiative, il inaugure une chaîne d'actions humaines interdépendantes. Elle affirme que l'action individuelle mise en commun inaugure un nouveau

---

[758] Arendt Hanah, *Condition de l'homme moderne,* Agora Press, Paris, 1983 ; *La vie de l'esprit*, PUF, Paris, 1981, p. 21.

[759] Traverso Enzo, *A feu et à sang, De la guerre civile européenne 1914-1945*, Stock, Paris, 2007.

[760] Arendt Hannah, *Between Past and Future*, Penguin, N.Y., 1968. Voir aussi, *Arendt Hannah, Les origines du totalitarisme. L'antisémitisme*, vol. I, préface générale, Points-Essais, Paris, 1973, p. 16-17.

commencement après le désastre totalitaire. Pour elle, l'exercice de la liberté humaine est le sens de la politique : « Le sens de la politique est la liberté »[761], écrit-elle encore. Mais les initiatives humaines sont sans cesse interrompues par de nouvelles initiatives qui, dans leur multiplicité et leurs mouvements incessants, forment la base même du vivre ensemble et nous poussent à créer un espace pour penser le devenir commun. Hannah Arendt écrit à ce propos dans le chapitre consacré à l'action dans son livre *Condition de l'homme moderne* (233) : « C'est pour le verbe et l'acte que nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. Cette insertion ne nous est pas imposée, comme le travail, par la nécessité, nous n'y sommes pas engagés par utilité, comme à l'œuvre. Elle peut être stimulée par la présence des autres dont nous souhaitons peut-être la compagnie, mais elle n'est jamais conditionnée par autrui, son impulsion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative. »

La lecture de Hannah Arendt à l'épreuve de ma pratique de psychanalyste

Préciser le lieu et la pratique d'où je prends la parole peut faire mieux comprendre l'écho que rencontrent chez moi les paroles de Borges et ma réflexion sur la violence sociale d'Etat actuelle et ses effets. Elle est fondée sur ma vie en Israël, mon travail psychanalytique avec des survivants de la Shoah et leurs enfants, des consultations dans le champ des événements avec des enfants et des adultes qui endurent des situations traumatiques en Israël, en Amérique du Sud et avec des mères et leurs enfants pendant le conflit en ex –Yougoslavie. J'ai en effet aussi travaillé avec des mères et des enfants transplantés de Bosnie dans un camp dans un autre pays européen. Une autre partie de mon travail en Israël s'est déroulée avec des psychologues et des psychiatres palestiniens à Gaza, au cours d'un programme de formation de psychothérapeutes organisé entre 1993 et 2002, où j'ai pu assister de très près au début de la deuxième Intifada[762].

La présente contribution est le témoignage d'une psychanalyste qui se nourrit de l'œuvre de Hannah Arendt et non une étude approfondie de sa pensée. J'ai constaté qu'il existe des liens profonds entre mon travail comme psychanalyste, chercheur, enseignante, mon questionnement comme être humain, mon action et ma réflexion face à l'actualité, et certains aspects de la pensée de Hannah Arendt. Trois aspects de ma pratique et de ma vie peuvent évoquer ces liens: 1) Une conception théorique que j'ai élaborée à partir du travail de recherche clinique en psychanalyse autour de ce que j'appelle la « radioactivité » (Gampel 2005, 2007) 2) Une réflexion sur ce qu'est le courage vu depuis la psychanalyse en dialogue avec Hannah Arendt, 3) Et enfin mon point de vue et mon vécu comme Israélienne en Israël.

---

[761] Arendt Hannah, « Fragment 3a », *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, Paris, 1993, p. 47.
[762] Gampel Yolanda, *Ces parents qui vivent à travers moi. Les enfants des guerres*, Fayard, Paris, 2005.

1. Le « noyau radioactif » du psychisme humain dans un contexte de violence sociopolitique et de guerre

La métaphore de la radioactivité est empruntée au domaine de la physique nucléaire. Elle m'a permis de caractériser des observations dans ma pratique clinique qui a lieu dans un contexte de violence guerrière. Elle m'aide à métaphoriser les effets monstrueux, inattendus et aberrants, causés par la violence sociopolitique d'Etat[763]. Elle me permet aussi de comprendre ce que des êtres humains sont capables de faire subir à d'autres êtres humains. La métaphore me permet de réfléchir sur la violence, la cruauté, le terrorisme et la terreur qui font partie des guerres. Elle me permet d'appréhender la guerre qui s'installe dans notre quotidien par de multiples voies dont la guerre des mots, des images, images terribles, certes, que les médias nous assènent. Ces images ne sont cependant pas aussi terribles que la terreur que nous constatons sur le terrain des opérations de guerres installées en Europe, en Afrique, au Moyen-Orient et dans d'autres endroits de la planète.

La psychanalyse n'a pas de frontières géographiques, ni géopolitiques... La limite n'est pas linguistique non plus puisqu'il est question de l'inconscient. Comment la violence sociopolitique d'hier se présente-t-elle et se transmet-elle dès lors que dans l'Europe nazifiée le meurtre de masse a eu lieu et que d'autres violences sociopolitiques se prépareraient aujourd'hui un peu partout dans le monde ? Comment la mémoire collective du meurtre de masse du passé s'articule-t-elle avec la menace atomique et d'autres menaces d'aujourd'hui ? Quel effet l'irruption de cette menace a-t-elle sur la peur et l'effroi de la mort dans l'esprit des hommes ?

L'impact du crime de masse agit sur l'inconscient. Il attaque le genre humain dans son expérience fondamentale de la vie et de la mort. En posant la question sous une autre forme : « qui » devenons-nous quand nous sommes pénétrés, envahis par toutes ces horreurs, en tant qu'enfants, adultes, professionnels, psychanalystes, simples spectateurs, etc. ?

La métaphore de la radioactivité transformée en concept de « noyau radioactif » a surgi dans le contexte de mes travaux sur les effets des traumas sociaux, particulièrement ceux liés à la Shoah[764]. Il s'agissait pour moi d'arriver à conceptualiser un fait clinique très difficile à appréhender, en utilisant une forme de destruction extrême – la violence nucléaire –, de puiser dans l'imaginaire du XXe siècle le matériau pour construire un concept descriptif, interprétatif qui mobilise des résistances car il nous oblige à penser à ce contre quoi nous ne pouvons pas être protégés, à prendre conscience de faits, d'effets de faits destructeurs qui ont eu lieu à une certaine distance géographique et temporelle et qui, pour se transmettre et se propager, ne suivent pas les processus identificatoires connus par la psychanalyse quand elle observe la transmission intergénérationnelle. La métaphore de la « radioactivité » transformée en « noyau radioactif » nous amène à reconsidérer

---

[763] Puget J. *et al., Violence d'Etat et psychanalyse,* Paris, Dunod, 1989.

[764] Voir aussi, Gampel Yolanda, « I was a Holocaust Child », *Journal of Psychotherapy,* vol. 8, no. 4, 1992, p. 391-399 ; Gampel Yolanda, « The interminable uncanny », Rangell L. % Moses-Hrushovski (Eds), *Psychoanalysis at the Political Border,* Madison, International Universities Press, 1996 ; Gampel Yolanda, « Group Psychology, Society and Masses : Working with the Victims of Social Violence », Spector (Ed.), *On Freud's Group Psychology and the Analysis of the Ego,* Hillsdale, N.J., London, Analytical Press, 2001, p. 129-153.

certains concepts classiques de la psychanalyse comme le deuil, son élaboration[765], à la lumière de violences sociopolitiques et de leurs effets.

Le concept paradoxal de "radioactivité" inclut l'idée que nous pouvons tous être récepteurs passifs, de façon tout à fait aléatoire, par le seul fait d'appartenir à une nation, à un territoire, et de vivre en société dans ce monde. En même temps, nous pouvons aussi être transmetteurs d'une façon complètement aléatoire par le seul fait que nous sommes des sujets sociaux. Si nous sommes porteurs d'une "trace radioactive" ou d'un "noyau radioactif", ce noyau peut circuler de façon imprévisible sans concerner ou toucher un sujet particulier. Il opère à distance ; ses effets n'ont pas de limites, ni dans l'espace ni dans le temps, et il modifie les liens entre les personnes, sans que cette modification puisse être attribuée à une condition singulière.

Comment définir le noyau en question ? Il est souvent pensé en tant que chaos équivalant à désordre, mais, précisément, le sens que je veux lui donner ici a une relation avec un processus d'accélération infinie au cours duquel tout peut prendre une forme et disparaître simultanément. Il s'agirait d'un genre de vide virtuel contenant toutes les possibilités de transformations qui n'apparaissent que pour disparaître et se transformer indéfiniment. Toute intuition fulgurante, nouvelle est difficile à imaginer. En discutant mon travail dans un dialogue personnel, M.-C. Caloz-Tschopp a tenté de comprendre mon intuition théorique qui a une grande portée à toutes sortes de niveaux (théorique, épistémologique, clinique, etc.). En termes philosophiques, on pourrait imaginer que ce serait comme si l'être et le non-être coexistaient dans un chaos en mouvement accéléré, avec une tendance au non-être, à la néantisation ; cette dernière produisant une sorte d'être créateur/destructeur défini par un mouvement d'apparition/retrait qui disparaît dès que la pensée tente de le saisir.

Les notions de "noyau radioactif" et de "transmission radioactive" essayent donc de représenter de façon métaphorique la pénétration d'aspects terribles, violents et destructeurs de la réalité externe, contre lesquels le sujet est sans défense.

Le fait est comparable aux effets des radiations concrètes décrites par la physique. Une réalité externe pénètre l'appareil psychique sans que le sujet ait quelque contrôle ou quelque moyen de protection que ce soit contre ce nouveau type de pénétration, d'enracinement et ses effets. Ils peuvent quelquefois se manifester comme une maladie corporelle, une turbulence émotionnelle, une pulsion déchaînée, une contrainte tyrannique. Et en dernier lieu ils peuvent aussi se transformer en un noyau identificatoire.

La radioactivité constatée par la physique nucléaire est concrète, matérielle. Elle endommage physiquement l'individu au moment de sa réception, ou peu après. Il en est de même de la violence sociale qui endommage le psychisme du sujet au moment du traumatisme, peu après ou bien dans un temps plus lointain. Cependant, tout comme chez certaines personnes exposées à la violence radioactive concrète, les "résidus radioactifs" demeurent latents et peuvent émerger sous forme de maladies physiques, chez eux ou chez leurs enfants, bien des années après le traumatisme.

Ce que je viens de dire à propos du noyau radioactif a son point de départ dans une métaphore. Celle-ci me sert à penser les effets de la violence extrême et l'impact

---

[765] Signalons les travaux d'un collègue sur le deuil et la création sociale. Métraux Jean-Claude, *Deuils collectifs et création sociale*, Paris, La Dispute, 1995 (préface de René Kaës).

de la transmission d'une violence collective extrême causée par des êtres humains à d'autres êtres humains.

De plus, mon concept de "noyau radioactif" me permet de percer à travers un écran très épais construit au niveau sociopolitique pour éviter la prise de conscience psychique et morale[766] de la réalité. Cela me permet de me demander pourquoi la scène si puissante entre la victime et son bourreau dans l'extermination est tellement prégnante. D'où vient-elle ? Au XXe siècle, elle est directement issue d'Auschwitz. Elle est reconstituée, développée, amplifiée aujourd'hui dans la torture, la violence de masse à l'échelon planétaire. On peut évoquer le génocide rwandais des Tutsis par les Hutus en 1994. Je pourrais donner bien d'autres exemples.

Reconnaître l'usage souterrain de ce couplage pourrait peut-être faire comprendre certaines dimensions de la *fatwa*, la punition/vengeance de mort décidée par des extrémistes du Dieu de l'islam qui, à leurs yeux, est sans limites. A propos de la *fatwa* : une condamnation sans procès, ce qui est inacceptable au sein de tout Etat de droit, et aussi une *fatwa* jetée sur un Etat, l'Etat d'Israël à rayer de la carte du monde par l'arme nucléaire... L'extrémisme n'est sans doute pas l'apanage de certains extrémismes attribués à l'islam mais de bien d'autres qui se développent dans le monde d'aujourd'hui. Le problème est trop complexe pour être étudié ici et n'est pas l'objet de notre propos.

En 1929, quand il écrivait son livre, *Malaise dans la civilisation*, Freud ne pouvait pas imaginer ces crimes de masse liés aux génocides, à l'extermination. La violence pour lui, rappelons-le, procède de la sexualité humaine elle-même qui ne peut ni nous donner pleinement le bonheur ni éviter sa propre extinction. Selon lui, il existe dans la sexualité humaine une force qui la pousse à sa propre inertie ou à sa destruction.

Et en même temps, dans ce travail, il théorise le « drame de la culture » *(Kultur)* prise entre l'agressivité mortifère et la régulation de la violence, ultime message de Freud avant la catastrophe, signe donné aussi à ceux qui viennent après renforcer l'intellect devant ce qui a tendance à dominer la vie pulsionnelle, intérioriser la tendance à l'agression : « tout ce qui promeut le développement culturel œuvre du même coup contre la guerre »[767].

2. Une réflexion psychanalytique sur le courage en dialogue avec Hannah Arendt

Le courage me permet de donner une place, dans le cadre tragique qui est le nôtre aujourd'hui, à l'action pour la vie.

Etudier la psychologie du courage dans l'histoire est complexe. Nous trouvons dans l'histoire des personnes extraordinairement courageuses qui peuvent apparaître au plus grand nombre comme des êtres perturbés. Elles assument en fait un rôle politico-idéologique de martyrs (religieux ou autres). Dans des régimes de pouvoir violents, certaines personnes sont choisies à cause de leur faiblesse, de leurs besoins, de leurs

[766] Maja Wicki-Vogt, dans ce volume, approfondit ce point. « Pour Hannah Arendt, écrit-elle, toute décision dépendait du degré de conscience dans la double signification du mot: au sens psychique et moral (*conscience* en anglais ; *Gewissen* en allemand) comme au sens neurologique, intellectuel et psychanalytique (*consciousness* en anglais ; *Bewusstheit/Bewusstsein* en allemand) ».

[767] Freud Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1929, SE 21.

peurs, pour réaliser les buts irrationnels de pouvoirs, à travers des actes qui sont vus comme des actes de courage.

En tant que psychanalystes, nous pourrons dire, entre autres, qu'il n'est pas difficile de reconnaître que ces actes dits de courage peuvent correspondre à une configuration narcissique spécifique. Cette configuration narcissique peut être liée à une figure idéalisée et omnipotente de l'idéal du moi, figure idéalisée qui rend possible l'émergence du sado- masochisme.

Le courage apparaît, aux yeux de Hannah Arendt, comme la vertu politique par excellence. Cette vertu consiste à « *s'exposer* » au double sens du terme. Celui qui agit accepte de se dévoiler au regard de tous. Mais il choisit, également, d'assumer les conséquences imprévisibles de ses actes. En ce sens, le courage n'est pas l'héroïsme. Il ne caractérise nullement l'homme d'exception ou l'homme providentiel, mais c'est la vertu "politique" de tout humain par excellence. C'est la vertu dont fait preuve le citoyen dès lors qu'il accepte de prendre part à la vie de la cité[768].

L'appel à « l'action pour la vie » que fait Hannah Arendt est repris par la philosophe M.-C. Caloz-Tschopp[769] non pas comme une rhétorique nihiliste de la catastrophe, mais comme un agir positif. Rappelons que, pour Hannah Arendt, le nihilisme catastrophiste accompagne l'ambiguïté, la manipulation et le mensonge. Pour M.-C. Caloz-Tschopp, cet appel doit fonctionner comme une mise en garde par une action dans la vie de la cité. Elle écrit lors du colloque : « L'action pour la vie, la survie en commun se déroule dans, avec et aussi au-delà du système actuel des Etats, de l'ONU et des ONG, des partis, des syndicats, etc., pour construire de nouveaux réseaux, de nouveaux espaces publics aux frontières de l'Europe. Cela implique la création de nouveaux cadres, un engagement de chaque individus à tous les niveaux de la vie en commun ».

Le psychanalyste Heinz Kohut, Américain d'origine allemande, de retour à Berlin à la suite d'une invitation pour la première fois dans les années 1970, a fait une conférence sur le courage[770]. Pour lui, un grand héroïsme n'est pas toujours relié seulement à un système de valeurs mais peut provenir de ce qu'il appelle le *nuclear self*. Il décrit ce dernier comme une configuration cohésive et profonde qui est vécue comme le "Je" de nos perceptions, pensées et actions, et qui a une continuité dans le temps. Dans sa théorisation, il inclut dans la personnalité l'existence de différents *selfs* parfois contradictoires, ayant différents degrés d'importance et de stabilité. En revanche, il existe un *nuclear self* unique qui est vécu comme la base de la personnalité et qui a des difficultés à changer. Il contient les valeurs et les idéaux les plus inébranlables mais aussi des buts et des ambitions profondément ancrés. La transformation et la modification du *nuclear self* nous est imposée pendant la vie sous l'influence de facteurs internes et externes. Kohut souligne que l'actualisation dans et par l'action du *nuclear self* d'une personne prête à mourir pour une cause, est le résultat d'un changement créatif où l'individu va au-delà d'un but spécifique et de ses ambitions personnelles pour aller vers ce que Kohut appelle "l'authentique". Ce

---

[768] Voir à ce propos, Proust Françoise, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997 ; Abensour Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Paris, Sens & Tonka, 2006.

[769] Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps,* Paris, éd. La Dispute, 2004, p. 237.

[770] Kohut H., « On Courage », *Self Psychology and the Humanities,* W.W. Norton and Compagny, N.Y. 1985.

changement peut s'opérer lentement ou au contraire de façon abrupte. Il peut être compatible avec une attitude de rigueur et de fermeté qui est caractéristique du courage.

Kohut a choisi les histoires de trois résistants au régime nazi pendant la guerre qui ont payé leur engagement de leur vie. Hans et Sophie Scholl, des étudiants en médecine de Munich, ont écrit et distribué des journaux clandestins appelant les citoyens à la résistance non-violente[771]. Ces deux héros de la conspiration des étudiants à Munich en 1943 ont agi jusqu'à leur arrestation et leur exécution. Quant à Franz Jaegerstaetler, un paysan catholique autrichien, il n'a pas accepté la fidélité exigée du nazisme. H. Kohut conclut que F. Jaegerstaetler n'était pas le seul catholique dévot dans sa communauté, et certainement pas le seul qui se soit rendu compte que ses valeurs religieuses étaient en conflit avec la fidélité exigée des nazis. Cependant, la plupart des personnes ont ignoré ou mis de côté leurs réserves au sujet du régime et se sont jointes à la majorité. La qualité dont a fait preuve F. Jaegerstaetler était absente chez la plupart de ses contemporains. H. Kohut nous rappelle qu'un tel courage n'est pas simplement donné ni facilement mis en action. Il comporte un examen de soi minutieux, torturant souvent, et une réflexion sur la pleine signification, les implications et les conséquences des engagements dictés par un *self nuclear* qui émerge.

En examinant la vie de ces héros, Kohut conclut que tous les trois ont mis en valeur trois caractéristiques présentes de manières diverses chez chacun d'eux : un sens de l'humour, la capacité de répondre à d'autres avec de l'empathie et un sens profond de la paix. L'humour révèle la capacité d'identifier les absurdités et les ironies de la situation, de s'en détacher et de la voir selon une autre perspective. Il permet d'accéder au sens des contingences et devient une modalité de la transcendance. C'est un antidote contre le sentiment d'omnipotence du *self*... La capacité d'empathie laisse apparaître les sentiments qui viennent du cœur, ce qui est central pour l'apparition du courage. En effet, le mot « *courage* » vient du mot français « *cœur* »[772]. Ce cœur ou facteur empathique suggère qu'un *self* relié à sa propre humanité et à celle du voisin pourra être préparé à agir d'une façon radicale. Enfin le sens profond de la paix était d'autant plus remarquable qu'il était impliqué dans une lutte intérieure intense issue de leur engagement et de la perception de ses terribles conséquences. Le sens de la paix et la sérénité ont été perçus par tous ceux qui ont pu observer les trois résistants, même leurs tortionnaires et leurs bourreaux. Leurs différentes personnalités donnaient l'impression d'être remplies d'une sérénité profonde, peut-être proche de ce que nous appellerions la sagesse. La mise en valeur d'un sentiment de paix et de sérénité émerge parce que l'engagement du *nuclear self* génère une harmonie et un équilibre profonds alors que toute la personnalité s'organise autour de lui : les idéaux, la personnalité et l'action ne font plus qu'un.

C'est pour ces raisons que Kohut conclut que le courage ce n'est pas seulement de rester fidèle aux valeurs mais également de pouvoir disposer du *nuclear self*. Ce noyau est décrit comme un amalgame des idéaux les plus profonds, des buts authentiques et des données de leur vie ; en bref, une expression de ce qui fait au plus profond l'unité de l'individu. Le courage émergeant d'un individu à partir de son *nuclear self* est défini

---

[771] Scholl Inge, *La rose blanche*, Paris, Minuit, 1953. Un deuxième film vient de relater leur histoire sous le même titre (2006).

[772] Gilmour P., *Growing in courage*, Saint Mary's Press, Winona, Minn., 1998.

par Kohut (1985) comme la « capacité de braver même la mort... plutôt que de trahir le noyau de l'être psychologique, que sont ses idéaux » (6).

Il se pose la question de savoir quels sont les actes considérés comme des actes courageux et dans quelles situations. On peut affirmer que Hannah Arendt, à travers ses écrits, sa pensée et ses actions, était une femme courageuse. Comme je viens de le dire, le courage apparaît, aux yeux de la philosophe, comme la vertu politique par excellence.

Parmi les récits de personnes qui étaient enfants pendant la Shoah, j'ai trouvé des moments qui révélaient un courage exceptionnel. Une femme, qui avait six ans en 1944 lors de son arrivée de Hongrie avec sa mère au camp d'extermination, témoigne que sa mère la tenait dans ses bras et lui disait : « Ma fille, tu vas sortir d'ici, tu vas aller chercher la robe que je t'ai achetée pour ton anniversaire, tu vas la mettre », elle parlait des couleurs de la robe, de l'odeur des fleurs. En train de dire adieu à sa fille et à sa propre vie, dans l'horreur d'Auschwitz, elle liait sa fille avec la vie jusqu'au bout.

En Israël, nous disposons d'un régime, d'un système démocratique qui en principe nous permet de prendre parti à haute voix pour un régime, un système contraire aux régimes totalitaires évoqués par Hannah Arendt. On trouve en Israël beaucoup de personnes courageuses pour faire la guerre et aussi pour ne pas la faire. On trouve des personnes qui ont le courage de dire tous les jours pas seulement le mal que l'on nous fait mais aussi le mal que nous faisons. Je prends comme exemple les journalistes Amira Hess[773], Gideon Levy[774], les nouveaux historiens israéliens, des écrivains comme Amos Oz, David Grosman qui, pour prendre parti, se servent de la parole publique. D'autres prennent parti par l'action professionnelle. Des médecins, des psychologues, des psychanalystes, des avocats, des Femmes en Noir[775], et d'autres encore par l'action civique. A travers l'action et la parole, chacun d'eux, depuis sa place, sa perspective, fait un travail de démythification et de réancrage des outils de la pensée, dont on sait l'importance qu'elle a eu pour Hannah Arendt. La pertinence de cet effort me paraît devoir toucher non seulement ceux qui réfléchissent sur le conflit israélo-palestinien, mais sur d'autres conflits dans le monde et, de manière plus générale, ceux pour qui les questions de la "résistance" ne sont pas épuisées, et enfin ceux pour qui la destinée tragique du peuple palestinien, la destinée pathétique du

---

[773] Dans son livre, *Boire la mer à Gaza*, qui est un recueil d'articles écrits et publiés dans le journal *Haaretz* entre 1993 et 1996, Amira Hass apporte des témoignages, des entretiens, des choses vues et des mises en regard d'analyses provenant de différentes instances et portant sur plusieurs périodes.

[774] Gideon Levy écrit aussi dans le journal *Haaretz ;* il ne théorise jamais a priori : il raconte, d'une façon inimitable, ce qu'il voit tous les jours dans la rue, chez ses voisins, dans les queues, sur les routes, aux barrages routiers.

[775] Les Femmes en Noir constituent un réseau international informel où des femmes s'engagent à titre personnel, unies par des idéaux de pacifisme, de féminisme et de multiculturalisme. Les Femmes en Noir sont nées en Israël en 1988, en pleine première *intifada*. Leur existence est donc fortement liée au conflit israélo-palestinien. Quelques dizaines de femmes décidèrent de venir chaque vendredi dans la rue, en silence, vêtues de noir et armées de calicots pour réclamer la paix et cette paix passait nécessairement par la fin de l'occupation des territoires palestiniens occupés. Elles manifestaient en temps de guerre contre la politique de leur propre gouvernement, ce qui est une des caractéristiques des Femmes en Noir. Elles ont trouvé leur inspiration dans l'action des « Folles de la Place de Mai » à Buenos Aires.Leur deuxième caractéristique importante est qu'elles essaient d'établir un dialogue entre femmes de partis antagonistes. Ce dialogue implique le respect et l'écoute de l'autre pour essayer de comprendre les points de vue réciproques, identifier des souffrances partagées, pour finalement dégager une proposition commune de solution pacifique. Site du mouvement international : http://www.womeninblack.org

peuple juif n'ont rien d'énigmatique ni de divin, mais restent un défi devant lequel il importe de ne pas laisser s'installer le manque de pensée.

Hannah Arendt, dans son livre la *Condition de l'homme moderne,* surtout dans le chapitre sur l'action, insiste sur la nécessité de prendre parti par le verbe et par l'action dans l'espace public. Pour elle, c'est une nécessité de la condition de la pluralité humaine, pour les humains dotés de parole et de pensée. Parole, pensée et action font que tous les hommes, à la fois égaux et distincts, se singularisent les uns et les autres, mais aussi s'insèrent dans un même monde et par conséquent peuvent se comprendre les uns les autres.

Peut-être que le courage aujourd'hui dépend de la pensée politique actualisée à travers la parole et l'action dans la création d'espaces publics multiples. Ce serait une manière de sortir de l'isolement, de l'impuissance que les différents régimes d'Etat, les systèmes idéologiques et religieux, l'aliénation de la pensée, les politiques économiques nous imposent. La politique (*polis*), c'est l'action dans la société, la possibilité d'établir des liens, de parler et d'essayer jusqu'au dernier souffle, à tous les niveaux, que ce soit au niveau du pouvoir, au niveau diplomatique, au niveau de la relation entre les écrivains, les psychologues, les professionnels, les femmes, les artistes. L'enjeu est de ne pas laisser s'effacer le monde et donc notre appartenance au monde, référence centrale dans l'œuvre d'Arendt.

En Israël, les journalistes Amira Hass et Gideon Levy relatent les petits faits quotidiens qui témoignent de l'agressivité des soldats d'occupation, une agressivité liée aux conséquences qui adviennent par l'emploi de la force jugé nécessaire par les autorités politiques et militaires israéliennes (blocage des points de passage, interdiction aux ouvriers travaillant en Israël de passer la frontière, fermeture de l'aéroport, non-respect de l'obligation d'établir un corridor avec la Cisjordanie). Dans leurs interventions, les journalistes, écrivains, juristes, médecins, psychologues et autres personnes qui se font entendre et sont dans l'action, n'épargnent pas l'incompétence, c'est le moins qu'on puisse dire, des dirigeants de l'Autorité palestinienne. Ils n'épargnent pas non plus, dans leurs critiques, le monde islamiste extrémiste qui veut la disparition de l'Etat d'Israël à tout prix.

En politique comme en morale, le courage tient à la prise de risques qui accepte de s'impliquer tout en se situant entre la crainte, toujours soumise aux malheurs passés, et l'espérance, toujours ouverte sur les possibilités de l'avenir. C'est là que tout se joue. C'est là où tout se renverse. Le courage permet de commencer véritablement une action en s'arrachant à l'apathie. Entreprendre un acte politique consiste à briser une continuité pour en construire une nouvelle, plus féconde en soi et plus satisfaisante pour tous. «L'idée de courage », notait ainsi Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi.

Dans cette perspective, la « banalité du mal » est-elle l'opposé des actes de courage ? Depuis la psychanalyse, on peut se demander à quelle sorte de *self* appartient la « banalité du mal » que Hannah Arendt associe à une « absence de pensée » (*thoughtlessness*). Est-ce que cette banalité du mal appartient à un *nuclear self* ou est-elle imposée par les circonstances et ne laisse-t-elle alors plus aucune possibilité au courage ?

Pendant le procès, Arendt avait observé le personnage d'A. Eichmann. Il n'avait pas l'air d'un monstre ; il avait simplement « agi sans penser », écrivait-elle[776]. Par « penser », Arendt veut dire, à la suite de Socrate, exercer sa raison comme faculté de penser, de juger pour éviter le mal. Toutefois, ce qui est le plus important pour Arendt, le fait de penser ne concerne pas directement l'objet de la pensée mais l'activité de penser en tant que telle. C'est ce sur quoi elle insiste dans *La vie de l'esprit.* Elle écrit à ce propos dans cet ouvrage : « L'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité donc fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard ? (20). Donc en résumé, par « penser » Arendt veut dire surtout « exercer la raison comme faculté de penser pour éviter le mal »[777].

Dans la perspective d'observation qu'elle avait choisie, elle affirmait qu'A. Eichmann n'était ni un antisémite, ni un pervers, mais simplement un haut fonctionnaire qui ne *pensait* pas ce qu'il faisait. Il avait participé à des crimes contre l'humanité parce qu'on le lui avait demandé dans le cadre de sa fonction de SS. Les êtres sans pensée aucune *(thoughtless)* sont ainsi prêts à faire n'importe quoi parce qu'ils sont placés là pour le faire. Ils sont très inquiétants et très dangereux.

S. Kulcsar, un psychiatre israélien, a examiné A. Eichmann dans la prison, et entre autres lui a fait passer le test de Szondi qui était « un instrument efficace » pour le diagnostic d'A. Eichmann. Les résultats du test ont été envoyés à Szondi, sans que celui-ci sache à qui correspondait le test. Au début, Szondi a refusé de faire une analyse sans savoir qui cela concernait mais il a changé d'avis après avoir observé le matériel. Il a rapporté que dans plus de 6000 cas qu'il avait jusqu'alors analysés au moyen de son test, le résultat de celui-ci s'avérait unique. Voici le résumé de son analyse : L'aspect manifeste de la personnalité est un syndrome sadomasochiste fort, une tendance à imputer, incriminer, attaquer, dénigrer les autres, un moi autiste indiscipliné, qui projette une pulsion insatiable. Puissance sans respect pour les limites de la réalité. Latente dans la personnalité, une pulsion diabolique meurtrière d'une grande intensité, qui se mêle aux besoins humains de base. Szondi conclut: "This man is a criminal with an insatiable killing intention. His public danger is still increased by the autistic power-ego and the tendency to projection". - Cet homme est un criminel avec une intention insatiable de meurtre. Le danger public qu'il représente est encore renforcé par la puissance d'un moi autiste et par la tendance à la projection[778].

Arendt a lu les résultats de Szondi et les a écartés. Selon son point de vue de philosophe et de théoricienne politique, la banalité du mal qui caractérise les crimes d'A. Eichmann tient au fait que l'accusé ne présente aucune pathologie particulière et même pas les caractéristiques du mal usuel, si l'on peut dire. C'est comme si, à partir d'un phénomène d'une nature et d'une ampleur nouvelles, on découvrait tout à coup des ressorts secrets du mal qui, pour elle est « politique » et qu'il s'agit donc de lier à la faculté de penser, à la faculté de juger qui est pour Arendt la faculté la plus politique.

---

[776] Arendt Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,* Gallimard, Paris, 1963 (existe en poche et traduit dans de nombreuses langues).

[777] Arendt Hannah, "Thinking and Moral Considerations : A Lecture", *Social Research,* n° 38/3, 1970, p.423. Traduit en français : *Considérations morales,* Paris : Rivages poche, 1996, pp. 37-38.

[778] Kulcsar S. I., "Kulcsar Sh and Szondi" I.(1966), *Adolf Eichmann and the Third Reich, in Crime, Law and Corrections* 18, Ralph Slovenko ed., p. 47.

Le défaut d'exercice de la faculté de penser librement et authentiquement, l'absence de pensée critique, l'absence d'activité de penser est politique pour elle. Elle n'est pas psychologique. Une question se pose alors : comment, dans ces conditions, le fait de penser peut-il éviter que ce « mal banal » soit commis ? Arendt continue à insister sur l'activité de « penser », ce qui pour elle implique toujours « penser avec », c'est-à-dire au cœur de la communauté et de la pluralité des hommes, soit avant tout de dialoguer avec autrui. En tant que psychanalyste, je suis tout à fait d'accord avec Arendt sur le fait que l'activité de la pensée peut, en elle-même, être un moyen d'éloigner le mal en général et le mal politique en particulier, mais l'« absence de pensée » (*thoughtlessness*) ne peut en aucun cas être la seule interprétation pouvant expliquer la destructivité aberrante d'un A. Eichmann.

3. Israélienne en Israël

En tant qu'Israélienne, bien que très préoccupée et très critique vis-à-vis de la politique gouvernementale de l'Etat d'Israël, je ressens une grande inquiétude devant les forces politiques qui remettent en question l'existence d'Israël.

Par ailleurs, les forces fanatiques et nationalistes apparaissent des deux côtés *à l'avant-plan* du conflit israélo-palestinien. Des conceptions militaristes et nationalistes du côté israélien, il résulte une omnipotence - « on va leur montrer, on va leur faire payer », qui dénie totalement les catastrophes qui peuvent advenir, la mort probable de beaucoup de nos soldats dans la guerre et même d'autres conséquences plus funestes. Une telle orientation est adoptée sans perspective, sans tenir compte de la souffrance de la population palestinienne. Après avoir vécu nous-mêmes tant de persécutions et d'horreurs, nous devrions savoir qu'on ne peut pas détruire l'identité d'un peuple, ni son besoin de libération, d'émancipation.

Du côté palestinien, on assiste également à une polarisation extrême de la violence destructive. Nous sommes par exemple confrontés au terrible phénomène des terroristes qui se suicident. Parler de ces "hommes-bombes" nous amène à envisager une organisation à la base du développement et de l'accroissement de la terreur. La dynamique d'une telle organisation est-elle totalitaire ? Est-ce une nouvelle façon de notre siècle de faire la guerre dans un monde surarmé ? Comment le monde musulman explique-t-il le « Jihad »[779] ? Quand on est témoin de ces événements de terreur, d'horreur extrême qui reviennent jour après jour, semaine après semaine chez nous, on peut dire depuis la pratique analytique que "l'homme- bombe" s'est suicidé avant même de se faire exploser. Il a déjà perdu la relation avec son corps qui est aliéné, dissocié par rapport à son *self*, comme quelque chose qui ne lui appartient pas, sans âme. Son corps devient un objet qui doit en finir avec tout le mal et toutes les impuretés

---

[779] Le *Jihâd* est l'un des aspects les plus mal compris et les plus déformés de l'islam. Il existe certains musulmans qui exploitent ce concept et qui en font un mauvais usage afin de parvenir à leurs fins politiques.

Dans Wikipedia, on peut lire : « **Jihad**, **djihad** ou **djihâd** (arabe : jihād, جهاد, *lutte*) est un terme arabe faisant partie du vocabulaire de l'islam et signifiant « *tâcher* » ou « *combattre* ». Il apparaît fréquemment dans le Coran, particulièrement dans l'expression « *al-jihad fi sabil Allah* » (*combat sacré dans le chemin d'Allah*). Le jihad invite les musulmans à *combattre afin de s'améliorer ou d'améliorer la société*. De nombreux savants musulmans interprètent le jihad comme une lutte dans un sens spirituel, ou bien comme un effort pour la lutte contre les Infidèles ». Dans le Coran, ce mot est employé sous ses différentes formes à 33 reprises. Il est souvent associé à d'autres concepts coraniques tels que la foi, le repentir, les actions droites et l'émigration.

qui règnent hors de l'organisation qui le guide. Devenu un objet, il perd sa subjectivité, n'est plus un sujet dans ce monde, s'est effacé ; alors "l'autre" est aussi effacé comme sujet et n'est plus qu'un objet à détruire.

Dans cette situation de violence continue, qui paraît être sans issue, à laquelle Israéliens et Palestiniens se trouvent confrontés, les Israéliens font l'expérience de la désagrégation d'un contexte politique et culturel permettant l'illusion nécessaire qui est une base nécessaire pour soutenir une trame de vie possible.

La situation est très complexe. Du côté de l'histoire des conditions de la création de l'Etat d'Israël, les recherches critiques d'historiens sont nombreuses et renouvelées (Diner, D. (1988), Shapira, A. (1998), Morris, B. (2003)[780]. Hannah Arendt était un des partisans d'un Etat binational incluant les Palestiniens (projet minoritaire de Magnes qui a été balayé au moment de la création de l'Etat d'Israël). Elle a écrit dès 1948 : « Même si les Juifs devaient gagner la guerre, la fin du conflit verrait la destruction des possibilités uniques et des succès uniques du sionisme. Le pays qui naîtrait alors serait quelque chose de tout à fait différent du rêve des Juifs du monde entier, sionistes et non-sionistes. Les Juifs « victorieux » vivraient environnés par une population arabe entièrement hostile, enfermés entre des frontières constamment menacées, occupés à leur autodéfense physique au point d'y perdre tous leurs autres intérêts et leurs autres activités. Le développement d'une culture juive cesserait d'être le souci du peuple entier ; l'expérimentation sociale serait écartée comme un luxe inutile ; la pensée politique serait centrée sur la stratégie militaire ; le développement économique serait exclusivement déterminé par les besoins de la guerre »[781]. Dans son dire qui a voulu être prémonitoire, il y a en même temps une certaine véracité, une exactitude et aussi de l'inexact et du discutable, du contestable. On doit remarquer entre autres qu'elle ne tient pas compte de l'unique, du contingent.

Pour soutenir les liens dans une société, il faut une illusion de cadre idéal et un contrat social bâti sur l'existence d'un Etat dans le système politique dominant au niveau mondial[782]. Il faut beaucoup de bonne volonté, ce qui semble avoir disparu en ce moment. Si auparavant tout Israélien appartenant à un peuple sans Etat persécuté tout au long de l'histoire avait pu espérer, avec la création d'un Etat, qu'il serait reconnu comme citoyen du monde moderne, aujourd'hui, il fait l'expérience des apories du modèle étatique pour un peuple ce qu'a bien décrit Hannah Arendt. Il sent alors se refermer sur lui la longue expérience tragique de ce qui semble apparaître comme un « destin » juif inéluctable, sans pouvoir entrevoir d'autre solution pour sortir du conflit. Tout individu ayant choisi de venir en Israël pour se lier à une base solide, humaine, redevient dans le monde "l'autre", c'est-à-dire le juif qui est, comme toujours, la métaphore de quelque chose d'autre. A travers toutes les époques, le juif a été le support et l'objet de projection de fantasmes ; il a été diabolisé, ou au contraire idéalisé ; il n'était pas un être humain comme les autres ; il était différent et la

---

[780] Diner, D. (1988) "Le Yichouv en Israël et la Shoah", *Le sionisme* 13, p.301 ; Shapira, A. (1998). New Jews Old Jews. Am Oved Publishers ; Benny Morris,(2003) *Victimes. Histoire revisitée du conflit arabo-sioniste* Paris/Bruxelles, IHTP-CNRS/Complexe, coll. « Histoire du temps présent ».

[781] Arendt H. (1948, 1989) : « Pour sauver le foyer national juif. Il est encore temps », *Penser l'événement*, Paris, Belin, p. 147-148 (trad. Pierre Pachet).

[782] Zirtal Idith, (2002)Death and the Nation. History Memory Politics in Hebrew, Dvir Publishing House. Israel ; Zirtal I, Zukeman M(2004)Eds, *Hannah Arendt: A half Century of Polemics*, in Hebrew, Kibutz Hameuchad, Publishing House, Israel.

différence le désignait pour subir la violence et la discrimination. Une telle place historique à la fois politique et symbolique est très dangereuse car elle ne fait que renforcer notre dimension de persécutés. Elle touche, une nouvelle fois encore, nos blessures subies en tant que victimes d'un peuple sans appartenance reconnue au même titre que tous les peuples. De ce point de vue, c'est comme si nous subissions la projection fantasmatique séculaire du monde sur nous, tout en subissant les éléments de la situation actuelle.

Nous devrions pouvoir surmonter les angoisses liées à la longue histoire notre existence, de notre survivance et affronter notre histoire. Le risque de rester figés à l'expérience historique de victimes fait converger toutes nos forces pour la construction d'une carapace qui nous protège du monde extérieur, mais en même temps, qui nous éloigne des réalités du monde d'aujourd'hui. Nous sommes mis au défi de participer à une solution politique du conflit qui permette l'existence des deux peuples. Ma pratique partagée entre Israël et Gaza et aussi dans d'autres endroits du monde me l'apprend tous les jours.

Pour conclure

Face à la violence politique, économique et sociale dans notre monde actuel, l'être humain qui peut anéantir et/ou être anéanti a les moyens techniques de devenir de plus en plus meurtrier, avec de plus en plus de moyens techniques de destruction qui donnent une dimension incommensurable à la violence des guerres[783]. Après les atrocités de la Première Guerre mondiale, le génocide des Arméniens, la Deuxième Guerre mondiale, l'extermination dans les chambres à gaz et toutes les autres atrocités qui ont été commises depuis, nous avons appris que chacun/chacune de nous peut être attiré par le fantasme du meurtre de l'autre et de sa propre autodestruction.

Hannah Arendt affirme que toute pensée sur la liberté s'accompagne d'une pensée de la pluralité, du principe d'une parole publique qui, loin d'exclure l'adversaire en le transformant en ennemi, permet de le reconnaître, de le comprendre[784] et de le traiter sans hostilité et sans désespérance. Si la compréhension de la violence me semble impossible, en revanche je pense qu'il ne faut pas accepter de la subir et même de la pratiquer. Pour lutter contre elle, il nous faut rester à notre place de psychanalyste, journaliste, artiste, citoyen afin de nous laisser quelque chance d'agir, de penser et d'interpréter l'actualité.

---

[783] Héritier Françoise, *De la violence*, 2 volumes, Paris, Odile Jacob, 1996, 1999.

[784] Arendt Hannah, (1983) *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Presses-Pocket, Agora, Paris ; Arendt Hannah (1995) *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Edition du Seuil, 1995.

Science et technologie comme auxiliaires d'une nouvelle violence

Libero Zuppiroli,
Professeur de Physique des matériaux à l'Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne

Où l'on tente de montrer sur quelques exemples qu'en déformant la réalité la « technoscience » contribue à alimenter la logique de guerre économique et de guerre totale, tentation ultime d'un monde dirigé par le marché. Où l'on voit aussi que Hannah Arendt avait déjà abordé cette question par morceaux dans plusieurs de ses oeuvres.

Le monde d'aujourd'hui, nous dit-on, a atteint un tel niveau de complexité que le simple citoyen ne peut plus se faire une idée pertinente de son fonctionnement sans faire appel aux « experts de la technoscience ».

Le mot technoscience désigne ici l'ensemble des pratiques scientifiques de la « pensée calculante » et l'ensemble des pratiques technologiques qui en découlent. Ces pratiques ont apporté un bien-être matériel incontestable à une partie de la population mondiale, disons un quart, c'est-à-dire le milliard et demi sur 6 qui vit dans les pays développés. Elles alimentent aussi la consommation de masse et soutiennent les efforts de guerre, aussi bien dans leurs aspects les plus directs, comme la guerre en Irak ou ailleurs et la guerre contre le terrorisme, que dans des aspects tout aussi concrets même si moins directs, comme la guerre contre l'immigration, ou tout simplement la guerre économique et financière.

Tout au long de son oeuvre, Hannah Arendt s'est préoccupée des liens qui se sont tissés entre la science, la guerre et le totalitarisme. L'une des questions importantes est donc de savoir si ses analyses restent actuelles et gardent une valeur prédictive par rapport à la situation d'aujourd'hui.

La présente contribution se conçoit davantage comme un témoignage qui provient de l'intérieur de la « forteresse technoscience » que comme une étude approfondie de la pensée de Hannah Arendt. Ici, l'enseignant et le chercheur scientifique que je suis tente de mettre en question le discours scientifique et technologique d'aujourd'hui en le soumettant à l'épreuve du discours philosophique et politique en général et de celui de Hannah Arendt en particulier.

Armes atomiques et guerre totale

Les années qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale ont créé dans la communauté des scientifiques un fort sentiment de culpabilité. Même dans sa capacité de destruction guerrière, les limites assignées à l'homme semblaient avoir été dépassées par la découverte et la fabrication de moyens thermonucléaires semblables à ceux qui se trouvaient en action dans le cosmos et présidaient à la vie et à la mort des étoiles. En offrant les moyens de la guerre totale, les scientifiques semblaient donc

transgresser le caractère proprement terrestre de notre condition humaine [1,2]. Aujourd'hui l'arme atomique continue à poser de graves problèmes à l'humanité. Du côté des technoscientifiques, là où désormais le physicien nucléaire ne tient plus le devant de la scène, ces problèmes s'incarnent plutôt dans des personnages comme le professeur Kahn, scientifique pakistanais capable, dit-on, de fournir aux États désireux d'augmenter leur puissance de frappe toute recette utile à la réalisation d'armes nucléaires efficaces. Dans leur grande majorité, scientifiques et technologues affichent aujourd'hui bien d'autres préoccupations et bien d'autres objectifs. Ce sont ces nouvelles orientations de la technoscience que nous aimerions discuter en priorité ici.

Hannah Arendt avait déjà prévu que cette manière des scientifiques de transgresser la nature terrestre de notre condition humaine intéresserait bientôt d'autres champs que l'énergie nucléaire. « Depuis quelques temps, un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie « artificielle » elle aussi, et de couper le dernier lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants de la nature. C'est le même désir d'échapper à l'emprisonnement terrestre qui se manifeste dans les essais de création en éprouvette, dans le voeu de combiner « au microscope le plasma géminal provenant de personnes aux qualités garanties, afin de produire des êtres supérieurs » et « de modifier (leurs) leurs tailles et formes et fonctions » ; et je soupçonne que l'envie d'échapper à la condition humaine expliquerait aussi l'espoir de prolonger la durée de l'existence fort au-delà de cent ans, limite jusque là admise » [3].

Aujourd'hui comme hier, scientifiques et technologues adorent jouer à l'apprenti sorcier. Cette liberté de chercher qu'ils s'autorisent presque sans limite, porte en elle un potentiel de création et de destruction à la fois. Mais il y a du nouveau dans la manière dont la technoscience s'affiche aujourd'hui de mèche avec les médias. Ce sont ces aspects que nous aimerions évoquer maintenant car, comme nous le verrons, ils inhibent les démarches les plus authentiquement créatives de la recherche et en exaltent les aspects négatifs mis en avant par Hannah Arent ci-dessus.

Du mensonge à la violence

Il serait banal de rappeler le rôle que joua la propagande dans la conduite des guerres mondiales puis plus tard dans celle de la guerre froide. Les régimes totalitaires allemand, soviétique et italien assirent leur légitimité sur la propagande et le mensonge. Même si la science du vingtième siècle ne fut pas totalement épargnée par cette vague de mensonges, ses acteurs principaux ou tout au moins les plus créatifs et les plus célèbres se maintinrent pour l'essentiel à l'écart de ce mouvement. Que l'on pense en particulier à ceux qui participèrent à la construction de la bombe atomique américaine, Einstein, Bohr, Fermi, Szilard, Bethe, Segré, Chadwick et Oppenheimer. Ils choisirent délibérément et de bonne foi de s'associer à la mise au point de l'arme nucléaire. La crainte de voir une entreprise analogue couronnée de succès en Allemagne les poussa certainement dans cette direction, même si plus tard beaucoup le regrettèrent amèrement. Ces scientifiques ainsi que beaucoup d'autres comme Max Born, Erwin Schrödinger, Marie Curie, Irène et Frédéric Joliot-Curie, Lise Meitner, tous plus ou moins impliqués dans la découverte de la fission nucléaire firent preuve dans cette affaire d'une certaine clarté vis-à-vis de la société comme vis-à-vis d'eux-mêmes. La propagande ne les avait pas vraiment influencés.

Les scientifiques d'aujourd'hui prétendent travailler plus que jamais pour la vie, la santé et le bien-être des milliards d'êtres humains qui peuplent notre planète. Leurs représentants ne cessent de l'afficher sur tous les médias destinés au grand public. En fait rien n'est moins sûr ; car plus que jamais, sur la technoscience d'aujourd'hui flotte un grand nuage de mensonges. Pour nous en convaincre examinons d'abord quelques citations d'un rapport publié en juin 2002 par le centre d'évaluation de la technologie mondiale (WTEC) commandé par le Fonds national américain de la recherche scientifique (NSF) et intitulé [4] :

Nanotchnologies, biotechnologies, technologies de l'information et sciences cognitives des technologies convergentes pour améliorer les performances humaines. Ce rapport de 500 pages évoque tout ce que la technoscience contemporaine pourrait apporter à l'humanité. En le parcourant, nous évoluons d'emblée au coeur des modes qui portent les espoirs technologiques d'aujourd'hui. Citons donc quelques extraits de la partie introductive du rapport.

« *Nous nous trouvons au seuil d'une nouvelle renaissance des sciences et technologies basé sur une compréhension d'ensemble de la structure et du comportement de la matière depuis l'échelle nanométrique jusqu'au système le plus complexe jamais découvert, le cerveau humain. L'unification de la science basée sur l'unité de la nature et sur son investigation holistique conduira vers la convergence technologique et vers une structure de la société propre à atteindre plus efficacement les objectifs humains [...].*

Avancer à grands pas dans ces technologies convergentes c'est créer le potentiel pour accroître à la fois les performances humaines et la productivité de la nation. Voici quelques exemples des bénéfices que nous pourrons en attendre : une amélioration de l'efficacité au travail et à l'apprentissage, une augmentation des capacités sensorielles et cognitives de l'individu, des méthodes de fabrication et des produits radicalement nouveaux, des changements révolutionnaires dans le domaine des soins médicaux qui amélioreront à la fois les efficacités individuelle et sociale, des technologies de communication hautement efficaces, dont l'interaction directe de cerveau à cerveau, le perfectionnement des interfaces homme-machine, incluant l'ingénieurerie neuronale pour les besoins industriels et personnels, le renforcement des capacités humaines à des fins de défense, les moyens d'atteindre le développement durable au travers des outils NBIC (nano., bio., info., cogno.), le ralentissement enfin des déclins physique et mental des personnes âgées. [...].

Si nous prenons les bonnes décisions et investissons correctement dès aujourd'hui, ces projections pourraient se réaliser à l'échelle de vingt ans (ce rapport date de 2002). Avancer simultanément le long de plusieurs de ces axes pourrait créer les conditions d'un âge d'or qui constituerait un tournant décisif en termes de productivité humaine et de qualité de la vie. La convergence technologique offrirait un cadre propice à la convergence humaine. Le vingt et unième siècle pourrait finir dans la paix et la prospérité universelles et l'évolution vers un plus haut degré de compassion et d'accomplissement. Il n'est pas facile de trouver la bonne métaphore pour décrire le futur d'un siècle ; nous pourrions le voir comme une transformation de l'humanité en une sorte de « cerveau » unique distribué et interconnecté assurant les voies de communication de base de la société. À travers lui s'exalteront la productivité

et l'indépendance des individus, leur offrant des opportunités bien plus grandes d'accomplir des dessins personnels. » [5] (Traduction de l'auteur)[785]

Tout au long des 500 pages de ce rapport, on rencontre surtout des voeux pieux et des projections incongrues. C'est pourtant sur la base de telles idées que s'est construite et continue à se construire la technoscience contemporaine partout dans le monde développé : des instituts NBIC (nano., bio., info., et cogno.) se sont ouverts par dizaines de milliers partout dans le monde et c'est une sorte de tour de Babel qu'une multitude de chercheurs besogneux construisent sans trop se poser de questions.

Ce qui frappe encore dans un tel rapport c'est l'absence totale de dimension critique. Les technologies NBIC sont si complexes et demandent de tels investissements pour devenir applicables que seules les sociétés multinationales disposent des moyens financiers propres à leur réalisation. En parcourant les 500 pages du rapport, je n'ai pas trouvé une seule référence à cette question du pouvoir de l'argent, et de ses conséquences sur « l'âge d'or » de l'humanité. En revanche les signataires du rapport (32 hauts fonctionnaires de l'administration fédérale des USA, 27 personnalités du monde académique et 19 « managers » du secteur privé (Boeing, Hewlett Packard, Lucent Technologies, IBM etc.) et des consultants divers ne cachent pas qu'ils voient dans ce nouveau projet le moyen de perpétuer l'hégémonie américaine. Au point culminant de ce rapport là où l'on préconise la mise au point d'un ordinateur central « The Communicator » destiné à « exalter la communication de groupe et à dépasser les barrière, qui habituellement empêchent les gens de coopérer utilement »[786], on peut lire encore ceci :

« *La société peut bénéficier très largement des fruits des projets NBIC. La synergie entre les sciences et technologies NBIC peut augmenter suffisamment la productivité américaine pour que le « leadership » des USA sur l'ensemble du monde*

---

[785] We stand at the threshold of a new renaissance in science and technology, based on a comprehensive understanding of the structure and behavior of matter from the nanoscale up to the most complex system yet discovered, the humain brain. Unification of science based on unity in nature and its holistic investigation will lead to technological convergence and a more efficient societal structure for reaching human goals [...].
Rapid advances in convergent technologies have the potential to enhance both human performance and the nation's productivity. Examples of payoffs will include improving work efficiency and learning, enhancing individual sensory and cognitive capabilities, fundamentally new manufacturing processes and improved products, revolutionary changes in healthcare, improving both individual and group efficiency, highly effective communication techniques including brain-to-brain interaction, perfecting human-machine interfaces including neuromorphic engineering for industrial and personal use, enhancing human capabilities for defense purposes, reaching sustainable development using NBIC tools, and ameliorating the physical and cognitive decline that is common to the aging mind [...].
If we make the correct decisions and investments today, any of these visions could be achieved within 20 years'time. Moving forward simultaneously along many of these paths could achieve a golden age that would be a turning point for human productivity and quality of live. Thechnological convergence could become the framework for human convergence (Ostrum et al. 2002). The twenty-first century could end in world peace, universal prosperity, and evolution to a higher level of compassion and accomplishment. It is hard to find the right metaphor to see a century into the future, but it may be that humanity would become like a single, distributed and interconnected « brain » based in new core pathways of society. This will be an enhancement to productivity and independence of individuals, giving them greater opportunities to achieve personal goals.

[786] The panel strongly asserted that work should begin now to create *The Communicator*, a mobile system designed to enhance group communication and overcome barriers that currently prevent people from cooperating effectively. A concentrated effort involving nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science could develop in one or two decades a mature system to revolutionize people's capability to work together regardless of location or context [6].

puisse être maintenu, que le déficit de la Sécurité sociale soit comblé et que finalement la pauvreté soit extirpée de la nation ».[787]

La manière dont le pouvoir financier multinational d'une part et les Etats-Unis d'Amérique de l'autre disent se préoccuper du bonheur de l'humanité peut surprendre, et l'on peut s'étonner de la naïveté des acteurs et des défenseurs de la technoscience, complices plus ou moins cyniques de cette exaltation sans réel objet. Il faudrait juste souligner que, pour Hannah Arendt qui suit en cela les Grecs Platon et Aristote, le but de la politique n'est pas le bonheur, mais la justice.

En fait, les mensonges de la science et de la technique portent en partie le germe de la nouvelle violence qui se met en place sous nos yeux. C'est une violence qui produit des exclus en grand nombre partout dans le monde et même par pays entiers. Par ricochet, elle frappe le monde du travail en rendant toujours plus difficiles les accès à la santé, à la retraite, à une éducation de qualité et à un travail sûr. A qui servent donc les progrès technologiques d'aujourd'hui ? Pansent-ils les plaies de notre planète en plein désarroi ? Guérissent-ils le « stress » dans lequel on nous fait vivre et la dépression dans laquelle s'enfoncent de plus en plus d'individus fragilisés ?

Avant d'en appeler à Hannah Arendt, évoquons quelques exemples pour tenter de mieux répondre à ces questions.

Le vrai dessein de la technoscience

Piloté de fait par les pays anglo-saxons qui contrôlent pratiquement toutes les revues scientifiques importantes, le monde scientifique et technologique d'aujourd'hui surprend par son uniformité. Pratiquement partout et dans toutes les disciplines, les académies locales, les bureaucraties locales oeuvrant pour la recherche et les organismes qui distribuent des fonds aux chercheurs ont sacralisé les mêmes programmes à la mode. Tout se passe comme si l'esprit critique, vertu cardinale du discours rationnel, et l'imagination vertu cardinale de la création, avaient déserté les aréopages scientifiques et technologiques.

Dans ces conditions, on n'est pas surpris que pour les grandes questions concernant l'avenir de la planète, le monde de la technoscience donne l'impression de s'exprimer d'une seule voix, ou presque, et presque toujours dans le même sens que les compagnies multinationales.

La question du réchauffement de la planète dû à la pollution par les gaz à effets de serre me paraît significative à cet égard. Depuis près de vingt ans, des organisations préoccupées par la sauvegarde de l'environnement, secondées par quelques scientifiques francs-tireurs, essaient de tirer la sonnette d'alarme. Mais dans le gros de la communauté scientifique concernée par le climat et l'atmosphère, on a passé la plus grande partie de ces vingt ans à exprimer des doutes et à refuser de prendre position. Ce n'est que très récemment qu'un consensus a fini par se dégager sur les causes réelles du

[787] There are many potential society-wide benefits of NBIC. Working together, the NBIC sciences and technologies can increase American productivity sufficiently to maintain U.S. world leadership, solve the Social Security shortfall, and eventually eliminate poverty in the nation. NIBC can significantly help us proactively deal with the environment, create new energy sources that will reduce our reliance on foreign oil, and ensure the sustainability of our economy. Multidisciplinary research could develop a secure national integrated data system for health data that relies on nano-bio interfaces to obtain, update, and monitor personal data. Combined with new treatments and preventive measures based on NBIC convergence, such a system will extend life and improve its quality [6].

réchauffement climatique. On se demande à quoi bon payer tant d'experts pour qu'ils finissent au bout de vingt ans par accepter ce que les organisations non gouvernementales concernées par les questions d'environnement prédisent depuis longtemps. Il faut dire que les Compagnies pétrolières ont pu, pendant toute cette période, se montrer vraiment satisfaites de la position très prudente des scientifiques.

La même surdité semble affecter aujourd'hui l'ensemble de la communauté scientifique quand il s'agit d'examiner nos sources d'approvisionnement énergétiques et de justifier la poursuite d'une croissance économique illimitée comme modèle viable pour les trente ou cinquante prochaines années. L'occurrence possible pendant cette période de ce que certains appellent le « pic pétrolier »[788] ne semble préoccuper personne de « sérieux ». Ici encore la science officielle, en lien étroit avec les compagnies pétrolières, soutient sans réserve aucune les modèles de croissances traditionnels, en considérant comme fantaisistes les inquiétudes de certains experts.

L'ambiguïté du rôle des scientifiques apparaît tout autant sinon davantage dans les sciences et les techniques biomédicales.

Que par exemple l'on consulte pour s'en convaincre les 234 pages du rapport d'activité 2006 que publie la société Novartis, l'un des premiers acteurs mondiaux dans le domaine des recherches pharmaceutiques et biomédicales [7]. On sera, en l'ouvrant, saisi d'admiration par la qualité du document qui atteste de la compétence exceptionnelle des acteurs de la communication chez Novartis.

En feuilletant ce rapport, on est d'abord frappé par les 37 photographies d'art en noir et blanc et grand format qui l'illustrent. Images empreintes de compassion, elles nous font pénétrer dans des établissements médico-sociaux choisis préférentiellement dans des pays comme le Brésil, la Colombie, l'Afrique du Sud, la Russie, la Chine et l'Inde. Partout s'y dégage la même atmosphère rassurante et sereine de la médecine en action. Au milieu de ces témoignages, on notera même dans deux des photographies une référence particulière aux médecines chinoises traditionnelles qui marque l'ouverture d'esprit de la société Novartis. Même les photographies des membres du Conseil d'administration et du Comité de direction de la compagnie sont marquées par la présence de tant de sourires rassurants, dans des attitudes empreintes de bonhomie et de sérieux à la fois.

Le discours principal de ce rapport n'en est pas moins admirablement composé. Novartis y apparaît avant tout comme une compagnie qui oeuvre contre les inégalités et dont le but est d'améliorer les conditions de vie des personnes les plus démunies. Le développement durable et la protection de l'environnement sont parmi ses soucis principaux. « Nous savons que l'accès à nos médicaments n'est pas le même pour tous : les populations qui vivent dans des sociétés développées et prospères sont en général privilégiées. En partenariat avec d'autres acteurs de la santé, nous voulons jouer un rôle de leader pour trouver les solutions permettant de réduire cette inégalité ».

C'est sans doute à cause de cette conduite exemplaire des affaires, que Novartis dénomme « citoyenneté d'entreprise », que la compagnie a été récompensée en 2006 par un exercice particulièrement fructueux : le résultat net a connu une croissance de 17% et le bénéfice par action a progressé de 16%. Pour avoir contribué à obtenir de si

[788] Un jour viendra où la production pétrolière cessera de croître, entraînant dans la chute une économie industrielle presque entièrement basée sur les produits dérivés du pétrole.

beaux résultats, le Président du conseil d'administration a été gratifié pour 2006 d'une rémunération de 21 millions de francs suisses.

Cette image radieuse qui émane du rapport d'activité contraste singulièrement avec l'analyse que nous propose le journal *Le Solidaire*, la revue de la Déclaration de Berne. Dans le numéro de novembre 2006, on y apprend que Novartis attaque la loi indienne sur les brevets [8]. Il s'agit notamment d'empêcher la fabrication en Inde même, conformément à la loi indienne, du générique d'un anticancéreux vital : le Glivec qui en 2005, dans le monde, a rapporté 2,17 milliards de dollars à Novartis. En Inde l'entreprise vend son Glivec à 26'000 dollars par patient et par année. Novartis assortit son action en justice d'un programme de dons de médicaments qui ne couvre qu'une faible fraction des besoins réels. Cette action en justice n'est que la suite du procès intenté en 1998 contre le gouvernement sud-africain pour des raisons voisines [8]. Ce message n'est pas le même que celui que véhiculent les photographies du rapport de Novartis, en particulier celles qui concernent l'Inde et l'Afrique du Sud.

Les manières dont les technosciences biomédicales ont pris l'habitude de déformer la réalité dépassent largement cette simple question des médicaments génériques et de Novartis. D'un côté les technosciences biomédicales affichent la prétention de « découvrir, développer et commercialiser avec succès des produits innovants pour prévenir et guérir les maladies, soulager la douleur et améliorer la qualité de la vie » [9], de l'autre notre humanité de 6 milliards, comporte 1 milliard d'obèses et 1 milliard de personnes qui ne mangent pas à leur faim d'hommes. 60 millions de malades traités pour la malaria en 2005 contre 10 millions en 2004, des coûts de la santé qui ne font que croître en Occident dans des proportions alarmantes, un mal-être et un mal-vivre qui se développent partout et se manifestent par un accroissement considérable de troubles psychiatriques.

Pourquoi les technoscientifiques de tout bord peinent-ils tant à découvrir et à dire la vérité dans leurs domaines de recherches respectifs ? C'est probablement parce que les compagnies multinationales, pétrolières, pharmaceutiques et autres contrôlent directement ou indirectement les flux financiers de la recherche à peu près dans tous les domaines. Par exemple, les Ecoles Polytechniques Fédérales en Suisse sont gérées par un conseil d'administration, le Conseil des Ecoles Polytechniques Fédérales, dont le seul membre émanant de l'industrie est justement la société Novartis que nous venons d'évoquer[789].

Dans ces conditions, le vrai dessein de la technoscience n'est pas comme on veut nous le faire croire de contribuer au bien-être de l'humanité, mais c'est simplement de servir le grand marché global.

Ceci nous ramène tout droit à ce que dit Hannah Arendt de l'*Homo faber*, constructeur du monde, producteur d'objets, dans son essai sur la *Condition de l'homme moderne* : « [...] l'*homo faber* est parfaitement capable d'avoir un domaine public à lui, même s'il ne s'agit pas de domaine politique à proprement parler. Son domaine public, c'est le marché où il peut exposer les produits de ses mains et recevoir l'estime qui lui est due [...]. La pensée, au contraire, n'a ni fin ni but hors de soi : elle ne produit même pas de résultats ; non seulement la philosophie utilitariste de l'*homo*

[789] De même il serait facile de démontrer que le financement des laboratoires par les programmes européens de recherche favorise le transfert du savoir universitaire vers les compagnies multinationales et néglige de fait les petites et moyennes entreprises qui créent de l'emploi dans nos pays.

faber, mais aussi les gens d'action, les admirateurs du succès scientifique, ne se lasseront jamais de montrer à quel point la pensée est « inutile » - aussi inutile en effet que les oeuvres d'art qu'elle inspire »[10].

Dans la civilisation d'après-guerre, la pensée, parce qu'elle avait cruellement manqué à l'humanité au cours de ces conflits, avait acquis aux yeux du grand public davantage de prix qu'elle n'en a aujourd'hui. Einstein et son violon, Schrödinger, Planck et Heisenberg et leur piano, Feynman et ses percussions latino-américaines, se concevaient davantage comme des penseurs que comme des hommes d'action, et étaient estimés comme tels.

La technoscience d'aujourd'hui, au contraire, se conçoit dans l'action ; ses acteurs les plus estimés sont des managers de la recherche et son mode d'expression privilégié est le marketing, c'est-à-dire la communication exaltée et cynique, établie sur mode publicitaire, que nous avons mise en évidence dans cet exposé. Et comme les technoscientifiques n'ont pas en général le talent des « *spin doctors* » de Novartis, les voilà souvent réduits au rôle peu glorieux d'histrions technoscientifiques ressassant de tristes banalités pour pouvoir quémander leur part de la manne financière, flux d'argent pour la recherche contrôlé directement ou indirectement par les compagnies multinationales, c'est-à-dire les nouvelles puissances du marché et leurs auxiliaires au sein des gouvernements et des administrations.

Science et violence

Le monde d'aujourd'hui semble à nouveau aspirer à la guerre. C'est comme un long frémissement qui avait parcouru l'Europe au début du vingtième siècle et qui, au début du vingt et unième, semble parcourir le monde entier.

Hannah Arendt nous dit que « *Si la guerre est encore présente, ce n'est pas qu'il se trouve au fond de l'espèce humaine une secrète aspiration à la mort, non plus qu'un irrépressible instinct d'agression, ce n'est même pas, ce qui serait plus plausible en fin de compte, le fait que le désarmement puisse présenter, d'un point de vue économique et social, de très sérieux inconvénients ; cela provient tout simplement du fait qu'on n'a pas encore vu apparaître sur la scène politique d'instance capable de se substituer à cet arbitre suprême des conflits internationaux.* » [11].

Même si cette affirmation mériterait d'être discutée davantage, il faut bien constater le fort sentiment d'impuissance des gens de partout, assaillis au travers des médias par tous les conflits du monde à la fois, en plus des leurs propres et évoluant dans des sociétés qui réduisent de plus en plus d'individus à l'esclavage. Il est bien clair que de ce fort sentiment d'impuissance naissent un goût populaire pour les solutions radicales, pour l'éradication violente des soi-disant fauteurs de trouble et le goût de confier son sort à des hommes politiques au langage musclé. À partir de là, les guerres ne sont jamais très loin. De cette situation désastreuse, le Grand Marché Global est partiellement responsable, c'est clair aussi.

La technoscience a forgé et forge encore des armes d'une extraordinaire puissance susceptibles d'alimenter la guerre totale jusqu'à destruction complète de la planète. De cela Hannah Arendt a beaucoup parlé et personne ne saurait la contredire. Mais à ce péché bien connu s'en ajoute un autre tout aussi grave : c'est le fait que la technoscience s'est laissée infiltrer par l'esprit de propagande et de mensonge et semble oeuvrer principalement dans l'intérêt et sous le contrôle du Grand Marché.

On aurait pu attendre de la technoscience un peu plus de lucidité et d'objectivité et espérer que son action ne se limitât pas à la défense de l'idéologie et des intérêts des plus forts au détriment des plus faibles.

Hannah Arendt nous permet de comprendre les causes de ce sectarisme. Elle nous parle pour cela de l'esprit de propagande.

« *Faire de la présentation d'une certaine image la base de toute une politique, chercher non pas la conquête du monde, mais à l'emporter dans une bataille dont l'enjeu est « l'esprit des gens » - voilà bien quelque chose de nouveau dans cet immense amas de folies humaines enregistré par l'histoire. [...] Ce qui surprend c'est l'ardeur avec laquelle des douzaines d'« intellectuels » apportèrent leur soutien enthousiaste à cette entreprise axée sur l'imaginaire, peut-être parce qu'ils étaient fascinés par l'ampleur des exercices intellectuels qu'elle paraissait exiger* »[12].

Elle nous décrit par ailleurs une vraie cause de cette médiocrité technoscientifique, « S'il est bon, peut-être de se méfier du jugement politique des savants, ce n'est pas principalement en raison de leur manque de « caractère » ni de leur naïveté, c'est en raison précisément de ce fait qu'ils se meuvent dans un monde où le langage a perdu son pouvoir. Et toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on peut en parler. [...] Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes » [13].

Méfions-nous des « experts » qui parlent le langage trop spécialisé de la technoscience. Méfions-nous aussi de cette tendance contemporaine à imposer une langue pauvre et sans nuances, dérivée de l'anglais, comme langue véhiculaire unique du savoir scientifique et technologique.

Au fond, ce qu'on est en droit de demander aux scientifiques d'aujourd'hui, c'est de retrouver le goût de penser davantage leur pratique professionnelle. Il est urgent en effet que science et technologie trouvent dans la cité une autre place que celle qu'imposent le pouvoir financier multinational et les médias qu'il contrôle. Ce retour à l'esprit critique, qualité cardinale de la pensée scientifique, contribuerait sans doute à la fondation d'une nouvelle anthropologie politique qui reste sans doute à inventer pour nous aider à mieux parler du monde global d'aujourd'hui.

Remerciements :

Je suis reconnaissant à Marc Atallah, Assistant en lettres modernes à l'Université de Lausanne, d'avoir attiré mon attention sur le rapport NBIC *Converging Technologies...* [4].

Références

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduction française, Paris : Calmann-Lévy, 2005, p. 34.
2. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, traduction française, Paris : Edition du Seuil, 1995, p. 130.
3. *Ibid.* référence 1, pp. 34 et 35.
4. *Converging Technologies for Improving Human Performance : Nanotenochnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science* NSF / DOC sponsored

report, edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge, National Science Fundation Arlington, Virginia, June 2002, disponible sur Internet à l'adresse : http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf
5. *Ibid.* référence 4, pp. 1 et 6.
6. *Ibid.* référence 4, pp. 275 et 276.
7. Novartis, *Caring and Curing*, rapport annuel 2006 <www.novartis.com/annualreport2006>
8. Julien Reinhard « Novartis attaque la loi indienne sur les brevets », *Solidaire* 188, Novembre 2006, pp. 8-10.
9. *Ibid.* référence 7, p. 1.
10. *Ibid.* référence 1, pp. 215 et 226.
11. Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, traduction française, Paris : Calmann-Lévy, 1997, p. 107.
12. *Ibid.* référence 11, p. 22.
13. *Ibid.* référence 1, pp. 36 et 37.

Hannah Arendt et la science

Gérard Toulouse
École normale supérieure, Paris

Selon le titre et la mission qui me furent confiés, voici le témoignage d'un scientifique (physicien, et acteur du mouvement éthique dans les sciences) en écho à divers thèmes majeurs abordés par Hannah Arendt. Nulle prétention à l'érudition dans mes propos, dont le ton s'inspirera plutôt de la libre allure d'une conversation (telle que celles entre l'écrivain Primo Levi et le physicien Tullio Regge). Les (re)lectures de l'œuvre de Hannah Arendt se limitent ici à *Condition de l'homme moderne* (CHM) (1) et *Vies politiques* (2).

« L'étonnement est le début de la philosophie, tout comme la surprise est le début des sciences » (2). De prime abord, la disposition est voisine et m'incite à relater un étonnement à la (re)lecture de CHM. Son chapitre sur le travail commence par l'annonce d'une critique à venir, à l'encontre de Karl Marx, et l'aveu d'une gêne préalable à sembler ainsi rejoindre le camp de ses détracteurs. De fait cette critique n'est pas mineure, mettant au jour une « contradiction fondamentale qui traverse d'un trait rouge toute la pensée de Marx ». D'une part le travail y est présenté comme une nécessité éternelle imposée par la nature, la plus humaine et la plus productive des activités. D'autre part la révolution a pour tâche d'émanciper l'homme, de le délivrer du travail : il faudra que le travail soit aboli pour que le domaine de la liberté supplante le domaine de la nécessité. « Des contradictions aussi fondamentales, aussi flagrantes » commente Arendt « sont rares chez les écrivains médiocres ; sous la plume des grands auteurs elles conduisent au centre même de l'œuvre ».

Or, à part une note en bas de page faisant une brève allusion à la religion de Zoroastre, l'analyse historique de CHM, vaste enquête sur « les articulations les plus élémentaires de la condition humaine », sur « les activités qui sont à la portée de tous les êtres humains », ne fait mention que de sources gréco-latines ou judéo-chrétiennes. Pas une ligne sur les civilisations de l'Inde et de la Chine, ni même sur les cultures arabo-musulmanes, pourtant proches partenaires de l'histoire de l'Occident. Et pas un mot pour justifier un tel choix si sélectif dans le traitement d'un thème à vocation pourtant universelle (le titre original de CHM est *The Human Condition*, mais la traduction littérale en français était déjà prise). Pourquoi s'étonner aujourd'hui d'une telle restriction, de l'universel à l'occidental, si commune naguère qu'elle semblait aller de soi ? On y reviendra, car c'est aller au centre des enjeux contemporains.

Dans son admirable et fulgurant prologue, après avoir évoqué le lancement récent du Spoutnik (1957), alors salué par certains comme le « premier pas vers l'évasion des hommes hors de la prison terrestre », Arendt analyse lucidement la tentation de larguer les amarres, d'échapper à la condition humaine telle qu'elle est donnée et de concevoir en échange un homme futur, ouvrage de ses propres mains. « Depuis quelques temps, un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie 'artificielle' elle aussi, et de couper le dernier lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants

de la nature ». « Il n'y a pas de raison de douter que nous soyons capables de faire cet échange (...). La seule question est de savoir si nous souhaitons employer dans ce sens nos nouvelles connaissances scientifiques et techniques, et l'on ne saurait en décider par des méthodes scientifiques ». Il se trouve que, circonstance digne d'être notée rétrospectivement, la parution de CHM coïncide non seulement avec le début de la conquête spatiale mais aussi avec les prémices du processus de miniaturisation des composants électroniques, depuis lors poursuivi sans trêve ni répit, et désormais en passe d'approcher l'échelle ultime des molécules et des atomes. Après une première phase de convergence des technologies (microélectronique, informatique, télécommunications) aux effets industriels et sociaux bouleversants, se profile désormais la vaste convergence des nanotechnologies (associant physique, chimie, biologie, et suscitant tout un cortège de promesses et menaces) par où tendent à s'effacer les frontières entre inerte et vivant, entre homme et machine. Ainsi l'interrogation, posée par Hannah Arendt de façon prémonitoire, ne cesse de devenir plus pressante, plus grave et plus insistante.

En même temps, peu à peu, l'émergence d'un mouvement éthique dans les sciences est devenue un fait social observable à travers de multiples manifestations, ayant acquis pleine visibilité internationale depuis sa prise en charge par l'Unesco (créations successives, dans les années 90, du Comité international de bioéthique puis de la Commission mondiale des connaissances scientifiques et des technologies). La genèse de ce mouvement, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, peut être décrite comme une confluence de trois courants : science et guerre (thème auquel Arendt contribua grandement), avenir de la planète (y compris problématique du développement durable, où fit date un ouvrage célèbre (3) de Hans Jonas (1903-1993), proche contemporain d'Arendt), bioéthique (y compris manipulation du vivant).

La triade travail-œuvre-action, revue à l'aune du souci de développement durable

Le constat écologique est désormais sévère : épuisement des réserves fossiles et surexploitation des ressources biologiques, emprise menaçante sur la nature, du 'monde' produit par les activités humaines, avec l'envahissement des espaces (terre, mer, air) par l'accumulation d'artefacts (urbanisation, polluants chimiques, débris spatiaux).

Dans la vision antique, prévalait une claire hiérarchie des diverses formes d'activité humaine. Selon la description d'Arendt, « l'agir de l'homme d'Etat occupe la position la plus élevée, le faire de l'artisan et de l'artiste une position intermédiaire, et le labeur qui répond aux nécessités du fonctionnement de l'organisme humain la position la plus basse ». Ainsi la durabilité de l'œuvre lui conférait une valeur supérieure au travail, voué au service du renouvellement incessant de la vie, et de la consommation éphémère.

Le renversement de valeurs, associé à la modernité, conduisit à privilégier le travail, non sans une conséquence perverse : la perspective d'une société de travailleurs sans travail. On ne peut rien imaginer de pire.

Le souci présent d'un développement durable est une exigence nouvelle, qui mène à reconsidérer la hiérarchie des relations entre travail, œuvre, action. Car l'accumulation encombrante et la persistance d'objets non biodégradables sont maintenant perçues comme des menaces ; le monde des objets pollue et asphyxie la

nature. L'aspiration à une durabilité globale, conciliant le monde humain et les écosystèmes naturels, remet en question les distinctions antérieures (antique et moderne) entre œuvre et travail.

Selon les définitions de l'Unesco, le patrimoine mondial, cette part de notre héritage commun reconnue la plus digne de mémoire et de préservation, comporta d'abord des monuments, puis s'élargit à des espaces naturels et enfin récemment au patrimoine immatériel (traditions orales, connaissances relatives à la nature et au monde, savoir-faire traditionnels des différents métiers, langues). L'analyse d'Arendt avait souligné l'importance de la parole, intimement liée à l'action dans l'espace public : c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique. Or le processus actuel de mondialisation accélère la disparition des langues, qui sont des trésors en elles-mêmes, et dont la perte « entraîne celle de croyances, savoirs, usages, arts et traditions qui sont autant de pièces irremplaçables du patrimoine de l'humanité », selon les termes de l'ethnologue Claude Lévi-Strauss, dans son adresse inaugurale (Claude Lévi-Strauss), (CLS4) lors du 60e anniversaire de l'Unesco.

L'aspiration antique à l'immortalité s'exprimait à travers l'action politique au sein de la cité. L'action et la parole paraient à la fragilité des affaires humaines, en permettant l'élaboration d'une histoire digne d'être racontée, mémorisée, sauvée de l'oubli. Ensuite il y eut la conception chrétienne de la vie éternelle dans les cieux, puis le projet marxiste de 'faire l'histoire' sur terre. La préoccupation récente pour un développement durable s'accompagne d'un retour au sens antique de la fragilité, non plus seulement pour les affaires humaines mais aussi pour la vie, dans toute sa biodiversité menacée, et pour la planète.

La portée de notre vision bienveillante vers l'avenir (au bénéfice des générations futures) sera comparable à la portée de notre regard respectueux envers le patrimoine passé, recueilli en héritage. Cette portée temporelle définit le champ d'exercice, assumé, de notre responsabilité continuée. Contribuer à préserver une évolution durable, par la mémoire et par la précaution, au sein des horizons qui nous sont échus, accessibles, ce n'est pas un projet futile, c'est cultiver notre jardin, notre mesure d'espace-temps.

Un tel faisceau de considérations invite à éclairer ou infléchir, voire corriger, la philosophie politique de Hannah Arendt selon des perspectives ouvertes par la pensée anthropologique de Claude Lévi-Strauss, son quasi-contemporain né en 1908. Après avoir rappelé dans l'allocution citée [4] « l'appauvrissement accéléré des diversités culturelles dû à cette conjonction redoutable de phénomènes qu'on appelle la mondialisation » et « l'explosion démographique qui, en moins d'un siècle, a quadruplé l'effectif de notre espèce et où nous devrions voir la vraie catastrophe », CLS discerne un motif d'espérer qu'au sein même de la mondialisation en cours soient en gestation de nouvelles diversités : « *Après le rejet des évolutions linéaires, pour échapper au pessimisme que l'état présent du monde peut inspirer, c'est en revenant à certaines idées de Giambattista Vico, fondateur, au XVIIIe siècle, d'une nouvelle conception de l'histoire, qu'on reprendra quelque espoir. Sa théorie des* corsi e ricorsi *invite à voir dans chaque période de l'histoire la projection sur un autre plan d'un modèle déjà présent dans un précédent cycle. De sorte que l'histoire se déroulerait en spirale. En faisant sa place dans les analyses historiques à une certaine périodicité, on retrouve des raisons d'être modérément optimiste. On réconcilie aussi les conceptions*

différentes que se sont faites du temps les anciens philosophes, les penseurs de l'Orient et de l'Extrême-Orient, les peuples autochtones. »

« *En isolant l'homme du reste de la création, en définissant trop étroitement les limites qui l'en séparent, l'humanisme occidental hérité de l'Antiquité et de la Renaissance a permis que soient rejetées, hors des frontières arbitrairement tracées, des fractions chaque fois plus prochaines d'une humanité à laquelle on pouvait d'autant plus facilement refuser la même dignité qu'au reste, qu'on avait oublié que si l'homme est respectable, c'est d'abord comme être vivant plutôt que comme seigneur et maître de la création première reconnaissance qui l'eût contraint à faire preuve de respect envers tous les êtres vivants. Ces vérités seraient d'évidence pour les peuples qu'étudient les ethnologues.* »

Tentations totalitaires : tout est permis, tout est possible

La démarche de l'auteure, depuis *Les origines du totalitarisme* (1951) jusqu'à *Condition de l'homme moderne* (1958), est retracée dans la lumineuse préface de Paul Ricoeur [1] : le rapport entre ces deux ouvrages « résulte de l'inversion de la question posée par le totalitarisme ; si l'hypothèse : tout est possible conduit à la destruction totale, quelles barrières et quelles ressources la condition humaine elle-même oppose-t-elle à cette hypothèse (...) ».

Plus précisément, selon les termes d'Arendt, la croyance fondamentale du totalitarisme réside dans le saut du 'tout est permis' au 'tout est possible', ce que le bon sens et 'les gens normaux' refusent de croire. L'hypothèse totalitaire est alors celle de l'absence de stabilité de la nature humaine. Et la réponse à la question : « A quelles conditions un monde non totalitaire est-il possible ? » est à chercher parmi « les ressources de résistance et de renaissance contenues dans la condition humaine en tant que telle ».

Or la science moderne, autrefois porteuse d'un espoir de libération hors du fatalisme et de la résignation (dogmatisme des écritures saintes, inertie immobile), propage désormais un néo-fatalisme : inertie du mouvement, érigé en absolue primauté.

En outre : « *s'il est bon, peut-être, de se méfier du jugement politique des savants en tant que savants, ce n'est pas seulement en raison de leur manque de 'caractère' (...), ni de leur 'naïveté' (...), c'est en raison précisément de ce fait qu'ils se meuvent dans un monde où le langage a perdu son pouvoir. Et toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où on peut en parler. Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns et les autres, se comprennent eux-mêmes* ».

Afin de préciser les enjeux actuels, il est éclairant de citer successivement les vues exprimées récemment par deux savants, tous deux situés au cœur de l'establishment scientifique : Jean-Marie Lehn (prix Nobel de chimie, membre de l'Académie des sciences) et Sir Martin Rees (astrophysicien, président de la Royal Society).

« *La matière animée tout comme la matière inanimée, les organismes vivants ainsi que les matériaux, sont formés de molécules et d'ensembles organisés résultant de*

l'interaction des molécules entre elles. La chimie établit le pont entre les molécules de la matière inanimée et les systèmes moléculaires hautement complexes qui constituent les organismes vivants. (...) Le champ de la chimie est l'univers de toutes les espèces moléculaires et de toutes les transformations possibles de la matière. Celles effectivement présentes dans la nature ne forment qu'un seul monde parmi tous les mondes possibles en attente d'être créés » (décembre 2006). Dans un autre écrit (2004), Lehn exprimait ses réserves concernant l'éthique : « *L'éthique est une notion relative et les évaluations éthiques changent avec le temps, le lieu, et le progrès du savoir. La poursuite du savoir et de la vérité doit avoir préséance sur les considérations actuelles concernant la nature, la vie ou l'univers, car notre vision d'aujourd'hui ne peut être qu'une vue étroite et nous n'avons pas le droit d'éteindre les lumières du futur* ». Et Lehn d'invoquer, avec enthousiasme et détermination, un grand précurseur : « *Ces perspectives pour l'avenir de la science, pour* notre *avenir, ont déjà été exprimées dans les termes les plus appropriés par cette quintessence de l'artiste-scientifique, Léonard de Vinci quand il écrivit : 'Là où la nature cesse de produire ses propres espèces, l'homme en se servant des choses naturelles, en accord avec cette nature même, commence à créer une infinité d'espèces'* ».

En contraste, voici ce qu'écrivait Rees dans une tribune parue en juin 2006 : « Il y a un écart toujours croissant entre ce que la science permet, et ce que nous devrions faire en pratique. Il y a beaucoup de portes que la science peut ouvrir et qui devraient rester fermées, pour des motifs de prudence ou d'éthique. Les choix sur les applications de la science ne devraient pas être faits seulement par des scientifiques. (...) Les scientifiques ont sûrement une responsabilité spéciale. (...) Ils ne devraient pas être indifférents aux fruits de leurs idées. Ils devraient renoncer à des expérimentations qui sont risquées ou non conformes à l'éthique. Davantage, ils devraient encourager les retombées bénéfiques, mais résister aux applications dangereuses. Ils devraient accroître la prise de conscience publique quant aux menaces pour l'environnement ou la santé. »

Alors ouvrir toutes les portes ou bien discerner celles qu'il convient de laisser fermées, au moins temporairement ?

Démesure ou circonspection (et discernement), domination ou respect (et réciprocité) : une croisée des chemins devant nous, en ces débuts d'un nouveau siècle.

Références

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, traduction française*, Paris : Calmann-Lévy, 1983 [première édition française, 1961 ; édition originale en anglais, 1958]
2. Hannah Arendt, *Vies politiques*, traduction française, Paris : Gallimard, 1974 [édition originale en anglais, 1955]
3. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, traduction française, Paris : Flammarion, 1998 [première édition française, 1990 ; édition originale en allemand, 1979]
4. Claude Lévi-Strauss, *Communication à l'occasion du 60e anniversaire de l'Unesco*, le 16 novembre 2005.

Demandez le programme !
Quelques réflexions sur l'« Extraordinary rendition program »

Alain Brossat

Résumé

Les transferts secrets (effectués dans le cadre de l'« Extraordinary Rendition Program ») de personnes soupçonnées de terrorisme et enlevées par les services états-uniens, avec le soutien actif de nombre d'Etats, démocratiques ou non, dessinent le cadre d'une nouvelle terreur sélective et globale. Ils se fondent sur un dispositif souple et indétectable qui se joue des formes de souveraineté et de territorialité traditionnelles.Ils relèvent d'un usage discriminé mais illimité de l'exception qui contourne toute notion d'Etat de droit, sans pour autant prendre la tournure alarmante d'un suspens massif de la légalité et d'un usage compact de la violence.

On a vu apparaître ces dernières années, dans le vocabulaire de la contre-terreur développée par l'administration des Etats-Unis, une nouvelle expression « *extraordinary rendition* », que l'on traduit généralement en français par « transferts spéciaux ». Je vais tenter de poser quelques questions actuelles à propos de la souveraineté et des frontières, en partant des dispositifs et des usages que suppose cette notion : l'*extraordinary rendition*.

Rappelons en deux mots ce qu'elle recouvre : des personnes, soupçonnées par les services de renseignements US d'avoir partie liée avec le complot islamiste mondial, sont saisies par des agents de l'autorité US, aux Etats-Unis ou dans tout autre pays où elles peuvent l'être, et transférées vers d'autres pays ou sites où elles vont être détenues, interrogées, torturées hors de tout cadre légal soit par des agents des services spécialisés US, soit par ceux de pays complices de ces pratiques, par exemple en Ouzbékistan, en Egypte, en Syrie. Ces transferts reposent sur l'existence d'un réseau aérien et d'un système de détention parallèle qui sont mondiaux, puisque des enquêtes ont fait apparaître, par exemple, que près de mille vols organisés par la CIA, avec escales sur le sol européen, ont utilisé l'espace aérien européen à cette fin depuis le 11 septembre 2001. Des pays aussi variés que l'Espagne, l'Allemagne, la Jordanie, l'Afghanistan, la Roumanie, la Pologne, Chypre, l'Albanie, la République tchèque y ont été impliqués (1).

Les personnes saisies (« arrêtées » pour la plupart d'entre elles de manière illégale) dans le cadre de ce programme (« Extraordinary rendition program », dans la langue de bois de l'administration US) doivent être considérées du point de vue du droit international comme des disparus. Leurs arrestations ne sont pas signalées ; ces personnes sont souvent droguées et entravées pendant les transferts, elles ignorent où on les conduit, qui les détient et, souvent, où elles sont retenues. Elles n'ont droit à aucune protection légale ; leurs familles, les autorités des pays dont elles sont ressortissantes n'ont pas accès à elles, pas davantage que des avocats. Elles subissent

des traitements dégradants, sont interrogées hors de tout cadre légal, souvent torturées. Certaines d'entre elles disparaissent purement et simplement. Le dispositif dont il est ici question est donc bien un appareil mondial de disparition – une pratique dont la Commission des droits de l'homme de l'ONU vient de renouveler la condamnation à l'initiative, notamment, de la France (2). Soulignons la nouveauté d'une telle notion : un appareil mondial de disparition ; d'habitude les phénomènes endémiques de disparition ont lieu à l'échelle locale : celle d'un Etat, d'une région, d'une zone en proie au chaos et à la guerre civile…

Le principe même de ce type de pratique est qu'il rend pratiquement impossible de chiffrer le nombre de ceux qui en sont victimes. Retenons simplement que la presse anglo-saxonne et les organisations humanitaires estiment qu'ils se comptent par « centaines ».

L'ironie de l'expression « *extraordinary rendition* », en tant qu'elle recouvre un usage de l'exception pure et s'avère dans son principe même *unlawful*, comme le dit la presse nord-américaine, est qu'elle est d'origine juridique. La *rendition*, à l'origine, c'est la remise d'un détenu, d'un inculpé, d'un condamné par une autorité à une autre – ce qui doit se faire dans des formes fixées, selon des règles (3). Par exemple, l'extradition est une forme de *rendition*, et nous savons bien que l'on n'extrade pas n'importe comment, puisque cela pose constamment des problèmes de compatibilité entre droits nationaux. Ce qui est intéressant, donc, dans cette notion, c'est l'alliance des deux termes : « rendition » qui fait référence à des règles et des formes – à la loi, donc – et *extraordinary* qui introduit la dimension de l'état d'urgence, de nécessité ou de l'exception au cœur même de cette notion juridique. Une « composition » se produit donc, dans laquelle devient indistincte, comme dit Agamben, la relation de l'exception à la règle, de la violence à la loi. Et en effet : pour autant que l'on a affaire ici à un programme inscrit dans la durée, à un dispositif rodé, fondé sur des infrastructures stables et des routines, on est dans le domaine non pas de l'écart, de la bavure, de l' « exception pure », mais bien dans celui de l'exception institutionnalisée, dans le domaine d'une politique de l'exception, ce que Agamben nomme l'exception devenue règle et qui, en l'occurrence, n'est qu'une autre figure de la terreur, mais pas une terreur massive et plus ou moins indistincte, comme celle que pratiquent les Etats totalitaires, une terreur sélective et discriminante, fondée sur le renseignement, même si elle repose sur une pensée par catégories (l'invention de l'espèce « islamiste »), une terreur qui se dit défensive et s'efforce de se légitimer en se présentant comme contre-terreur.

Ce dispositif mondial intégré de contre-terreur a, pour ce qui nous concerne ici, une triple implication : concernant la souveraineté des Etats, le statut des frontières (la territorialité) et enfin celui des libertés des personnes.

Concernant le premier point, il se constate aisément que ces pratiques, avec les fortes mobilités qu'elles supposent, se situent par-delà une économie traditionnelle de la souveraineté : en effet, les vols de la CIA transportant des personnes saisies par les services spécialisés US sur des compagnies contrôlées par cette agence de renseignement ne peuvent être pratiqués depuis 2001 (au moins : Colin Powell affirme que c'était déjà routine sous Clinton) qu'à la condition de ce qu'on pourrait appeler des abandons volontaires de souveraineté de la part des pays où ces vols font des escales (4). La règle est en effet que ces avions ne soient jamais inspectés, alors que, selon la Convention de Chicago sur la circulation aérienne, les autorités des Etats concernés ont

parfaitement le droit de procéder à de telles inspections. C'est d'ailleurs sur ce point que les gouvernements en place, dans plusieurs pays de l'Union européenne, notamment l'Espagne et l'Allemagne, se sont retrouvés sur la sellette par rapport à leurs opinions, à la presse, aux organisations européennes, aux organisations humanitaires.

Ce qui apparaît donc clairement ici, c'est que la « lutte contre le terrorisme » international, notamment le « terrorisme islamiste », en tant qu'objectif prioritaire autour duquel les Etats du monde entier sont conviés par la puissance US à se rassembler, nourrit l'affaiblissement de la souveraineté dans ses formes traditionnelles. Alors que, dans des configurations encore récentes, l'invocation de l'état d'urgence ou de nécessité, le recours à des dispositifs d'exception nourrissaient, renforçaient les moyens de l'Etat, dans ses rapports avec la société comme dans ses relations avec l'extérieur, et donc le revitalisaient dans sa vocation à donner corps à la souveraineté (une figure qu'illustre parfaitement l'Etat gaulliste jusqu'au milieu des années 1960), cette sorte d'état d'urgence « mondial » et globalisé proclamé par les Etats-Unis avec l'accord tacite des Etats occidentaux, du Japon mais aussi, dans une certaine mesure, de la Russie et de la Chine, a pour conséquence l'ouverture de nombreuses brèches dans l'exercice de la souveraineté traditionnelle – la libre circulation des vols de la CIA, sinistre caricature du libre-échangisme prôné par l'OMC, en est un des exemples les plus patents.

Remarquable est, ici, ce fait même : ce ne sont pas des souverainetés qui sont violées comme dans un régime de relations ou de violences interétatiques traditionnel, où un puissant agresse un faible, où un conquérant s'empare d'un territoire voisin, au contraire, ce sont des souverainetés qui, sur un mode consensuel, tacite ou négocié, renoncent à exercer une de leurs prérogatives classiques et accordent au bras armé de la surpuissance de véritables zones mobiles d'extraterritorialités qui lui laissent les mains libres pour développer sa politique antiterroriste mondiale par les moyens qui lui conviennent. Tout se passe donc comme si c'étaient les Etats eux-mêmes qui avaient compris qu'ils ont, en partie au moins, cessé d'être, globalement et inconditionnellement, leur fin à eux-mêmes ou en eux-mêmes. C'est sans doute cela le temps de l'Empire dont nous parlent Negri et Hardt. *De facto*, l'idée qui s'impose ici est celle d'objectifs concernant les fins de la politique (la défense de l'intégrité des peuples menacés par l' « hydre » du terrorisme, la préservation de leur « droit à la vie », la préservation des « fondements » de la civilisation occidentale ou chrétienne…) qui s'élèvent distinctement au-dessus de ceux de la préservation ou de l'augmentation de la puissance des Etats et requièrent donc des moyens supra-étatiques, transétatiques qui rendent caduc le soin sourcilleux que met l'Etat moderne à défendre ses prérogatives souveraines contre toute espèce d'empiètement.

Lorsque la souveraineté cesse d'être une question de tout ou rien pour devenir un état relatif et modulable, comme le montrent les usages de l'Extraordinary rendition program, des déplacements se produisent également en termes de découpage de l'espace, de territorialisation de la puissance. La force de la superpuissance ne se manifeste plus, en l'occurrence, dans sa capacité d'annexer ou de contrôler des territoires nouveaux (sa capacité de conquête), mais bien dans une faculté de déplacement, de circulation et d'investissement globale, mondiale. Entre l'espace rigoureusement strié de la terre ferme partagée entre les Etats souverains et l'espace lisse de l'océan ou du désert, une forme intermédiaire s'invente, celle du réseau, de la

structure réticulaire ou bien, encore, comme on pouvait le lire dans un rapport du Conseil de l'Europe de la « toile d'araignée ». La politique de l'exception durable mise en oeuvre par l'administration américaine n'est rendue praticable qu'à la condition d'être installée dans un régime post-territorial, où les frontières deviennent un facteur sans incidence sur la capacité de déplacement des corps concernés – ceux des personnes saisies, ceux qui les prennent en charge. Cette politique établit une relation souple entre des facultés de déplacement aérien pratiquement illimitées et l'existence de môles terrestres déterritorialisés. A ce titre, c'est bien une politique post-territoriale, une politique d'après le « Nomos der Erde », une politique allégée des contraintes traditionnellement liées à l'établissement de la vie politique sur la terre ferme (Festland), une pratique de l'exception permanente qui est à la politique ce que le devenir liquide du lien entre les hommes (Zygmunt Bauman) est à la vie sociale. La topographie de cette nouvelle forme de la terreur est émancipée de la contrainte des lieux, comme avait déjà tenté de le faire la politique totalitaire en inventant ces lieux-non-lieux que sont les camps, mais dans un sens différent ; car ce « netherworld of despair beyond the laws of civilized nations », comme l'écrivait le *New York Times* dans un éditorial au vitriol, à propos de Guantanamo, est fondé sur le principe de la déconcentration et de la mobilité, contrairement aux camps de concentration, précisément, dans lesquels est stockée la « masse perdue » (P. Ricoeur) (5). Kidnappé en Macédoine par la CIA, un citoyen allemand d'origine libanaise se retrouve dans une prison clandestine en Afghanistan où il est interrogé et torturé pendant plusieurs semaines puis, au terme d'un nouveau voyage aux escales indistinctes, est abandonné sur un chemin de montagne en Albanie – le temps que les agents du renseignement qui l'ont enlevé se persuadent qu'il y a erreur sur la personne… (6)

Le bénéfice de ce dispositif est évidemment son peu de visibilité, jusqu'à son caractère indétectable ; les Alliés ont pu photographier sous toutes ses coutures le camp d'Auschwitz et le réseau ferré qui y conduisait ; par contraste, le Conseil de l'Europe, la presse et les organisations humanitaires réunis ont été jusqu'alors dans l'incapacité d'apporter les preuves formelles de l'existence des bases-relais de la CIA en Pologne et en Roumanie, dont on est par ailleurs persuadé qu'elles ont existé et existent probablement encore, sous des formes nouvelles. La légèreté de ce dispositif, son caractère pour ainsi dire évanescent est ce qui l'inscrit au cœur de l'époque de la disparition et de l'âge du déni ou de la falsification. Tout comme les négationnistes de toute espèce, les autorités mises en cause à propos de la mise en œuvre de ce programme, qu'il s'agisse des perpétrateurs eux-mêmes ou de leurs complices, ont beau jeu de rétorquer : prouvez-le ! (7) Et, en effet, si les témoignages directs et indirects sont nombreux, les traces des vols noirs de la CIA également considérables, bref les présomptions accablantes, il est vrai que nul n'a été en mesure, jusqu'alors, de « montrer » une prison clandestine de la CIA, de présenter des images d'une pièce où sont torturés les prisonniers sous-traités par la CIA à la dictature ouzbek, ou bien des personnes saisies dans le cadre de ce programme de « transfert », ligotées et droguées dans la cabine d'un avion affrété par la CIA, et faisant escale sur un discret aéroport militaire de Prague ou de Sofia…

Il s'agit, dans tous les sens du terme, d'une politique d' « en haut », surplombant les formes traditionnelles de la puissance, une politique totalement émancipée de l'ordre juridique international, une politique qui fait valoir son propre droit, le fonde sur sa mobilité, son indétectabilité – par opposition aux dispositifs statiques de

l'ancienne politique. Ce qui se manifeste à ce titre ici pourrait donc être désigné comme hypersouveraineté, pour autant qu'elle échappe à la règle traditionnelle qui est de la coexistence concurrentielle des souverainetés.

On a affaire également à une politique fondée à la fois sur les techniques les plus avancées (équipements électroniques, collecte du renseignement, télécommunications) et sur une remarquable économie de moyens : avions, points de chute (escales), lieux de stockage des détenus saisis. Quand on pense qu'il s'agit d'une pièce maîtresse de la conduite de la nouvelle guerre que les Etats-Unis disent livrer au terrorisme (« We are at war… », répète Bush sans relâche), alors, en effet, il s'agit d'un dispositif doté d'un principe d'efficience maximal pour un coût minimal. Que l'on compare celui-ci au coût - financier, humain, politique - de la guerre que les Etats-Unis conduisent en Irak, rivés au sol, enfoncés dans ce bourbier comme ils l'ont déjà été au Vietnam...

Troisième trait, enfin, de l'Extraordinary rendition program : il concerne la relation qui, dans un Etat de droit moderne, s'établit entre la condition de citoyenneté, la nationalité, la souveraineté d'un Etat et les protections et garanties accordées aux personnes. Les exemples sont ici tout à fait probants : ni les conditions de citoyenneté, ni les agencements de souveraineté ne constituent un obstacle quelconque, susceptible de s'opposer à la mise en œuvre du programme, dès l'instant où a été « ciblé » par le renseignement US un suspect dont la saisie est décrétée : des citoyens appartenant à l'Union européenne, un Canadien peuvent être « arrêtés » (encore une fois, le terme est ici dépourvu de son fondement juridique) aussi bien aux confins du Pakistan et de l'Afghanistan que dans la zone de transit d'un aéroport new-yorkais ou dans un pays des Balkans, un suspect peut être enlevé sur le sol d'un pays de l'Union européenne – en Italie, en l'occurrence. Et tous peuvent être détenus sans limite, subir les traitements les plus violents sans que jamais ils ne puissent bénéficier d'un quelconque *habeas corpus*. Les bavures sont, au reste, fréquentes, notamment les confusions sur les noms qui ont pour effet que des personnes parfaitement étrangères au milieu dit islamiste qui est le cœur de cible du « programme » se trouvent exposées à cette terreur sélective.

La grande leçon qui s'impose ici est la suivante : contrairement à ce que semblait bien suggérer Hannah Arendt, la condition juridico-politique d'appartenance à un Etat, notamment un Etat puissant et respecté, ne fournit aucune espèce de garantie aux individus, en termes de protection, sécurité et intégrité face au nouveau « droit » planétaire qui s'établit dans l'horizon de ce « programme ». Tirant les leçons des deux guerres mondiales et des phénomènes totalitaires, avec la multiplication des réfugiés, des apatrides, abandonnés ou rejetés par les Etats dont ils étaient ressortissants, H. Arendt maintenait que la condition juridico-politique d'appartenance à un Etat constituait envers et contre tout le fondement de l'existence moderne des personnes, et ce par opposition avec la pure abstraction des droits de l'Homme indexés sur la tradition du droit naturel.

A l'usage de l'Extraordinary rendition program », cette sorte de réassurance post-totalitaire et néo-démocratique s'avère également être un leurre. En effet, il apparaît que le fait même d'être ressortissant d'un Etat démocratique puissant et respecté (la France, l'Allemagne, le Canada…) ne fournit plus aucune espèce de garantie face aux pratiques découlant du décret d'urgence indéfini et généralisé adopté par la toute-puissance US, avec la connivence de la plupart des autres puissances. Les cas connus montrent en effet que, non seulement les Etats concernés n'agissent pas en faveur de

leurs ressortissants pris dans les mailles du « programme », mais qu'ils se rendent complices, plus ou moins activement, du sort qui leur est fait : des policiers des pays concernés se rendent sur les sites illégaux où ils sont détenus pour les interroger, des poursuites sont engagées contre ces personnes pour participation à des activités terroristes lorsque les services spécialisés US cessent de s'intéresser à eux, etc. Le cynisme avec lequel est pratiquée cette politique d'abandon des ressortissants et de complicité active avec le « programme » atteint parfois des sommets : c'est ainsi que le Quai d'Orsay a évoqué, en juin 2006, une procédure d' « assistance consulaire » à propos de l'interrogatoire conduit à Guantanamo par des agents de la DST et de la DGSE des six Français qui s'y trouvaient détenus hors de tout cadre légal (8).

Potentiellement, donc, la condition même de citoyen, y compris du plus puissant et du plus respecté des Etats de droit, est susceptible de devenir indistincte de celle du réfugié, un individu dont H. Arendt dit qu'il est réduit à la condition d'une "nudité abstraite", celle d'un sujet dont la caractéristique est d'être "rien qu'un homme" ayant perdu toute qualification juridique et politique, privé de toute condition d'appartenance à une communauté, chassé hors du monde commun, ou bien encore une situation qui se compare, dit-elle, à la "mise au ban" (*outlawry*) du criminel pratiquée jadis par les sociétés médiévales et qui est égale à une "mort civile".

Peu importe ici la façon dont un théoricien du politique comme G. Agamben va infléchir l'analyse arendtienne de la "nudité" à laquelle se trouve réduite le réfugié dans le sens d'une ontologie de la vie nue; il n'en reste pas moins que l'individu qui, aujourd'hui, tombe dans les rêts du "Programme extraordinaire", après avoir été catalogué comme appartenant à la nouvelle espèce hyperdangereuse désignée sous le nom de "terrorisme islamiste" présente de troublantes similitudes aussi bien avec l'homme "dénudé" dont parle Arendt qu'avec l'*Homo sacer* réduit à la condition de vie nue qu'évoque Agamben dans ses analyses consacrées au disparu ou au survivant.

C'est bien un nouveau régime de l'exception sélective, modulable et discriminée qui se rode ici, à toutes fins utiles. Du point de vue des sujets individuels, le « devenir vie nue » devient une potentialité indéfinie, personne sur le pourtour de la planète ne pouvant plus prétendre désormais bénéficier de conditions d'intégrité en tant que citoyen « innocent » d'un Etat donné, et à l'intérieur des frontières de celui-ci. La figure de l'individu dont le seul et unique tort est de porter un nom à consonance arabe ou musulmane susceptible d'être confondu avec un « terroriste » figurant sur une liste de la CIA devient l'emblème même de cette condition d'exposition intégrale au décret de la puissance impériale, qui est celle de tous et de chacun.

Ce temps où les dieux sont devenus plus capricieux, imprévisibles et violents que jamais est celui que nous appelons âge de la démocratisation du monde.

Notes

1. Voir à ce propos le commentaire d'Irene Khan, secrétaire générale d'Amnesty International : « Stop in the name of the law », *International Herald Tribune*, 12/04/2006

2. « Disparitions forcées : l'ONU met fin à l'impunité des Etats », *Le Figaro* du 03/07/2006.

3. Sur ce point, voir _ HYPERLINK "http://en.wikipedia.org/wiki/Rendition" __http://en.wikipedia.org/wiki/Rendition_

4. Voir à ce propos *Le Figaro* du 08/06/2006 : « Nouvelles accusations sur les transferts de prisonniers de la CIA en Europe ».
5. « The Shame of Gitmo And Its Suicides », supplément en anglais au *Monde* du 17/06/2006.
6. Voir à ce propos : « Détentions secrètes de la CIA : la justice allemande enquête sur le rôle de Berlin », *Le Monde* du 23/02/2006.
7. Par exemple : « Romania says finds no evidence of secret CIA detention centers », *Taiwan News* du 17/06/2005, d'après Reuters.
8. Sur ce point: "Les avocats des six Français dénoncent une illégalité – Des interrogatoires restés secrets", *La Montagne* du 06/07/2006.

Arendt, la question nationale et la violence

Pierre de Senarclens, professeur UNIL-IEPI

Toute réflexion sur la violence politique dans les sociétés contemporaines bute sur la problématique de l'Etat-nation. Depuis les révolutions américaine et française, la question nationale fut régulièrement associée à la tyrannie, à la terreur et aux guerres, débouchant au XXe siècle sur des tragédies en chaîne qui hantent notre mémoire, sans quitter pour autant notre actualité. Annah Arendt, condamnée à l'exil par le régime national-socialiste, a consacré la majeure partie de son œuvre à l'antisémitisme, à l'impérialisme et au génocide des juifs, en minimisant toutefois le rôle de l'Etat-nation à cet égard, en refusant surtout de reconnaître les rapports entre ce régime de souveraineté et l'essor de ces tyrannies modernes.

Lorsque l'on cherche à comprendre la réflexion d'Arendt sur la problématique de la nation, on est confronté aux difficultés inhérentes à l'étude de son œuvre, à l'analyse d'une pensée féconde, paradoxale, dont l'organisation logique est déconcertante, qui mêle de manière éclectique des systèmes d'interprétation de type sociologique, psychologique et philosophique, tout en conférant un poids important à l'histoire des idées, donc aux généalogies intellectuelles.

Suivant une tradition qui s'épanouira en Europe vers la fin du XIXe siècle, mais qui n'a cessé de rencontrer de vives oppositions des théoriciens du nationalisme, elle donne une définition ethnique des nations. Dans sa perspective, ces communautés ont fait leur apparition sur la scène de l'histoire et se sont émancipées « lorsque les peuples » ont « acquis une prise de conscience d'eux-mêmes en tant qu'entités culturelles et historiques », en développant aussi une « conscience de leur territoire avec leurs frontières permanentes »[790]. Elle associe cette évolution à l'émancipation des classes paysannes, l'Etat-nation constituant « le corps politique des classes paysannes émancipées de l'Europe ». Les siècles de monarchie et de despotisme éclairé auraient joué un rôle dans le développement de ce régime. Toutefois l'essor de la conscience nationale a interféré dans les fonctions « de protection de tous les habitants de son territoire sans considération de nationalité » qui était alors la caractéristique de cette souveraineté monarchique. Elle soutient étrangement que l'Etat d'Ancien régime était une instance neutre qui régnait « sur et au-dessus d'une société de classes. ».[791] La Révolution française aurait entraîné par la suite un conflit entre l'Etat et la nation. La Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen comprenait en effet la revendication d'une souveraineté nationale, posant ainsi les termes d'une aporie fondamentale, puisque ces droits universels, soumettant les êtres humains à une loi en quelque sorte transcendante, devenaient ainsi l'héritage singulier de nations spécifiques.[792] Autre contradiction, les juifs ont été reconnus comme citoyens. Or, ils

[790] *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard Quarto, 2002, p. 510.

[791] *Ibid.* p. 370.

[792] « Dans la pratique, cette contradiction aboutit à ce que, dès lors, les droits de l'homme ne furent plus protégés et consolidés qu'en tant que droits nationaux, et que l'institution même de l'Etat, qui avait pour

reçoivent cette citoyenneté « de gouvernements qui, depuis des siècles, ne reconnaissaient la qualité de citoyens qu'aux individus possédant déjà la nationalité et faisaient de l'homogénéité de la population la caractéristique essentielle du corps politique. ».[793] Le nationalisme s'affirme comme une perversion de l'Etat, qui l'impose comme un moyen de cimenter une société atomisée par l'individualisme.

Cette perspective singulière, qui appréhende la nation en termes essentiellement ethniques, comprend un refus d'accepter qu'il y ait un rapport de causalité entre l'Etat-nation et l'impérialisme. « Aucun Etat-nation ne pourrait songer à conquérir en toute conscience des peuples étrangers, puisqu'une telle conscience suppose que la nation conquérante ait la conviction d'imposer une loi supérieure à des barbares. Or la nation considérait sa loi comme l'émanation d'une substance nationale unique, sans validité au-delà de son propre peuple et des frontières de son propre territoire. »[794] Selon Arendt, l'impérialisme s'appuie moins sur des slogans nationalistes que sur la base des « intérêts économiques ». Elle affirme qu'il existe une forme de nationalisme tribal et de racisme brutal qui soutient l'impérialisme.[795] Elle nie toutefois la relation tellement intime entre le nationalisme et l'antisémitisme.[796]

Elle propose une définition et une explication de l'impérialisme qui s'inscrivent dans la logique des marxistes allemands de la fin du XIXe siècle et que Lénine reprendra à son compte. « L'impérialisme naquit lorsque la classe dirigeante détentrice des instruments de production capitaliste s'insurgea contre les limitations nationales imposées à son expansion économique. C'est par nécessité économique que la bourgeoisie s'est tournée vers la politique : en effet, comme elle refusait de renoncer au système capitaliste –dont la loi implique structurellement une croissance économique constante-, il lui fallut imposer cette loi à ses gouvernements et faire reconnaître l'expansion comme but final de la politique étrangère. »[797] L'analyse qu'elle donne des causes de l'antisémitisme en Europe reflète aussi une surdétermination des facteurs économiques et sociaux. Dans sa perspective, l'antisémitisme n'a d'autre fondement que la position des juifs riches par rapport à l'Etat, leur non-intégration dans les structures de classes, leur non-participation au capitalisme industriel, leur perte d'utilité économique vers la fin du XIXe siècle.

La problématique des masses est au cœur de son explication des totalitarismes. L'ascension des masses et surtout de ce qu'elle appelle la populace découle de l'effondrement des structures institutionnelles de la société bourgeoise, notamment des partis traditionnels, de la désintégration de l'Etat-nation. Elle les définit comme l'expression d'une atomisation de la société en individus totalement déboussolés, sans

---

tâche de protéger et de garantir à l'homme ses droits en tant qu'homme, citoyen et membre d'une nation, perdit son apparence juridique et rationnelle, ce qui permit aux romantiques d'interpréter l'Etat comme la représentation nébuleuse d'une « âme nationale », supposée se placer, du fait même de son existence, au-delà ou au-dessus des lois. » op. cit *Ibid.* p. 512.

[793] *Ibid.* p. 229.

[794] *Ibid.* p. 374.

[795] *Ibid.* p. 408.

[796] Elle affirme péremptoirement : « les faits montrent malheureusement que l'antisémitisme moderne prit de l'ampleur à mesure que le nationalisme traditionnel déclinait ; son apogée coïncida exactement avec l'effondrement du système européen des Etats-nations… », p. 219.

[797] *Ibid.* p. 373.

ancrage de classe.[798] Dans les masses, les individus ont perdu tout sentiment d'appartenance, tout sentiment d'identité. Le totalitarisme serait aussi lié à la fascination des élites pour le nationalisme tribal des masses qui s'impose dans un « climat de déracinement », surtout parmi les minorités opprimées d'Europe orientale. Les leaders des masses ont cédé au nationalisme le plus violent, « contre leurs propres instincts et leurs propres objectifs, pour des raisons purement démagogiques ».[799] Arendt ne donne toutefois guère d'explications pour comprendre l'emprise que Hitler exerçait sur les Allemands, d'autant qu'elle refuse l'idée de fascination en se contentant d'affirmer que la « société a toujours tendance à accepter d'abord quelqu'un pour ce qu'il prétend être, si bien qu'un fou qui pose au génie a toujours quelque chance d'être cru. »[800] Selon elle, les masses n'étaient toutefois pas enclines au nationalisme tribal contrairement à la populace dont étaient issus Hitler et son entourage qu'elle définit comme des « inadaptés », des « ratés » et des « aventuriers ». Elle refuse également d'attribuer la popularité des dirigeants totalitaires à « la victoire d'une propagande mensongère et bien orchestrée sur l'ignorance et la stupidité. »[801]

L'historiographie moderne, pas plus que les théories contemporaines du nationalisme, n'a pas repris à son compte les thèses « ethniques » d'Arendt sur la nation et le nationalisme. En outre, les rapports très intimes entre le nationalisme, l'antisémitisme et les totalitarismes fascistes ne font pas l'objet de contestation dans l'historiographie contemporaine. Certes, les nations se sont souvent affirmées en surinvestissant leurs caractéristiques culturelles, mais toujours dans le cadre d'un projet politique. Les ethnonationalismes contemporains découlent moins de spécificités culturelles et des liens de solidarités qu'ils engendrent que de l'action des militants et des dirigeants politiques qui utilisent ces mouvements d'inspiration communautariste à des fins conflictuelles.

Les historiens ont beaucoup débattu du fascisme italien et du nazisme sans toujours parvenir à s'entendre sur les traits spécifiques de ces mouvements et des idéologies qui les inspiraient. Il est toutefois incontestable que ces régimes représentent le « stade suprême du nationalisme » pour paraphraser Lénine, en tous les cas une forme exacerbée des idées et des mouvements nationalistes qui se sont affirmés en Europe depuis la fin du XIXe siècle. « Le nationalisme, comme Georges Mosse l'a souligné, est un système de croyances qui constitua la base de tous les mouvements fascistes, les fondations sur lesquelles ils étaient construits. »[802] Le surinvestissement par les militants fascistes et leurs adeptes des symboles de la nation et de son culte, tels que les monuments, les hymnes nationaux, les défilés, l'exacerbation des rituels, de liturgies et de positions religieuses à l'égard du Führer ou du Duce sont en effet des caractéristiques du fascisme, symptômes que l'on retrouve au fondement même de l'idéologie nationaliste. En réalité, les fascistes et les nazis n'innovent guère en matière

---

[798] « Le terme masse s'applique seulement à des gens qui, soit du fait de leur seul nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun, qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. Les masses existent en puissance dans tous les pays, et constituent la majorité de ces vastes couches de gens neutres et politiquement indifférents qui n'adhèrent jamais à un parti et votent rarement », p. 619.

[799] *Ibid.* p. 626.

[800] *Ibid.* p. 816 note 1.

[801] p. 613.

[802] Mosse, *La révolution fasciste*, Paris, Le Seuil, 2003. p. 10.

idéologique. La notion de pré-fascisme pour caractériser les ligues nationalistes et antisémites qui s'affirment vers la fin du XIXe siècle est incontestablement fondée. Comme le rappelle encore Mosse, « Le nationalisme avec ses symboles, ses rites et sa profession de foi devint une religion civile entre les mains des nationaux-socialistes allemands ou des fascistes italiens et de leurs émules- ils parachevèrent une sacralisation du politique qui avait toujours été latente dans le nationalisme moderne. »[803] Tous les thèmes et les attitudes manifestes dans l'histoire du nationalisme s'affirment avec force dans le fascisme italien et le nazisme allemand : une quête exacerbée de la communauté nationale, de la gloire, de la puissance de l'Etat, qui comprend une haine fanatique contre ceux qui sont accusés d'entraver cette aspiration, les nations étrangères et surtout les ennemis de l'intérieur, les adversaires politiques, avant tout les juifs que Hitler et ses acolytes accusent des turpitudes les plus atroces. Les idées qui furent associées au national-socialisme existèrent avant Hitler, à savoir un pot-pourri de préjugés, de phobies, de racismes d'inspiration biologique, de nationalisme extrême, d'antimarxisme, d'anticapitalisme, de darwinisme social, de haine de la bourgeoisie et de l'intelligentsia.[804] Ce sont des idées qui animent différents courants nationalistes avant 1914 ; ils vont pulluler dans les mouvements *Völkisch* de l'après-guerre, qui s'illustrent par un nationalisme extrême, un antisémitisme virulent, des idées mystiques sur l'ordre social allemand. On peut également souligner dans ce contexte que l'irruption des masses dans la vie politique des sociétés européennes est bien antérieure aux phénomènes totalitaires fascistes ou staliniens.

A juste titre, Arendt n'a pas voulu définir des chaînes de causalité précises pour expliquer la politique hitlérienne d'extermination des juifs. Il me semble que la plus grande défaillance de ses perspectives réside dans son inaptitude, sinon à comprendre, du moins à interpréter le registre des passions. Dans la petite étude qu'elle consacre en 1952 à « la science sociale et à l'étude des camps », elle conclut en écrivant : « Le sens commun est embarrassé devant des actions qui ne sont inspirées ni par la passion ni par l'utilité... »[805] L'utilité passe encore, mais les passions ! Comment comprendre le nazisme sans se référer aux passions ? Le défaut des analyses d'Arendt concernant le nationalisme, l'antisémitisme et le totalitarisme réside précisément dans son refus de reconnaître leurs aspects émotionnels. La sphère des affects constitue sa tache aveugle. Elle les met à distance en surinvestissant les perspectives sociologiques ou celles relevant de l'histoire des idées. Elle apparaît en effet démunie pour appréhender les passions et la dynamique émotionnelle qui cimentent les rapports de solidarité dans le cadre des mouvements de masse. Elle néglige en particulier les travaux de Freud sur les liens émotionnels qui sont à la base de ces rapports de solidarité au sein des foules, des processus d'infantilisation induits par les mouvements de foule et par la soumission à leur chef. La nature profonde du besoin de fusion communautaire qui s'exprime dans ce phénomène politique lui échappe. Les masses ne constituent pas seulement un ensemble d'individus isolés, comme elle le suggère, mais bien l'aboutissement du besoin d'appartenance communautaire qui s'exprime et se noue dans les mouvements de foule, mouvements dans lesquels chaque individu aliène l'ensemble de sa personnalité, troque son idéal du moi contre celui du chef, ne forme plus qu'un seul

---

[803] *Ibid.* p. 11.

[804] Ian Kershaw, *Hitler* p. 134.

[805] « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration », in *Les origines du totalitarisme,* op. cit. p. 859.

corps avec celui-ci. Elle ne semble pas comprendre non plus les phénomènes de projection qui entretiennent l'antisémitisme et le racisme, et la nature des agressions dont les juifs sont l'objet. L'analyse des rapports entre les crises économiques, l'insécurité sociale et les angoisses qui en résultent, est également esquivée.

S'il existe une essence du nationalisme, et sans doute de toute illusion communautaire, on doit la rechercher dans la relation amis-ennemis que Carl Schmitt avait mise à jour dans son étude du politique. Une chose est sûre : on retrouve dans tout nationalisme une quête d'harmonie communautaire qui passe par la désignation d'ennemis extérieurs et la poursuite des individus et des minorités qui sont susceptibles de porter atteinte à ce besoin d'unité. On y retrouve une exaltation de la supériorité de groupe, un besoin d'affirmer un narcissisme collectif qui implique aussi la dévalorisation de l'autre, sa désignation comme bouc émissaire à l'échec de la fusion communautaire. La loi de gravité de cette exigence communautaire est la violence, parfois la plus extrême. De la Terreur aux ethnonationalismes contemporains, en passant par les tyrannies fascistes, la dynamique est toujours la même. Pour n'avoir pas su interpréter l'emprise émotionnelle du nationalisme et des religions séculaires modernes, Arendt s'est repliée sur des analyses sociologiques et historiques contestables pour expliquer l'antisémitisme et le totalitarisme. On peut comprendre dans ce contexte que *Eichmann à Jérusalem* ait suscité de telles polémiques, notamment dans une partie de l'intelligentsia juive. Arendt ne se contentait pas seulement de souligner la collaboration avec les nazis du Congrès juif mondial et des instances juives censées encadrer et protéger les communautés juives dans les pays occupés, elle enfermait le personnage d'Eichmann dans le rôle d'un bureaucrate insignifiant dont le procès devenait insensé. Sans minimiser l'importance de son éclairage historique et la force de son éclairage sociologique sur l'Holocauste, sa perspective était insuffisante pour rendre compte des gens qui furent les artisans des crimes du IIIe Reich et aussi pour expliquer ceux qui leur opposèrent une résistance.

Conclusion atelier n°2

Pouvoir, sciences et techniques, violence, guerre totale et d'anéantissement

Marc Audétat, UNIL

Trois thèmes majeurs ont occupé cet atelier. Les interventions ont d'abord soulevé des problèmes contemporains et ont permis de retourner à l'oeuvre de Hannah Arendt. Puis, les discussions ont permis à chacun et chacune de se faire une idée sur l'actualité ou au contraire la distance les séparant de sa pensée. Les trois thèmes ci-dessous structurent la présente synthèse (à noter que celle-ci reflète autant ce que le rapporteur a retenu lui-même que la diversité des points de vue exprimés).

a) la bombe atomique et la prolifération de l'arme nucléaire;
b) la guerre, la violence étatique et les relations internationales;
c) les sciences et techniques comme auxiliaires du pouvoir.

La bombe atomique et la prolifération de l'arme nucléaire

Les positions d'Arendt sur l'arme nucléaire se situent à mi-chemin entre celles opposées de Günther Anders (alias Günther Stern son premier mari) et de Karl Jaspers. G. Anders est persuadé que l'apocalypse nucléaire se produira, et sa position est comme celle du « courage de la peur », conduisant à un pacifisme radical exigeant un utopique désarmement général. Selon lui, il n'y a pas de choix entre la bombe et le totalitarisme, car celle-ci mène précisément au totalitarisme. K. Jaspers, lui, est contre le pacifisme et contre l'URSS; en simplifiant, sa position serait : « plutôt mort que rouge ». Il défend la doctrine de la dissuasion comme « le courage de la raison ». Jaspers a été taxé de « philosophe de l'OTAN ». H. Arendt refuse elle aussi le pacifisme des Européens de l'époque, et elle suit Jaspers dans certains raisonnements. Elle est plutôt atlantiste dans l'immédiat après-guerre, mais elle s'est distanciée des Etats-Unis par la suite. Sa position sur la bombe demeure relativement floue, intermédiaire entre les positions d'Anders et de Jaspers; elle espère dans « le miracle de la vie ». (Elle remarque cependant que l'existence de l'arme atomique rend impossible la pensée de Clausewitz qui considère la guerre comme la poursuite de la politique par d'autres moyens.)

La prolifération actuelle de l'arme nucléaire nous renvoie aux débats intenses d'il y a un demi-siècle. En effet, Jaspers était en faveur d'un bombardement de la Chine, donc pour une « guerre préventive » pour l'empêcher de se doter de l'arme nucléaire. Aujourd'hui, tandis que l'Inde, le Pakistan et Israël détiennent désormais l'arme atomique, l'Iran entend développer le nucléaire civil et sans aucun doute militaire. Les néoconservateurs et le président américains voudraient également intervenir contre l'Iran. Sans doute sont-ils trop embourbés en Irak dans leur guerre de conquête, dont le

prétexte avait justement été une « guerre préventive », pour passer une nouvelle fois à l'acte. Ce problème est lié au « deux poids deux mesures » régnant dans les relations internationales, donc aux rapports de forces qui priment sur le droit.

La guerre, la violence étatique et les relations internationales

L'ONU n'a pas été créée comme une assemblée politique. Le droit international est fondé avant tout sur le principe de souveraineté nationale. Les Etats passent des accords entre eux, mais ceux-ci ne sont pas de la même nature qu'un contrat qui lie des parties à l'intérieur d'un État de droit et qui est garanti par une instance judiciaire et un bien supérieur, d'où l'absence d'obligations des Etats les uns envers les autres. D'autre part, les affaires étrangères des pays échappent à l'espace public et restent le privilège des pouvoirs étatiques. L'ONU n'est rien de plus que l'addition de souverainetés nationales et de rapports de forces. Le droit international est faible et la Cour internationale de justice ne joue qu'un rôle marginal. Il n'y a pas de bien supérieur. C'est pourquoi la guerre demeure aujourd'hui l'horizon du règlement des différends internationaux.

La profonde critique faite par Arendt de la souveraineté nationale garde donc toute son actualité. Elle a spécialement mis en cause l'assimilation qui est faite dans le droit international entre souveraineté et liberté (des États-nations). Ce leurre continue à couvrir toutes les lâchetés et l'arbitraire de la raison d'Etat comme le montre la situation des droits de l'homme dans le monde. De plus, les guerres contemporaines permettent de moins en moins de distinguer entre des conflits entre Etats et des guerres civiles. Une solution, bien qu'utopique, serait de refonder le droit international sur un « souverain bien », un « bien commun », comme le dit Arendt, afin que les Etats soient liés entre eux par un bien supérieur à la souveraineté.

Si le parallélisme qu'Arendt a fait entre le nazisme et le soviétisme a été critiqué, on oublie par contre qu'elle a montré que le totalitarisme trouve aussi ses origines dans l'impérialisme colonial. C'est ce que rappelle aujourd'hui *Le livre noir du colonialisme* (sous la direction de Marc Ferro, 2003). Arendt s'était beaucoup basée sur la situation en Afrique du Sud, négligeant sans doute d'autres situations. Une comparaison a été faite dans l'atelier entre la « guerre anomique » qui sévit en Algérie, où les généraux au pouvoir utilisent les pires méthodes héritées de la colonisation française, et la Commission vérité et réconciliation qui a permis au moins de maintenir une relative paix civile en faisant état des crimes commis durant le régime d'apartheid.

L'acosmisme, le fait que des peuples et leur souffrance soient comme invisibles, que leurs problèmes soient déniés et qu'ils soient en quelque sorte « privés de monde », est en partie à l'origine du terrorisme international. La situation palestinienne en a trop longtemps témoigné. De son côté, le contre-terrorisme américain, et notamment sa juridiction d'exception (Guantanamo, etc.), est un élément de totalitarisme, un totalitarisme sélectif. En Europe également, les Etats démocratiques développent en ce moment des segments totalitaires.

Les écrits d'Arendt sont une source d'inspiration et d'exemple pour aborder les problèmes contemporains, mais ils ne fournissent pas toujours de réponse, et ils peuvent parfois être inadéquats. Par exemple, il a été souligné sa curieuse définition du nationalisme en termes ethniques, surinterprétant les éléments culturels et économiques dans la construction des États-nations et, ce faisant, séparant le nazisme et le fascisme

des autres nationalismes (européens), alors que l'historiographie montre au contraire les débordements totalitaires que ces nationalismes ont tous connus à un degré ou à un autre, sans toutefois atteindre le paroxysme des régimes totalitaires des années '1930'.

Les sciences et techniques comme auxiliaires du pouvoir

En introduction de *La condition de l'homme moderne,* Hannah Arendt écrit *« ce que je propose est donc très simple: rien de plus que de penser ce que nous faisons. »* Rappelons ce que Walter Benjamin avait remarqué et qui demeure d'actualité: *« ... de la disparité criante entre les moyens gigantesques de la technique et l'infime travail d'élucidation morale dont ils font l'objet. »* La question posée dans cette partie thématique de l'atelier 2 pourrait donc être la suivante: la lecture d'Arendt offre-t-elle une perspective pour « penser la technologie et la science au XXIe siècle »? Ses écrits sur le sujet sont rares, et deux courts textes peuvent être évoqués : le prologue de *La condition de l'homme moderne* et son chapitre 6 sur la *vita activa*, ainsi que *La conquête de l'espace et la dimension de l'homme* publié la première fois en 1963 puis comme chapitre VIII de *La crise de la culture.* Mais, selon nous, ces textes ne sont sans doute pas assez significatifs pour répondre positivement à la question.

A l'époque où elle écrit, la situation n'est guère favorable à la réflexion sur ces questions. Les tragédies auxquelles science et technologie ont pris part, la Shoah et la bombe atomique, ont achevé de les montrer sous leur jour le plus « déshumanisé ». La responsabilité des scientifiques est posée. Mais à l'époque d'Arendt, on ne pouvait pas critiquer la science ni le « progrès ». Tout au plus, quelques physiciens – le haut du panier – pouvaient-ils s'interroger, tandis que toute autre critique était renvoyée à un obscurantisme opposé au progrès. D'autre part, la philosophie, et spécialement peut-être celle d'inspiration heideggérienne, ne semblait accorder d'attention à la technologie que pour la diaboliser.

En même temps, Charles P. Snow publie *The Two Cultures and the scientific revolution* qui explique que la culture des sciences modernes et la culture classique des Humanités sont désormais séparées et que le fossé va continuer de s'approfondir. Arendt note, non sans acidité, que la philosophie est devenue superflue aux hommes de science. Elle a également des réflexions sur la dimension de l'homme qui sont « pré-écologiques ». Ses textes ont donc été écrits au seuil d'au moins deux changements qui ont profondément modifié les termes dans lesquels ces questions peuvent être pensées aujourd'hui. A la séparation des cultures scientifiques, un mouvement en sens inverse a commencé à ce moment-là, tant dans le champ intellectuel que dans la société largement. En témoigne la multiplication des controverses publiques, d'une part à propos des limites écologiques, et d'autre part concernant les débordements des sciences et techniques dans la société.

L'atelier 2 a permis de prendre connaissance de perspectives critiques actuelles. Les « technosciences », biotechnologies ou nanotechnologies par exemple, sont des entreprises qui exploitent intensivement la recherche à des fins économiques. D'autre part, les scientifiques font encore souvent des promesses de progrès sociaux qu'ils ne peuvent pas tenir et qui s'avèrent parfois même complètement fantaisistes. Nous voyons également aujourd'hui que des formes de réappropriation d'un certain contrôle de la société sur la science et la technologie deviennent possibles. A côté des controverses jouant les premiers rôles, citons certaines réformes de démocratisation de

l'expertise et de participation aux choix scientifiques et techniques. Enfin, dans l'ère de « modernisation écologique » actuelle, notamment marquée par les questions de l'énergie et du réchauffement climatique, et qui a commencé quand Hannah Arendt arrêtait d'écrire, soulignons que les sciences et les techniques, mais également les scientifiques en tant qu'intellectuels et citoyens, ont un rôle important à jouer aux côtés d'autres forces sociales.

Annexe :

Programme de l'atelier n°2

Vendredi 11 mai, 14h - 18h Exposé introductif : Prof. Francis RIGAUX, Univ. de Louvain, Belgique. *Hannah Arendt, la bombe atomique et la guerre.* Prof. Gilbert MERLIO, Faculté d'Etudes Germaniques, Paris Sorbonne. *Arendt-Jaspers, la discussion sur le danger nucléaire.* Prof. Monique CHEMILLIER-GENDREAU, Univ. Paris VII. *Les rapports contemporains entre la violence et le droit international à la lumière de la pensée d'H. Arendt.* Mohamed Karim ABBOUB, (psychanalyse), Paris. *Hannah Arendt et l'Algérie - une guerre anomique, sans nom.* DEBAT ATELIER entre intervenant.e.s et participant.e.s au colloque.

Vendredi 11 mai, 19h - 22h Prof. Yolanda GAMPEL (psychanalyse), Univ. de Tel. Aviv. *La guerre « totale » détruira aussi « le jardin aux sentiers qui bifurquent ».* Dr Géraldine SERVANT, Division théorique, CERN & Service de physique théorique, CEA-Saclay. *Des quarks au cosmos.* Prof. Libero ZUPPIROLI (sciences), Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne (EPFL). *Science et technologie comme auxiliaires d'une nouvelle violence.* Prof. Gérard TOULOUSE (sciences), Ecole Normale Supérieure, Paris. *Hannah Arendt et la science.* DEBAT ATELIER entre intervenant.e.s et participant.e.s au colloque.

Samedi 12 mai, 13h30 - 17h Prof. Pierre HASSNER (sciences politiques), Institut d'Etudes Politiques, IEP/CERI, Paris. *Totalitarisme et guerre aujourd'hui.* Prof. Alain BROSSAT (philosophie), Univ. Paris VIII. *Terreur totalitaire au XXe siècle (Arendt) et terreur au XXIe siècle.* Kamil MAJCHRZAK, (journalisme d'investigation), Collectif Krise und Kritik, Varsovie. La démocratie en guerre ; l'impérialisme et sa légitimation. Prof. Pierre de SENARCLENS, (sciences politiques), UNIL-IEPI. H. Arendt, *La question nationale et la violence.* DEBAT ATELIER entre intervenant.e.s et participant.e.s au colloque. Synthèse atelier.

Atelier n°3

Pouvoir, manque de pensée (banalité du mal)
« penser ce que nous faisons »

Pensée, volonté et jugement
Pour commenter *La vie de l'esprit* de Hannah Arendt

Raphaël Célis
Professeur ordinaire à l'Université de Lausanne

Dans l'introduction à son ouvrage intitulé *La vie de l'Esprit*, et publié à titre posthume, Hannah Arendt nous rappelle que toute son entreprise philosophique a reçu son coup d'envoi lorsqu'elle a assisté au procès d'Eichmann à Jérusalem. Tous les lecteurs des réflexions qu'elle a consacrées à cet événement connaissent le diagnostic qu'elle a posé sur ce personnage, dépourvu de toute profondeur évidente et, plus étonnamment encore, de toute volonté délibérée de commettre le mal : *« C'est cette absence de pensée – tellement courante dans la vie de tous les jours où l'on a à peine le temps et pas davantage l'envie de s'arrêter et de réfléchir – qui éveilla mon intérêt »*[806]. Et l'auteur de se poser cette question : *« L'activité de penser en elle-même fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard ? »*[807].

L'objectif de ce bref exposé est d'éclaircir, autant que possible, ce que Hannah Arendt veut dire lorsqu'elle affirme que la pensée fait partie des *conditions* (au pluriel) qui permettent à l'être humain de ne point commettre le mal, ou de le contrer. Car ce que cet énoncé signifie explicitement, c'est que la pensée n'est pas seule à conditionner l'action éthique ou politique digne de ce nom. D'autres activités mentales sont requises. *La vie de l'Esprit* est d'ailleurs divisée en trois parties : la première concerne la pensée ; la deuxième traite de la volonté et la troisième, seulement ébauchée, est réservée au jugement. C'est dire qu'aucune de ces dimensions de l'esprit ne doit faire défaut à l'homme d'action, bien qu'elles ne puissent être confondues. Mais comment les différencier et les articuler l'une à l'autre ? À cette difficulté, s'ajoute la fonction privilégiée que Hannah Arendt assigne au « sens commun », ou plus exactement au *sensus communis*, notion qu'elle emprunte à Kant et dans laquelle elle enracine tout aussi bien l'acte de penser que la faculté de juger[808]. En quoi cette notion affecte-t-elle dès lors la vérité et la pertinence du jugement tel qu'elle le conçoit ? Il nous faut donc tenir compte de la réponse donnée à cette question pour faire droit à la cohérence de la triade penser, vouloir, juger, exposée dans *La vie de l'Esprit*.

Le plan de notre exposé obéit en conséquence à l'ordre qui suit : a) dans un premier moment, nous chercherons à définir le noyau de l'acte de penser tel qu'il est exigé par l'exercice de la *vita activa* ; b) dans un second moment, nous articulerons l'acte de penser au sens commun ; c) dans un troisième moment, nous exposerons

---

[806] Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, tome 1, trad. L. Lotringer, Paris, P.UF., 1971, p.19.
[807] *Ibid.*, p. 20.
[808] Hannah Arendt, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, trad. M. Revault d'Allones, Paris, Seuil, 1991.

brièvement comment la volonté et le jugement, préalablement suspendus par la pensée, confèrent à cette dernière sa résolution concrète.

1. La pensée

Pour expliquer en quoi l'activité de la pensée est en mesure de disposer l'être humain à ne point se conformer aux décrets d'une idéologie perverse, semblable à celle qui était en vigueur dans les totalitarismes dont Hannah Arendt à démonté la logique, ou pareille à celle que pratiquent ceux qui se proclament « experts » en gestion des affaires publiques au détriment du citoyen ordinaire, et qui confondent la portée politique d'une action politique avec l'efficacité d'un modèle conçu pour la fabrication, je m'appuierai sur un exemple banal : celui d'un directeur d'entreprise qui est convié par ses actionnaires à licencier du personnel pour maximiser les bénéfices de ses opérations. S'il obtempère, il se conformera sans réfléchir à la règle à laquelle il a été accoutumé d'obéir : la règle de la dure loi du marché. Mais s'il suspend un moment sa décision pour s'interroger sur le sens concret d'une telle mesure – sur le désarroi de ceux et celles qui se retrouveront sans emploi -, autrement dit s'il se pose des questions sur les critères qui doivent orienter son agir, il va nécessairement être confronté au sens ou au non-sens que peut revêtir sa manière d'exercer sa fonction. Suffit-il, pour diriger le travail commun de ses collaborateurs, de satisfaire les appétits de ses actionnaires, ou sa mission n'est-elle pas aussi de veiller au bien-être social qu'est censé engendrer ce travail commun et de se soucier des finalités éthiques de ce dernier ? Nous le percevons d'emblée, un tel questionnement obligera ce directeur à se distancier, pour un moment au moins, des évidences admises autour de lui et peut-être à entrer en conflit avec elles. On pourra certes reprocher à un directeur qui se livre à ce type d'examen de ne pas mettre son intelligence au service des consignes précisées dans son contrat et de se poser des problèmes qui n'ont rien à voir avec l'ordre de la réalité tel qu'il a été prédéfini lors de son engagement. On lui objectera que sa perplexité est de nature à enrayer le fonctionnement machinal de son entreprise et la juste inscription de celle-ci dans la machine plus vaste du monde économique. En un mot, on lui fera entendre que son inclination à réfléchir de la sorte est comparable à l'activité de Pénélope, l'épouse d'Ulysse, qui défait chaque matin ce qu'elle a achevé la nuit précédente. Mais ces objections ne font que mettre en relief l'une des caractéristiques les plus primordiales de la pensée : à savoir que l'efficacité opératoire n'est pas pour elle une valeur établie une fois pour toutes et qu'elle a pour prix de mettre provisoirement entre parenthèses les affaires considérées comme étant les plus pressantes sur le plan pragmatique, pour s'interroger sur la signification pour soi et pour les autres de ce que l'on fait. De plus, elles font apparaître que la faculté de penser se manifeste par ceci qu'elle n'admet spontanément comme définitif aucun code de conduite préétabli, ni aucune doctrine acquise une fois pour toutes sur ce qu'est le « bien-faire » ou le « mal-faire ». Mais ce qui lui revient en propre, c'est de chercher, pour chaque situation difficile, à redéfinir ce qui est « bien » et ce qui est « mal », de sorte à concevoir ensuite un jugement qui corresponde véritablement à la situation concernée. Enfin, l'exemple que nous venons de citer démontre que la faculté de penser ne présuppose aucune compétence particulière et qu'elle peut être considérée comme l'apanage de tout un chacun.

Venons-en à présent à la manière dont Hannah Arendt décrit l'usage de cette faculté. Ainsi que nous l'illustre encore une fois l'exemple précédent, elle consiste en

un premier temps à pratiquer une sorte d'*épochè*, une suspension de toute évidence, un temps d'arrêt avant que de juger et d'agir. Ce moment de perplexité, qui se marque par l'absence provisoire de solutions, est indispensable pour qui veut éviter de se conformer à quelque idéologie non critiquée, ou d'appliquer une doctrine morale soustraite à l'examen. De surcroît, elle implique un mouvement de retrait à l'égard du monde et de ses préoccupations routinières, un véritable retour sur soi, un dialogue intérieur par lequel nous nous interrogeons, non seulement sur ce que nous voulons faire, mais sur ce que nous voulons être. En effet, se comporter comme l'exécutant d'une société d'actionnaires, ce n'est pas encore ou ce n'est peut-être pas du tout se comporter comme un directeur d'entreprise responsable de l'équipe dont il a pour mission de configurer l'horizon de sens professionnel. Et la question que pose Hannah Arendt est celle-ci : se pourrait-il que cette activité de penser, que cette habitude à soumettre n'importe quel événement à l'examen et à la réflexion, sans aussitôt en préjuger les conséquences pour soi-même, se pourrait-il que cette activité soit d'une nature telle qu'elle soit la condition incontournable pour éviter à l'homme de commettre le mal ? Cette question se pose de manière d'autant plus impérieuse que la faculté de penser ici présupposée ne dépend en aucune façon d'une intelligence particulièrement aiguisée ou d'un sens moral sophistiqué, mais simplement de l'habitude à vivre explicitement en accord avec soi-même, à s'engager dans ce dialogue entre soi et soi que le Socrate de Platon avait coutume d'enseigner. Hannah Arendt reprend ici à son compte, pour décrire ce retrait momentané dans l'intériorité, dans cette sphère inaccessible au monde des apparences, la distinction kantienne entre entendement et raison. Dans son acception la plus large, l'entendement est la faculté qui conditionne la connaissance, c'est-à-dire la construction de lois qui régissent les rapports invariants entre les objets et qui soient telles qu'elles puissent être vérifiées par l'expérience, en tout lieu et en tout temps. La raison, en revanche, ne vise aucune vérité scientifiquement fondée, mais elle vise à comprendre la signification du monde de notre agir et de ce qui sollicite cet agir. Bien que cette raison fasse usage d'idées abstraites comme celles de la justice, de l'équité, de la droiture ou du bien commun, que nous avons héritées de la tradition[809], elle concerne donc ce qui par définition s'avère contingent et soustrait à toute forme de déterminisme de fait ou de droit. La pensée a donc pour tâche de réfléchir à ce que ces idées générales peuvent bien signifier au regard de la singularité de l'état de fait auquel on se trouve confronté. Le résultat de cette réflexion, que Hannah Arendt caractérise comme étant la signification singulière de l'événement, ne procède donc pas de la détermination de ce dernier par un système de lois intemporelles, confirmées par des occurrences passées, mais de l'assomption de la nouveauté de cet événement, afin de nous préparer à en induire une règle éthique qui lui soit immanente. Cette induction, comme nous le verrons un peu plus loin, est la part qui revient en propre à la faculté de juger.

---

[809] Les Idées régulatrices de type kantien ne sont pas à situer, pour notre auteur, dans un quelconque ciel platonicien, mais elles sont forgées par une autorité qui prend sa source chez les fondateurs de l'Etat de droit : dans l'expérience de la démocratie athénienne, dans la République romaine et enfin chez les philosophes du siècle des Lumières dont nous sommes encore les héritiers, malgré la crise de la modernité qui sévit depuis plus d'un siècle. Ces idées ne sont d'ailleurs dotées d'une force de persuasion susceptible de contrer l'indifférence à leur égard que si elles sont incarnées, au fil des générations, par des personnages exemplaires. Pour le développement de ce point précis, nous renvoyons à *La condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983 et à *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Nous le voyons, cette préséance de la pensée, conçue comme accord fondamental avec soi-même, conduit Hannah Arendt à refuser toute moralité effective à l'adoption d'un quelconque ensemble de codifications comportementales ou de valeurs éthiques soustraites à toute réévaluation. Elle fut frappée en effet par une constatation qui exerça un véritable séisme à l'endroit de ses convictions : c'est que l'Holocauste fut perpétré par des hommes issus d'une nation hautement civilisée, héritière d'une tradition judéo-chrétienne vénérable qui met l'accent sur des valeurs comme la charité et la dignité de la personne. Ces hommes ont pu troquer en l'espace de quelques années cette tradition et les mœurs qui sont censées la caractériser contre une idéologie qui se situait à son exact opposé, comme s'il ne s'était agi que de changer de modes vestimentaires. Ce phénomène a inspiré la réflexion suivante à notre auteur : plus les hommes ont tendance à se comporter selon des normes figées et ininterrogées, plus ils se montrent également empressés d'adopter, sans sourciller, une table de valeurs sans aucune cohérence avec ces normes anciennes. Le XXe siècle nous a fourni de nombreux exemples de ce type de renversement. Ainsi, pour n'en citer qu'un seul, les soixante-huitards les plus dogmatiques, qui ânonnaient des slogans puisés chez Lénine et Marcuse, ont échangé leurs convictions d'alors en faveur d'un néo-libéralisme qui fait apparaître la figure d'Adam Smith comme un apologiste de l'Etat-Providence. Ce que Hannah Arendt nomme « banalité du mal » - expression qu'elle forgea dans son compte rendu du procès d'Eichmann à Jérusalem - n'est que le corrélat de la superficialité radicale de ce mode d'attitude. Et cette expression ne s'applique pas seulement aux forfaits commis à une échelle gigantesque, mais à toute forme d'action qui relève d'une foncière inaptitude à penser, qu'il s'agisse d'un terroriste hors la loi ou d'un terroriste légalement investi du pouvoir, ou qu'il s'agisse encore d'un financier qui délocalise ses investissements sans aucun égard pour la souffrance sociale engendrée par la partialité de ses intérêts.

Mais il est temps de préciser la relation entre agir et penser, en se tournant vers l'idéal-type que Hannah Arendt propose du citoyen-philosophe dans son opposition au philosophe de métier. Le Socrate auquel elle accorde sa préférence est en effet celui des dialogues de jeunesse de Platon – dialogues le plus souvent considérés comme aporétiques. Ce qui intéresse Hannah Arendt dans ces dialogues, ce ne sont donc pas les *définitions* du courage ou de la justice qu'ils contiennent, et qui sont d'ailleurs le plus souvent révoquées en doute, c'est le va-et-vient dialectique qu'ils introduisent entre la *compréhension* de ces vertus et l'*expérience* de chaque interlocuteur. Le simple fait de mettre cette expérience à l'épreuve de la pensée exerce en effet une régulation morale sur ceux qui s'y risquent, même et peut-être surtout dans le cas où la discussion ainsi menée ne produirait aucun résultat positif immédiatement applicable à la conduite. Pour quelle raison ? Pour ceci d'abord que la pensée nous motive à nous détacher de la quiétude d'une conscience satisfaite de ses certitudes. Pour cela ensuite qu'elle nous motive à rechercher la compagnie amicale d'interlocuteurs avec lesquels partager notre questionnement. Car si la pensée implique la quête d'un accord avec soi-même, elle n'en constitue pas pour autant un mouvement de repli sur soi : elle en appelle au sens commun, à l'approbation d'un autrui que l'on estime et avec qui on partage un même horizon d'expérience. La pensée n'est donc solitaire qu'en apparence parce qu'elle est sous-tendue par le désir de se communiquer, tel le plaisir esthétique chez Kant qui en appelle, comme il le dit, à une universalité sans concept. Certes, dans le cas de la pensée qui s'enquiert de ce qu'il convient de nommer juste ou vertueux,

l'on ne peut, comme c'est le cas dans l'appréciation esthétique d'une beauté naturelle ou d'une œuvre d'art, s'en tenir à la diffusion du sentiment qui nous anime, car les valeurs du juste ou du bien, par lesquelles nous évaluons nos actions, sont des mesures invisibles dont seul le langage rigoureux peut nous fournir une approximation. Ce caractère approximatif conduit d'ailleurs à une situation de crise, ou de perplexité profonde, ainsi que nous l'avons dit plus haut, qu'il s'agira de surmonter si nous voulons éviter les écueils du relativisme et du nihilisme. Néanmoins, pour Hannah Arendt, cet état de crise n'en est pas moins pourvu d'une fonction positive. Car il oblige celui qui le traverse à se réapproprier sans cesse le contenu réel des normes auxquelles il a coutume d'obéir. Lorsque, à l'inverse, cette traversée critique est contournée ou tout simplement ignorée, lorsque les hommes d'une société obtempèrent machinalement aux règles de conduite qui leur sont prescrites, rien ne peut plus s'opposer à leur manipulation sophistique, à leur inversion en leur contraire ou à leur déformation par quelque leader charismatique particulièrement habile à conférer aux mots des significations arbitraires. C'est ce qui arrive aujourd'hui lorsque l'on assène des mots d'ordre tels que la flexibilité, la mobilité, le salaire au mérite ou d'autres expressions semblables qui ne font que masquer des processus d'oppression. À l'inverse, l'interruption de l'action et la suspension du jugement qu'engendre l'activité de penser se présentent donc comme un détour nécessaire pour investir plus pleinement le jugement et l'action.

2. Le sens commun

Ce qui permet ce retour au monde de la vie pratique n'est évidemment possible que si la pensée ne se départit pas entièrement de son ancrage dans le sens commun, c'est-à-dire dans la sphère des apparences à laquelle nous sommes reliés par cette foi perceptive dont parle Merleau-Ponty et qui émane du montage de notre corps. Ainsi que l'a démontré ce philosophe, ce sens commun est le sens même du réel, sur lequel les hommes développent certes des perspectives multiples, mais néanmoins convergentes. Or, le sens commun s'acquitte au moins de deux fonctions dans la philosophie de Hannah Arendt : il est ce qui assure la vérité de notre relation cognitive à la facticité des événements à propos desquels il nous faut décider ; il est en outre ce qui, ayant pour fin la socialité, nous invite à nous entendre quant au *sens* que nous donnons aux états de fait constatés. Sa persistance latente au cœur de toute pensée est essentielle, car c'est lui qui nous prémunit contre le mensonge et la violence que celui-ci peut engendrer[810]. Ainsi, par exemple, l'affirmation faite il y a quatre ans par des hommes politiques éminents, selon laquelle l'Irak possédait des armes de destruction massive n'est une affirmation fausse que parce qu'elle contredit ce que des observateurs impartiaux avaient pu vérifier de leurs yeux. Toutefois, cet exemple nous montre aussi que le sens commun fut contredit dans sa deuxième fonction, celle qui porte sur la signification associée à ce mensonge: à savoir que l'Irak se préparait à une agression d'envergure qu'il revenait aux sociétés démocratiques de prévenir ou d'empêcher, ce qui montre que la contre-vérité qui fut par là diffusée pour motiver l'aventure militaire que nous connaissons n'était efficace qu'une fois interprétée et donc, en l'occurrence, présentée en la forme d'un savoir expertisé. Il ne suffit donc pas,

[810] Voir à ce propos le §7 du chapitre intitulé « L'apparence » de *La vie de l'Esprit*, op. cit., pp.62-70. Voir aussi : Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

nous dirait Hannah Arendt, de démentir la fable qui fut ainsi construite pour en neutraliser les effets. Il faut aussi s'interroger sur la pertinence de la compréhension du monde dont cette fable n'a été que le prétexte, au terme d'une suspension d'évidence opérée par la pensée. Ce n'est qu'à l'issue d'une délibération portant sur la signification d'une information susceptible d'être vérifiée par tout un chacun qu'un jugement réfléchi peut s'accomplir de manière responsable[811].

Pour conclure, revenons un moment à l'idéal-type de Socrate[812]. Celui-ci, souligne Hannah Arendt, n'énonce que rarement des propositions affirmatives. Dans le *Gorgias*, l'on en trouve cependant deux intimement liées l'une à l'autre. La première est formulée ainsi : « Mieux vaut être traité injustement que de faire du tort à quelqu'un d'autre ». La deuxième : « Mieux vaudrait qu'une multitude d'hommes soit en désaccord avec moi, plutôt que moi, ne formant qu'un, je sois en désaccord avec moi-même et me contredise ». Socrate s'exprime ici en tant qu'acteur pris au sens large – un acteur qui forme une unité dans laquelle s'immisce une faille, celle qui fait que la conscience est en harmonie ou en disharmonie avec elle-même. Ce caractère bifide de l'unité que nous formons ne nous apparaît généralement pas lorsque nous sommes en compagnie des autres hommes, mais il s'impose à nous lorsque nous sommes laissés seuls avec nous-mêmes, ce qui signifie que le retrait du monde des apparences, c'est-à-dire le monde dans lequel nous nous manifestons à autrui par nos actions, est indispensable pour que nous prenions conscience que nous avons une conscience et que celle-ci constitue une réalité unique en son genre, qu'il revient au sens commun de mettre à l'épreuve. C'est paradoxalement au prix de ce retrait du monde, et de ce dialogue silencieux de soi à soi, que la pluralité des individus peut devenir autre chose qu'une multiplicité numérique, un pur agglomérat. C'est au prix d'une solitude pratiquée *par intermittence* que cette pluralité peut se faire entendre comme une pluralité de voix qui ne dégénère point en une cacophonie[813]. Car celui qui n'explore pas ce rapport de soi à soi, et qui ne soumet pas sa propre vie à l'examen, n'éprouvera aucune difficulté inconvénient à se contredire lui-même et à simuler en public tantôt telle disposition tantôt telle autre et à jeter ainsi la confusion dans l'assemblée où il est appelé à se prononcer. Et c'est bien en nourrissant pareille confusion que nombre d'hommes politiques se font élire sur la base d'une absence totale de convictions fermes.

3. Volonté et jugement

Cela dit, la pensée ne peut ni se complaire indéfiniment dans la perplexité, ni s'abstenir d'agir concrètement au cœur de la situation qu'elle interprète. La volonté doit donc relayer la pensée. Au premier regard, la conception de la volonté que propose Hannah Arendt, et qu'elle emprunte tantôt à Duns Scott[814], tantôt à Kant, donne le

---

[811] Nous renvoyons pour de plus amples développements de ce paragraphe à l'ouvrage d'Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987.

[812] Voir à ce propos le §18 du chapitre intitulé « Qu'est-ce qui nous fait penser ? » de *La vie de l'Esprit*, op. cit., pp. 204-219.

[813] À d'autres endroits, Hannah Arendt insistera sur la nécessité d'adopter, pour un moment tout au moins, la position du spectateur, « donc de se mettre à l'écart de toute participation directe pour s'installer en un point de vue hors-jeu » (*Juger*, op. cit., p.89.)

[814] Voir à ce propos le §12 du chapitre intitulé « Volonté et Intellect » de *La vie de l'Esprit*, tome 2, op. cit., pp. 147-171.

sentiment de redoubler la suspension du jugement précédemment décrite par une deuxième. Car tout acte volontaire peut, au moment où il prend conscience de lui-même, advenir ou ne pas advenir, s'accomplir ou refuser de s'exercer. Car il ne peut se déduire de la pensée à la manière d'une pure inférence logique ou d'une relation de causalité. Tout être humain qui nourrit la volonté de poser un acte peut être inhibé dans son mouvement par une multitude de motifs susceptibles d'infléchir le cours de son action dans des directions divergentes, voire opposées à celle qu'il s'est prescrit initialement. Ce n'est toujours qu'au terme d'un regard rétrospectif, pareil à celui de l'historien, et non dans le face-à-face avec l'avenir que nos actions nous paraissent obéir à une nécessité à laquelle nous ne pouvions résister. Et même dans un tel moment, souligne Hannah Arendt, nous pouvons tout aussi bien éprouver le sentiment que nous aurions pu exercer notre volonté tout autrement. La volonté est donc condamnée à s'autodéterminer, à s'affirmer comme libre, pour reprendre ici une expression de Jean-Paul Sartre. C'est donc pour cette raison que nous sommes irrévocablement destinés à nous tenir responsables de nos actes et à miser sur notre aptitude à vouloir ce que la pensée et le jugement nous inspirent, si nous désirons maintenir jusqu'au bout cette cohérence avec soi que Hannah Arendt considère comme la vertu cardinale de la *vita activa*.

Ainsi que nous l'avons indiqué de manière évasive, la pensée ne trouve néanmoins son véritable accomplissement que dans le jugement, c'est-à-dire dans notre prise de position explicite et publique à propos des problèmes qui nous concernent aujourd'hui et maintenant. Pour expliquer comment la pensée se prolonge dans le jugement, Hannah Arendt fait appel à une distinction célèbre de la *Critique de la Faculté de Juger de Kant*[815]. Ce dernier y fait la différence, en effet, entre les jugements déterminants et les jugements réfléchissants. Les premiers procèdent de l'application d'une catégorie universelle déjà donnée, comme celle de la causalité, et subsument sous cette catégorie un phénomène particulier censé l'illustrer. Pour Kant, ce type de jugement caractérise la science de son temps, mais il est vrai qu'il est aussi utilisé par l'acte de fabrication, puisque celui-ci se sert d'un modèle déjà conçu pour déterminer la forme de son matériau et la facture de son produit. Et à l'époque de l'ordinateur, l'on sait que l'acte de fabrication et la logique de son processus n'exigent plus nécessairement l'intervention expresse de la conscience humaine.

Dans le jugement réfléchissant, à l'inverse, l'universel n'est pas donné, c'est le particulier qui l'est. Et la réflexion consiste précisément à rechercher l'universel qui lui correspond, c'est-à-dire son sens idéel unique, telle par exemple la norme de justice encore à rechercher qui, au Moyen-Orient, rendrait possible une répartition des ressources optimales entre Israéliens et Palestiniens. Or, nous l'avons dit, la norme d'un jugement n'est pas susceptible d'être validée à la façon d'une proposition scientifique et elle s'avère donc dépourvue de toute démonstration par des preuves semblables à celles qui sont offertes par l'expérimentation. Son seul fondement réside dès lors dans le consensus établi au terme d'une discussion sans contrainte – pour parler comme Habermas, c'est-à-dire sur l'interaction des subjectivités concernées par cette norme[816]. C'est dire son caractère fragile, puisqu'un tel consensus n'est possible,

---

[815] Voir surtout : *Juger*, pp. 30-35.

[816] Il ne s'agit donc pas de contraindre autrui à souscrire à quelque vérité obtenue par les moyens de validation empruntés au savoir scientifique, mais de persuader ses interlocuteurs de l'intelligibilité de sa

précise Hannah Arendt, que si chaque partie prenante tient compte dans sa réflexion du mode de représentation de la chose dont on délibère par toutes les autres parties en présence, ce qui, ainsi que nous l'avons montré, fait intervenir à la fois le sens commun et le recul momentané de la pensée, grâce auquel on fait place à d'autres significations que celles auxquelles on accorde spontanément ou aveuglément son adhésion. L'imagination qui nous permet de faire varier nos points de vue et de rendre présentes à notre esprit les représentations que d'autres hommes sont susceptibles de développer à propos du même problème de conscience constitue à cet égard une part non négligeable de la faculté de juger. En l'absence du recul que cette forme d'imagination rend possible, l'on ne peut en effet s'interroger sur ce qui peut faire sens pour tout autre individu inscrit dans la même situation que la nôtre[817].

Nous espérons avoir ainsi montré, avec Hannah Arendt, non seulement que la pensée n'est pas une activité exclusivement réservée à quelques rêveurs ou à quelques orfèvres du concept, mais que celle-ci, grâce à la médiation du sens commun, de la volonté et du jugement, constitue le passage obligé pour tous ceux et celles qui s'efforcent, en dépit des ravages occasionnés par l'idéologie ambiante, de rendre ce monde humainement plus habitable.

---

propre position, pour ensuite en faire l'objet d'un dialogue avec d'autres positions possibles. Le jugement a en effet pour finalité ultime une humanité réconciliée.

[817] « Élargir sa propre pensée afin de prendre en compte celle des autres », telle est la vertu de l'imagination pour notre auteur. Voir à ce propos : *Juger*, p. 72 et pp.104-111.

Penser ce que l'on [nous] fait
Éléments pour une pensée politique de la morale

Valérie Gérard
École Normale Supérieure (département de philosophie) – Université de Lille III

L'analyse arendtienne des rapports entre le politique et la morale qui se nouent dans les régimes totalitaires oblige à reconsidérer le sol psychologique, ontologique et politique de la moralité. La thèse de la banalité du mal consiste à montrer que le problème moral primordial n'est pas de connaître le bien ou de le vouloir, car avant cela, logiquement et chronologiquement, il faut être capable de percevoir que des problèmes moraux se posent et d'exiger de soi-même un comportement évaluable moralement, dont on soit comptable dans cet ordre, c'est-à-dire de penser ce que l'on fait, d'un point de vue moral. Or, si une attraction pour la démission de la pensée est présente en chaque homme, permettant d'échapper à l'inconfort du doute suscité par l'examen de soi et au fardeau de la responsabilité[818], elle peut être suscitée par un système politique, radicalement amoral non pas en tant qu'il conférerait de mauvaises valeurs, mais parce qu'il contribue à ôter aux questions morales leur pertinence et conduit les hommes à ne plus se les poser ; non pas en tant qu'il produirait des hommes mauvais, pervertis d'idéologie, mais parce qu'il leur fait perdre le sentiment de leur existence, superflue, et de leur situation dans un monde où ce qui arrive les concerne, par rapport auquel ils peuvent se positionner pour y intervenir.

Il s'agit donc de penser l'ancrage de l'exigence et du sens moral dans la vie psychique et politique. *Eichmann à Jérusalem*, les *Considérations morales* explicitent le lien entre manque de pensée et démoralisation. C'est connu ; rappelons simplement que le problème d'Eichmann n'était pas qu'il jugeait mal, mais qu'il ne jugeait pas du tout, qu'il ne voyait pas de sens à penser et juger moralement ses actes et le monde. La pensée n'est pas condition de la morale en ce qu'elle permettrait de fonder des valeurs en vérité, de définir le bien, mais d'une part en ce qu'elle crée un rapport à soi et au monde d'examen et de doute, dans lequel s'enracine une exigence d'accord lucide avec soi-même, et d'autre part – les *Questions de philosophie morale* insistent sur cet aspect – en ce que le maintien d'un discours intérieur donne consistance à un soi, à la pensée que l'on est quelqu'un, ce qui rend sensé voire incontournable de penser ce que l'on fait et ce que l'on subit. Or, la position de soi, la pensée de son existence propre, sont le premier rempart contre le mal « commis par personne, c'est-à-dire par des êtres humains qui refusent d'être des personnes »[819] et ne pensent pas ce qu'ils font et ce qui se passe dans le monde. Il faut comprendre le caractère doublement politique de cette pensée de soi qui est le sol de la moralité : d'une part si l'individu est en partie responsable de son abandon, sa possibilité tient néanmoins à des conditions politiques ;

---

[818] Arendt Hannah, « Considérations morales », dans *Responsabilité et jugement*, tr. fr. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot, 2005.
[819] Arendt Hannah, « Questions de philosophie morale », *Op. Cit.*, p. 138.

d'autre part, la pensée de ce que l'on fait et de ce que l'on nous fait doit tenir compte de l'inscription de soi dans un réseau relationnel et politique. Adopter une perspective politique sur la morale conduit à déplacer des concepts moraux et la conception de la vie bonne.

Penser ce que l'on fait

De même que l'on peut aspirer à la non-pensée, de même on peut « être fasciné par le complet secret de l'effacement personnel ». Hannah Arendt en a dessiné l'idéal-type à travers Lawrence d'Arabie[820] : « soif obsédante d'anonymat », incarnation d'une fonction nécessaire qui le dépasse – force dont il est le fantôme et qui le laisse vide une fois qu'elle lui est retirée. C'est l'idéal inverse de celui de la souveraineté, effet d'une conviction que l'individu ne peut rien « faire de sa vie », « ne crée plus une œuvre assez nette pour être sienne », réduit à seconder « les forces secrètes de l'histoire et de la nécessité – dont il n'est que la fonction ». Ce « désespoir de toute responsabilité humaine possible » assumé se convertit en « désir de ne jamais rien faire quoi que ce soit pour [soi]-même », d'éviter de vivre une vie personnelle. En conséquence, « conscient de n'avoir été qu'une fonction et de n'avoir joué qu'un rôle », Lawrence ne s'attribue rien de ce qui a été accompli par son intermédiaire ; « ce n'était pas lui qui avait été grand, mais seulement le rôle qu'il avait su assumer » ; il refusa donc d'en tirer le moindre avantage.

Un tel oubli de soi est ambivalent. Il permet d'éviter tout ce qu'il peut y avoir d'irréaliste dans la prétention à savoir ce que l'on fait, à s'identifier à ses actes.

Moralement d'abord, savoir ce que l'on fait, s'attribuer la valeur de ses actes a peu de pertinence dans la mesure où la question n'est pas de savoir si un individu est bon mais si sa conduite convient dans le monde où il vit[821]. Par exemple la désobéissance civile contre la guerre du Viêt-Nam pouvait être justifiée comme souci de manifester son opposition à l'instauration d'un monde injuste, mais pas dans le but de conserver sa belle âme et sa conscience tranquille. Les vertus ne sont pas des qualités intérieures mais des manières d'agir, envers et avec les autres : elles ont une dimension politique. Le caractère moral ne réside pas dans l'intériorité de toute manière insondable, mais dans la manière dont l'individu apparaît dans le monde et s'y rapporte. Le problème moral n'est pas d'ignorer ses mobiles secrets, mais de s'automystifier sur ses actes et ses paroles effectifs. Abstraction faite de son rapport à l'extériorité, l'individu n'a pas de valeur morale ni même de consistance ontologique : il reste abstrait s'il n'est pas déterminé par ses actions et leurs effets qui lui échappent, et par la manière dont les autres et les événements l'affectent. Il n'existe qu'hors de soi : ce qu'il fait du monde et ce que le monde fait de lui le singularisent et donnent consistance à son existence dont il voit les répercussions. On ne peut se penser soi-même qu'en pensant le monde, la position qu'on y occupe, ce qu'on y introduit et comment il nous modifie.

Du point de vue de la condition humaine ensuite, l'inscription de l'action individuelle dans la pluralité des hommes fait que l'on ne peut jamais tout à fait savoir

---

[820] Arendt Hannah, « Impérialisme », in *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard (Quarto), 2002, p. 496-97.

[821] Arendt Hannah, « La responsabilité collective », dans *Responsabilité et jugement*, *Op. Cit.*, p. 179.

ce que l'on est en train de faire, ni quel sera le résultat de son action[822], imprévisible puisqu'il dépend des actions et désirs des autres hommes sur lesquels l'on n'a aucune prise – sauf à les réduire par la violence à l'impuissance. Prétendre savoir ce que l'on fait est une prétention irréaliste à la souveraineté sur le monde et sur soi, intenable moralement car elle dénie la liberté et l'altérité humaines. Et si les effets d'une action échappent à celui qui en est à l'initiative, il ne peut prétendre savoir qui il est ni ce qu'il vaut en tant qu'agent, car il en est aussi le résultat, qu'il le veuille ou non. On subit ses actions.

Mais en même temps, l'oubli de soi et le manque de pensée sont des conditions de la propagation du mal. La structure psychique de Lawrence d'Arabie est proche de celle de ces fonctionnaires nazis dont la conscience a disparu dans l'organisation bureaucratique de [leurs] actes[823], qui ne se reconnaissent pas dans ce qu'ils concourent à introduire dans le monde.

Pour comprendre l'ambivalence de la pensée de ce que l'on fait, il faut d'abord distinguer deux rapports sous lesquels on l'exerce. S'il n'y a rien de réaliste ni de valable à prétendre maîtriser les conséquences de ses actes, son identité et sa valeur, en revanche, l'action lucide et réfléchie exige une connaissance de la réalité factuelle qui ne soit pas voilée par des clichés et des idéologies, et le savoir de la réalité de ses actes, de leurs conditions et de leurs conséquences, celles que l'on peut constater et celles que l'on peut lucidement prévoir si ce n'est en maîtriser l'effectuation ni même les vouloir, savoir de la manière dont ses actes s'insèrent dans le monde.

Ensuite, il faut comprendre dans quelle mesure le contexte sociopolitique suscite ou facilite son abdication. Y contribuent notamment l'emprise des idéologies, l'arbitraire de la terreur et l'organisation administrative compartimentée qui permet au fonctionnaire du régime d'opérer un clivage qui lui évite d'avoir à penser ce qu'*il* fait, à reconnaître son inscription dans des actes, dans des réalités qu'*il* introduit dans le monde – ce n'est pas *lui* puisque il n'en a eu ni l'initiative (il a obéi aux ordres) ni l'intention (il n'est qu'un rouage superflu par rapport à sa fonction que n'importe qui pourrait accomplir de la même manière, et à laquelle il ne se réduit ni de s'identifie ; il n'est donc pas responsable[824]) – d'autant que la compartimentation des tâches lui épargne d'avoir à penser ce qu'il *fait*, à assumer les conséquences *réelles* de ses actes (organiser des convois ce n'est pas assassiner des individus).

Or, le clivage par lequel ces gens pensent préserver leur intégrité en refusant de se reconnaître dans les manifestations extérieures à leur vie, inauthentiques, accomplies sous une fonction qu'ils refusent de s'approprier, ce clivage est vain. Aucune identité intérieure réelle ne subsiste s'ils se dissocient de la manière dont ils apparaissent au monde. Leur attitude méconnaît la dimension nécessairement extérieure, inscrite dans un réseau humain, de la vie humaine. L'identité, l'authenticité et la valeur de la personne ne reposent pas dans son intériorité. L'individu ne peut être décrit et évalué que par la manière dont il apparaît extérieurement et interagit avec le monde qu'il modifie et qui le modifie, et dont il assume les fonctions et rôles contingents qui le particularisent. Il n'est qu'une abstraction s'il ne s'approprie pas ce qui arrive dans le monde de son fait, s'il n'y exerce aucune influence et n'est pas concerné par ce qui s'y

[822] Arendt Hannah, *Penser l'événement*, tr. fr. sous la direction de Claude Habib, Paris, Belin, 1989, p. 169 ; et *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p.181.
[823] *Penser l'événement* p. 31.
[824] *Ibid.*, p. 32.

passe. Il n'existe que par ce qu'il accomplit et par les relations qu'il tisse avec les autres hommes. Leur refus de penser ce qu'ils font est donc pour ces gens un déni de leurs conditions d'existence, dont l'assomption peut aussi conduire à désespérer de toute responsabilité.

Pour sortir de l'alternative entre repli intérieur souverain et laisser-aller à l'extériorité, il faut assumer la vanité de la prétention à la souveraineté, à l'autonomie, et reconnaître que fonder dessus son exigence et sa valeur morales risque effectivement de conduire au désespoir et à l'indifférence. La conscience de son inscription objective dans un réseau humain et événementiel qui dépasse l'individu et s'impose à lui, qui oblige à prendre en compte sa passivité et son objectivité, même par rapport à ses propres actions dont il subit les effets, peut conduire à renoncer à vivre une vie propre et à penser ce que l'on fait, soi-même, sauf à comprendre que se reconnaître dans ce que l'on fait *et* dans ce que l'on subit établit un rapport à soi théorique et pratique, donne contenu, singularité et consistance à une vie que l'on vit à la première personne, y compris dans ses dimensions qui échappent, qui arrivent, comme ça, sans soi mais à soi. Vivre sa vie, cela signifie *vivre* à la première personne et non pas subir sa vie : ne pas la laisser aller et passer, la mener et lui donner forme ; mais cela signifie aussi vivre soi-même *la vie* qui de toute façon nous échoit, s'approprier le donné qui s'impose et peut devenir constitutif de *sa vie*. Contrairement à la prétention de fabriquer sa vie en sachant ce que l'on fait, souverainement, au mépris de la contingence du réel et des relations humaines, faire quelque chose de sa vie, c'est faire quelque chose de propre à soi avec ce qui est hors de soi, passivement reçu et commun à d'autres. Cela suppose une réinscription objective, un point de vue politique, c'est-à-dire relationnel, sur sa vie individuelle, ses conditions, ses limitations, ses capacités.

L'individu est fondamentalement extérieur à lui-même, ce qui n'implique pas de se perdre et de disparaître dans cette extériorité ni d'être irresponsable. Il s'agit de savoir se situer et prendre position dans le réseau relationnel, politique, dans lequel de toute manière on se trouve. La responsabilité ne se situe pas dans la vie psychique intérieure et ne dépend pas de la souveraineté : seulement de la manière dont on assume ce dont on hérite et de ce que l'on en fait, ce qui ne peut être évalué qu'à la lumière des possibilités réelles que permet une situation : nul n'est tenu à rien en cas d'impuissance totale. Le point de vue sur la morale doit donc être politique, car il n'y a pas d'identité ni de valeur de l'individu abstraction faite de sa position – personnelle et singulière – dans le monde. Penser ce que l'on fait suppose donc d'abord un point de vue lucide sur le monde politique, sur la manière dont on en dépend ; on comprend alors l'importance de la capacité de penser ce que l'on nous fait, de ce que l'on subit, qui paraît aller de soi, mais se révèle aussi constituante du rapport à soi.

Penser ce qui arrive, ce qui nous arrive, ce que l'on nous fait

Esquissons deux aspects du problème.

Le premier : la confusion dans l'attribution de responsabilité que peut provoquer un système politique. Hannah Arendt décrit les dilemmes intenables que la terreur impose à ses victimes. C'est Camus[825] qui rapportait l'exemple de cette mère qui doit choisir lequel de ses enfants doit être tué, condition pour qu'il y ait des rescapés, mais

[825] Camus Albert « La crise de l'homme », reproduit dans *NRF*, Gallimard 1996, n°516.

en choisissant qui elle sauve elle décide qui meurt et se voit attribuer la responsabilité de la mort de son enfant. Ce type d'alternative ferme toutes les issues morales ; il n'est pas possible de sauver sa conscience au prix de sa vie. Sont ainsi créées des « conditions où la conscience n'est plus d'aucun secours, où bien faire devient radicalement impossible. »[826] Savoir ce que l'on fait, les conséquences de ses décisions, n'a plus de portée éthique et est insupportable psychologiquement, d'où la tentation d'abolir la pensée.

Mais il faut comprendre que c'est à une apparence de choix qu'elle est soumise, puisqu'il n'y a pas d'issue, que les deux branches de l'alternative s'équivalent et la conduisent au crime ; l'examen des conséquences de sa décision à l'aune des principes moraux est donc vain. On lui impose un choix qui n'en est pas un pour la conduire à s'attribuer la responsabilité du meurtre de ses proches alors que c'est elle qui est torturée, passive et impuissante. Penser ce qu'elle fait en termes moraux semble s'imposer alors que c'est absurde puisque rien ne dépend d'elle, mais de ce fait elle se sent coupable, démoralisée, et retourne sa haine contre elle et non contre ses bourreaux. Ce qui serait nécessaire mais difficile, parce que la situation est construite pour l'empêcher et parce que cela peut être en soi insupportable, c'est de penser ce qui lui arrive, ce qu'on lui fait, son impuissance et sa passivité totales, d'interpréter ce qui se passe comme une torture qu'elle subit et non comme une décision qu'elle prend et dont elle est comptable des effets.

Le second : la difficulté d'assumer ce qui arrive et de se l'attribuer, même à l'accusatif. Hannah Arendt évoque la réaction de déni de la réalité[827] à des situations d'horreur qui dépassent les capacités d'appréhension de ceux qui y sont soumis – une des raisons pour lesquelles le témoin indirect qui a de l'imagination peut être davantage capable de penser ce qui est arrivé que celui qui en a été sidéré. On peut se rapporter aux études sur la honte qu'éprouvent les victimes[828] d'avoir vécu des horreurs inconcevables et humiliantes, d'avoir perdu la continuité et la cohérence de leur vie, sur la difficulté d'assumer l'impuissance et la passivité qui obligent à se reconnaître nié comme sujet une fois privé de la capacité d'avoir une vie propre. Cela permet de comprendre la facilité avec laquelle elles peuvent accepter la responsabilité de ce qu'elles subissent alors que parvenir à penser ce que l'on subit sans déni peut être au contraire reconstituant. Citons Marcelo Vinar :

« Il n'avait pas encore pris conscience que le fil de fer et la cagoule le changeaient d'homme en chose, faisaient de lui un paquet. De fait, nommer les choses de cette manière lui prit beaucoup de temps et de travail. C'est dans cet univers différent qu'il lui fallait se situer s'il voulait fonctionner avec quelque succès, pouvoir

---

826. Arendt Hannah, *Le totalitarisme*, in *Les origines du totalitarisme, Op. Cit.*, p. 802.

827 Bettelheim : « Les prisonniers devaient se persuader eux-mêmes que tout cela était réel, que c'était bien ce qui arrivait et non un simple cauchemar. Ils n'y réussissaient jamais tout à fait. », Rousset : « Je les ai vus les sélectionnés encore incrédules, cinq minutes avant de descendre dans la cave du Krématorium », cités par Hannah Arendt, *Op. Cit.*, p. 484.

828 Lynd Hellen Merrel, *On shame and the search for identity*, New York, 1958 ; Lichtenstein M.D., « The dilemma of human identity, notes on self-transformation, self-objectivation and metamorphosis », *Journal of the american psychoanalytic association*, international universities press, inc., New York, vol XI, 1963, p. 173-223 ; Amaty Sylvia « Récupérer la honte », in Puget Janine (dir.), *Violence d'État et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1989 ; Tisseron, Serge, *La honte. Psychanalyse d'un lien social*, Paris, Dunod, 1992 ; Aulagnier Piera, « Condamné à investir », n°25 *Nouvelle revue de psychanalyse*, « le trouble de penser », 1982, p. 309-330.

habiter son corps et son esprit dans un monde où l'on n'est plus une personne mais un paquet qui roule vers un destin inconnu. Oui, reconnut-il beaucoup plus tard, découvrir cela et l'assimiler fut l'essentiel de son expérience en prison.[829] »

La difficulté est soulignée de reconnaître sa propre passivité, de nommer son objectivation, ce qui est à la fois insupportable et la seule manière d'habiter le monde dans lequel on se trouve et de reconnaître ce que l'on est à tel moment. Car l'individu se définit minimalement comme celui à qui il arrive telle chose dans tel contexte ; et la capacité de s'attribuer lucidement ce qu'il subit reste une forme d'existence, d'appropriation et de situation de soi.Pouvoir dire « il m'arrive cela » est déjà l'assignation d'un ordre et d'une position de soi. S'il ne se réapproprie pas sa passivité (ni les conséquences de ses actes), le monde se déroule hors de lui, sans l'affecter ; c'est comme s'il n'existait pas, glissant à sa surface sans y laisser de marque propre et sans en être modifié. Le sentiment de sa propre existence distincte a pour condition de pouvoir se situer dans le réseau des faits et des événements, de l'affecter et d'en être affecté. Le sens du réel et l'assomption de sa passivité sont inséparables :

« *Le sens humain du réel exige que les hommes actualisent le pur donné passif de leur être, non pas afin de le changer, mais afin de l'exprimer et d'appeler à exister pleinement ce qu'il leur faudrait de toute manière supporter passivement.*[830] »

La possession de soi ne suppose donc pas la souveraineté sur soi, elle est compatible avec et même suppose un certain laisser aller à ce qui arrive, à l'extériorité, et prend en compte la dimension de passivité du soi. Elle peut être maintenue malgré l'impuissance, l'impossibilité d'agir et de maintenir des valeurs tant qu'il reste possible de comprendre le contexte qui produit cela, de s'en attribuer les effets, d'être celui qui commente son réel. Une vie intérieure est maintenue qui consiste à se positionner dans l'extériorité, à l'approprier. La description intérieure du monde est ainsi mode de définition de soi, manière de se déterminer par l'extériorité et par rapport à elle.

Morale et politique

Alors que l'exigence de mener en autarcie une vie cohérente et maîtrisée empêche l'intégration des ruptures de vie et peut conduire à dénier tout ce qui est imprévisible, l'assomption lucide d'une certaine passivité et d'un laisser-aller au réel permet de resituer dans un parcours de vie ce qui de toute façon se produit, de se réapproprier ce que l'on subit et de s'y positionner. C'est nécessaire dans toute vie, même hors des situations extrêmes, car le réel est en lui-même contingent et déroutant ; et la capacité de l'accueillir, de se laisser modifier et de l'assumer est condition de la conservation du sens de la réalité. Il ne s'agit pas de renoncer à l'autonomie, à la liberté, à l'idée de conduire sa vie et encore moins de nier leur signification et leur importance pour la vie humaine, à condition d'opérer un déplacement vers le champ politique qui prend trois aspects.

Il faut d'abord comprendre les conditions politiques du déploiement de l'existence et de l'activité humaines. Il n'y a de compréhension et d'évaluation lucides de soi que politiques, qui prennent en compte le rapport au monde. Le rapport à soi ne peut être *a priori*. On s'approprie comme siennes non pas des propriétés essentielles mais les

---

[829] Vinar Marcelo et Ulriksen de Vinar Maren, *Exil et torture*, Paris, Denoël, 1989, p. 21

[830] Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983, p. 270.

caractéristiques de son existence singulière dans le monde (sa position par rapport aux autres, ses pensées, ses actions, ses passions, ses perceptions, ses affects, ce que l'on fait et subit). Alors peut-on avoir le sentiment d'être quelqu'un, concerné par ce qui se fait, ce qu'on lui fait, ce qu'il fait ? C'est un sentiment d'exister qui a des conséquences morales : si l'on admet que celui qui se méprise lui-même peut être conduit aux actes les plus méprisables, de même que celui qui s'estime digne des plus grandes choses y conformera sa conduite, il est encore plus certain que celui qui ne se sent pas exister dans le monde ne se sentira pas concerné par ce qui s'y produit, ne pourra pas s'y attribuer la moindre responsabilité ni s'y conduire en sujet (moral, responsable, politique...). En conséquence la moralité n'est pas l'évaluation de son action par rapport à ses propres exigences, à son essence, à l'idéal de l'homme, mais de sa position singulière et assumée dans le monde. Le jugement indissociablement moral et politique porte sur des rapports entre une personne singulière et une situation du monde. À partir de là, et si les conditions sont réunies pour la mise en œuvre et l'exercice de cette capacité, il s'exerce de manière indépendante, sans être une déduction ni l'écho de la pression sociale. Il y a donc des conditions politiques à l'autonomie du jugement, d'où la question critique : quel monde permet à l'homme d'instaurer un rapport au réel tel qu'il puisse le penser et le juger de manière autonome, qu'il trouve un sens à l'évaluer, ainsi que la position qu'il y occupe ?

Ensuite, ces conditions politiques font de la valorisation exclusive de la souveraineté et du maintien d'une intégrité intérieure un déni du réel qui rend impossible l'appropriation de dimensions incontournables de la vie humaine. La possibilité d'une vie bonne – c'est-à-dire d'une vie que l'on ait envie de mener ou à tout le moins que l'on puisse supporter – repose sur l'assomption lucide d'une certaine passivité à l'égard de ce qui arrive, sinon on peut être brisé par l'imprévu, humilié que la vie échappe. Cela dit, il faut tracer la frontière, non pas entre l'autonomie et la passivité, ni entre la maîtrise de soi et le laisser-aller, mais entre différents modes de dépendance, de vie en extériorité (qui sont en fait l'expression du lien fondamental et constitutif de l'homme au monde et aux autres hommes, le corrélat de la contingence du réel) selon qu'ils permettent ou interdisent l'appropriation de soi et une capacité d'agir et de mener sa vie, selon qu'ils permettent ou non d'être un soi, c'est-à-dire de pouvoir continuer à se situer explicitement dans le monde, ce qui suppose la possibilité de s'y adapter et de prendre en compte l'imprévisibilité du réel (cela suppose qu'elle ne soit pas telle qu'elle sidère la pensée et reste inassimilable). La question critique est celle-ci : quel monde rend la vie intenable, irréelle ou honteuse, la passivité et l'imprévu impossibles à récupérer ? Quel monde prive de la capacité de se laisser aller à ce qui arrive et conduit à la folie ?

Enfin, la liberté et la capacité d'agir sont politiques et peuvent se récupérer par l'action politique. Si le monde rend la vie invivable, produit l'impuissance, il ne faut pas se retourner contre soi parce qu'on ne serait pas à la hauteur de ses principes ; cela ne sert à rien de prétendre conserver une autonomie ou une intégrité intérieures ; la seule possibilité pour se réapproprier soi-même est le détour par l'intervention politique, en s'alliant avec d'autres, condition de la puissance d'agir, en même temps que cela maintient dans une dépendance au concours des autres. Pour penser ce que l'on fait, il faut penser que l'on fait avec les autres.

Géographie et banalité du mal

Réflexions pour une prise en considération des travaux de Hannah Arendt en géographie

Baptiste de Coulon,
géographe et archiviste

Hannah Arendt, intellectuelle marquée par le XXe siècle, a légué une pensée importante à la connaissance des processus sociaux en dégageant le principe de l'unité de l'ontologie et du politique (1). En effet, elle a réussi à mettre à jour le lien indéfectible qui lie la capacité d'un être humain à garantir à lui comme à autrui une place sur terre et sa capacité à établir une pensée autonome au travers du travail réitéré du jugement politique. Nous pensons que la géographie a tout à gagner à repartir de ce défi arendtien, en particulier en explorant l'importance qu'y joue la mémoire lorsqu'elle s'inscrit dans le territoire.

Ce principe d'union de l'ontologique et du politique a été formulé par Hannah Arendt lors de sa grande analyse des mécanismes totalitaires, mais a reçu une vaste audience seulement lorsqu'il a transparu dans sa conceptualisation du phénomène dit de banalité du mal. Ce phénomène a été conceptualisé par Hannah Arendt lors de la rédaction de son compte rendu du procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem. La substitution chez Eichmann de la pensée relationnelle par une pensée fonctionnelle, concomitante à une perte de substance du sujet qui ne réussit plus à prendre la mesure de ce qui distingue le vrai du faux, la réalité de la fiction, le dégageant ainsi de l'obligation de trancher lui-même entre bien et mal, a permis à Hannah Arendt de définir la banalité du mal comme l'une des manifestations principales au niveau individuel des processus totalitaires.

En conséquence, la relecture aujourd'hui des écrits de la philosophe nous oblige à réintégrer dans nos recherches cette pensée de l'aliénation et de la domination, de la liberté et de la résistance.

Si la science géographique, comme cela a été déjà dit à maintes reprises, s'est trop longtemps attachée au service des puissants, la prise en compte des écrits de Hannah Arendt devrait lui permettre de s'en émanciper, sans toutefois l'obliger à se restreindre à l'analyse des pratiques de l'individu isolé. L'unité du politique et de l'ontologique offre à la géographie l'occasion de penser et de redéfinir l'exercice politique hors des places qui lui ont été traditionnellement dévolues - la nation, l'État, la région, la mairie, l'Assemblée nationale ou encore l'espace public - en l'envisageant géographiquement co-constitutif de nos vies.

En géographie francophone, deux efforts de conceptualisation ont déjà été tentés dans cette direction : d'une part celui engagé autour du concept de territorialité (2) par Claude Raffestin à partir de la fin des années septante, et d'autre part les recherches

menées par Augustin Berque sur le concept de médiance (3), engagées dans les années quatre-vingt.

Mais ce qu'apportent les écrits de Hannah Arendt comme élément décisif, vis-à-vis de ces travaux, c'est une pensée conséquente de la négativité, c'est-à-dire une auscultation systématique de la destruction.

Cette option de recherche a le principal avantage d'engager symétriquement une pensée à chaque fois renouvelée de la résistance, de l'affrontement, de la désobéissance, de la révolte, de l'insoumission, qui ponctuent nécessairement le déploiement des processus de destruction et qui à notre sens constituent aussi une forme de négativité, seconde si l'on veut bien, à penser en tant que telle.

Les résistances individuelles et collectives ne peuvent être en effet seulement amour et partage mais détiennent bien clairement aussi une part de défense, de refus, d'opposition, de négation de ce à quoi elles font face. Parts essentielles et complémentaires du défi arendtien, il nous faut aussi nous engager à les penser.

Pour nous, ce défi de la négativité a aussi comme qualité de nous pousser à reconstituer les liens de filiation d'une pensée critique en géographie. Cela passe, à notre sens, au travers d'une attention renouvelée aux opportunités de mise en solidarité, par la transmission et le partage, des formes d'expériences de cette négativité, primaire ou seconde, en particulier entre générations mais aussi entre classes sociales et genres sexuels.

Par ailleurs, on trouve dans le champ des sciences sociales francophones certaines équipes qui ont déjà intégré ces enjeux à leurs recherches. Nous pensons ici en particulier à l'équipe de recherche formée autour du sociologue Luc Boltanski. D'ailleurs la potentialité de la traduction géographique de leurs analyses a déjà été mise en évidence par certaines études (Lerch, 2006). Dans le même sens, il nous apparaît que leur ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme* pourrait très bien servir de base à une reprise des avancées arendtiennes en géographie. Par exemple, là où Luc Boltanski et Ève Chiapello isolent la « critique artiste », entendue comme une quête d'authenticité et comme un des terrains classiques de la « récupération » de la critique par le capitalisme, mais aussi aujourd'hui, selon eux, comme l'une des formes les plus propices à une reprise de celle-ci, nous pensons que l'unité de l'ontologique et du politique ainsi que la pensée de la négativité pourraient nous aider à poursuivre, du point de vue géographique, ce travail. Pour réussir cela, il s'agirait de réussir à comprendre non seulement en quoi notre contingence matérielle est ontologique, comme l'a bien mis en évidence Augustin Berque, ainsi que fondamentalement politique, comme l'a bien expliqué Claude Raffestin, mais que ces deux facettes sont unies. Il s'agit de penser de quelle manière notre contingence matérielle ontologique est co-dépendante de l'effectivité de notre exercice politique autonome et de la part de négativité seconde qui se joue en son sein.

Plus particulièrement, nous pensons qu'une partie du défi arendtien pourrait être assumée en géographie si un travail de recherche s'engageait sur l'effectivité de la mémoire dans le territoire. En effet, il nous apparaît que l'on trouve par le biais de la dimension géographique de la mémoire une traduction possible du défi arendtien grâce au fait que la mémoire est à la fois, pour part, coconstitutive de la contingence matérielle et en même temps élément clef de l'exercice politique. Ainsi, selon nous, le territoire mémoriel, s'il est exploré et réanimé dans tout sa négativité, pourrait être à même de dégager, par exemple, la « critique artiste » de la récupération capitaliste.

Si notre hypothèse se vérifie, les apprentis géographes auront enfin à disposition un chantier commun à explorer, qui faisait si largement défaut jusqu'à présent.

Notes

(1) Comme l'a très bien démontré Marie-Claire Caloz-Tschopp dans son ouvrage *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt*, paru en 2000.

(2) La territorialité peut se définir comme « l'ensemble des relations qu'une société entretient non seulement avec elle-même, mais encore avec l'extériorité et l'altérité, à l'aide de médiateurs, pour satisfaire ses besoins dans la perspective d'acquérir la plus grande autonomie possible, compte tenu des ressources du système » (Raffestin, Claude,1997, « Réinventer l'hospitalité », *Communications*, n°65, Paris, p. 165).

(3) La médiance peut être définie comme le couplage dynamique de deux moitiés de notre être : notre corps animal et notre corps médial. « C'est le moment structurel de notre existence » (Berque, Augustin, 2000, *Ecoumène ; introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris, p. 127).

Bibliographie

Arendt, Hannah, 2000, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris.

Berque, Augustin, 2000, *Ecoumène ; introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris.

Boltanski, Luc, Chiapello, Ève, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire, 2000, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt*, Payot, Lausanne.

Lerch, Louca, 2006, *Le Salève : objet commun. A la recherche de controverses heuristiques pour la co-construction de l'agglomération franco-valdo-genevoise*, Mémoire de Master 2 « Ville, Montagne, Durabilité », sous la direction de Marie-Christine Fourny et Sylvie Duvillard, IGA, Grenoble.

Raffestin, Claude, 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, Paris.

Raffestin, Claude, 1997, « Réinventer l'hospitalité », *Communications*, n°65, Paris, p. 165-177.

D'étincelle à étincelle : l'obligation d'humanité du (de la) thérapeute face aux rescapé(e)s de l'impensable

Nilima Changkakoti, psychothérapeute, Genève

Cette présentation se veut un témoignage de mon vécu comme personne en position de thérapeute avec des rescapé-e-s de la violence organisée, principalement dans les Balkans, et non une intervention de spécialiste, certainement pas de l'oeuvre de Hannah Arendt, pas plus que d'autres auteurs que je pourrais citer (Kaës, Puget, Amati, Primo Levi,Sironi) et que d'autres dans ce colloque sont bien plus à même d'exposer. Les lectures, les idées, les notions seront plutôt là en tant qu'elles me traversent, bien comprises ou mal comprises, lors des séances ou qu'elles m'aident à penser entre celles-ci.

Préhistoires

Lorsque je me suis retrouvé face au personnage de l'histoire que je vous ai racontée en introduction : appelons-la Hazima de Bosnie, je n'avais jamais travaillé en individuel avec des personnes traumatisées, rescapées de massacre. Génocide évoquait pour moi les Arméniens, la Shoah, entraperçue par le biais de lectures, de films comme le film du même nom de Claude Lanzmann, dont la vision reste pour moi un événément marquant. C'est ce film qui m'a fait ressentir toute l'horreur de la bananalité du mal. Je garde l'image de ce petit fonctionnaire des chemins de fer du Reich racontant très techniquement la planification des convois de la mort.

Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal : je me rends compte maintenant que mon premier « contact » avec la Shoah s'est fait par l'entremise d'un film sur Eichman, vu par deux enfants rescapés des camps. Je devais avoir 13, 14 ans et j'avais profité d'une sortie de mes parents pour regarder la télévision en douce. C'est là que j'ai appris pour la première fois l'existence des camps de la mort, du gaz Zyklon B, des fausses douches, des numéros inscrits dans la peau...D'autres souvenirs de la même époque remontent comme la lecture *Le dernier des Justes*[831] d'André Schwarz-Bart et plus tard *Une vie bouleversée* d'Etty Hillesum [832], *Maus* d'Art Spiegelman [833]...

Autres images de l'impensable rencontrées pendant l'adolescence : le Vietnam, avec l'image célèbre de l'enfant courant sur la route, fuyant la terreur du napalm ; plus près d'un de mes « chez moi » : la guerre d'indépendance entre le Pakistan et ce qui deviendra le Bangladesh : un homme brandissant une tête, une tête empalée, le Chili...

Une dernière image, plus proche de moi, dans ma propre histoire : assister avec mon père, actif dans le mouvement non violent lors de l'indépendance de l'Inde, à la projection en avant-première du film *Gandhi*, le voir pleurer devant les images du

---

[831] André Schwarz-Bart, *Le dernier des justes*, Paris : Seuil, 1959.
[832] Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, Paris : Seuil, 1959.
[833] Art Spiegelman, *Maus I. A survivor's tale.* New York : Pantheon books, 1986.
Art Spiegelman, *Maus II. And here my troubles began.* New York: Pantheon books, 1991.

massacre d'Amritsar - il ne nous en avait jamais parlé et je ne l'ai vu pleurer que deux fois dans ma vie.

Au contact de ces récits ou lors de mes échanges avec mes collègues rescapés des camps de la répression argentine, surgit toujours la question de l'impensable : « comment est-ce possible ?, peut-on vivre cela et survivre ? », puis celle de la réaction : « Qu'est-ce que je ferais ? Comment je réagirais ? ».

Il est facile vivant en Suisse d'être plus ou moin bien pensant, de lire ou de distribuer des tracts, de faire la fête en soutien au Chili d'Allende, de manifester contre Franco, mais « là-bas » - aurais-je le courage de réagir, d'agir, de ne pas cautionner, au risque de ma vie?

La banalité du mal : fonctionnement et effets

Je vais essayer maintenant de montrer comment cette banalité du mal, ce processus de déshumanisation de l'homme mis en évidence par Hannah Arendt à propos du nazisme[834] se donne à voir dans les récits des personnes avec qui j'ai pu travailler.

Effroyablement normal

Eichman n'était pas un monstre sanguinaire, mais un être « effroyablement normal » ; la « banalité du mal » pose donc la possibilité de l'inhumain en chacun d'entre nous (ce qui me renvoie à mon questionnement : qu'aurais-je fait ?). En ce qui concerne le nazisme, le film *Shoah* montre très bien les petits fonctionnaires de l'horreur, l'aspect terriblement banal, ordinaire, organisé d'une tentative d'éradiquer de la surface de la rerre une partie du genre humain. Dans les récits de rescapés des massacres des Balkans, cette banalité s'exprime dans le fait que les meurtriers, les violeurs, très souvent ont un visage connu : ce sont les voisins, ceux de l'autre côté de la rue, de la ferme d'à côté, avec qui on a été à l'école, des personnages familiers d'une vie quotidienne non pas sans histoires, non, il y a des amitiés, des jalousies, des querelles de voisinage – des histoires relativement normales.

Ainsi, Minela, Ashkali[835] du Kosovo mariée à un homme d'origine rom, a été violée par son voisin sous les yeux de son mari obligé d'assister à la scène. Les hommes qui ont tué la plus grande partie de sa famille d'origine, ainsi que l'un de ses enfants, l'un de ses jumeaux, habitaient de l'autre côté de la rue.

Déshumaniser

Pour que puisse exister cette logique où certains groupes n'ont plus droit au statut d'être humain, il faut, selon Arendt, déshumaniser l'homme en le dépolitisant au sens étymologique du mot, tendre à supprimer la chose qui faisait de lui un homme, en détruisant d'abord ce qui le rattachait à une communauté. Les bourreaux peuvent alors perpétrer leurs crimes sans avoir conscience de faire le mal, et même en ayant l'impression d'obéir à quelque chose qui les dépasse, de lutter pour établir un ordre

[834] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris : Gallimard -Folio, 1966-1991.

[835] Groupe originaire d'Egypte, que l'on confond souvent avec les Roms.

juste ; les victimes, elles, se retrouvent projetées dans l'insoutenable expérience de « non-appartenance » au monde – bourreaux et victimes ont apparemment même visage, mais ne font pas partie du même monde[836].

La déshumanisation par le biais de la rupture des appartenances correspond à ce que Sironi[837] (2000) appelle les stratégies délibérées de déculturation à l'oeuvre dans les conflits contemporains, qui sont souvent des guerres culturelles, de groupe à groupe. Ces stratégies procèdent par attaque des « objets culturels »[838], avec pour but la rupture de la transmission et de la filiation. J'en citerai quelques-uns parce qu'ils concernent plus directement les personnes avec qui j'ai eu l'occasion de travailler :

- Le viol systématisé des femmes :

Selon Sironi, l'objet culturel attaqué ici est l'utérus. Les enfants issus de ces viols sont des enfants particuliers, dans les mots de Sironi : « Ils sont le vecteur de l'intention d'un tiers, à savoir métisser la filiation de façon violente et réfléchie, en l'espace d'une génération. Certes, elle l'était avant, par le biais des mariages mixtes. Mais là, il s'agit de nouveaux modèles d'enfants : ceux qui porteront toujours la trace du persécuteur. ». Je dirais que même lorsqu'il n'y a pas d'enfants, s'il y a eu avortement ou le viol n'ait pas été fécond, le couple et la famille, donc les enfants, portent la trace non métabolisée (parce que souvent non dite) du persécuteur. J'ai pu observer chez des jeunes issu-e-s de familles ayant vécu par exemple la guerre au Kosovo une affiliation à l'horreur vécue par les parents, d'autant plus efficace qu'elle n'est pas dite, qui correspond à ce que certains ont relevé pour les enfants descendants de rescapés de la Shoah[839]. Ces jeunes, du fait du vécu de leurs parents, se trouvent souvent empêchés de vivre, de se créer leur place dans la société, de fonder leur propre famille parfois.

- La disparition des anciens :

Même si cela ne fait pas partie d'une stratégie consciente, les anciens meurent beaucoup lors des guerre ; ils font partie d'une catégorie fragile de la population d'autant plus exposée lorsque les conditions de vie se précarisent à l'extrême. Leur disparition prématurée affecte la fonction de transmission dans une culture (savoirs ancestraux, dons, procédés et savoir-faire spécifiques, rites, rituels thérapeutiques, ...). Elle implique aussi la disparition d'une partie de la mémoire collective dans des groupes à tradition orale.

Par ailleurs, lorsque les anciens meurent sans que les rituels puissent être effectués, sans que les générations suivantes puissent les accompagner ou, pire, lorsqu'ils sont au nombre des morts sans cadavres, des disparus, ils ne peuvent accéder au statut d'ancêtres, et là aussi il y a rupture de la chaîne de transmission. Le déroulement transgénérationnel est alors empêché. On peut alors rencontrer des jeunes, comme j'en ai vu lorsque je travaillais en foyer, qui se retrouvent coincés dans la toute-puissance d'une espèce de « génération spontanée » : il n'y a personne au-dessus

---

[836] Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino : Einaudi, 1958 – 1984.

[837] Françoise Sironi, *Les stratégies de déculturation dans les conflits contemporains. Nature et traitement des attaques contre les objets culturels*, www.ethnopsychiatrie.net/actu/sudnord, 2000.

[838] « *Des objets de culte, des reliques, des prières, des parties de corps culturellement investies (comme l'utérus des femmes, [...]), des tombes, des "organisateurs de la transmission" (les rituels, les anciens, les griots et conteurs dans les sociétés à tradition orale, les lettrés et érudits dans les sociétés à écriture, [...]), des fonctions précises au sein d'une culture (prêtre, thérapeute, sage, devin, gardien de reliques, [...]), des théories, des cosmogonies propres à chaque groupe culturel, [...]* » (Françoise Sironi, op.cit., p.5).

[839] Nathalie Zajde, *Souffle sur tous ces morts et qu'ils vivent!*, Paris : Odile Jacob, 1996.

d'eux ; il n'y a pas d'ancêtres disponibles, et les parents taisent souvent l'avant-migration, parce qu'il est indicible, pour protéger leurs enfants aussi.

- Les disparitions :

Selon Sironi, les disparitions (qu'il s'agisse des disparitions muettes, ponctuelles telles qu'on les trouve en situation de violence d'État, ou des disparitions massives dans l'anonymat des charniers dissimulés) « sont aussi des techniques visant à fabriquer des "trous" dans la culture. Un disparu n'est ni un mort, ni un vivant. Pendant des mois, des années, nul ne sait où il est. La continuité sociale et la transmission sont suspendues. De nouvelles formes de transmission doivent être pensées. Ceci contraint à la créativité, mais introduit aussi des brèches dans un système traditionnellement clos. » [840] Au niveau individuel, familial, la séparation entre le monde des morts et les vivants est difficile à effectuer s'il n'y pas de support physique au rituel. Disparus et survivants se perdent dans un entre -deux mondes aux frontières floues. Au niveau du groupe, la conséquence de ce type d'attaques est que les deux systèmes se rigidifient. Dans les deux cas, la vitalité est entravée.

En cas de disparition, seule la mémoire collective peut suppléer aux défaillances de la mémoire individuelle, mais cela n'est possible que lorsqu'il y a consensus sur les événements, lorsqu'il y a eu reconnaissance officielle de ce qui s'est passé. Ce n'est pas toujours le cas, comme pour les morts républicains, exclus des monuments aux morts en Espagne, ceux du génocide arménien jusqu'il y a peu, et ceux des disparitions muettes évoquées plus haut. L'absence d'inscription est alors à considérer comme une volonté déclarée d'exclusion d'une partie de la population de l'histoire[841] (Kaës, 2001).

Les effets de la déshumanisation

Lorsqu'on travaille avec des traumatisés rescapés de situations de violence extrême, l'impression de ne plus être complètement humain se donne à voir, sentir et entendre. J'ai l'impression de me retrouver face à un corps peu habité, face à une absence : les mots sont difficiles, les sentiments figés.

Les mots disent un corps chosifié ; j'entends des choses comme : « j'ai l'impression que mon corps est un bout de bois, que je ne suis pas entière, que mon âme me remonte dans la gorge, qu'elle va s'échapper ». (Ces mots de Kumrije [842], femme réfugiée kosovare, rappellent l'étiologie traditionnelle de la frayeur, à savoir « le vol de l'âme », ce qu'en psychopathologie plus classique nous appelons « effraction psychique »).

Dans les récits de fuite, on retrouve fréquemment un motif : celui de la forêt, lieu de protection (relative), mais aussi lieu où l'on retourne à l'état de bête, où l'on mange des racines, où on vit dans la peur, où on ne bouge que de nuit. Les disparus la hantent, les survivants en sont hantés. (La cave joue le même rôle dans les récits en milieu urbain).

La déshumanisation se traduit aussi à terme, souvent bien après les événements traumatiques, dans l'incapacité de faire les tâches quotidiennes qui témoignent pour la

[840] Op.cit., p.7.
[841] René Kaës, « Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire. » In Fadhéla Choutri (éd.), *Violence, trauma et mémoire*. Alger : Casbah Éditions, 2001, pp. 47-67.
[842] Prénom fictif.

personne de sa condition humaine, ainsi pour une femme des Balkans [843], ne plus pouvoir être femme et mère de famille, travailler, s'occuper du ménage et surtout s'occuper et se préoccuper des enfants, tout ce qui était auparavant normal, qui allait sans dire.

La déshumanisation détruit ou troue l'enveloppe culturelle lorsqu'elle attaque les appartenances ; elle affecte aussi l'enveloppe psychique de l'individu, ce qui se manifeste souvent d'abord, très concrètement, dans l'enveloppe corporelle. Si les mots sont durs à venir, le corps par contre fait parler de lui. Ce sont souvent des plaintes somatiques qui conduisent à consulter médecin après médecin, qui finissent par faire recourir au psy : problèmes de peau, difficulté à retenir les aliments, asthme, fibromyalgies, maux de tête. [844]

La pensée aussi est attaquée. A l'incapacité de penser des tortionnaires, qui abdiquent leur positionnement d'être humain, dans l'obéissance à un système qui les dispense de penser et légitime leurs actions, répond l'incapacité de penser des victimes due au vécu de l'impensable. La tête est littéralement « prise ». Les maux de tête se retrouvent ainsi dans presque tous les tableaux cliniques. Les atteintes cognitives prennent également la forme de difficultés de concentration, troubles de la mémoire, difficultés à se repérer dans l'espace et le temps. L'entre-deux-mondes déjà évoqué se manifeste aussi dans le temps suspendu du traumatisme. Ces personnes sont à la fois privées de passé et d'avenir. Elles ont été brutalement expulsées du cours normal des choses. Elles sont plus mortes que vivantes : le renversement de l'ordre des choses s'incarne également dans le contraste entre les jours et les nuits. Le jour, on vit dans une espèce d'éternel présent du fait de la mémoire défaillante, avec souvent la sensation de ne pas être vraiment là, la nuit est habitée par les personnages du passé, les morts et les disparus plus réels que les vivants.

Se situer en tant que thérapeute

Je me retrouve donc devant Hazima, femme bosniaque rescapée de Srebrenica, et je me dis qu'est-ce que je vais faire ? Passés le mot « sidération » échappé de mes lectures, la tentation de l'impuissance sous-jacente à la question de ce qu'on peut faire, et très vite je me retrouve dans mon corps : je ne peux rien faire d'autre qu'être là, porteuse de ma propre histoire, présente face à Hazima, être humain, vivante devant moi, disponible pour entendre ce qui est dit et ce qui ne l'est pas ou pas encore et pour témoigner de l'humanité de l'autre face à moi, d'accord pour prêter mes mots pour qu'un récit puisse se coconstruire et commencer à faire sens, commencer à ré-apprivoiser l'avant, pour que le déroulement du temps puisse se réenclencher, d'accord aussi pour écouter mes résonances et y mettre des mots.

Je parlais d'un travail individuel ; il l'est par rapport au dispositif de la consultation d'ethnopsychiatrie où un groupe de thérapeutes reçoit un patient accompagné de ses soignants, de membres de sa famille souvent (parfois de ses invisibles), où nous avions déjà eu l'occasion de recevoir des personnes porteuses de ce genre d'histoire, mais je ne suis pas seule. Avec nous, une médiatrice culturelle, qui peut faire exister la langue et la culture de Hazima ; la communauté peut ainsi être

[843] Il ne s'agit pas d'une généralisation, je me réfère à des récits précis.

[844] Marie-Andrée Ciprut (éd.), « Migration, blessure psychique et somatisation », Genève : *Médecine et Hygiène*, 2007.

convoquée, et les mots peuvent circuler d'une langue à l'autre, d'un monde à l'autre, ici et là-bas.

Quels sont les instruments de notre travail ?

- Face à l'attaque du contenant, recréer du contenant notamment grâce à la langue d'origine, sons et sens et aux représentations culturelles, par l'évocation de mes propres résonances culturelles. La nécessité de recréer du contenant passe aussi souvent par un étayage groupal ; on le retrouve dans l'approche ethnopsychiatrique ou chez les psychanalystes qui témoignent de leurs réflexions et pratiques dans l'ouvrage *Violence d'état et psychanalyse* [845] ou encore dans le programme d'intervention psychosociale au Kosovo lancé par l'Organisation internationale pour la migration (IOM) [846].
- Face au temps suspendu : la mémoire active telle qu'elle se met en œuvre dans la co-construction d'un récit qui fait sens. La mémoire comme un processus de transformation, qui vise à retisser des liens là où il y a eu rupture catastrophique, à redonner du sens là où il a été perdu. « La mémoire opère une mise en mort, une mise en ordre, une mise en sens, pour soi-même et pour un tiers » [847]. On retrouve là l'importance donnée par Hannah Arendt à « l'action, la narration et la mémoire » dans son ouvrage sur la condition humaine [848]. C'est la narration qui donne sens dans l'après-coup à l'action, « c'est dans la narration que se révèle pleinement l'identité de l'acteur. » Par ailleurs, pour être préservées et transmises, les narrations ont besoin d'une audience, d'un public. L'audience étant ici une métaphore pour la communauté politique, dont la nature est d'être une communauté de mémoire » [849] (voir aussi le projet d'archives de la mémoire de l'IOM, recueil de récits pour 3 communautés, albanaise du Kosovo, serbe du Kosovo et rom du Kosovo, sur place et en exil [850]).
- Face aux stratégies de déculturation : la réaffiliation culturelle, qui passe par l'évocation des catégories traditionnelles du malheur et sa remise en ordre. Elle permet notamment d'éviter les abus de pouvoir du savoir sur l'autre ou ce que Sironi [851] appelle la maltraitance théorique (appliquer sans discernerment des modèles préétablis et en l'occurrence inadéquats, qui peuvent produire des effets contraires à ceux qui sont recherchés et, dans certains cas, renforcer le traumatisme). Lorsque Minela, la jeune femme ashkali est venue me consulter pour ses deuils traumatiques, elle me raconte à un moment donné comment le fantôme de son père a surgi récemment dans la cuisine essayant de l'attraper par le pied. Si je traite cela comme une hallucination et que je l'envoie chez le psychiatre prendre des neuroleptiques, je passe à côté d'une demande

---

[845] Janine Puget, René Kaës, Marcelo Vignar, Lía Ricón, Julia Braun de Dunayevitch, María Lucie Pelento ; Silvia Amati, Maren Ulriksen-Vignar et Vicente Galli, « Violence d'état et psychanalyse », Paris : Dunod, 1989.

[846] Michele Losi, Steven Reisner et Silvia Salvatici, « Psychosocial and trauma response in war-torn societies. Supporting traumatized communities through theatre and the arts. » Genève : IOM, Psychosocial Notebook, 3, 2002.

[847] René Kaës, op.cit. p.63.

[848] Hannah Arendt,. « The human condition. » Chicago: University of Chicago Press, 1958.

[849] Sheldon Wolin, « Hannah Arendt and the ordinance of time », *Social Research, 44/1,* pp. 91-105; cité par Maurizio Passerin d'Entreves « Hannah Arendt. », Stanford Encyclopedia of philosophy, 27 juillet 2006, p.8, http://plato.stanford.edu/entries/arendt/.

[850] Natale Losi, Luisa Passerini et Silvia Salvatici, « Archives of Memory. Supporting traumatized communities through narration and remembrance. » Genève: IOM, Psychosocial Notebook, 2, 2001.

[851] Françoise Sironi, « Essai de psychologie géopolitique clinique. Un objet actif aux interfaces entre les mondes », Colloque d'ethnopsychiatrie "la psychothérapie a l'épreuve de ses usagers", 12 et 13 octobre 2006, Paris. http://www.ethnopsychiatrie.net/sironiusagers.htm.

de mise en ordre faite par un mort. Cette demande aurait pu se faire comme souvent par l'intermédiaire de rêves ; elle prend ici une forme plus impressionnante et moins légitime chez nous. Je lui demande ce qu'on aurait pensé et fait chez elle à cette occasion ; nous en venons à parler du *mufti*, grâce notamment à la médiatrice. Il s'avère qu'il y en a un de confiance dans la région. Minela s'est rendue chez lui ; il a fait un *mevlut*, un rituel pour les morts, et ce mort-là n'est plus apparu. Le mort s'est manifesté de façon un peu intempestive, mais grâce à cela un rituel a pu être fait et un processus de deuil entamé.

- Face à la rigidification des identités, à la perte des repères et ressources traditionnels : la créativité. Cette créativité s'impose généralement dans la clinique avec les migrants ou issus de migration dans la mesure où les modèles préétablis ne fonctionnent pas tout seuls. Elle est encore plus importante pour le travail avec les rescapés de la violence organisée. Sironi l'évoque par exemple dans son essai sur la « psychologie géopolitique clinique », Métraux [852] (2004) dans son ouvrage *Deuils collectifs et création sociale*, Losi et ses collaborateurs dans leur travail théâtral et artistique au Kosovo[853].

Les moments clefs :

- Quand les émotions se dégèlent (scène du coiffeur dans *Shoah*). Lorsque Hazima, restée jusque-là très en retrait, exprimant du souci pour ses enfants, mais parlant peu de sa propre histoire et sans émotions, se met à parler de la guerre après les fêtes de Genève, avec un léger tremblement dans la voix. Le bruit du feu d'artifice l'a ramenée au temps où la guerre a éclaté ; elle vient de déménager en ville et c'est la première fois qu'elle l'entend de si près.
- Quand l'ordre normal des choses se rétablit : par exemple lorsque dans les rêves de Hazima, longtemps habités uniquement par le pays et ceux qui y sont restés, morts et vivants, apparaît l'ici des scènes se déroulant à Genève, lorsque sa fille cauchemarde en français.
- Quand la banalité de la vie point à nouveau. Par exemple, lorsque lors d'une séance avec Kumrije, réfugiée du Kosovo (harcelée, violée à répétition par la police serbe qui recherchait son mari pour des raisons politiques), s'échangent des histoires de femmes et de sandales l'été. La fois d'après Kumrije arrive vêtue pour la première fois de couleurs claires et arborant un timide sourire.
- Quand lors d'un échange d'histoires de création de monde entre thérapeute, médiatrice et patiente, Kumrije se souvient qu'il existe chez elle une histoire de ce genre ; elle ne s'en souvient pas dans les détails, mais retient l'idée que l'on est à la fois différents et égaux.

Dans ces moments se joue pour moi cette rencontre d'humain à humain que j'ai appelée dans mon résumé d'étincelle à étincelle, en pensant à une image qui m'était restée d'un lointain cours sur la Kabbale suivi en tant qu'étudiante (encore une préhistoire). Après la trangression du premier homme, les vases contenant la lumière originelle, trop forte, se sont brisés et les fragments contenant des restes de cette lumière se sont répandus dans le monde. Il est dit que chaque âme est dépositaire d'une étincelle, garde la nostalgie de la lumière originelle et tend donc à vouloir la rejoindre.

---

[852] Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, Paris : La Dispute, 2004.
[853] Michele Losi, Steven Reisner et Silvia Salvatici, op. cit.

Je voudrais terminer sur l'idée de Sironi d'une « psychologie géopolitique clinique », qui pose l'exigence d'une articulation clinique entre le singulier et le collectif, entre le psychologique et le politique, qui reconnaît le patient dans la spécificité de sa souffrance et permet ainsi de le faire émerger en tant qu'expert, qui demande au thérapeute de s'engager pour que la souffrance de ses patients ne soit pas enfermée dans des diagnostics préétablis et inaptes à rendre cette spécificité.

Cela implique l'engagement pour la création et la reconnaissance publique d'une clinique adaptée (par exemple pour les victimes de la torture) donc un travail en réseau.

Cela implique aussi de croire a priori le patient plutôt que de le soupçonner a priori de simulation, ce qui est souvent le cas des autorités, notamment dans le domaine de l'asile. Ainsi, l'histoire de Kumrije se termine mal. Une ou deux séances après celle du « sourire », tout s'est à nouveau interrompu, suspendu : la famille a reçu une réponse négative à son deuxième recours ainsi qu'une date de départ, la police est passée à la maison ; c'est Kumrije qui lui a ouvert en l'absence de son mari ; on peut imaginer l'effet de répétition. Berne a jugé que son dossier n'était pas crédible, puisqu'elle a attendu 4 ans avant de consulter. Par ailleurs elle ne risque rien à rentrer dans son village ; elle y a une maison ; c'est vrai, contrairement à d'autres, elle n'a pas brûlé... Le fait que dans l'école soit stationnés plusieurs centaines de soldats serbes ? ...apparemment aucune importance.

Sironi plaide pour une construction clinico-politique du réel. Que faire quand la politique résiste, notamment la loi sur l'asile ? Que faire lorsque politique du pays d'accueil se fait violence surajoutée aux violences déjà vécues, lorsqu'on est confronté à l'incapacité de penser de certains fonctionnaires, parfois certains avocats ? Peut-être poser encore plus fort l'exigence d'une clinique engagée [854]...

L'impuissance qui m'accable face à une décision de ce genre est presque plus marquée que celle que je peux ressentir face à la lourdeur des histoires rencontrées, peut-être parce que justement l'étincelle d'humanité est alors absente.

Nilima Changkakoti, psychologue et chercheuse, formatrice en interculturel. Intervient à l'association Pluriels, centre de consultations ethnopsychologiques pour migrants à Genève, travail qui a inspiré cette intervention. Egalement cothérapeute à la consultation d'ethnopsychiatrie de Genève (Association genevoise pour l'ethnopsychiatrie).

[854] Ce qui ne veut pas dire faire de la politique dans sa consultation.

Trajectoire biographique et habitus philosophique : réfléchir sociologiquement à la pensée de Hannah Arendt

Aurélien Buffat, UNIL/IEPI

La dimension sociologique des œuvres philosophiques est peu souvent abordée et encore moins questionnée. Plus exactement, la réflexion sur ce qu'une pensée philosophique doit aux propriétés sociales et à la trajectoire socio-biographique de son auteur n'est pas une démarche courante. Pourtant, celle-ci peut à notre sens permettre de mieux comprendre comment et pourquoi se produisent des œuvres intellectuelles. Ainsi, nous aimerions suggérer ici quelques éléments de réflexion en prenant la vie et l'œuvre de Hannah Arendt comme objets d'analyse. En quoi peut donc consister une étude sociologique de la pensée de cette philosophe ?

De manière générale, il s'agit de replacer l'œuvre d'Arendt dans ses conditions sociales de possibilité en rappelant que la philosophe est, comme tout un chacun, comprise dans l'espace social qu'elle cherche à comprendre. A cet égard, nous nous inspirons des réflexions du sociologue français Pierre Bourdieu au sujet de la philosophie[855], et de son analyse consacrée à Martin Heidegger[856]. L'idée est simple : d'où parle celui ou celle qui parle ? A partir de quelle position et de quelles dispositions sociales Arendt pense-t-elle ? Pour traiter de ce questionnement, il s'agit plus précisément d'étudier ce que sa pensée doit à sa trajectoire sociale, à son parcours de vie, à son inscription dans le champ philosophique et intellectuel de son époque. Nous faisons l'hypothèse principale qu'il est difficile d'appréhender sérieusement la nature particulière de sa pensée après-guerre sans prendre en compte ce que celle-ci doit à la trajectoire sociale et historique de son auteur. Une des raisons majeures à l'appui de cette assertion est que la trajectoire biographique d'Arendt constitue la source d'un rapport difficile aux intellectuels et à la philosophie « classiques » ou, en termes plus sociologiques, d'un certain type d'habitus philosophique[857]. Ce qui nous intéresse donc, c'est l'enracinement du travail intellectuel d'Arendt dans un vécu qui lui est propre.

---

[855] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.

[856] Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Editions de Minuit, 1988.

[857] L'on peut définir l'habitus comme « *l'histoire incarnée dans les corps : l'histoire non seulement de la personne, mais aussi de la famille, du milieu, de la classe, de la communauté, du pays auquel elle appartient. Il est constitué par l'ensemble des déterminations de la personne (les croyances corporelles, les passions, les pulsions), et la pousse à agir d'une manière déterminée, sans toutefois que cette détermination soit absolue.* » Voir Jérôme Mélançon, « Un nouveau défi pour la philosophie. Sur les méditations pascaliennes de Bourdieu. », revue *Phares*, vol. 5, automne 2004.

La trajectoire socio-biographique de Hannah Arendt : la constitution d'un rapport conflictuel aux intellectuels et à la philosophie

« Je méprise vraiment les intellectuels. Et ils le remarquent à cela, que je méprise précisément ce pour quoi ils ont tous le « respect requis » - pas seulement le succès et les titres, mais d'abord toute cette hiérarchie sociale dans laquelle ils vivent. Ne pas parler de Van Baeck avec l'onction nécessaire, s'en prendre à Buber, critiquer Ben Gourion - Mais où va-t-on comme ça ? » Hannah Arendt, 1963[858]

« Je ne suis pas une philosophe. Mon métier – si on peut appeler cela un métier - c'est la théorie politique, j'ai dit définitivement adieu à la philosophie. Comme vous le savez, j'ai étudié la philosophie, mais cela ne signifie pas que j'y suis enchaînée. »
Hannah Arendt, 1964[859]

Le but n'est pas de résumer les différentes étapes de la vie d'Arendt mais plutôt de mettre certains éléments de son parcours socio-biographique en relation avec son œuvre philosophique plus largement[860]. Il s'agit de montrer comment la trajectoire d'Arendt conditionne un certain type d'habitus philosophique ou intellectuel, qui peut-être caractérisé ainsi : d'une part, un rapport conflictuel aux intellectuels et à la philosophie « classiques » ; d'autre part, la préoccupation centrale vis-à-vis des affaires du domaine politique dans la réflexion (théorie politique).

Ce sont surtout les événements de la vie d'Arendt dans les années 1920 et 1930 qui constituent le moment central où se cristallisent les différentes dimensions de son habitus intellectuel. C'est à cette période que l'étudiante Arendt rencontre les deux grandes figures qui dominent alors le champ de la philosophie universitaire allemande : Heidegger en 1924 et Jaspers en 1925. Elle fréquente alors les cercles intellectuels les plus en vue. Elle s'insère dans un milieu dominé par des groupes et des individus qui cherchent à réévaluer les valeurs philosophiques, à réduire l'inflation des « ismes » et à leur substituer *« l'idée d'un tout, d'un seul -isme englobant, d'un grand et incontestable Ganzes. »*[861] Elève de Heidegger puis de Jaspers, elle soutient sa thèse de doctorat sur le concept d'amour chez saint Augustin en 1928. Dotée d'une forte précocité intellectuelle et d'un goût philosophique certain, elle aurait sans doute suivi en temps normal une brillante carrière dans l'université allemande. Pourtant, son œuvre se déploiera de manière tout à fait différente et son contenu constituera une rupture claire avec tout type de démarche philosophique à la recherche d'un *Ganzes*.

Afin de comprendre le rapport d'Arendt aux intellectuels et à la philosophie, il faut insister sur l'importance fondamentale de la montée en puissance du nazisme et des conséquences concrètes que cela aura sur sa vie (fuite, exil, statut d'apatride) : elle sera fortement marquée par l'incapacité des intellectuels qu'elle fréquentait à l'époque à comprendre et à juger politiquement des événements tragiques de ces années, ce qui sera d'autant plus renforcé chez elle qu'elle est juive. Une citation extraite d'une lettre envoyée par Jaspers en 1931 illustre bien cette évolution : *« Je pense que vous êtes*

---

[858] Citée in Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999 (1982), p.642.
[859] Citée in Elisabeth Young-Bruehl, op. cit., p.426.
[860] Pour les données biographiques, nous nous basons essentiellement sur l'ouvrage de référence car le plus complet d'Elisabeth Young-Bruehl.
[861] Elisabeth Young-Bruehl, op.cit., p.55.

gagnée – et de façon bien compréhensible – par un sentiment anti-universitaire. »[862] Young-Bruel évoque ainsi son « *désenchantement à l'égard des piliers traditionnels de l'université.* »[863] L'attitude de Heidegger vis-à-vis du nazisme n'est bien évidemment pas étrangère à cela. Ainsi, alors que presque tout pouvait prédisposer Arendt à devenir une grande figure de la philosophie universitaire allemande, elle développe à ce moment – et c'est tout à fait compréhensible au vu de ce qui se passe – un rapport conflictuel au champ philosophique et intellectuel. En somme – toute l'œuvre d'Arendt est traversée par cette idée – elle reprochera toujours aux philosophes allemands de l'époque leur manque de jugement politique, leur incapacité en tant qu'intellectuels à penser les événements du domaine politique. Ce désenchantement à l'égard de la philosophie est accompagné à ce moment par son cheminement progressif vers la politique, vers le domaine de l'action. Son engagement politique dans les activités sionistes illustre bien sa relation aux intellectuels : « *Plus Hannah Arendt partageait la critique sioniste, plus elle devenait intolérante envers les intellectuels qui ne parvenaient pas à comprendre la gravité de la situation politique.* »[864]

La citation suivante montre bien comment ceci s'enracine profondément dans son vécu : « *Je vivais dans un milieu d'intellectuels, mais je connaissais également des tas d'autres personnes et je pouvais constater que suivre le mouvement était pour ainsi dire la règle des intellectuels, alors que ce n'était pas le cas dans d'autres milieux. Je n'ai jamais pu oublier cela. Je quittais l'Allemagne avec cette idée, bien sûr un peu exagérée : plus jamais ! Jamais plus aucune histoire d'intellectuels ne me touchera. Je ne veux plus avoir affaire à cette société. (...) mon opinion était que cela faisait partie intégrante de ce métier de l'intellectualité. (...) Les intellectuels se sont laissés prendre au piège de leurs propres constructions.* »[865] Cette dénonciation d'une *déformation professionnelle* des intellectuels trouve ainsi son origine dans l'expérience personnelle de la philosophe.

De la fuite d'Allemagne en 1933 à son arrivée aux Etats-Unis en 1941, la vie d'Arendt est celle du groupe social spécifique des intellectuels judéo-allemands : l'exil, la condition d'apatride, la quête frénétique de visas, de sécurité, d'un chez-soi, la peur de l'arrestation, etc. En somme, les urgences de la vie et les soucis liés à des préoccupations éminemment matérielles sont centrales. Or, il serait difficile de ne pas mettre la pensée et l'œuvre d'Arendt d'après-guerre en rapport avec cette trajectoire particulière. Premièrement, cette expérience la met considérablement à distance du calme de l'activité intellectuelle qu'elle ne connaît alors que par ouï-dire. Ainsi, les urgences de la vie entre 1933 et 1945 ont pour effet de l'éloigner non seulement géographiquement du monde intellectuel conventionnel qu'elle connaît, mais aussi et surtout mentalement. La prise de distance se fait au double sens du terme, et l'on comprend alors mieux en quoi ceci renforce son rapport conflictuel aux intellectuels. L'on ne sera donc guère surpris si, au sortir de la Deuxième Guerre guerre mondiale, « *le monde universitaire n'était pas le monde pour lequel elle souhaitait un permis de*

---

[862] *Ibid.*, p.121.

[863] *Idem.*

[864] *Ibid.*, p.125. Young-Bruehl donne un exemple de ce rapport conflictuel quand elle évoque la manière très sèche dont Arendt avait à l'époque éconduit Léo Strauss – philosophe allemand - à cause de son « *manque de clairvoyance.* »

[865] Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois 1964/1987 (extraits d'un entretien avec G. Gaus), pp. 237-238.

séjour. Son désir d'accomplir une œuvre pratique, une œuvre politique tournée vers l'avenir, vers un monde qu'elle espérait voir advenir avec la fin de la guerre, n'avait pas disparu. »[866] Deuxièmement, cette expérience de vie est au principe essentiel de sa prise de conscience que la philosophie doit (re)mettre le domaine du politique au centre de la réflexion. D'une certaine manière, le traumatisme vécu des conséquences tragiques des événements politiques conditionnent son glissement progressif vers le domaine de la théorie politique et non plus d'une philosophie par trop contemplative. Comme le dit bien sa biographe : « *car il lui était désormais impossible d'être philosophe comme ils le lui avaient enseigné. Ses écrits s'infléchissaient vers l'histoire et la théorie politique.* »[867]

C'est ainsi que peut s'interpréter cette forte volonté d'Arendt, au principe de ses retrouvailles d'après-guerre avec Jaspers selon qui « *la philosophie doit devenir pratique et concrète, sans pourtant oublier un seul instant ses origines.* »[868] Arendt et Jaspers ont alors le but commun de « *fonder une philosophie de l'existence non solipsiste.* »[869] Ce projet philosophique s'inscrit pleinement dans la trajectoire d'Arendt : ce n'est pas un hasard si les notions de communauté, d'amitié, de dialogue et de pluralité sont prépondérantes dans son œuvre, comme autant de miroirs inversés du vécu de ces années noires. Ces notions sont « *explicitement avancées en réaction contre l'individualisme romantique du siècle précédent et contre l'héritage d'une tradition philosophique de la pensée solitaire, loin du monde des autres.* »[870] Les directions prises par la pensée d'Arendt après 1945 sont ainsi éminemment liées à sa situation d'apatride, puisqu'en somme c'est cela qui lui a appris les rouages de la politique : « *Nous ne sommes devenus conscients du droit à avoir des droits et en particulier le droit d'appartenir à une communauté organisée quelconque qu'avec l'apparition de millions de gens qui les avaient perdus, et ne pouvaient pas les reconquérir à cause du contexte international.* »[871], choses que, pour les avoir éprouvées et vécues, Arendt savait très bien. Ainsi se précise la nature de son habitus philosophique : relation conflictuelle au monde intellectuel conventionnel (universitaire notamment) et nécessité d'une œuvre philosophique tournée vers le domaine de l'action et mettant au cœur de celle-ci une véritable théorie politique.

Cet habitus philosophique se condense et se donne le plus clairement à voir dans la critique de la contemplation qu'entreprend Arendt dans *Condition de l'homme moderne*[872] : « *Elle ne voulait pas se dire elle-même philosophe car elle répugnait à la façon proprement philosophique de considérer la politique. Mais elle interrogeait l'attitude contemplative du philosophe, afin de la réformer. La question qu'elle posait était : de quelle façon pouvons-nous prendre les évènements politiques, le domaine politique, au sérieux ?* »[873] Or ce questionnement particulier et ce désir de replacer la politique au cœur de l'entreprise philosophique – qui guide toute l'œuvre d'Arendt – trouvent leur source dans les événements de sa vie entre 1933 et 1945 et peuvent donc

---

[866] *Ibid.*, p.219.
[867] *Ibid.*, p.290.
[868] *Ibid.*, p.281.
[869] *Ibid.*, p.286.
[870] *Ibid.*, p.286.
[871] *Ibid.*, p.335.
[872] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
[873] Elisabeth Young-Bruehl, op. cit., p.420.

s'interpréter comme le produit d'une certaine trajectoire socio-biographique. En somme, la volonté de rompre avec la tradition philosophique du *contemplus mundi* renvoie à une critique des intellectuels « classiques » dont Arendt avait pu expérimenter personnellement les dangers et conséquences pratiques. Tout son vécu personnel semble se condenser dans cette tentative de réhabilitation de la nécessité de la théorie politique dans le champ philosophique. Cet habitus intellectuel s'incarne également dans la revendication centrale chez elle de ce qu'elle nommait *pensée libre*, à savoir comme le dit Bouretz : « *réflexion sur quelque chose tournée vers un dialogue avec d'autres et non écoute de l'être ou contemplation des essences dans la solitude. Car telle était son idée de la philosophie : une activité qui refuse de quitter des yeux les situations humaines pour se réfugier dans une sorte d'immunité spéculative, sort du monde commun pour mieux y revenir.* »[874]

Conclusion

En quoi le recours à la socio-biographie contribue-t-il à une meilleure compréhension de l'œuvre d'Arendt ? Dans le sillage de l'analyse de Bourdieu, nous sommes d'avis que l'usage d'une réflexion de nature sociologique sur les œuvres philosophiques – dont nous avons esquissé très brièvement quelques éléments encore trop grossiers – devrait constituer un intérêt évident pour les philosophes. En effet, en se demandant ce que ses pensées et productions intellectuelles doivent à sa position dans l'espace-temps social et aux dispositions qu'il a acquises (habitus) dans celui-ci, le philosophe ne fait que développer plus avant la pratique réflexive. En somme, ce travail renvoie très simplement au *connais-toi toi-même* socratique ou, si l'on préfère, au plus arendtien *penser ce que nous faisons*, qui devient alors un *penser ce que nous pensons*. De plus, cette objectivation sociologisante rend possible, au travers de la prise de conscience des quelques déterminismes sociaux qui pèsent dans le déploiement d'une pensée philosophique, une plus grande liberté par rapport à ceux-ci. Mélançon le résume bien : « *Rien ne pourra faire que l'origine de la pensée ne soit ce même monde physique et social, ou encore que nous échappions à l'environnement dans lequel nous avons grandi et dans lequel nous vivons. En être conscient, c'est pratiquer la philosophie jusqu'au bout ; surtout, c'est non seulement nous libérer, dans une certaine mesure, de ce qui nous pousse (pour ne pas dire ce qui nous détermine) à penser ce que nous pensons, mais c'est aussi savoir ce qui nous a menés à être philosophes plutôt que menuisiers.* »[875] Dans le cas d'Arendt, il s'agissait ici de savoir ce qui l'avait amenée à se considérer en tant que théoricienne politique plutôt que philosophe. Et sans doute qu'elle-même n'aurait pas été opposée à ce genre d'exercice réflexif.

Bibliographie

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois, 1987.
Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.

[874] Pierre Bouretz, *Qu'appelle-t-on philosopher ?*, Editions Gallimard NRF Essais, Paris, 2006, p.316.
[875] Jérôme Mélançon, op. cit.

Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Editions de Minuit, Paris, 1988.
Pierre Bouretz, *Qu'appelle-t-on philosopher ?*, Editions Gallimard NRF Essais, Paris, 2006.
Jérôme Mélançon, « Un nouveau défi pour la philosophie. Sur les méditations pascaliennes de Bourdieu. », revue *Phares*, vol. 5, automne 2004. (disponible *online* : http://www.ulaval.ca/phares/)
Louis Pinto, « Pierre Bourdieu et la philosophie. A propos des Méditations pascaliennes. », in L. Pinto, G. Sapiro et P. Champagne, *Pierre Bourdieu, sociologue*, Editions Fayard, Paris, 2004 : pp. 305-335.
Enzo Traverso, *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Editions Léo Scheer, Paris, 2004.
Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999 (1982).

Penser l'action humanitaire

Christiane Vollaire, Paris

Il n'y a pas de texte d'Arendt portant à proprement parler sur la question humanitaire. Et c'est seulement dans les années qui ont suivi sa mort que cette question a pris son sens contemporain et l'ampleur qu'on lui connaît actuellement : c'est à partir des années soixante-dix qu'elle est devenue véritablement médiatique, sous l'impulsion des "French doctors" et avec la création de Médecins Sans Frontières, qui a renouvelé, potentialisé et réorienté le capital de notoriété préalablement acquis par les organisations anglo-saxonnes.

Mais l'humanitaire critique, tel qu'il s'est constitué après les années quatre-vingt, a emprunté aux concepts arendtiens, et quelqu'un comme Rony Brauman, ancien président de Médecins Sans Frontières et penseur de l'action humanitaire, s'est inspiré des thèses d'*Eichmann à Jérusalem* pour élaborer en 1999 avec Eyal Sivan, sous le titre *Un Spécialiste,* le montage des films d'archives du procès d'Eichmann, usant de la "banalité du mal" comme d'un opérateur d'interprétation des problématiques politiques contemporaines.

En outre, il nous paraît nécessaire de penser cette action dans la relation problématique qu'elle établit entre l'émotionnel et le politique. Cette relation, Arendt ne cesse de la penser, et même d'en faire un véritable levier conceptuel, tout au long de son œuvre. Dans l'*Essai sur la révolution,* elle tente véritablement de la décortiquer, par le long passage du chapitre II sur la question sociale, consacré aux processus compassionnels. C'est sur ce passage qu'on voudrait se pencher ici.

1. La duplicité comme méconnaissance de la pluralité

D'abord, ce texte sur la compassion et la pitié, loin de s'appliquer à ce qu'il est convenu d'appeler humanitaire, s'applique au contraire au processus révolutionnaire, et plus précisément à la révolution qui, selon Arendt, a fait matrice de toute la pensée politique ultérieure en Europe, à savoir la Révolution française, révolution qu'elle oppose, précisément sur ce chapitre de la compassion, à la Révolution américaine qui l'a précédée. Elle y développe ce qu'elle résumera d'une phrase dans l'entretien de 1970 intitulé "Politique et révolution" :

"*Quand on étudie l'histoire des révolutions, on s'aperçoit que ceux qui les dirigeaient n'étaient jamais les opprimés et les humiliés eux-mêmes, mais des hommes qui ne pouvaient pas supporter que d'autres le fussent.*"[876]

Deux dimensions du processus compassionnel sont ici mises en évidence dans l'action révolutionnaire : d'une part il s'adresse à une extériorité et vise en cela l'altérité, à l'encontre d'un intérêt de classe ; d'autre part il exprime un insupportable, c'est-à-dire un vécu émotionnel radicalement intériorisé. Et le paradoxe de cette double visée,

---

[876] in *Du mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, Agora, 2006, p.212.

projetée vers l'extérieur du point de vue des intérêts et retournée vers l'intérieur du point de vue des passions, place d'emblée la position compassionnelle sous le régime de la suspicion.

L'*Essai sur la révolution* aboutira à la présenter comme une sorte de mise en abîme de l'hypocrisie, par laquelle la duplicité qui est nécessairement au cœur du sujet compatissant se traduit en soupçon à l'égard de l'autre, produisant un effet de miroir paranoïaque dans le renvoi du sentiment de culpabilité obscur et intime à la mise en accusation. C'est à la lumière de cette anthroplogie de l'hypocrisie qu'elle interprète les rapports de rivalité, de pouvoir et d'élimination successive des clans dans le cours violent de la Révolution française. Ainsi écrit-elle :

"*Robespierre portait les conflits de l'âme, et l'âme déchirée, dans la politique où, étant insolubles, ils se firent homicides.*"[877]

Et plus loin :

"*Le rôle capital que l'hypocrisie, et la passion de la démasquer, devait jouer dans la période ultérieure de la révolution française, même si elle ne cessera peut-être jamais d'étonner l'historien, n'en demeure pas moins un fait historique.*"[878]

Ainsi le sentiment le plus apparemment innocent (celui d'une réelle bienveillance, d'une volonté de bienfaisance à l'égard du peuple) serait, dans son essence même, le plus porteur de violence, et ce parce que la compassion est par définition le sentiment qui opère un clivage au cœur du sujet et le pousse à transférer ce clivage à l'extérieur de lui.

La contradiction entre unité et duplicité ne devient violente que dans la mesure même où elle méconnaît la pluralité. Et cette pluralité elle-même a trois sens :

- d'une part la multiplicité des jeux d'intérêt communautaires,
- d'autre part la diversité des subjectivités singulières ;
- enfin la variabilité des équivoques au sein d'un même sujet.

Arendt y insiste : pour que puisse exister un espace public d'échange et de communication, la première condition est que précisément tout ne soit pas communicable :

"*Le cœur non seulement est un lieu de ténèbres que certainement nul regard humain ne saurait pénétrer ; les qualités veulent l'obscurité, réclament d'être protégées contre la lumière publique si on veut qu'elles grandissent et restent ce qu'elles doivent être, motifs intimes non destinés à l'étalage en public. (...) Il leur suffit d'apparaître pour n'être plus que de simples apparences.*"[879]

La simple publicité de l'émotion apparaît déjà comme sa trahison, parce qu'elle méconnaît la limite entre l'intime et le public, comme délimitation des sphères qui conditionne la possibilité même du politique.

2. La compassion comme principe d'indistinction

Mais cette délimitation conditionne aussi tout notre rapport au réel : elle empêche la projection abusive de soi sur l'autre et fait obstacle à cette fusion du monde intérieur dans le monde extérieur qui est le propre du délire. La limite de l'intime au public ne

[877] *Essai sur la révolution*, Gallimard, Tel, 1985, p.137.
[878] *Ibid.*, p.141.
[879] *Ibid*, p.137.

protège pas seulement l'espace intérieur, elle protège aussi l'espace public, puisque là où cette limite n'est pas donnée, la projection fantasmatique peut devenir meurtrière :

"*Depuis la révolution française, c'est ce caractère d'illimité dans leurs sentiments qui a rendu les révolutionnaires si curieusement insensibles à la réalité en général, et à la réalité des personnes en particulier.*"[880]

L' "illimité des sentiments" n'est pas seulement transgression de la frontière entre intime et public, elle est aussi indistinction entre les sujets, confusion et méconnaisasnce des diversités, comme Arendt le réaffirmera dans l'entretien de 1970 intitulé "Politique et révolution", en commentant la formule qu'elle emploie dans l'*Essai sur la violence* : "Le tiers-monde n'est pas une réalité, mais une idéologie" :

"*L'Afrique, l'Asie, l'Amérique du Sud, voilà les réalités. Si vous comparez ces régions à l'Europe et à l'Amérique du Nord, vous pouvez dire - mais seulement dans cette perspective - qu'il s'agit de régions sous-développées, et que cela représente pour elles un dénominateur commun d'une importance essentielle. Toutefois, vous négligez alors d'innombrables caractéristiques qu'elles n'ont pas en commun, et le fait que ce qu'elles ont en commun résulte seulement d'une différence avec une autre partie du monde.*"[881]

Revenir au réel, c'est renoncer à l'indifférenciation sentimentale de la compassion pour affirmer un régime des différences dans lequel la lucidité fait loi contre l'emballement émotionnel. Mais, dans la dénonciation de cet emballement émotionnel, Arendt identifie ici de façon troublante la Terreur révolutionnaire établie au nom de la défense des "malheureux", les crimes staliniens commis au nom d'un soupçon de trahison à l'égard du peuple et les engagements tiers-mondistes assumés au nom d'un refus de la misère. Il va de soi qu'une telle identification ne transforme pas à ses yeux en criminels les tiers-mondistes qui dénoncent les effets de la colonisation. Mais elle fait peser sur eux le soupçon du même aveuglement émotionnel lié à cette matrice révolutionnaire de la compassion.

3. L'idée d'une naturalité violente

C'est donc à cette matrice qu'il faut remonter maintenant. Cette matrice se situe dans une confusion originelle, portant sur le concept même de commencement. Arendt l'affirme clairement dans l'introduction de l'*Essai sur la révolution* : "La violence est le commencement". Et, dans une perspective clairement hobbesienne, elle interprète les mythes des origines, de la légende de Caïn à celle de Romulus, comme ne découvrant la fraternité (devenue l'emblème des mouvements révolutionnaires) que dans le fratricide. La violence n'est pas le mal ; elle n'a aucune connotation morale ; elle n'est rien d'autre qu'un principe de réalité originel, qui ne peut constituer l'humanité, et par là même l'histoire, que dans la rupture.

C'est grâce à la conscience de cette violence originelle que les Grecs fondent le concept d' *isonomie*, une égalité qui ne peut être donnée que par la loi (*nomos*), reconnaissant par là que la nature ne saurait fonder que des rapports de domination. Et Arendt paraît bien ici refuser toutes les positions du droit naturel.

On peut comprendre à partir de là que, si la révolution est d'abord un concept astronomique, référé à la cosmologie naturelle, le retour cyclique qu'elle connote sera

---

[880] *Idem*, p.129.

[881] in *Du Mensonge à la violence*, op.cit., p.217.

nécessairement retour à la violence. Et c'est ce qui peut contextualiser la formule désabusée qu'elle emploie, pour distinguer une Révolution française à forte charge symbolique, devenue emblématique d'un universel, d'une Révolution américaine cantonnée à sa propre histoire :

"*La triste vérité est que la révolution française, qui devait se terminer en désastre, c'est l'histoire mondiale ; cependant que la révolution américaine, si triomphalement réussie, reste un événement d'importance locale.*"[882]

4. Le caractère pré-politique du culte du pauvre

Ce qui ferait révolution dans la révolution ne serait pas la rupture avec l'ordre antérieur, mais sa violence même, comme marque d'un retour fondateur aux origines. Et c'est à partir de ce fantasme implicite d'un retour aux origines qu'il faudrait comprendre le fantasme explicite de la fascination pour un "peuple" identifié non pas à la puissance d'une cohésion sociale, mais à la faiblesse de la pauvreté. Dans le même temps où Arendt présente la pauvreté comme un manque déshumanisant, elle montre comment les révolutionnaires vont faire de cet avilissement une source de valorisation, produisant, selon sa formule, la "transformation des droits de l'homme en droits des sans-culotte." Et il est saisissant de rapporter cette définition par le déficit aux autres "sans-" contemporains (-papiers, -domicile fixe, etc).

Mais c'est là que se situe précisément pour elle "l'abdication de la liberté sous la pression de la nécessité" :

"*La révolution avait changé d'orientation, elle ne voulait plus la liberté ; son but, maintenant, c'était le bonheur du peuple.*"[883]

Deux reproches sont donc adressés à ce changement d'orientation, et l'on peut situer ces deux reproches dans une perspective nietzschéenne : le premier est de valoriser ce qui est humainement avilissant (la misère), le second, qui lui est corrélatif, est de privilégier la sphère du besoin contre celle de la liberté. Les nécessités du besoin et de la survie biologique ne peuvent pas être considérées comme une finalité politique, dans la mesure même où elles renvoient l'homme à son animalité pré-politique. Or c'est à cette inversion des valeurs qu'Arendt accuse la Révolution française de s'être livrée. Et dans cette mesure, elle voit en Marx le continuateur de cette inversion :

"*Marx a finalement renforcé la doctrine politique la plus pernicieuse de l'époque moderne, celle qui pose que le bien suprême est la vie et que le processus vital de la Société est le centre même de l'effort de l'homme.*"[884]

Le matérialisme historique, corrélant l'affirmation de l'infrastructure économique des sociétés (et de la dépendance de l'idéologique à l'égard de l'économique) à la visée d'une domination politique par le prolétariat, serait non pas le contempteur (qu'il fut en effet), mais le disciple inavoué de l'esprit de la révolution, dans la même optique de sacralisation de la misère comme représentation d'une essence de l'homme.

---

[882] *Essai sur la révolution*, op.cit., p.77.
[883] *Ibid.*, p.83.
[884] *Ibid.*, p.89.

5. Les ambivalences du rapport au peuple

Ainsi le rapport du révolutionnaire au peuple est-il double, dans la mesure où celui-ci n'est pas considéré comme l'ensemble des citoyens, mais comme ce qu'Arendt appelle "le bas-peuple". C'est d'abord un rapport d'identification :

"*Etant donné qu'ils étaient eux aussi politiquement impuissants par nature, donc dans le camp des opprimés, ils se sentaient du Peuple, et ils n'avaient pas besoin de déclarer une solidarité avec celui-ci.*"[885]

C'est ensuite un rapport de compassion :

"*Le mot Peuple est le mot-clé si l'on veut comprendre la révolution française, et ses harmoniques ont été déterminées par ceux qui se trouvaient exposés aux souffrances du Peuple, qu'ils ne partageaient pas.*"[886]

Et Arendt reprend les termes de l'Adresse aux Français de Robespierre, de juillet 1791, évoquant cet "élan impérieux qui nous attire vers les hommes faibles". C'est l'analyse de cet élan vers les faibles et de cette exposition aux souffrances qu'on ne partage pas qui va conduire Arendt à interroger l'identification "curieuse", dans le discours révolutionnaire, entre intérêt et volonté, pour montrer que dans le révolutionnaire compassionnel il s'agit bien d'une association paradoxale : le révolutionnaire est celui qui veut ce qui ne coïncide pas avec son intérêt, celui dont la puissance de la volonté tient à ce qu'elle est liée à l'intérêt d'un autre. Mais cette analyse qui passe, on l'a vu, par un concept de l'hypocrisie, va aboutir à restaurer la notion d'intérêt dans un nouveau sens :

"*La pitié possède un intérêt engagé dans l'existence même des malheureux, autant que la soif de pouvoir en possède un dans l'existence des faibles.*"[887]

Cet intérêt est celui-là même de la manipulation politique, qui peut à volonté transformer un peuple aveuglé par la misère en masse servile ou en force utile :

"*Les souffrances qu'ils révélèrent ne transformèrent les malheureux en enragés que lorsque le zèle compatissant des révolutionnaires commença à glorifier les souffrances, saluant la misère ainsi dévoilée comme la meilleure et même la seule garantie de vertu, de sorte que, sans même s'en rendre compte, les hommes de la révolution se mirent en devoir d'émanciper les gens du peuple non pas en tant que futurs citoyens, mais en tant que malheureux.*"[888]

Mais Arendt, loin de réduire le comportement révolutionnaire à ces effets de manipulation, montre que ceux-ci sont seulement la résultante d'une sorte de choc originel : celui d'une incontournable mise en présence de la misère :

"*Détourner les yeux de la misère et du malheur de la masse de l'humanité n'était pas plus possible dans le Paris du XVIIIème siècle, ni dans le Londres du XIXème siècle, où Marx et Engels devaient méditer les leçons de la révolution française, qu'aujourd'hui dans certains pays d'Europe, dans la plupart de ceux d'Amérique latine, dans presque tous ceux de l'Asie et de l'Afrique.*"[889]

Ce que montre Arendt, c'est que l'affrontement à la misère est dans son essence tétanisant : il produit cet effet de fascination qui tend à réduire l'autre aux conditions de

---

[885] *Ibid.*, p.104.
[886] *Ibid.*, p.106.
[887] *Ibid.*, p.127.
[888] *Ibid.*, p.160.
[889] *Ibid.*, p.104.

sa survie économique, et à réduire la vie politique à une sorte de protocole compassionnel.

6. La destitution des perspectives du droit naturel

Il est pour le moins paradoxal que Hannah Arendt ait pu réduire ainsi la perspective révolutionnaire aux éléments de ce qui nous apparaît aujourd'hui sous les traits de l'intention humanitaire, qui en est à bien des égards antagoniste. Elle met dès lors en évidence les aspects pervers de toute prétention à la bienfaisance. Mais ce faisant, ce sont aussi les perspectives du droit naturel qu'elle destitue. Si l'égalité ne peut être donnée que par la loi, c'est qu'il ne saurait y avoir aucune naturalité de la justice, aucune évidence émotionnelle de sa nécessité. C'est cette évidence émotionnelle qu'elle désigne dans la personne de Robespierre, remontant par lui à la pensée rousseauiste qu'elle dénonce, pensée de l'unité, de la volonté générale, et de ce qu'elle dénonce (ici, comme l'a déjà fait Marx) comme la pure facticité d'une unité du corps social.

On peut lui objecter que Robespierre n'est pas le représentant de Rousseau et qu'en outre la pensée rousseauiste se présente, aussi bien sur la question de la pitié que sur celle de la nature, de manière infiniment plus complexe. C'est précisément, pour Rousseau, parce que la pitié s'affirme avec la force d'une émotion, qu'elle peut avoir la puissance anthropologique de fonder le droit. Dès lors elle engage, comme principe anthropologique et non pas comme sentiment, la possibilité même d'une égalité communautaire.

A cette condition seulement, la pitié elle-même peut permettre de détourner l'intention humanitaire des vicissitudes compassionnelles dans lesquelles elle est embourbée, pour l'engager dans une revendication du droit. C'est ce qui nous poussera en effet, pour reprendre les termes d'Arendt, à cesser de voir les peuples du côté de la survie, en tant que "malheureux", pour les considérer, du côté d'une revendication de liberté, en position de responsabilité citoyenne.

Mais, même à travers les aspects contestables de son interprétation de Rousseau, autant que dans sa dévalorisation systématique de la Révolution française au profit de la Révolution américaine, Arendt, nous donne, à partir d'une analyse du processus révolutionnaire, quelque chose à penser des points d'ancrage d'une critique de l'humanitaire, et ce d'abord par l'affirmation du caractère originel de la violence, qui ne l'inscrit pas dans une continuation de l'animalité, mais dans une véritable spécificité humaine, objet de tous les mythes fondateurs. Si la fraternité ne s'expérimente d'abord que dans le fratricide, il faudra un véritable travail de renonciation, non pas à l'animalité, mais aux fondations de la nature humaine elle-même, pour tenter de l'affronter.

C'est pourquoi Arendt établira une distinction radicale entre solidarité et compassion, du fait que l'une est un principe culturel de l'action, là où l'autre est soumission aveugle à la naturalité de la passion. La solidarité, qui légitime la reconnaissance du droit, doit ainsi s'inscrire dans un système de pouvoir, s'il est vrai que c'est, selon la formule d'Arendt, "quand il n'y a pas de pouvoir qu'il y a violence".

Si l'on pense aux dilemmes de l'humanitaire contemporain, c'est précisément dans ces deux directions antagonistes qu'on peut les inscrire :

- L'une, majoritaire, qui utilise les motifs compassionnels pour naturaliser les représentations de la misère dans une imagerie intemporelle et convoquer une émotion immédiate en vue de ses appels de fonds,

- L'autre, minoritaire, qui tente de mettre en place les moyens d'une reconnaissance du droit, en admettant l'isonomie comme un fait de culture et de langage.

C'est donc bien sur l'illégitimité des motifs compassionnels qu'il faudra travailler pour fonder des motifs authentiques de solidarité et de revendication du "droit d'avoir des droits". Et sur ce point, la pensée d'Arendt s'avère incontestablement stimulante.

De la banalité du mal à la banalité du bien

Pierre Hazan, journaliste, Genève

Je n'ai jamais étudié Hannah Arendt. Je ne l'ai jamais considérée comme une philosophe, ni même comme une politologue. Elle occupe à mes yeux une place particulière, une place hors norme qu'on réserve aux esprits particulièrement libres, des esprits libres qui se dégagent des disciplines pour parler une langue, celle d'une femme dont l'épreuve avec le nazisme l'a obligée à penser concrètement la question de l'engagement, de la responsabilité, du droit des sans-droits, de ce qui nous constitue en profondeur comme homme ou comme femme. Arendt a une rare capacité d'interpellation. Et la force de cette capacité d'interpellation réside, selon moi, dans le fait qu'Arendt ne procède pas par interrogation normative, mais que sa pensée jaillit d'une exigence politique qui rejoint sans doute une nécessité intérieure, celle de se confronter avec la barbarie nazie, puis stalinienne.

Arendt dérange en permanence les dogmes, les institutions, les discours formatés. Ce dynamisme de la pensée arendtienne fait que des êtres en profond désaccord idéologique peuvent se retrouver autour de cette figure singulière, sans doute, parce que la force d'Arendt est d'ouvrir des pistes de réflexion. Lorsqu'elle écrit *Eichmann à Jérusalem*, elle se livre à une analyse politique de la mise en scène du procès voulu par le Premier ministre israélien, Ben Gourion. Elle en montre les enjeux idéologiques ; elle décrit comment le procès de ce nazi participe à la reformulation du discours identitaire israélien, comment le génocide sert aussi à asseoir la légitimité du nouvel Etat hébreu contesté à l'époque par les voisins arabes et une partie du Tiers-Monde.

C'est avec ce même regard acéré qu'elle analyse ce génocidaire en col blanc qu'est Eichmann et qu'à travers l'itinéraire de cet homme qui ne supporte pas la vue du sang elle décrit avec minutie le fonctionnement bureaucratique de la machine de mort hitlérienne, basé sur les compétences de ces criminels de papier.

C'est aussi avec ce même regard qu'elle évoque le comportement des Conseils juifs durant la guerre. On le sait, elle déclenche une violente polémique autant par le ton virulent qu'elle emploie elle-même que par l'accusation qu'elle profère à l'encontre des responsables juifs des ghettos qui, selon elle, ont collaboré à l'extermination de leur propre peuple. Gershom Sholem et bien d'autres ne ménageront pas Arendt dans leurs critiques, dénonçant son manque d'empathie envers des hommes confrontés à une situation sans issue et, sans doute, sans précédent.

Pour moi, Arendt reste une éveilleuse de conscience. Ses livres, et en particulier *Eichmann à Jérusalem*, ont été des compagnons de route, en Bosnie, au Rwanda, en Somalie et ailleurs. Elle m'a poussé à m'interroger au début de la guerre en Bosnie, non seulement sur la responsabilité des pays d'Europe occidentale, mais aussi sur celle des humanitaires et des journalistes. J'aimerais évoquer ici un épisode particulier. J'ai été amené à participer à une sélection humaine en Bosnie-Herzégovine. Une organisation humanitaire a eu le mandat de libérer un tiers des prisonniers enfermés dans d'effroyables conditions. Et, par le plus grand des hasards, j'ai donc participé à ce

tri, car je couvrais les activités de cette organisation. Pendant deux ou trois jours, avec quelques autres humanitaires, j'ai pesé et mesuré des centaines d'hommes pour libérer les plus faibles physiquement. Cette sélection par des données quantitatives était le moyen que le docteur parmi nous avait trouvé pour échapper à l'arbitraire. Nous avions tous en tête le précédent du sinistre docteur Mengele. Evidemment, nous, nous étions du bon côté. Cela semblait si naturel. En même temps, une banalité du bien, pour paraphraser Hannah Arendt, se mettait progressivement en place, et cette banalité du bien avait quelque chose d'effrayant.

Mesurer et peser des centaines d'hommes était devenu une routine. Nous avions une chaise, une table, une balance ; nous arrivions comme de bons fonctionnaires le matin, partions le soir et recommencions le lendemain. Des hommes décharnés défilaient devant nous et leur vie – sans qu'ils le sachent, sans qu'ils s'en doutent - basculait vers la liberté ou vers la poursuite de l'horreur. Ils nous faisaient comprendre qu'ils avaient perdu 20 ou 30 kg, alors que ce qui se jouait à ce moment-là, c'était peut-être leur vie. Mais nous avions convenu qu'ils ne devaient rien savoir sur une libération partielle pour éviter qu'ils ne se révoltent. Cette bureaucratisation par ceux qui étaient venus sans doute un peu naïvement faire le bien, cette routinisation, m'effrayait. Sans pouvoir le formuler clairement, j'entrevoyais qu'une mécanique insidieuse se mettait en place et pouvait conduire à une perte des valeurs. D'abord, je crus que ce malaise intérieur que je ressentais provenait d'un réflexe bourgeois qu'il fallait écarter. Pas plus que la révolution, l'humanitaire n'est un dîner de gala.

Mais bientôt, j'observai chez moi, et peut-être aussi chez les autres, un processus de déshumanisation, de dégradation morale, comme si le commandant du camp était en train de gagner une victoire morale sur nous, comme s'il était en train de nous dire : « Nous appartenons à la même espèce ». Nous étions engagés dans une partie d'échecs et il nous imposait ses règles du jeu. Il nous imposa bientôt une liste de détenus qu'il jugeait sans valeur marchande, car ceux-ci n'avaient ni argent, ni famille à l'étranger prête à payer pour leur libération, et il voulait les libérer en lieu et place des plus faibles que nous avions identifiés. Fallait-il sauver des hommes, au prix de sacrifier les principes qui étaient à la base de notre action ou fallait-il tenir bon sur les principes pour ne pas créer un précédent lourd de conséquences, quittes à sacrifier la liberté, et peut-être la vie, de 500 hommes ? Cette discussion fut rude entre les humanitaires. Moi-même, j'oscillais intérieurement. Mais surtout, je comprenais que le chef du camp venait de nous infliger une nouvelle défaite.

Les frontières du bien et du mal s'avéraient bien plus complexes que je ne l'avais jamais imaginé. Nous n'étions plus dans le confort de la pureté de l'ange qui donne à boire aux malheureux, mais bien immergés dans le cambouis et le sang de l'histoire. Moi-même devais-je accepter d'être l'observateur, même silencieux, de cette transaction ? Comment choisir ? Qui choisir ? Je choisis au nom de l'éthique de responsabilité – pour le dire pompeusement – de ne rien faire qui puisse compromettre ces négociations.

Je ne pouvais m'empêcher de penser à Hannah Arendt et aux accusations qu'elle avait proférées envers les Conseils juifs. Bien entendu, la situation, pour grave qu'elle fût en Bosnie-Herzégovine, n'était absolument pas comparable à celle de l'Allemagne nazie engagée dans la Solution finale. Mais la question de la responsabilité se posait cependant même si ce n'était pas dans les mêmes termes. Les membres des Conseils juifs étaient des persécutés qui tentaient de survivre et de limiter la folie meurtrière des

nazis. Nous – humanitaires ou journalistes –, étions dans une position infiniment plus confortable. La situation était moins dramatique et nous n'étions nullement des victimes. Nous étions un acteur extérieur, la tierce partie, dans le rôle du bon Samaritain ou du journaliste témoin. Je sus gré à Hannah Arendt de m'avoir fait réfléchir au rôle du tiers dans cette sinistre pièce qui se jouait dans les Balkans.

Je ne peux penser à cette période sans évoquer ce besoin absolu de pureté qui s'incarnait de deux manières si différentes, et en même temps si complémentaires, d'un côté, cette folie de la purification ethnique, qui assassinait sinon expulsait ses minorités, et de l'autre, cet acteur tiers que nous étions, c'est-à-dire, nous, les journalistes, les humanitaires, les juges internationaux, les Casques bleus, dont l'action peut être cyniquement dépeinte comme une machine à purifier, non le sang, mais la mauvaise conscience. Nous fûmes la grande lessiveuse de l'Occident, de son mal-être, de ce reflet cruel que lui renvoyait le miroir à l'heure des commémorations du cinquantenaire du débarquement de 1944 et de la libération des camps de 1945. Comment concilier la mémoire de notre monde occidental qui s'est construit sur la victoire sur la barbarie nazie et sur le « Jamais plus » et le fait que le génocide du Rwanda et les massacres de Srebrenica soient survenus sous nos yeux ? Sans doute, notre machine à purifier et les fonctionnaires du bien qui l'alimentaient participaient à cette entreprise : celle de « renarcissiser » l'Occident, d'apaiser ses propres populations bouleversées par les images qu'elles voyaient, en créant les apparences d'un monde, dont les parties tiendraient encore ensemble et dont nos principes d'humanité, traduits par notre action sur les lieux de conflits, protégeraient notre sur-moi collectif de blessures symboliques trop profondes.

Notre machine à purifier était donc le pâle décalque inversé de l'autre machine à purifier, celle du nettoyage ethnique possédée par la haine de l'infime différence, ce besoin maladif de se retrouver entre soi, comme si ce soi était homogène, fait d'une pièce, taillé d'un bloc granitique et non le produit de croisements génétiques et culturels. Là encore, je pensais à Hannah Arendt, lorsqu'elle évoque sa surprise de réaliser l'insignifiance d'Eichmann, lorsqu'il apparaît dans le box des accusés à Jérusalem : la « fameuse » banalité du mal. Je ne m'attendais certes pas à voir des cornes du diable sur la tête des auteurs de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité de l'ex-Yougoslavie ou des dents pointues dans leur bouche. Mais parmi deux d'entre eux que j'ai conservés fortement en mémoire, je ne m'attendais pas à voir des êtres perdus, et même si différemment perdus.

Le premier, Slobodan Miljkovic, bien qu'inculpé par le Tribunal international pour l'ex-Yougoslavie et recherché par Interpol, vendait des glaces sur les trottoirs de la ville serbe de Kragujevac. Il était accusé d'avoir commis de nombreux meurtres dans la ville de Bosanski Samac en 1992. Lorsque je l'ai rencontré, je n'ai vu qu'un ex-milicien lâché par les siens et qui craignait de se faire assassiner par ses anciens amis au nom d'obscures querelles. Je me demandais à l'époque si c'était une ruse de sa part afin de passer pour une victime. Mais en l'occurrence, il avait raison : il fut assassiné quelque temps après notre discussion. A la différence d'Eichmann, Miljkovic s'était sali les mains. Il niait mollement les crimes qu'on lui imputait, mais son esprit, sans avoir le même degré de sophistication que celui d'Eichmann, fonctionnait selon le même schéma : il était fasciné par les « prouesses » logistiques qu'il avait accomplies avec ses hommes durant la guerre. Il revenait périodiquement sur le fait que les points stratégiques de la ville de Bosanski Samac étaient tombés en « 18 minutes », comme si

ces 18 minutes étaient davantage qu'un exploit : elles donnaient du sens à sa vie. Miljokovic n'avait pas mauvaise conscience. Pour autant que je pus en juger, la seule conscience qu'il avait, c'était celle de l'efficacité militaire et celle aussi d'être devenu un homme à abattre, c'est-à-dire, potentiellement, une victime. Les autres victimes, les siennes sans doute, n'existaient pas.

Dans ce théâtre tragique, je me souviens d'un autre inculpé, Drazen Erdemovic, perclus de remords. Son destin ressemblait à un roman tragique. Originaire d'une famille multiethnique comme tellement de familles de Bosnie, ce jeune Croate d'origine marié à une Serbe tenta vainement d'échapper à la guerre. Il fut enrôlé dans l'armée bosniaque avant de fuir vers la partie croate de la Bosnie, pour se retrouver avec un autre uniforme qu'il déserta tout autant. C'est en pensant à terme rejoindre la Suisse, en passant par la Republika Srpska qu'il fut mobilisé, endossant un troisième uniforme, et se retrouva bien malgré lui, un jour de juillet 1995, dans un peloton d'exécution, participant à la mort d'un millier d'hommes en une seule journée. La machine à purifier avait fini par broyer ses propres enfants, non seulement les bourreaux victimes comme les Erdemovic, mais aussi les Miljkovic.

Banalité du mal, banalité du bien, ce sont pour moi des formules qui résonnent comme une invitation à penser des situations historiques particulières, non comme des catégories intangibles. Je me souviendrai sans doute toujours de l'odeur de la mort à Kigali, de l'empreinte des corps brûlés sur des dalles de béton, des crânes et des ossements disposés dans certaines églises comme un témoignage accablant de la folie des hommes. Je me souviens aussi des organisations humanitaires si nombreuses après le génocide (seules deux d'entre elles étaient restées durant les jours terribles), équipées de leurs quatre-quatre, arborant fièrement leur drapeau et provoquant des bouchons dans les rues de Kigali. Une centaine de jours après le génocide, les ONG étaient partout et le Conseil de sécurité, celui-là même qui n'avait pas bougé plus tôt, créait le Tribunal pénal international pour le Rwanda à des fins de « réconciliation ». La réconciliation recherchée, me sembla-t-il, était au moins autant entre les Rwandais qu'entre l'Occident et son image.

Dernier ouvrage paru : *Juger la guerre, juger l'histoire, du bon usage des Commissions vérité et de la justice internationale,* PUF, septembre 2007.

La violence faite aux migrants, les humains superflus aux frontières de l'Europe

Mehdi Lahlou, Insea, Rabat

"Nous avons saigné l'Afrique pendant quatre siècles et demi. Ensuite, nous avons pillé ses matières premières; après, on a dit: ils (les Africains) ne sont bons à rien. Au nom de la religion, on a détruit leur culture et maintenant, comme il faut faire les choses avec plus d'élégance, on leur pique leurs cerveaux grâce aux bourses. Puis, on constate que la malheureuse Afrique n'est pas dans un état brillant, qu'elle ne génère pas d'élites. Après s'être enrichi à ses dépens, on lui donne des leçons."

Jacques Chirac,
ancien président français[890]

Le texte ci-après reprend en partie l'exposé que j'ai fait lors du colloque international organisé les 11 et 12 mai 2007 à l'université de Lausanne, à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Hannah Arendt. Nous étions invités à relire son œuvre en lien avec le monde d'aujourd'hui. Trois notions de son œuvre ont rencontré un écho particulier dans ma lecture alors que je me trouve face à des réalités qui se déroulent aux frontières entre le Maroc et l'Espagne : la « banalité du mal », le « droit d'avoir des droits » et les « humains superflus ». Il est évident qu'il ne s'agit pas ici de plaquer ces notions sur des réalités historiques différentes. L'analogie n'est pas la règle. Mais comment se fait-il que ces trois notions de l'œuvre d'Arendt qui lui ont servi à décrire la domination totalitaire, un fait politique sans précédent dont je ne reprends pas la présentation détaillée ici, renvoyant le lecteur à l'œuvre, aient une résonance particulière devant d'autres faits politiques et sociaux d'aujourd'hui ? La question est ouverte. Ces trois notions ont une qualité particulière. Elles sont une sorte de « boussole », aurait dit H. Arendt, pour construire une position et une démarche de résistance. Elles invitent à dépasser notre refus de voir ; elle aident à dépasser la désespérance ; elles donnent un ancrage à l'activité de penser qui tente de connaître ce qui a lieu. Elles permettent de construire une signification ouverte à des faits dont la violence brutale, la cruauté produisent un besoin de ce qu'Arendt a appelé « la compréhension », l'action ou encore le jugement. Plutôt que de fournir l'exercice tout fait du voyage entre les faits et les notions, je propose de convier le lecteur à faire lui-même un voyage vers des faits que nous vivons tous les jours en Afrique, au Maghreb notamment. La relecture d'Arendt prendra peut-être alors un sens. Elle est déjà l'occasion d'un tel partage invitant à l'action.

---

[890] Propos tenus à des journalistes en marge du sommet France-Afrique de Yaoundé, Cameroun, 2001, reproduits par le journal *Le Monde* du 13 février 2007.

De la banalité du mal aux frontières du "Sud"

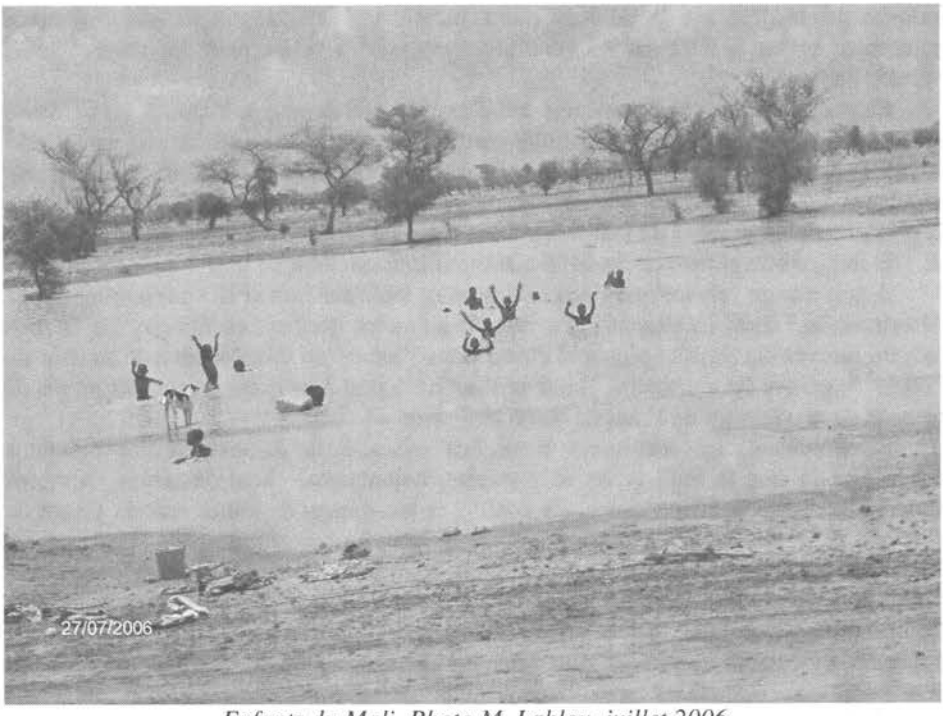
Les faits présentés ici ne sont pas traités pour construire un document d'analyse d'un thème aujourd'hui consubstantiel à un nouveau partage du monde entre ceux qui ont tous les droits et qui prétendent à tous les privilèges, y compris celui, exorbitant, de décider de la capacité de mobilité des autres, et ceux qui n'agissent plus que sous le contrôle d'une main supérieure. Ce texte n'est pas non plus un texte accusateur qui viserait quelque Etat en particulier, tellement la responsabilité du confinement sur leurs lieux de naissance de millions de personnes – sujet qui est le nôtre ici - incombe non pas à une personne ou à une entité en particulier mais à un processus implacable, à un système d'organisation du monde et de partage des richesses de la planète qui ne peut fonctionner à son optimum que s'il est admis que les règles qui le régissent sont d'abord favorables à ceux qui les ont imaginées, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui ont profitent le plus aujourd'hui. Ce n'est pas, *in fine*, une contribution qui comporte une conclusion ou énonce des solutions ou des voies de recours pour se sortir d'un problème humain immense de par les ramifications multidimensionnelles qu'il comporte et l'ampleur qu'il a prise.

Il s'agit, en réalité, d'un simple exposé de faits qui dressent les contours d'un drame qui peut se conjuguer avec la banalité du mal, le droit d'avoir des droits, les humains superflus. Il se joue sous les yeux du monde, dans l'indifférence des uns ou dans leur chair, pour les autres. L'indifférence est-elle de l'ordre de la banalité du mal politique qu'Arendt décrivait en terme de « manque de pensée » ? Le drame existe. L'opulence et la liberté coexistent, en toute bonne conscience universelle, avec la misère, l'absence du « droit d'avoir des droits », et la présence de plus en plus pressante d'« humains superflus » aux portes de l'Europe.

A/ Image 1, 1er paragraphe : Les "sans-droits" des temps modernes

La "banalité du mal" dont parle H. Arendt, peut se voir en images s'agissant de la question migratoire. On peut penser que les images sont aptes à réveiller la pensée et à lever les résistances à savoir. Nous en avons choisi pour ce texte trois, non parmi les plus "dures" ou les plus insupportables pour un esprit normal, mais parmi les plus parlantes, les plus expressives d'un enchaînement devenu désormais mécanique, implacable entre un processus diffus d'appauvrissement et de perte de droits et une volonté de plus en plus forte de partir que tente de circonscrire une "politique globale d'enfermement". Cette banalité peut se raconter aussi avec l'écrit, qui conforte l'image, même si celle-ci, à l'évidence, n'en aurait pas besoin.

Dans la première image que nous avons retenue, des enfants pataugent au nord du Mali pas très loin de la route Bamako-Gao – couloir migratoire essentiel - dans une eau couleur terre, emplie de tous les microbes et de toutes sortes de germes à l'origine de nombre de maladies et d'infections qui frappent la population africaine, qui font notamment que l'espérance de vie dans ces régions se situe (en 2006) à 40 / 45 ans, alors qu'un tel chiffre atteint en moyenne 75 à 80 ans en Europe.



Enfants du Mali. Photo M. Lahlou, juillet 2006

Ces enfants d'aujourd'hui seraient (seront !) les migrants de demain, dans un continent qui se meurt, pris en tenaille dans un processus de mondialisation financière et des marchés qui ne leur laissent que l'alternative de vivre dans la misère, l'injustice et l'insécurité ou de partir là où personne ne les veut, sauf à démontrer – hauts diplômes à l'appui - qu'ils viennent avec des qualifications telles qu'ils contribueront à aider les entreprises européennes à affronter la concurrence chinoise et/ou américaine.

Et, de fait, la forte augmentation du nombre de migrants en ''situation irrégulière'' – les sans-droits - enregistrée au départ de l'Afrique depuis le début des années 1990 est bien sûr à relier aux multiples facteurs d'attraction/répulsion qui s'exercent sur des franges importantes de la population africaine, notamment la plus jeune, c'est-à-dire celle qui, en comparant sa situation sur le continent où elle est née à ce qu'elle pourrait devenir si elle changeait de pays, estime qu'elle ne pourrait que ''mieux vivre'' ailleurs, soit là où elle pourrait aussi espérer avoir ce qu'évoquait Arendt, certes dans un autre contexte historique, mais qui garde toute sa force évocative aujourd'hui, ''le droit d'avoir des droits''.

L'Afrique exerce ainsi, depuis de très nombreuses années et surtout depuis qu'elle a été happée par le processus de globalisation financière et des marchés, un effet de plus en plus répulsif sur une partie grandissante de sa population, dont l'espoir d'une vie meilleure sur son lieu de naissance s'amenuise au fur et à mesure qu'elle y voit se développer pauvreté et ''mal de vivre'' ambiants, choses qui sont aujourd'hui en lien direct avec une ponction de ressources telle que l'Afrique n'en avait jamais connue, y compris du temps des colonies, et aussi - en rapport avec cela - en raison des violences

induites par le décalage grandissant que subissent ses habitants entre leur croissance numérique et les biens dont ils voudraient pouvoir disposer pour répondre à leurs besoins de base.

Ce continent connaît encore une ère d'exubérance démographique[891]. La pauvreté est en train de s'y étendre comme nulle part ailleurs dans le monde. Ainsi, sur les 850 millions de personnes mal nourries que compte la planète, presque le quart est originaire de pays au sud du Sahara. Ces mêmes pays ont en outre connu la progression la plus grande du nombre de mal-nourris au cours des dernières années, celui-ci passant de 169 millions de personnes en 1996 à 206 millions en 2006[892].

Il faut encore relever que l'écart de produit intérieur brut (PIB) par habitant y est désormais de 1 à 60 en moyenne par rapport au même quotient en Europe. Un Malien moyen, citoyen du pays le plus mal classé dans l'indice du développement humain du PNUD[893], génère (et consomme !) aujourd'hui trois cent à trois cinquante fois moins de biens et de services qu'un Français ou un Hollandais.

Parallèlement, les ressources naturelles mises à la disposition des habitants d'Afrique – l'eau, la forêt et les sols arables, notamment – sont de moins en moins abondantes. Dans le même temps, les conflits et les guerres de toutes natures y sont de plus en plus nombreux, réduisant par là même les possibilités d'y inverser les tendances antérieures, notamment en termes économique et social, étant donné que l'insécurité représente un facteur de forte éviction aussi bien pour les investisseurs locaux (dont le nombre est a priori réduit) que pour des investisseurs potentiels étrangers, également de plus en plus rares à s'installer sur le continent noir autrement que pour des opérations spéculatives, plus portées sur la recherche de gains immédiatement transférables hors d'Afrique que de prospérité partagée avec les populations locales.

Cependant, la *pauvreté-facteur-incitateur-à-la-migration* ne doit pas être perçue au sens direct, au sens premier du mot, en ne prenant en compte que la personne-migrante, considérée comme pauvre a priori, soit un individu qui disposerait au mieux d'un revenu monétaire inférieur à un certain seuil, en général le seuil de pauvreté absolue tel que déterminé par la Banque mondiale.

Ceux qui partent de leurs régions, puis de leurs pays, comme cela a été confirmé par la plupart des enquêtes de terrain menées sur la question au Maghreb notamment, ne sont ni les plus indigents ni les incapables. Nombre d'entre eux sont des cadres qualifiés cherchant un meilleur salaire ou un autre cadre de vie. Beaucoup sont des élèves ou des étudiants qui ont interrompu leur scolarité. Dans ce sens, on ne peut pas parler à propos de ces derniers de pauvreté, à un âge où ils sont supposés s'ouvrir sur le marché de l'emploi et sur la vie.

La pauvreté n'est pas la situation dans laquelle ces personnes se trouvent, au moment où elles se sont mis en tête d'émigrer, de partir. La pauvreté est davantage ce qu'elles craignent, c'est-à-dire un ensemble diffus d'appréhension, d'inquiétude sur l'avenir et, de plus en plus souvent, d'absence d'espoir.

---

[891] L'Afrique, qui comptait 221 millions d'habitants en 1950 et 8,7% de la population mondiale de l'époque, en compte aujourd'hui près de 800 millions (soit près de 13,5% de la population mondiale) et devrait regrouper 1,3 milliard d'habitants en 2025 et 1,76 milliard en 2050.

[892] Selon le rapport annuel publié, lundi 30 octobre 2006, par l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO).

[893] Rapport du Programme des Nations unies pour le développement humain pour 2006.

C'est une pauvreté ambiante, pesante, diffuse, faite de craintes, de doutes, d'indécision, nourrie par la situation de précarité de la famille, dont la plupart des membres ne travaillent pas, et par l'insuffisance des ressources des parents.

C'est une pauvreté née aussi de l'attente de ces mêmes parents, de cette même famille, que l'enfant, le fils, la fille ou le cousin parte au plus vite, pour s'enrichir rapidement, faire au moins autant que les enfants de voisins ou de parents partis quelque temps auparavant, partir pour, au moins dans un premier temps, se prendre en charge soi-même puis, plus tard, aider ses parents à prendre en charge le reste des frères et sœurs, ramener voiture et cadeaux, faire la fête un mois par an ou tous les deux ou trois ans, à l'occasion du retour, et montrer que l'on a ''réussi''.

La pauvreté, c'est aussi l'absence d'autres droits, de tous les droits, l'impression qu'on manque de libertés, le sentiment qu'on a perdu sa liberté et qu'il n'existe qu'un seul moyen de la reconquérir partir. Partout ailleurs, ce sera toujours mieux que chez soi. Le ''droit d'avoir des droits'', dans ces espaces et dans ces temps où l'on est né, est une vue de l'esprit, une situation virtuelle qu'il faut aller chercher ...au nord, malgré tous les risques qu'une telle recherche fait courir en chemin.

Avec l'absence de droits, il y a aussi le désert en matière de services publics, l'absence ou l'insuffisance des prises en charge médicale et sociale, la faillite de l'école, etc....La pauvreté en terme de services de base inclut aussi l'aridité de l'environnement immédiat, l'absence d'espaces verts, l'inexistence de lieux de sociabilité, la défiguration de l'espace urbain.

Certains partent, aussi, parce que la famille ne les laisse pas travailler librement, ne leur permet pas d'économiser de l'argent, puisqu'il y a toujours quelqu'un pour venir vous emprunter votre outil de travail, vous empêcher de travailler pour que vous l'accompagniez dans quelque course, quelque mission d'où vous ne pouvez pas, socialement, vous échapper, ou tout simplement vous emprunter votre argent que vous n'aurez aucune chance de récupérer.

La pauvreté, ce sont aussi des rapports constamment conflictuels avec l'autorité, des rapports faits de crainte, de peurs, la plupart du temps d'irrespect, de confrontation, de conflit.

La pauvreté, c'est aussi aujourd'hui la comparaison permanente, la mise en perspective quotidienne par rapport à ce que possède ou fait le voisin un peu plus riche, dont les enfants sont partis, ou par rapport à ce qu'on voit à la télévision tous les soirs et qu'on sent tellement proche, puisqu'il suffit d'y aller...

B/ Image 2, 2ième paragraphe : La forteresse Europe

Située à très peu de kilomètres d'un tel cocktail, fait de réalités incontournables et d'espérances relevant pour certaines de plus en plus du fantasme, l'Europe – dont les responsabilités historiques et actuelles dans ce que vit l'Afrique ne sont pas minces - en s'enrichissant encore plus par les effets mêmes de la mondialisation est devenue un espace d'attraction majeur par un effet de balancier quasi mécanique pour la plupart de ceux qui se dirigent vers ses rivages. Pour ceux-ci, l'Europe a été présente en Afrique pendant des décennies ; il est donc normal qu'elle ouvre ses portes à ceux chez qui elle s'est installée longtemps, très longtemps, sans autre forme de politesse que la force. Les Européens s'enrichissent aujourd'hui des ressources de l'Afrique dont ils disposent

selon des "règles du marché" qu'ils décident d'eux-mêmes ; il est donc juste d'aller chez eux pour en reprendre un peu...

Mais déjà l'Europe, de ce côté-ci de l'Atlantique, s'est préparée à les accueillir en élevant des doubles-lignes de barbelés, séparées par des tranchées, en finançant le SIVE[894] et en envoyant des bateaux et des avions leur interdisant la sortie directement à partir du sol africain et, avant cela, en établissant les mailles de ce qui est devenu la "politique européenne d'externalisation de la gestion des flux migratoires".

La "politique européenne d'externalisation de la gestion des flux migratoires" : cachez cette misère que je ne saurais recevoir !

L'Europe ne peut accueillir toute la misère du monde, avait dit au début des années 1990, l'ancien Premier ministre socialiste français Michel Rocard.

Effectivement, relativement absentes des accords que la communauté européenne signait avec des pays tiers (d'Europe de l'Est ou d'Afrique), les questions tenant aux flux migratoires, et surtout à leur volet irrégulier, vont devenir de plus en plus présentes à partir du milieu des années 1990 dans tout ce que l'UE entreprend avec l'ensemble des partenaires, à niveau de développement inférieur au sien, pour que les flux de migrants non désirables tarissent.

Dans l'esprit des décideurs de Bruxelles, la gestion des flux d'immigration vers l'Europe et plus particulièrement la "lutte contre l'immigration clandestine" ne pouvaient plus se percevoir uniquement à travers une intervention répressive sur les territoires de l'Union européenne. Ces deux objectifs impliquaient également une "action préventive" qui associe les pays tiers, ce qui signifiait pour la Communauté européenne l'obligation d'intervenir en aval, au-delà de ses frontières extérieures, pour prévenir le passage de ces mêmes frontières par les migrants non désirés.

C'est notamment cela que la Commission européenne a relevé dans une communication datant du début de l'année 1994 : «La lutte contre l'immigration illégale exige que l'on agisse préventivement, avant que les personnes concernées n'aient pénétré sur le territoire de l'Union »[895].

Un premier pas en ce sens fut fait avec la mise en place, en 1998, par le Conseil de l'UE, d'un "Groupe de haut niveau asile – immigration". Cette structure a eu pour objectif d'analyser les causes des migrations irrégulières et, surtout, de proposer des plans d'action visant à répondre à l'afflux de migrants en situation de clandestinité. Six plans d'action furent alors élaborés, qui concernaient le Maroc, l'Afghanistan, le Sri-Lanka, la Somalie, l'Albanie et l'Irak.

Avant cela, le Traité d'Amsterdam du 2 octobre 1997 se chargeait d'assurer une prise en compte au niveau communautaire de la question de l'immigration clandestine et des moyens visant à la contenir, notamment dans le domaine des relations extérieures.

Le Conseil européen de Tampere des 15 et 16 octobre 1999 a posé ouvertement, de son côté, la question de la gestion des flux de migrations irrégulières par les pays tiers en lui consacrant un chapitre entier, reprenant notamment les conclusions de ses travaux dans le domaine du « partenariat avec les pays d'origine ».

---

[894] Système intégré de vigilance extérieure érigé pour surveiller les côtes andalouses, puis canariennes, espagnoles à partir de 2002.

[895] Document Communauté (94) 23 final, 23 février 1994.

La montée en puissance, factuelle, médiatique et politique de la thématique de la lutte contre l'immigration illégale a conduit, assez rapidement, à la détermination de nouvelles conditions de développement de la politique extérieure de l'UE sur ce point, comme le démontrent les Conseils européens de Séville et de Thessalonique.

Il en a résulté, notamment, une lecture géographique de la ''méthode communautaire''. A partir des États membres de la Communauté une politique extérieure s'est développée. Elle était fondée sur le principe de cercles concentriques sur lesquels vont peser différentes ''obligations juridiques'' édictées de façon unilatérale par les instances décisionnelles de l'UE.

Des États candidats[896], en passant par le pourtour méditerranéen et les Balkans, jusqu'aux États d'Afrique-Caraïbes-Pacifique (ACP) et la Chine, ce sont en réalité autant d'accords signés avec les pays tiers qui dessineront la politique extérieure de l'UE en matière de lutte contre l'immigration clandestine.

Si dans le cas des anciens pays candidats (dont 12 font déjà partie de l'UE) ou de la Suisse, les obligations juridiques énoncées en matière de lutte contre l'immigration irrégulière avaient un sens dans la mesure où elles étaient reliées à des perspectives politiques et économiques relevant de ''l'acquis communautaire'', pour les pays tiers dont ceux du Maghreb, parmi les plus directement concernés par cette approche, la nouvelle démarche européenne développait un cadre nouveau des relations internationales. C'était celui où des pays beaucoup plus riches et beaucoup plus puissants politiquement que leurs voisins imposaient à ces derniers de tout faire pour éviter que leur territoire serve de point de départ ou de transit de migrants ''non désirés'' par l'UE. Ce qui sera très lourd d'implications institutionnelles, législatives, socio-économiques et politiques pour des partenaires ainsi visés par l'Europe.

La nouvelle démarche européenne est devenue encore plus nette à ce sujet sous l'impulsion notable du président du gouvernement espagnol, soutenu par la Grande-Bretagne, lors du Conseil européen de Séville des 21 et 22 juin 2002. A partir de ce Conseil[897], les relations extérieures de la Communauté avec les pays tiers ont intégré systématiquement cette dimension.

Ce sont les pays du Maghreb – de la Libye à la Mauritanie - les plus dépendants économiquement, financièrement et/ou politiquement de l'UE, qui vont le plus loin avec l'Europe en la matière, en constituant aujourd'hui un véritable rempart entre l'Afrique au sud du Sahel et les pays du nord de la Méditerranée[898].

---

[896] Telles la Hongrie, la Slovénie, la République Tchèque, la Slovaquie, la Roumanie, la Bulgarie, avant 2004, ou la Croatie aujourd'hui.

[897] Où le principal responsable du Parti populaire espagnol, et Premier ministre du gouvernement à Madrid, menacera directement le Maroc de sanctions financières au cas où il ne ferait pas preuve d'une collaboration significative dans la lutte contre les flux de migration irréguliers.

[898] Lire à ce propos notre contribution ''Externalisation, politique migratoire au Sud et Etat de Droit'' in Volume I de *Mondialisation, migration et droits de l'homme : Un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*. Ouvrage collectif édité sous la direction de M. C. Caloz-Tschopp et P. Dasen. Editions Bruylant, Genève, 2007.

Double grillage autour de Melilla (enclave espagnole au nord du Maroc). 2006

Tout continue à aller de mal en pis en Afrique avec le sida qui explose, la pauvreté qui ne recule pas, la désertification et la dégradation des ressources naturelles qui se poursuivent, les déficits sociaux autant que les déficits commerciaux extérieurs qui s'aggravent, les guerres intra et inter-étatiques qui ne s'arrêtent (un peu) quelque part que pour se rallumer de plus belle ailleurs, etc...Le désir de partir demeure très fort chez des jeunes de plus en plus décidés. Il est prévisible qu'ils s'adapteront à toutes les manifestations sur le terrain de la politique migratoire européenne, notamment en changeant en permanence de points de départ et de routes pour atteindre l'Europe, impliquant progressivement davantage d'Etats et obligeant l'UE à étendre davantage son bras sécuritaire autour de ce même continent (voir encadré ci-après), avec des résultats "comptables" à l'opposé des attentes et, surtout, avec un coût humain énorme.

Encadré
Les bras armés de la politique européenne d'externalisation de la gestion des flux migratoires : <u>le SIVE et Frontex</u>

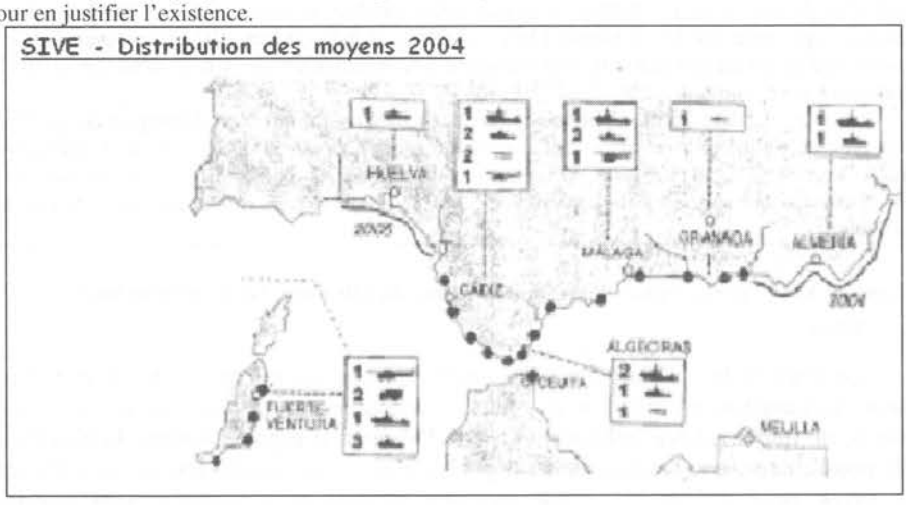
<u>1/ Le SIVE</u>

Le gouvernement espagnol, alors qu'il était dirigé par le Parti populaire, installe le programme S.I.V.E. à Algesiras le 14 août 2002. En octobre 2003, ce système est d'abord étendu aux municipalités côtières de Cadi et Malaga puis concernera progressivement les îles canariennes de Fuerteventura et Lanzarote, les plus proches du Maroc avant d'englober toutes les îles des Canaries, les enclaves de Ceuta et Melilla et d'étendre sa couverture jusqu'à Almeria. En Andalousie, le dispositif comprenait au départ un centre de contrôle à Algesiras et trois stations radars mobiles. Dans l'archipel des Canaries, le centre de contrôle est basé à Fuerteventura. Trois

stations radars fixes et une mobile avaient été initialement réparties sur cette île est celle de Lanzarote.

Le S.I.V.E. est un dispositif de surveillance policière qui devrait permettre de contrôler les eaux territoriales et les côtes espagnoles le plus finement possible et de surveiller au plus près les corps et leurs mouvements aux frontières. Concrètement, le système de blindage électronique des frontières espagnoles doit s'articuler en trois temps. Le dispositif a pour base des stations de détection chacune permettant de contrôler un périmètre de 20 km. Chaque station est équipée d'un radar, de caméras thermiques et à rayons infrarouges. A la fin de l'année 2003, la Garde Civile a complété cet équipement par des capteurs sensoriels pouvant détecter des battements de cœur à distance.

Sur le plan opérationnel, une antenne satellite envoie en temps réel les informations à un centre de contrôle de la Garde Civile ; dans un deuxième temps, ce centre traite l'information qu'il reçoit. Les images permettent de savoir de quel type d'embarcation il s'agit, combien de personnes se trouvent à bord, etc. Des logiciels calculent les trajectoires possibles. Sur la base de ces données, le centre de contrôle peut décider de l'envoi de troupes d'intervention mobiles - hélicoptères, bateaux, automobiles, etc....Ces dernières ont pour mission d'intercepter les *pateras* (barques). Lorsque celles-ci sont en difficulté, elles procèdent à leur « sauvetage ». Et c'est cet aspect du programme S.I.V.E. que met aujourd'hui en avant le gouvernement espagnol pour en justifier l'existence.



Evolution des moyens du SIVE entre 2004 et 2008

	2004	Fin 2005	Fin 2008
Stations fixes	18	25	25
Unités mobiles de vigilance	2	13, en 2006	
Patrouilleurs haute mer ; + de 30 m	3	14	16
Embarcations moyennes à grande vitesse	9	33	44
Patrouilleurs légers	5	11	11

Source : Journal *El Païs* (Madrid). N° daté du 11 octobre 2004

2/ Frontex

L'Agence européenne pour la gestion de la coopération opérationnelle aux frontières extérieures des Etats membres de l'UE (Frontex) a été installée le 3 octobre 2005 à Varsovie, en Pologne, Etat fraîchement admis au sein de l'UE.

Avec un budget rapidement passé de 12,4 millions d'euros en 2006 à 22,2 millions d'euros en 2007, Frontex a pour objectifs de :

& coordonner la coopération opérationnelle entre les Etats membres dans le domaine de la gestion des frontières extérieures ;

& aider les Etats membres pour la formation des gardes nationaux de frontière, y compris en établissant des normes communes de formation;

& assurer le développement approprié des moyens pour le contrôle et la surveillance des frontières extérieures ;

& aider les Etats membres dans les circonstances exigeant une technique accrue et une aide opérationnelle aux frontières extérieures ;

& fournir aux Etats membres l'appui nécessaire pour organiser les opérations de retour des migrants dans leurs pays d'origine.

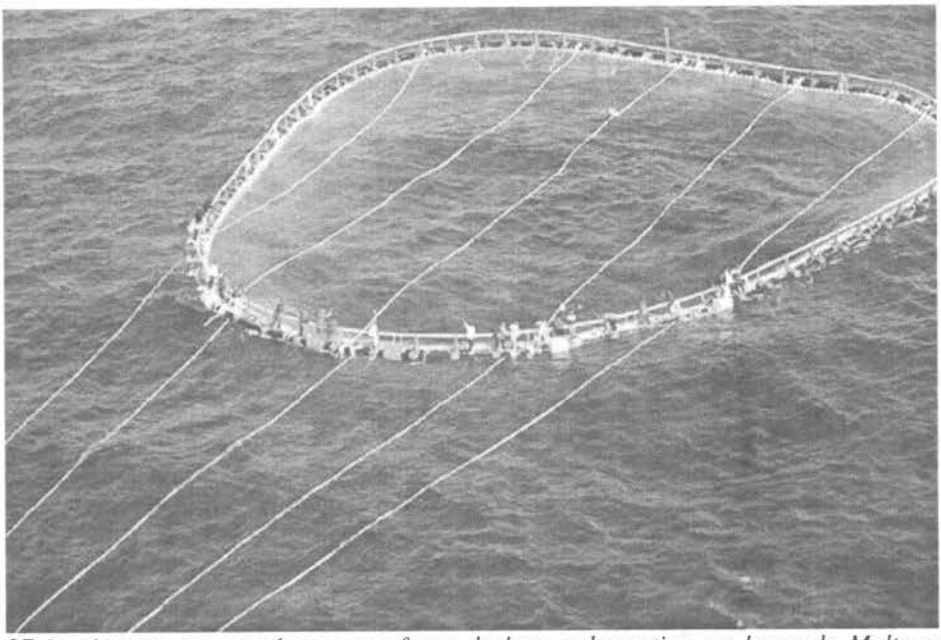
Au mois de mars 2007, dix-sept Etats avaient promis à l'Agence de lui fournir les équipements nécessaires pour qu'elle puisse lancer des opérations dès le début du printemps (avec plus de puissance par rapport à ce qui s'était produit au cours de l'été 2006). Au total, l'agence devait recevoir de ces mêmes Etats 19 avions, 24 hélicoptères, 107 bateaux, ainsi que du matériel technique tel que des lampes infrarouges, des détecteurs et des kits de détection contre la contrefaçon de documents.

Au cours de l'été 2006, en pleine ''crise des Cayucos'' – qui a vu débarquer en quelques mois plus de vingt mille migrants sur les côtes canariennes –, Frontex a mené 2 opérations, HERA I et HERA II, au large des eaux mauritaniennes, sénégalaises et jusqu'aux eaux guinéennes qui ont conduit à l'arrestation de 5.000 migrants tentant d'aller illégalement vers les îles Canaries.

C/ Image 3, 3ème paragraphe : Les effets humains du blindage des frontières Sud de l'Europe

L'Europe se ferme donc à marche forcée. Comme les raisons de départ d'Afrique restent inchangées, et même s'accentuent avec le temps, la volonté de s'en aller ailleurs, de fuir la misère ambiante ainsi que l'absence d'espoir, demeure la plus forte. Elle pousse une part grandissante de la jeunesse africaine vers toutes les mers bordant ses terres, pour arriver là où elle sait que racisme et xénophobie sont monnaie quotidienne mais où elle pense qu'elle trouvera un travail mieux rémunéré, et peut-être aussi un peu de justice et de la dignité, valeur, sentiment qu'elle a perdus chez elle.

Et c'est en effectuant l'ultime geste qui lui permet de croire qu'elle est ''sortie d'affaire'' qu'elle y est enfin parvenue, que cette jeunesse découvre que la forteresse Europe n'est pas une fiction, que cela n'arrive pas qu'aux autres, que le risque d'y perdre la vie est immense car elle pourrait même ne plus être secourue en cas de chavirage des frêles esquifs en haute mer, ou même au large des côtes maltaises ou de certaines côtes italiennes, espagnoles ou mauritaniennes. Illustrant cela, l'image ci-dessous montre une réalité humaine explosive qui va au-delà de ce qu'exprimait la vue des boat people en mer de Chine, à la fin des années 1970.



27 immigrants ont survécu au naufrage de leur embarcation au large de Malte en s'accrochant en mer à la partie émergée des cages métalliques destinées à l'élevage de thons, le 29 mai 2007. Le Monde – *journal - du 30.05.07.*

Pour le journal *Le Monde,* cette image est le symbole d'une nouvelle limite franchie dans l'odyssée des immigrants clandestins, celle de l'indifférence, une indifférence qui tue aussi bien ceux qui auraient pu être sauvés, parce qu'ils ont été vus en train de se noyer, que ceux que nul n'a vu sombrer, à part parfois certains de leurs compagnons de traversée ayant eu un peu plus de chance qu'eux.

Cette indifférence peut être née de ce qui apparaît d'un point de vue ''comptable'' comme un échec opérationnel de l'approche sécuritaire, qui conduit lui-même à imaginer toutes les options possibles permettant l'arrêt des arrivées de migrants irréguliers sur le continent européen.

Ainsi, le quasi-bouclage du détroit de Gibraltar face aux passages irréguliers de migrants par la conjonction des différents contrôles sur terre et en mer a conduit presque mécaniquement à ''l'ouverture'' de la route maritime Dakar-Îles Canaries, plus longue et plus aventureuse, mais plus directe et moins onéreuse pour les migrants. Ce transfert de route migratoire se traduira par ce qui ressemble à une vraie explosion du nombre de migrants passés irrégulièrement sur le territoire hispanique et la confirmation des îles Canaries comme porte principale d'entrée en Europe à partir de son flanc Sud.

Dans ce sens, au cours de l'année 2006, plus de 31.000 migrants subsahariens, soit près de quatre fois le nombre d'arrivées qui avait été enregistré sur l'archipel canarien au cours l'année 2002[899], vont accoster aux Canaries, et surtout sur l'île de Tenerife la

[899] Année estimée alors avoir atteint un pic historique de ce point de vue depuis l'enclenchement de l'actuel phénomène migratoire.

plus peuplée et la plus touristique de l'archipel, à bord de *cayucos* (barques légères) portant généralement de 100 à plus de 170 migrants, alors que les *pateras* ou les hors-bord arrivant sur les côtes andalouses en transportent en moyenne entre 20 et 40.

Des mers où les migrants décèdent par milliers

Malgré la montée en puissance des contrôles de plus en plus sophistiqués dans toutes les eaux européennes et africaines qui sont des voies de passage vers l'Europe, les migrants continuent à tenter leur chance. La probabilité de noyade parmi les migrants obligés de prolonger leur route et de prendre à chaque tentative davantage de risques ne fait qu'augmenter. Au cours des huit premiers mois de l'année 2006, 490 cadavres de migrants ont été repêchés dans les eaux territoriales de l'archipel canarien, selon le gouvernement local.

Selon la Croix rouge (Cruz Roja) espagnole et le Croissant rouge (de Mauritanie), le chiffre des disparus dans les eaux de l'Atlantique entre l'Afrique occidentale et les côtes canariennes se situe entre 2.000 et 3.000 au cours de la même période. Et le 27 août 2006 a enregistré l'un des plus gros drames à ce propos, avec le naufrage au large des côtes mauritaniennes d'un *cayuco* transportant plus de 150 migrants partis d'une plage au sud du Sénégal, dont les corps d'une quinzaine seulement ont été retrouvés sur la plage de Nouakchott.

D'une façon plus globale, huit mille huit cent cinquante-cinq (8.855) décès de migrants ont été répertoriés entre le 1er janvier 1993 et le 21 février 2007[900] aux portes Est et Sud de l'Europe, dont 126 pour la journée du 16 décembre 2006, sur leur route entre le Sénégal et les Canaries, et 250 perdus avec leur bateau le 12 septembre 2006 au large de Lampéduse.

Parallèlement au bilan macabre qui peut bien justifier à lui seul le recours au qualificatif de guerre accolé par de nombreux analystes et chercheurs en matière de migrations à la politique européenne de lutte contre l'immigration clandestine suivie depuis les années 2003/2004, la fermeture du détroit de Gibraltar et d'autres voies de passage à partir du Maroc vers l'Espagne a rendu le séjour des migrants au Maroc et en Algérie – devenues frontières de rétention de l'Europe – plus long, plus précaire et aussi plus dangereux.

Le danger est ainsi particulièrement palpable des deux côtés de la frontière entre le Maroc et l'Algérie, où la pression continue des forces de police se double d'une agressivité encore plus grande de groupes de délinquants locaux à la recherche de proies faciles, que personne ne saurait défendre.

Les sans-droits vivent ainsi dans des espaces de non-droit où seule la force brute s'exprime. Les agressions vont du vol aux attaques physiques souvent accompagnées de divers traumatismes, d'amputations de membres et autres handicaps permanents et finissent parfois par des disparitions pures et simples dont nul ne peut tenir le compte.

Sans existence du « droit d'avoir des droits », des sans-droits violentent d'autres sans-droits

Les femmes migrantes en situation irrégulière, faibles parmi les faibles, sont particulièrement vulnérables à toutes les violences et notamment aux violences

[900] http://www.unitedagainstracism.org

sexuelles commises aussi bien par les leurs que par de simples personnes ou des agents de sécurité dans les zones où elles se trouvent sur leur chemin migratoire.

Les « passeurs » ou « guides » appelés aussi dans le langage officiel, les ''mafias de l'émigration'', qui garantissent la sécurité du trajet en échange d'une certaine somme d'argent, constituent très souvent de véritables réseaux de trafic de personnes. Ces réseaux appliquent de façon extrêmement stricte une série de règles que les migrants doivent absolument suivre.

Ceux-ci s'engagent ainsi à respecter aveuglément un code dicté par les trafiquants et autres intermédiaires, qui exigent le paiement d'un montant en euros ou en dollars – plus ou moins important selon les trajets et la dangerosité des points-frontières à traverser – contre les services liés à la facilitation des passages de pays à pays et à la protection en chemin.

Lorsque, pour un motif ou un autre, le contrat ou les conditions qui l'entourent changent (retard dû à l'augmentation imprévue des contrôles, mauvaises conditions météorologiques, pannes répétées affectant les moyens de transport, etc.), des incidents se produisent entre les trafiquants et les immigrés, dont les relations sont dans tous les cas tendues. La méfiance est nécessairement attachée à des rapports que nulle règle convenue n'est censée réglementer. Généralement, ces incidents ne sont pas très graves, mais dans certains cas ils peuvent être extrêmement sérieux. Cela va de simples menaces ou des traitements dégradants jusqu'aux règlements de compte violents et même à des disparitions.

Les migrants victimes de ces violences, quand ils survivent, n'ont aucun moyen de protection, aucun recours, quel que soit l'endroit où ils se trouvent sur leur chemin migratoire. Ils ne peuvent pas faire appel aux autorités de police locales pour dénoncer les agressions dont ils sont l'objet, étant donné leur situation d'illégalité et par peur d'être détenus et reconduits une nouvelle fois à la frontière d'où ils sont arrivés. Parfois même, ces autorités sont de mèche avec les passeurs, ce qui augmente un peu plus la vulnérabilité des migrants.

Violence sexuelle contre les femmes immigrées: la soumission des faibles parmi les faibles

Les femmes subsahariennes[901] sont considérées par les réseaux de trafic de personnes comme une précieuse marchandise, qu'ils soumettent sans limite à la prostitution. Celles-ci ne payent ni leur voyage ni leur protection mais elles se mettent sous la coupe de migrants de leurs communautés, en général les plus violents, qui s'autoproclament chefs et acquièrent par la même occasion un droit total sur elles.

Ces femmes voyagent souvent en groupe, sous le contrôle d'hommes qui les maintiennent dans des lieux secrets, difficilement accessibles.

En échange de la ''protection'' dont elles bénéficient, ces femmes doivent offrir des services sexuels à quiconque leur sera présenté aussi bien parmi les populations des pays traversés que parmi les migrants eux-mêmes.

Au Maroc même, étape importante du chemin migratoire, ces femmes sont gardées dans des lieux secrets où n'accèdent que ceux qui sont autorisés par le chef.

---

[901] Très souvent de jeunes Nigérianes, Togolaises ou Ghanéennes.

L'organisation Médecins sans frontières (MSF) est particulièrement sensibilisée sur cette question. Ses équipes dans ce même pays ont souvent reçu des cas d'avortements en cours causant des hémorragies modérées, généralement provoquées par la prise de médicaments abortifs. Ce phénomène démontre, selon cette organisation, la présence d'un grand nombre de grossesses non désirées et la grande prévalence parmi les populations migrantes d'une forte tendance à l'exploitation sexuelle des femmes. Toutefois, selon MSF, ces mêmes femmes utilisent parfois la grossesse comme moyen de protection face au harcèlement dont elles sont victimes. De même, dans la perspective d'une possible traversée vers les côtes espagnoles, la grossesse est également considérée (bien à tort) comme un sauf-conduit une fois la femme concernée arrivée sur le sol européen.

Pour MSF[902], une série de facteurs, comme la dépendance des réseaux ou l'absence de moyens de protection face aux auteurs de violences sexuelles, augmentent la vulnérabilité des femmes, souvent obligées de vivre dans des conditions insalubres et de forte promiscuité, soumises à la prostitution, aux travaux forcés. Inévitablement, l'exposition au VIH/Sida, aux maladies sexuellement transmissibles ou à la tuberculose est très élevée. MSF a, par ailleurs, collecté plusieurs témoignages de femmes immigrées qui, lorsqu'elles tombent malades, perdent le soutien de leur *protecteur* et sont condamnées à l'abandon, et parfois même, dans le pire des cas, à la *disparition*. Et, de fait, alors que dans les années 2000 à 2002, il était difficile dans les rues de Rabat ou de Tanger de parler à de jeunes migrantes anglophones, ou même de les rencontrer, désormais il devient très fréquent de voir ces dernières portant des bébés en bas âge, ou malades, qui mendient aux coins des rues ou aux portes des mosquées et de cimetières, abandonnées qu'elles ont été par ceux qui les avaient introduites au Maroc, incapables d'aller plus loin comme de retourner là d'où elles sont parties ou ont été forcées de partir.

Un autre phénomène semble avoir pris corps au cours de l'année 2006 et au début de l'année 2007 à Rabat ; il s'agit de la mise dans le circuit de la prostitution entre migrants de très jeunes filles (13 / 14 ans) parties seules de leur pays avec des ''protecteurs'' devenus au Maroc, étant donné le prolongement de la durée de séjour dans ce pays et l'absence de moyens financiers pour y vivre, trafiquants de personnes au vu et au su de tous les membres de leur communauté.

Tous ces éléments participent, par ailleurs, à une expression de plus en plus décomplexée de sentiments xénophobes et racistes vis-à-vis d'une population migrante dans une situation d'extrême précarité et d'indigence si bien qu'elle a cessé de générer, pour beaucoup de catégories sociales des ''pays de transit'', et notamment la classe populaire, des sentiments de pitié à son égard pour commencer à subir un phénomène de rejet de plus en plus fort.

Ce rejet est né d'une impression d'invasion par une autre misère – pour une population qui estime en avoir déjà assez avec la sienne propre - mais aussi de la conjonction d'un discours public à relents racistes, plus ou moins audible selon la pression politique européenne du moment, et également de l'impression de plus en plus diffuse que la problématique migratoire africaine est sans solution, puisque ni les pays de l'UE ni l'UE elle-même ni les institutions en lien direct avec la problématique ni les dirigeants africains ne paraissent trouver d'autres solutions qu'une approche sécuritaire

[902] Dans un Rapport sur les violences faites aux migrants, publié en septembre 2005. MSF, Rabat. Maroc

et une politique migratoire sélective tendant à attirer les meilleurs, ce qui fait perdurer davantage les raisons du départ des indésirables, ceux qui n'ont de place ou de droits ni chez eux ni ailleurs.

En guise d'épilogue, la traversée de faits d'ordre politique et humain d'une violence extrême aux frontières de l'Europe s'est faite en compagnie de trois notions - la banalité du mal, le droit d'avoir des droits, les humains superflus - qui ont représenté des boussoles pour pouvoir approcher la réalité, accepter de la voir, de la comprendre, de la présenter, de la juger, ce qui pour Arendt est ce qu'il faut appeler résister en acte. Il est donc urgent de résister.

Manque de pensée et droit : plaidoyer pour une attitude de désobéissance en ces temps difficiles[903]

Christophe Tafelmacher,
collectif d'avocats, Lausanne

Cette réflexion est dédiée à un très cher ami, Mark Haldimann,
décédé brusquement en avril 2007 à l'âge de 52 ans.
Il a lutté contre la société d'exploitation,
contre l'Etat et contre le patriarcat,
et s'était engagé depuis quelques années aux côtés des personnes sans-papiers.
Il était un exemple d'action à la fois individuelle et ancrée dans le collectif,
animée par la volonté de ne pas obéir à un ordre du monde foncièrement injuste,
mais aussi de construire des alternatives.

Faute de pouvoir trouver systématiquement des expressions neutres sur le plan du genre, nous faisons un usage majoritaire du masculin pour désigner une réalité composée de femmes et d'hommes. On voudra donc bien nous le pardonner.

Attaques en séries contre le droit d'asile

Dès les années 1980, la politique du droit d'asile a connu une orientation restrictive marquée par la peur de « l'afflux massif » de celles et de ceux qui sont désignés comme des « faux réfugiés »[904]. Au prétexte de « lutter contre les abus », les Chambres fédérales ont adopté des modifications législatives en rafales, tandis que la pratique de plus en plus rigoureuse de l'administration débouchait sur la chute du taux d'acceptation des demandes de 90% à moins de 10%[905].

On privilégie désormais l'octroi de statuts précaires[906], ce qui entraîne des restrictions aux droits fondamentaux dans le domaine de la vie familiale, du travail ou

---

[903] Je tiens à remercier Marie-Claire Caloz-Tschopp et Irène Schmidlin pour leur relecture et leurs suggestions.

[904] Alain Maillard et Christophe Tafelmacher, *" Réfugiés "? La politique suisse de dissuasion d'asile 1979-1999*, Lausanne : Editions d'En Bas, 1999. Jean-Michel Dolivo et Christophe Tafelmacher, « Sans-papiers et demandeurs d'asile : faire reconnaître le droit d'être là », in : Marie-Claire Caloz-Tschopp et Pierre Dasen (Dir.), *Mondialisation, migration et droits de l'homme ; un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles : Bruylant, 2007, Volume I, pp. 459-518.

[905] Christophe Tafelmacher, « Assignation, armée, arrêtés fédéraux urgents : émergence d'une démocratie sécuritaire », in : *Le Devoir de fidélité à l'État entre servitude, liberté, (in)égalité, Regards croisés*, Paris : L'Harmattan, 2004, pp. 95-103.

[906] Statistiques officielles concernant le domaine de l'asile :
http://www.bfm.admin.ch/index.php?id=294&L=1.

de l'intégration[907]. D'autre part, dans ce domaine particulier, on a réduit les prestations sociales fixées à un seuil largement inférieur aux normes ordinaires[908].

L'accès même à la procédure d'asile est entravé, par le biais de clauses de non-entrée en matière (NEM) permettant à l'Office fédéral d'écarter sommairement certaines demandes, par exemple pour les personnes dépourvues de document d'identité ou venant d'un pays désigné comme sûr.

Depuis avril 2004, les personnes frappées de NEM sont considérées comme clandestines et mises à la rue. Cette exclusion de l'assistance publique vise à exercer une pression sur elles pour les contraindre à organiser « spontanément » leur départ, tout en réduisant les dépenses de l'Etat[909]. Pour celles qui ne peuvent pas être expulsées de force, les autorités n'accordent que « l'aide d'urgence », soit un minimum visant la stricte survie[910].

Atteintes aux conditions de vie

Cette pression pour le départ des victimes de NEM va très loin. Le canton de Vaud, par exemple, a tout d'abord « offert » un abri antiatomique pour la nuit, gardé par des agents de sécurité privés, ainsi que des bons pour deux repas quotidiens. Il a ensuite ouvert un centre d'hébergement, avec des dortoirs équipés de lits métalliques superposés, sans table de nuit, sans accès à des prises électriques. Les équipements télévisuels ou radiophoniques sont interdits. Les effets personnels ne peuvent être rangés que dans des petites armoires individuelles, accessibles en tout temps aux agents de sécurité. Les visites sont interdites. L'aide sociale ne prévoit pas d'argent de poche, ni aucun poste pour satisfaire les besoins en matière de communication ou de transport. La nourriture, emballée sous vide, est servie à heures fixes sur présentation d'un bon[911].

Recherchant une solution « *qui n'incite pas à s'attarder en Suisse* », le canton de Berne a prévu des « centres d'urgence », en réalité des camps, le plus loin possible de toute agglomération. Le premier était entouré de grillages ; le second enjoignait aux personnes hébergées de ne pas quitter un périmètre de 2 kilomètres[912].

Autre exemple, dans le canton de Soleure, les autorités appliquent toutes sortes de traitements humiliants[913]. Depuis mai 2006, les victimes de NEM sont logées dans un camp situé en montagne, sans être nourries : elles touchent CHF 8.- par jour pour leur entretien, étant précisé que le lieu est isolé, dépourvu de magasins, le trajet en autobus

---

[907] Regina Kiener et Andreas Rieder, *Admission provisoire sous l'angle des droits fondamentaux*, Commission fédérale sur le racisme, Berne, 2003.

[908] Caroline Regamey et Magalie Gafner, « Sans-papiers : test social et nivellement des droits », *Plaidoyer, revue juridique et politique*, Zurich, 3/05.

[909] Christophe Tafelmacher, « Droit contre Raison d'État » et « La «chasse aux abus », une arme pour démanteler les droits », in : Irène Schmidlin, Christophe Tafelmacher et Hélène Küng (eds), *La politique suisse d'asile à la dérive. Chasse aux « abus » et démantèlement des droits*, Lausanne, Editions d'En Bas, 2006, pp. 18-46.

[910] Regamey et Gafner, op. cit.

[911] Karine Povlakic, « NEM en terre vaudoise. De la mise en boîte », *Vivre Ensemble, bulletin de liaison pour la défense du droit d'asile*, Genève, n° 112, avril 2007.

[912] Françoise Kopf, « Centres d'urgence pour NEM. La logique de la dissuasion », *Vivre Ensemble*, n° 111, février 2007.

[913] Françoise Kopf, « NEM. Racisme d'État et désordre juridique. Tout et n'importe quoi », *Vivre Ensemble*, n° 104, septembre 2005. « Témoignage. Soleure. Une vie de NEM », *Vivre Ensemble*, n° 105, décembre 2005.

coûtant CHF 11.- à celui qui voudrait aller acheter le nécessaire. L'accès aux soins médicaux est limité aux cas d'urgence, l'appel au médecin étant décidé par le responsable du centre dépourvu de formation médicale. Ce régime drastique, l'isolement et les nombreuses descentes de police ont pour résultat qu'au bout de quelques semaines les personnes frappées de NEM disparaissent dans la clandestinité[914].

C'est d'ailleurs l'objectif recherché : faire disparaître les personnes en masse. Cela ressortait déjà en 2000 d'un rapport qui voyait un gisement d'épargnes par le biais de mesures entraînant « *une augmentation des disparitions volontaires causées par le découragement* »[915].

Dans cette course à la dissuasion, certains cantons ont refusé d'accorder toute aide. Saisi d'un tel cas, le Tribunal fédéral a jugé que cette exclusion complète était contraire à l'article 12 de la Constitution fédérale, l'aide d'urgence ne pouvant devenir un moyen de pression pour l'exécution d'un renvoi[916]. Arrivé à ce genre d'extrémité, le système pose des questions vitales. Comme l'ont rappelé les juges fédéraux dans leur communiqué à la presse, « *Dans ce pays, personne ne doit mourir de faim* »[917]. Mais ce principe n'a été défendu que par une courte majorité de trois juges sur cinq. Les deux autres ont-ils considéré que la « lutte contre les abus » était compatible avec la négation de l'humanité de la personne visée, ainsi qu'avec la destruction de sa vie elle-même ?

La contrainte jusqu'à la mort

Les risques qu'entraîne la logique répressive dans le droit des étrangers sont illustrés par le déroulement des expulsions. Le Comité européen pour la prévention de la torture (CPT) a constaté en 2001 que l'éloignement d'étrangers sous escorte policière présentait un risque de traitement inhumain et dégradant[918]. Le CPT a relevé deux décès survenus lors de rapatriements au départ de la Suisse.

Le 3 mars 1999, M. Khaled Abuzarifeh, réfugié palestinien de 27 ans, est mort étouffé dans un ascenseur de l'aéroport de Zurich-Kloten : transporté en chaise roulante par deux policiers et un médecin, il avait la tête recouverte d'un casque de moto, avait été bâillonné avec du ruban adhésif pour l'empêcher de crier et un sédatif lui avait été administré[919].

Le 1er mai 2001, M. Samson Chukwu est décédé alors qu'il était détenu administrativement dans le Valais, en vue de son rapatriement. Lors de son extraction

---

[914] C'est le constat de Françoise Kopf. Pour les chiffres officiels : « Rapport de suivi NEM 4ème trimestre 2006. Répercussions de l'exclusion des personnes frappées d'une décision de non-entrée en matière exécutoire du dispositif d'asile et de l'aide sociale (exclusion de l'aide sociale) », Office fédéral des migrations, Berne-Wabern, avril 2007.

[915] Jean-Daniel Gerber et Rita Führer, «Incitations individuelles et institutionnelles dans le domaine de l'asile, Rapport final du Groupe de travail sur le financement du domaine de l'asile à l'attention du Département fédéral de justice et police», dit rapport Führer-Gerber, Berne, 9 mars 2000, p. 7.

[916] Arrêt rendu le 18 mars 2005, publié au Recueil des arrêts du Tribunal fédéral (ATF) 131 I 166.

[917] Denis Masmejan, « Le Tribunal fédéral reconnaît aux requérants déboutés le droit à une aide d'urgence minimale », *Le Temps*, 19 mars 2005.

[918] « Rapport au Conseil fédéral suisse relatif à la visite effectuée en Suisse par le Comité européen pour la prévention de la torture et des peines ou traitements inhumains ou dégradants (CPT), du 5 au 15 février 2001 », Conseil de l'Europe, Strasbourg, 25 mars 2002, référence CPT/Inf (2002) 4.

[919] Voir aussi : « Khaled Abuzarifa : sein Leben. Sein Tod. Eine Ausschaffung aus der Schweiz », Zurich : *Augenauf*, mars 2001.

de cellule effectuée par un groupe spécial d'intervention de la police, il a tenté de résister, avant d'être maîtrisé, puis plaqué au sol, face contre terre, et menotté. Alors qu'un policier était assis sur lui, il est mort asphyxié[920].

Dans les deux cas, les policiers impliqués ont été libérés de toute charge sur le plan pénal. Pour la mort de M. Khaled Abuzarifeh, seul le médecin de l'escorte a été condamné[921]. Pour celle de M. Samson Chukwu, les tribunaux ont considéré qu'aucune poursuite pénale ne devait être entreprise contre les policiers, car ils n'avaient violé ni les règles de prudence ni le principe de proportionnalité[922].

Condamnations des Etats par les instances internationales

Même si le gouvernement prétend respecter les engagements internationaux du pays, il fait peu de doute que les mesures mises en place à l'encontre des réfugiés et des immigrés portent atteinte aux droits humains. Le Commissaire aux droits de l'homme au sein du Conseil de l'Europe a exprimé ses préoccupations à ce sujet[923]. D'autre part, le rapporteur spécial de l'ONU contre le racisme a relevé que « *la nouvelle législation sur les étrangers et sur l'asile, par sa dimension restrictive et répressive, est révélatrice d'une tendance au traitement uniquement sécuritaire des questions de l'immigration et de l'asile ainsi qu'à la criminalisation de l'étranger, de l'immigré et du demandeur d'asile* »[924]. Il a considéré les mesures prises à l'égard des personnes frappées de NEM comme contraires aux obligations internationales d'un Etat démocratique et portant atteinte à la dignité des personnes visées.

Autre indication, le 22 janvier 2007, un Comité des Nations Unies a constaté que deux décisions de renvoi prises par la Suisse violaient la Convention contre la torture[925].

Un paradigme qui se généralise

La politique migratoire joue le rôle de laboratoire pour des politiques de régression sociale : précarité extrême des conditions de travail, remise en cause ou absence de protection sociale, chasse aux prétendus abus de prestations étatiques, notamment en matière de chômage et d'assurance invalidité[926]. Des zones entières de la société sont régies par un autoritarisme étatique et social, qui s'accompagne d'atteintes massives aux garanties et aux droits fondamentaux.

On en arrive à des contresens complets : la politique d'asile devient une « politique de renvoi », l'assurance-chômage un instrument contre les chômeurs, l'aide sociale un instrument de contrainte pour pousser au « départ spontané ». L'effet

---

[920] Pour plus d'informations : http://www.augenauf.ch/bs/doku/chukwu/sc00.htm

[921] Arrêt du Tribunal fédéral du 22 janvier 2004, ATF 130 IV 27.

[922] Arrêt du Tribunal fédéral du 23 mai 2002,ATF 128 IV 188.

[923] « Rapport de M. Alvaro Gil-Robles, Commissaire aux droits de l'homme, sur sa visite en suisse (29 novembre – 3 décembre 2004) à l'attention du Comité des Ministres et de l'Assemblée parlementaire », CommDH(2005)7, Strasbourg, 8 juin 2005.

[924] « Application de la résolution 60/251 de l'Assemblée Générale du 15 mars 2006, intitulée «Conseil des droits de l'homme». Rapport soumis par le Rapporteur spécial sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée, Doudou Diène, Additif Mission en Suisse », Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, 30 janvier 2007, référence A/HRC/4/19/Add.2.

[925] CAT, Communications n° 262/2005 et n° 280/2005.

[926] Tafelmacher, « Assignation … », et « La chasse aux abus ».

protecteur des lois régissant ces domaines tend à disparaître. Toutes proportions gardées, cette situation peut faire penser au phénomène d'inversion décrit par Hannah Arendt, transformant l'injonction classique « Tu ne tueras point » en son contraire dans le IIIème Reich[927].

Dans tous les cas, un renversement s'est bien opéré, la présomption de bonne foi censée fonder l'ordre juridique laissant la place à un « Etat méfiant »[928]. En prévoyant des mesures exceptionnelles imposées à une partie de la population, des lois remettent en cause le cadre même de l'Etat de droit. Cette croisade « contre les abus » apparaît en définitive comme un « arme de destruction massive » des droits de chacune et chacun.

Quelle résistance face aux atteintes aux droits fondamentaux ?

Comme on le voit, la situation est complexe. On observe des atteintes graves aux droits fondamentaux d'une partie de la population, mais celles-ci découlent de lois adoptées dans les formes démocratiques, ainsi que de la pratique des autorités qui se fondent sur ces lois et sur l'esprit qui a présidé à leur élaboration.

Le slogan de la « lutte contre les abus » a de plus permis de créer une apparence de consensus[929]. Par ce biais, on est arrivé à suggérer que l'abus consiste dans le fait même d'avoir des droits. On se trouve également face à une banalisation des atteintes aux droits fondamentaux, ciblées sur des catégories de personnes, par exemple les victimes de NEM (catégorisées en tant que « non-entrée en matière »).

Il est difficile d'agir dans de telles conditions en tant que citoyen, précisément en raison de la légitimité qui entoure les mesures étatiques en cause. Hannah Arendt, dans sa réflexion sur la désobéissance civile, nous donne des outils justifiant des actions de résistance. Face à un désaccord fondamental avec les autorités, les violations ouvertes et publiques de la loi permettent de faire pression sur un gouvernement qui s'est engagé dans une action dont la légalité ou la constitutionnalité sont mises en doute[930].

Ces agissements au caractère ne mettent pas nécessairement à mal la structure juridique de la société, dès lors que de nombreux changements fondamentaux ont été le fruit d'actions extra-juridiques : Hannah Arendt cite l'effet sur la législation du travail de périodes de désobéissance, prenant parfois des formes très violentes[931]. Si le droit peine à incorporer la violation de la loi, il n'en reste pas moins indispensable, dans le fonctionnement de notre société, de reconnaître le droit au désaccord et de faire une place à la désobéissance civile[932].

Dans le canton de Vaud, la lutte menée depuis 2004 par la Coordination Asile qui s'est opposée au renvoi de centaines de réfugiés vivant depuis des années en Suisse, et qui a dénoncé l'arbitraire étatique, est un bon exemple d'une action collective, marquée par la désobéissance. Des personnes menacées de renvoi forcé imminent ont été publiquement accueillies dans des refuges d'église, tandis que les autorités étaient

---

[927] Hannah Arendt, « Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », Paris : Gallimard, 2002 [première édition française 1966 ; édition originale en anglais], p. 278.
[928] Tafelmacher, « La «chasse aux abus », ... », op. cit., p. 46.
[929] Stanislas Frossard et Tobias Hagmann, « La réforme de la politique d'asile suisse à travers les mesures d'urgence », Lausanne : Cahier de l'IDHEAP, 191/2000, p. 51.
[930] Hannah Arendt, « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris : Calmann-Lévy, 1972 ; édition originale en anglais 1969], pp. 76-77.
[931] *Ibidem*, p. 82.
[932] *Ibidem*, p. 101.

interpellées par divers biais afin de trouver une solution[933]. Cette lutte a débouché sur un bras de fer entre parlement et gouvernement, avec à la clé des centaines de régularisations.

Les agents étatiques doivent-ils se contenter d'obéir?

La multiplication des mesures spécifiques aux victimes de NEM ou aux réfugiés entraîne une augmentation du nombre de fonctionnaires chargés de les exécuter. Il faut des surveillants pour les camps, des policiers pour les expulsions, du personnel au guichet pour donner les bons d'assistance au jour le jour.

Or, l'agent public est pris dans un dilemme. D'un côté, il est soumis au pouvoir hiérarchique intrinsèquement lié à la structure et à la nature de l'Etat. De l'autre côté, il peut être amené à constater lui-même que ses actions violent les droits fondamentaux. Comment concevoir la désobéissance dans ce contexte particulier?

Le devoir de fidélité et d'obéissance constitue le noyau dur du rapport juridique spécial qui lie l'agent public avec l'Etat[934]. Issu d'une vision ancienne, ce devoir peut aller assez loin, au point de limiter toute action critique de la part du fonctionnaire : dans ce cadre-là, l'acte de désobéissance n'est envisageable que comme un délit. De surcroît, se conformer aux ordres apparaît une attitude tout à fait naturelle dans un contexte où le démantèlement des droits est paré d'une forte légitimité au nom de la « chasse aux abus ».

Les remarques de Hannah Arendt sont très actuelles, lorsqu'elle s'interroge sur la capacité de toute bureaucratie de transformer les fonctionnaires en simples rouages de la machine administrative, et ainsi de les déshumaniser[935]. Elle relève, en parlant d'Adolf Eichmann, que, mis à part son zèle à s'occuper de son avancement, il n'avait aucun mobile : c'est l'absence de pensée qui lui a permis de devenir un des plus grands criminels de son temps[936]. A ceci s'ajoute le fait qu'il a agi dans des circonstances telles qu'il lui était pour ainsi dire impossible de savoir ou de sentir qu'il faisait le mal, ce qui pose des problèmes sur le plan de la culpabilité pénale, puisque, selon la conception de nos systèmes juridiques modernes, il faut avoir l'intention de faire le mal pour commettre un crime[937].

Le film *Le Spécialiste*, basé sur les archives du procès d'Adolf Eichmann, se termine par cette édifiante déclaration :

> « (...) *Je considère ce meurtre, l'extermination des Juifs, comme l'un des crimes majeurs de l'histoire de l'humanité.* (...) *Mais, à mon grand regret, étant lié par mon serment de loyauté, je devais dans mon secteur m'occuper de la question de l'organisation des transports. Je n'ai pas été relevé de ce serment...*

---

[933] Christophe Tafelmacher, « Asile: les enjeux d'une mise au pas cantonale », *Plaidoyer*, Revue juridique et politique, Zurich, 1/2005, pp. 52-55. « Canton de Vaud : la résistance continue », *Plaidoyer*, 1/2006, pp. 52-55. « Migrations : état des luttes en pays de Vaud », *Plaidoyer*, 3/2007, pp. 52-55.

[934] Christophe Tafelmacher, « Le « devoir de fidélité » à l'État à l'épreuve de la théorie juridique, de l'histoire et de la pratique, à propos de l'affaire Grüninger », in : Marie-Claire Caloz-Tschopp, Pierre Dasen et Flurin Spescha (éds), « L'action « tragique » des travailleurs du service publique, *Actes du colloque international de Genève*, 15/16/17 septembre 2004 », Paris : L'Harmattan, 2005, pp. 341-394.

[935] Arendt, *Eichmann...*, op. cit., p. 498.

[936] *Ibidem*, pp. 494-495.

[937] *Ibidem*, p. 478.

Je ne me sens donc pas responsable en mon for intérieur. Je me sentais dégagé de toute responsabilité. J'étais très soulagé de n'avoir rien à faire avec la réalité de l'extermination physique. J'étais bien assez occupé par le travail que l'on m'avait ordonné de prendre en charge. J'étais adapté à ce travail de bureau dans la section, j'ai fait mon devoir, conformément aux ordres, Et on ne m'a jamais reproché d'avoir manqué à mon devoir. Aujourd'hui encore, je dois le dire. »[938]

Selon l'expérience qui a marqué toutes les personnes ayant côtoyé des réfugiés en processus de renvoi forcé ou des victimes de NEM, les agents publics expriment aujourd'hui le même sentiment de faire leur devoir conformément aux ordres. On a d'ailleurs vu plus haut que les policiers ayant tué des personnes lors de leur expulsion, dans des conditions sordides, ont été libérés de toute charge : on a considéré qu'ils avaient accompli leur devoir de fonction et que leur action avait été prudente et proportionnée.

Il est indispensable de construire un cadre de référence pour permettre à chacun, y compris les fonctionnaires, de pouvoir juger ses propres actes et désobéir en connaissance de cause.

Dans le dilemme entre le respect de la hiérarchie ou des normes du droit supérieur, on songe en premier lieu à la forme de l'objection de conscience, ceci afin de ne pas devenir un « agent de l'injustice à l'égard d'autrui », pour reprendre le mot de Henry Thoreau cité par Hannah Arendt[939]. En Suisse, c'est la figure de Paul Grüninger qui vient tout de suite à l'esprit. Dans une période difficile, soit les années 1938 – 1940, ce commandant de la police du canton de Saint-Gall est venu en aide à des juifs qui fuyaient les camps nazis, en ne respectant pas les directives fédérales visant à la fermeture des frontières. Pour cette violation caractérisée du devoir de fidélité, il a été condamné pénalement en 1940. Il a sauvé quelques milliers de juifs[940]. En Suisse, il a dû payer sa vie durant pour ses actes d'humanité considérés comme illégaux. Il n'a été réhabilité qu'à titre posthume, sur le plan politique en 1993, puis juridique en 1995[941].

L'agent public peut se fonder sur le fait que l'acte qu'on lui demande d'exécuter constitue une infraction aux droits fondamentaux définis dans les textes constitutionnels ou dans les conventions internationales. Dans l'exemple de Paul Grüninger, ce dernier pouvait invoquer, à l'encontre des injonctions à remettre les juifs aux autorités allemandes, le principe du non-refoulement contenu dans l'Accord bilatéral Suisse-Allemagne. Le Tribunal fédéral avait aussi souligné dans de nombreux arrêts après 1935 que la législation raciale nazie était contraire aux valeurs fondamentales de l'ordre juridique suisse[942].

De nos jours, les mesures prises à l'encontre des victimes de NEM constituent des traitements inhumains ou dégradants, violant des garanties de la Constitution fédérale, en particulier le droit absolu à recevoir les moyens indispensables pour mener une

---

[938] Rony Braumann et Eyad Sivan, *Éloge de la désobéissance*, Paris : Le Pommier, 2006 [édition originale 1999], p. 167.

[939] Arendt, « La désobéissance... », op. cit., p. 62.

[940] Stefan Keller, *Délit d'humanité, l'affaire Grüninger*, Lausanne : Editions d'En Bas, 1994.

[941] Tafelmacher, « Le « devoir de fidélité » à l'État... », op. cit., pp. 377-378.

[942] Commission Indépendante d'Experts Suisse – Seconde Guerre Mondiale, « La Suisse, le national-socialisme et la Seconde Guerre mondiale, Rapport final », Zürich : Pendo Verlag GmbH, 2002, p. 378.

existence conforme à la dignité humaine[943]. Désobéir à ces mesures se justifierait par l'invocation du droit constitutionnel régissant toutes les personnes séjournant sur le territoire suisse.

La Convention des Nations Unies contre la torture interdit aux agents de la fonction publique d'infliger toute douleur ou souffrance aiguë, physique ou mentale, que ce soit pour obtenir des aveux, pour infliger une punition, pour intimider ou pour faire pression, ou pour tout autre motif fondé sur une forme de discrimination quelle qu'elle soit. Cette interdiction s'étend également aux peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants. En son article 2, la Convention est formelle : « *L'ordre d'un supérieur ou d'une autorité publique ne peut être invoqué pour justifier la torture* ». Ces normes juridiques formulent donc un véritable devoir de désobéissance à l'État quand ce dernier viole ses propres lois ou les droits fondamentaux[944].

Acte individuel ou action collective?

Hannah Arendt voit cependant une limite dans l'acte d'un individu qui resterait sur le terrain de la conscience individuelle et morale, sans se placer en tant que citoyen dans son rapport avec la loi. Si l'acte individuel permet d'avoir « les mains nettes » comme l'exprime Henry Thoreau[945], c'est l'action collective d'un groupe, d'une association volontaire d'individus, qui seule peut amener des changements dans les lois et le fonctionnement des institutions.

Par son action courageuse, Paul Grüninger a sauvé des milliers de juifs des massacres dans les camps nazis. Mais, agissant en secret, il n'a pas eu les moyens d'alerter l'opinion publique, ni d'influer sur la politique de la Suisse à l'égard des réfugiés.

Nous vivons des temps déjà très préoccupants sur le plan des atteintes aux droits fondamentaux, mais pas encore aussi dangereux que ne l'étaient les années 1930-1940. Il est encore possible aux agents publics d'invoquer leur conscience morale et de poser des actes de résistance. Au nom des engagements internationaux de la Suisse, ils doivent éviter absolument d'infliger des traitements cruels, inhumains ou dégradants à qui que ce soit.

Mais il importe que les agents publics prennent leur place dans le débat en tant que citoyens-acteurs et qu'ils rejoignent l'action collective pour grossir les rangs du désaccord, pour contribuer au moins à ce que les opinions minoritaires deviennent « une puissance qu'on voit de loin »[946].

---

[943] Giorgio Malinverni et Michel Hottelier, « La réglementation des décisions de non-entrée en matière dans le domaine du droit d'asile - Aspects constitutionnels », in : *Pratique Juridique Actuelle*, 11/2004, pp. 1348-1354.

[944] Tafelmacher, « Le « devoir de fidélité » à l'État... », op. cit., p. 364, 381.

[945] Arendt, « La désobéissance... », op. cit., p. 62.

[946] *Ibidem*, p. 103.

Conclusion atelier n°3

« Pouvoir, manque de pensée (banalité du mal), « penser ce que nous faisons » »
Aurélien Buffat

Alors que l'absence de pensée a pu conduire au pire dans le XXème siècle, comment revisiter la problématique du rôle de la pensée et du jugement politique à l'aune d'un XXIème dont les débuts « mal partis » rendent cette interrogation des plus urgentes ? Au vu des situations sociales et politiques contemporaines auxquelles nous devons faire face, comment parvenir à « penser ce que nous faisons » afin que la « banalité du mal » telle que perçue par Arendt ne resurgisse pas à l'insu de la liberté et de la pluralité humaines ? Voilà dans quels types de questionnements les échanges, débats et réflexions des intervenants et participants de cet atelier se sont inscrits.

De manière générale, le premier élément frappant du dialogue entamé renvoie à la forte diversité des registres de paroles et d'expériences qu'il a mis en œuvre, permettant la confrontation de (re)lectures d'Arendt dans des perspectives de réflexion soit plutôt théoriques, soit orientées vers des problématiques concrètes d'action. L'intérêt marquant de cet échange est qu'il a permis de mettre en exergue bon nombre de situations contemporaines – notamment bureaucratiques - dans lesquelles les êtres humains en tant que tels sont menacés dans leur droit d'avoir des droits, leur appartenance à une communauté politique, voire dans leur humanité. Ainsi, le traitement de la question des migrants et des requérants d'asile en Suisse est fréquemment revenue comme particulièrement préoccupante, tant au niveau juridique (Tafelmacher) que dans ses aspects plus pratiques (Ingrosso) et a montré toute l'actualité d'une réflexion en termes de droit d'avoir des droits ainsi que, le cas échéant, de tisser les liens possibles entre cette situation et ce qu'Arendt a appelé la « banalité du mal ». Au niveau européen, les mêmes tendances vers la non-acceptation croissante de l'Autre ont été avancées avec la mise en place du dispositif Schengen et la création d'un espace sécuritaire de plus en plus fermé sur lui-même (Lahlou). De même, la question des droits se pose avec acuité dans le cadre des pratiques bureaucratiques suisses par rapport aux chômeurs (Ingrosso). Si toutes ces interventions indiquent des tendances à l'accroissement de l'indifférence administrative vis-à-vis de situations humaines difficiles et du développement de nombreuses catégories de sans-droits, peut-on néanmoins parler de banalité du mal au sens où Arendt l'entendait ? Et même à l'extrême, avec les génocidaires rwandais que Latifa Aït Moussa tente de comparer à Eichmann, assiste-t-on au même type de banalité ? A cet égard, les nombreuses discussions ont mis en évidence l'importance de tenir compte à la fois de la diversité mais aussi de la spécificité propre des différentes situations contemporaines dans lesquelles l'aptitude à se penser et à penser l'Autre est menacée et attaquée. Du coup, si l'usage et l'interprétation de l'œuvre d'Arendt doit rester libre, il n'est pas sûr que les notions de banalité du mal voire de logiques totalitaires soient appropriées pour en rendre compte. Ce dialogue entre spécialistes d'Arendt et acteurs de terrain aura ainsi permis, à partir de la diversité des points de vue et des

compétences mobilisées, de mettre en lumière toute la difficulté tant épistémologique que politique qui semble être la nôtre aujourd'hui pour caractériser les situations et événements de ce début de XXIème siècle. Dès lors, s'il y a bel et bien urgence à penser le monde occidental contemporain et les situations menaçantes qu'il nous soumet, un certain inconfort théorique ainsi qu'un relatif flou conceptuel caractérisent notre manière d'y réfléchir. Un peu comme Arendt à son époque, il nous apparaît ainsi difficile de nommer et de comprendre pleinement les situations qu'il nous faut pourtant penser. Néanmoins, tous s'accordent sur la nécessité absolue du déploiement ou et de la revivification d'une pensée menacée par une certaine apathie civique et une indifférence au mal fait à autrui, afin de trouver de nouveaux modes de réflexion et d'action.

A partir de là, le fil rouge du rapport à soi et du rapport à autrui a guidé les discussions. A cet égard, la question de l'action humanitaire a été fréquemment soulevée. Par exemple, le journaliste Pierre Hazan évoque ainsi la dureté et la radicalité des dilemmes qu'il a rencontrés dans le conflit des Balkans et se demande si ne surgiraient pas dans ces cas des formes de « banalité du bien ». Comment faire le bien – ou ne pas contribuer au mal - dans un jeu dont les règles sont définies par les bourreaux ? Plus généralement, Christine Vollaire a montré qu'il est envisageable de procéder à une critique de l'action humanitaire en relisant Arendt, notamment au vu des méfiances très fortes qu'elle entretenait à l'égard des formes conventionnelles de la pitié et de la compassion (moteurs de la Révolution française de 1789 selon elle). Mais la problématique du rapport à soi et aux autres se laisse aussi voir de manière particulièrement saisissante dans le travail thérapeutique vis-à-vis des rescapés de situations de violence extrême (Nilima Changkakoti) : comment se situer face à l'horrible, l'indicible ? Comment agir vis-à-vis de cet Autre meurtri au plus profond de lui-même ? Ce précieux témoignage a notamment souligné l'importance de la mise en récit et de la narration – condition d'un début de reconstruction de soi –, autant d'éléments abordés dans l'œuvre d'Arendt (mais d'une manière différente) et qui trouvaient par là une confirmation inattendue. De manière plus générale et plus théorique, la contribution de Laura Piccioni, par une comparaison entre l'œuvre de Foucault et celle d'Arendt, a mis en avant les liens fondamentaux qui existent entre le souci de soi et la construction d'un monde commun, plaidant ainsi pour une philosophie pratique. La contribution de Baptiste de Coulon propose sans doute une modalité potentielle de (re)construction de liens et de partage du monde commun, avec la question d'un territoire que se réapproprieraient politiquement (au sens d'Arendt) les agriculteurs et les producteurs. A contrario, les réflexions de Gianni d'Amato sur l'extrême droite contemporaine indiquent l'exact opposé, à savoir une situation dans laquelle l'Autre se voit privé de son droit à l'appartenance et nier son droit à être présent. Enfin, toujours dans la problématique du rapport à soi et aux autres, Valérie Gérard rappelle que, chez Arendt, la construction d'un soi proprement moral est inséparable de son inscription dans sa dimension politique, c'est-à-dire dans la reconnaissance de l'appartenance à un monde commun. L'individu étant alors ce qu'il fait du monde et ce que le monde fait de lui, il faut non seulement penser ce que nous faisons mais aussi penser à ce que l'on nous fait, à ce que l'on subit. D'une certaine manière, c'est aussi ce que dit Aurélien Buffat quand il tente d'analyser – avec les outils de la sociologie - ce que la pensée d'Arendt doit à sa trajectoire de vie ou comment l'œuvre intellectuelle s'enracine dans un vécu propre. A cet égard, ce sont

bien les conséquences tragiques qu'Arendt a pu expérimenter personnellement qui conditionnent considérablement chez elle son rapport difficile voire conflictuel aux intellectuels classiques et à la philosophie contemplative.

Au final, cet atelier a montré qu'une relecture de l'œuvre d'Arendt à l'aune des situations contemporaines du XXIème siècle est une tâche ardue bien que fondamentalement nécessaire et urgente. Il a souligné de manière centrale la nécessité impérative de continuer à « penser ce que nous faisons » (ainsi que ce que l'on nous fait), c'est-à-dire à se donner les moyens de comprendre ce qui est en train de se produire dans notre situation contemporaine. C'est seulement de cette manière, en s'appuyant notamment sur la sagesse arendtienne au sens large, que l'on pourra contribuer à éviter que l'absence de pensée caractéristique des catastrophes totalitaires du XXème siècle conduise encore à de nouvelles formes de mal ou pire, qui restent encore difficiles à nommer et à comprendre.

Pouvoir, révolution, activité créatrice, jugement politique

(atelier 4)

La république des conseils, utopie ou alternative réaliste?

Urs Marti, Université de Zurich

Dans son *Essai sur la révolution*, Arendt soutient que le système des conseils est la forme d'organisation politique qui correspond le mieux aux espérances révolutionnaires de tous les peuples du monde. Ce système s'est développé spontanément dans les révolutions modernes et il permet à tout le monde, même dans les « sociétés de masse », de participer aux affaires publiques[947]. Il est bien connu que les conseils ne se sont maintenus dans les révolutions que pour des périodes relativement courtes. Si Arendt admet que ce système pourrait bien être une utopie, elle y voit néanmoins la seule alternative au système politique dominant. Trois questions se posent : Quelle est l'institution que le système des conseils pourrait remplacer ? Qu'est-ce qu'un conseil ? Qu'est-ce que la politique en tant qu'activité spécifique ayant besoin d'un système de conseils pour pouvoir se développer ?

1. Le système des conseils est une alternative au système représentatif. Il est bien possible et même légitime de représenter les intérêts des citoyens selon Arendt. Qu'une minorité gouverne en s'occupant des soucis privés des citoyens et du bien-être d'une société, comme c'est le cas dans les démocraties modernes, est tout à fait justifiable. Mais il n'est pas possible de représenter ou de déléguer la liberté d'agir et d'exprimer des opinions. La démocratie représentative est donc utile comme instrument d'administration économique et sociale. Par contre, une institution politique authentique est un espace de communication qui n'exclut personne. La république des conseils est aussi une alternative à l'État souverain. Le système des États nationaux comporte une menace permanente de guerre et de conflits violents. Dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, Arendt était persuadée que l'État national avait fait son temps et que l'organisation politique prendrait désormais ou bien la forme d'un empire ou bien celle d'une fédération. Plus tard elle concrétisera cette idée et concevra le modèle d'une fédération mondiale de conseils comme système de contrôle horizontal et réciproque de pouvoir.

2. Il est plus difficile de répondre à la deuxième question, car Arendt n'a pas traité les problèmes de la formation, du fonctionnement et des compétences des conseils d'une façon systématique. On trouve des éléments de réponse surtout dans l'*Essai sur la révolution*. L'auteure constate que le système des conseils est incompatible avec celui des partis. Comme l'histoire des révolutions modernes l'a montré, le peuple peut saisir le pouvoir, mais il n'arrive pas à le garder; il le perd au profit du Parlement et des partis. A travers les conseils, c'est donc le peuple tout entier qui gouverne. Mais quant au but de l'action des conseils, la réponse d'Arendt reste vague. Son concept se réfère à une série d'idées et d'expériences historiques : Thomas Jefferson, le troisième

---

[947] Je me réfère aux textes suivants de Hannah Arendt : *Über die Revolution*, München, Piper, 1986, pp. 319-354 ; "Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus", in : *In der Gegenwart*, München, Piper, 2000, pp. 102-109 ; *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970, pp. 130-133.

président des Etats-Unis, était convaincu que la survie de la république dépendait de l'existence des institutions républicaines au niveau des communes et des districts. Dans la Révolution française, des formes embryonnaires d'une république des conseils se sont développées avec les sociétés populaires puis avec les sections de la Commune de Paris. Ajoutons qu'Arendt compare parfois les conseils avec les communes dans les villes du Moyen Age ou avec des institutions de démocratie directe et d'autogestion locale. Si on peut, à la limite, voir une « ressemblance étonnante » entre les soviets et les Townhall-Meetings aux Etats-Unis, la comparaison avec le système des cantons en Suisse est plutôt surprenante. Les grands événements qui mettent en évidence le rôle historique des conseils sont pour Arendt la Commune de Paris de 1871, les soviets russes de 1905 et 1971, les conseils des soldats et des ouvriers dans la révolution allemande de 1918 et enfin la révolution hongroise de 1956. On trouve dans la révolution russe de 1917 comme dans la révolution hongroise une activité spontanée d'organisation politique englobant tous les secteurs de la société, ouvriers, soldats et paysans, activistes et habitants des quartiers, écrivains, étudiants, fonctionnaires – en somme : partout où les gens entrent en contact, ils transforment la rencontre accidentelle en une institution politique.

Mais qu'est-ce qu'ils font respectivement dans ces institutions ? Ils luttent pour prendre le pouvoir et pour ne pas le perdre ; ils s'expriment et communiquent ; ils participent à toutes les décisions ; ils se coordonnent, forment des conseils supérieurs et élisent une Assemblée nationale. Jusqu'ici on ne voit pas de différence essentielle entre la conception arendtienne et celle de la nouvelle gauche : c'est l'action directe contre la représentation. La différence se montre quand, après ses prises de positions passionnées pour le peuple et contre les élites, Arendt change de ton. Elle constate que le peuple ne doit en aucun cas surestimer ses compétences, qu'autogouvernement ne signifie pas autogestion. Le peuple n'est pas à la hauteur des tâches de l'administration publique et de la gestion des affaires économiques. Les conseils ne savent pas faire la distinction entre la participation aux affaires publiques et l'administration dans l'intérêt public. Les conseils ouvriers ne sont pas capables de gérer une usine, et si les ouvriers ont le désir de le faire, ce n'est que le signe de l'ambition. On reconnaît ici la thématique du parvenu. Mais l'argument principal d'Arendt est autre. La compétence de l'homme politique est sa capacité à savoir s'y prendre avec les gens dans toutes les affaires regardant le domaine de la liberté. La compétence de l'expert de l'administration est la capacité à manier les hommes et les choses dans les domaines où règnent les lois de la nécessité.

En 1958 déjà, Arendt a publié ses réflexions sur la révolution hongroise et l'impérialisme totalitaire. Dans ce texte, elle raconte comment en automne 1956 sont nés des conseils d'ouvriers et de soldats. Elle cite le rapport des Nations Unies, selon lequel le système hongrois des conseils représente le premier pas pratique pour rétablir l'ordre et pour réorganiser l'économie hongroise sur des bases socialistes, sans la soumettre à la rigidité d'un contrôle par le Parti ou un appareil de terreur. Les conseils avaient donc une fonction aussi bien politique qu'économique. Après ce constat des faits, Arendt propose son interprétation. Si, sur un plan institutionnel, on ne peut pas séparer ces deux fonctions, on peut néanmoins supposer que les conseils révolutionnaires poursuivaient des objectifs principalement politiques, tandis que les conseils d'ouvriers étaient plutôt destinés à régler la vie économique. Évidemment ce ne sont que les conseils révolutionnaires avec leur fonction politique qui retiennent

l'intérêt d'Arendt : pour l'essentiel, il s'agit d'empêcher l'éclatement de l'anarchie et de réprimer les éléments criminels. Arendt veut laisser ouverte la question de savoir si les affaires économiques, qui obéissent à des lois tout à fait différentes, peuvent également être traitées par les conseils, si par exemple il est possible de laisser le personnel d'une usine la gérer et la posséder. Mais cette réticence n'est que rhétorique. Il est très douteux, continue-t-elle, que les principes politiques d'égalité et de liberté puissent être appliqués au domaine économique. Elle se réfère à la distinction aristotélicienne entre *polis* et *oikos*. L'*oikos* est l'empire de la nécessité biologique et a besoin d'un maître. La liberté humaine présuppose un affranchissement ; l'homme doit se libérer des lois qui le déterminent dans son existence biologique, sociale et économique.

3. Qu'est-ce qu'Arendt entend donc par politique ? Ses réponses sont bien connues ainsi que les arguments critiques. Peut-on vraiment déduire le partage de l'existence humaine entre un domaine biologique et un domaine politique de la pensée politique antique, comme elle le suggère ? Le bien-être de l'homme, même dans son existence physique, est une valeur assez importante dans l'éthique d'Aristote. Ce n'est pas tellement la nécessité biologique qui a préoccupé la pensée politique que l'expérience de la corruption. Le désir de posséder plus que les autres sans en avoir vraiment besoin au sens biologique, l'égoïsme des riches et leur manque de vertu politique, les convoitises des laissés-pour-compte et leur esprit séditieux, les conflits entre les riches et les pauvres – ce sont là les forces qui peuvent corrompre et détruire la chose publique. Les classiques de la pensée politique, d'Aristote à Rousseau et Tocqueville, sont tous d'accord là-dessus. Citons Rousseau : il faut « que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre ». Et encore : « Le riche tient la Loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté ». L'inégalité extrême des conditions, c'est-à-dire la distribution extrêmement inégale des richesses met en danger l'ordre démocratique, constate Tocqueville ; pour les propriétaires, elle signifie l'insécurité, pour les prolétaires la dépendance[948].

Un ordre politique ne peut donc être juste et durable que sous condition que le peuple se compose majoritairement de citoyens qui ne sont ni extrêmement riches ni extrêmement pauvres – là-dessus aussi Rousseau et Tocqueville sont d'accord avec Aristote. Tocqueville voit dans l'appétit de s'enrichir une menace à la liberté politique et la cause première qui prépare le terrain pour le despotisme. D'après lui les hommes doivent, pour conserver leur liberté, s'organiser et devenir actifs dans des institutions politiques à tous les niveaux ; par conséquent, il souligne la valeur des formes d'autogouvernement communales. Si Arendt reconnaît dans les « Townhall-meetings » des Etats-Unis des institutions comparables au système des conseils, l'influence de Tocqueville est évidente. Les soucis et les intérêts économiques, la peur de la faim et de la misère comme le désir d'accumuler des richesses corrompent les vertus politiques des citoyens, leur sens de la liberté. Sur ce point Arendt est d'accord avec ses prédécesseurs. Ce qui distingue sa conception c'est son refus de prendre au sérieux les conditions matérielles de la liberté. Aristote, Rousseau et Tocqueville étaient persuadés

[948] Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, Vol. III, pp. 258 ; 391-392.; 889-890; Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951, Vol. II 1, pp. 51-52

qu'afin d'agir librement, l'homme doit subsister et vivre dignement sans dépendre d'autrui. Par conséquent, la base socio-économique de l'ordre républicain ou démocratique est forcément la communauté des petits propriétaires. Le pauvre, celui qui n'a pas de propriété sauf son corps et sa capacité de travail, n'a aucune chance de participer à la politique en tant qu'être autonome et incorruptible ; sur ce point, même Rousseau est sans ambiguïté. La liberté dans le sens de la capacité d'agir a pour condition la libération des acteurs de toute contrainte socio-économique. Mais cette libération reste le privilège de ceux qui en ont les moyens indispensables.

La question de la conception arendtienne de la politique reste ouverte et il semble qu'on ne puisse répondre que par la négative : les motifs de l'action politique ne peuvent être d'ordre social ou économique. S'il existe des institutions qui rendent possible la liberté d'agir, ce sont donc forcément des institutions qui font « oublier » les soucis et les intérêts économiques et permettent aux hommes de ne pas traiter leurs semblables comme seuls moyens pour atteindre leurs buts économiques. La république des conseils est donc l'instrument qui transforme le bourgeois en citoyen sans transformer préalablement le système des contraintes et des dépendances économiques. Par contre, Marx[949] reste fidèle à la tradition de la pensée politique dans la mesure où il ne nie pas que c'est la propriété individuelle qui rend l'homme capable d'exercer et de conserver sa liberté. Mais il attire l'attention sur le fait que le processus de l'accumulation capitaliste détruit la capacité des hommes d'acquérir ou de garder une propriété minimale pour subsister. Il fait valoir que le capitalisme industriel a sapé les bases d'un système de petits propriétaires et qu'il est par conséquent nécessaire de changer radicalement les règles de distribution du pouvoir économique. L'homme ne peut se libérer des contraintes relatives aux systèmes de production et de distribution sans les abolir et instituer un nouvel ordre économique. Il doit prendre connaissance du fait que le monde de la production est un empire qui, en distribuant les ressources économiques d'une manière inégale, menace la liberté d'agir de tous ceux et de toutes celles qui, faute de ressources économiques, n'ont pas le pouvoir de participer aux affaires publiques.

Pour Arendt comme pour Marx, la république des conseils a pour fonction de créer les conditions dans lesquelles les hommes sont prêts et capables de se reconnaître réciproquement comme fin en soi. À part ce consensus, les divergences entre les deux conceptions sont considérables. S'il est vrai que, comme l'a souligné Marx, l'empire du travail reste toujours un empire de la nécessité, cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas divers degrés de liberté d'agir, même dans cet empire. Arendt semble ignorer que, si les hommes sont forcés de travailler pour produire les biens dont ils ont besoin, pas seulement pour survivre mais aussi pour vivre en liberté, il est toutefois pensable de distribuer les profits et les charges de la coopération de manière différente. Selon Marx, la révolution sociale représente la seule chance de surmonter la division entre le pouvoir politique et administratif exercé par une petite minorité d'une part et une société civile dépolitisée de l'autre. Elle seule peut barrer la route à un despotisme qui repose sur l'homme apolitique.

---

[949] Je me réfère aux oeuvres suivantes de Karl Marx : Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1956, Vol. 1, pp. 338-346 (*Briefe aus den « Deutsch-Französischen Jahrbüchern »*) ; pp. 367-370 (Zur Judenfrage) ; Vol. 17, pp. 336-344 (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*) ; Vol. 25, p. 828 (*Das Kapital*, Dritter Band).

La réappropriation de la compétence politique par le peuple tout entier présuppose l'annulation du partage entre politique, société et économie. Il va de soi que le débat public est de première importance pour le fonctionnement d'une démocratie. Mais une institution qui se limite à un cercle de discussion peut facilement produire des effets frustrants. Si les gens sont motivés à participer à l'activité des conseils c'est parce qu'ils sont convaincus d'être capables de changer les relations de pouvoir dans tous les domaines qui les concernent. Sous cet angle, la conception marxiste des conseils est une alternative plus réaliste que celle proposée par Arendt. Mais cette conclusion ne peut être que provisoire. Une lecture attentive de *La guerre civile en France* de Marx soulève de nouvelles questions ; il semble que l'argument d'Arendt, selon qui Marx reste, malgré la radicalité de sa critique, trop attaché à l'idéologie bourgeoise et libérale, ne soit pas dépourvu de fondement. Si on cherche à déterminer un programme politique dans le texte de Marx, on en trouve au moins trois.

D'abord, son analyse de l'évolution de la société française semble être proche de celle proposée par Tocqueville dans *L'Ancien Régime et la Révolution*. Le pouvoir centralisé de l'État datant de l'époque de la monarchie a été perfectionné par la Révolution française. Alors que le régime de Napoléon III représente l'État transformé totalement en appareil de domination de la classe bourgeoise, la Commune est la forme enfin trouvée du gouvernement local, de l'autonomie municipale, et donc de la « vraie république ». On trouve en même temps un programme libéral, comparable à certains égards au néolibéralisme actuel. Marx constate non sans ironie que la Commune a réalisé le gouvernement à bon marché, si cher aux libéraux. Établie à travers la France entière, la constitution communale aurait restitué à la société toutes les forces jusqu'alors absorbées par un État parasite qui se nourrit de la société et en paralyse le libre mouvement. Une interprétation libérale semble néanmoins être en contradiction avec les remarques de Marx sur la séparation des pouvoirs. Les membres de la Commune doivent être responsables et révocables à tout moment. La Commune est conçue comme une institution exécutive et législative à la fois. Les fonctionnaires de la justice ne sont pas indépendants et doivent être élus, responsables et révocables. Ces remarques doivent toutefois être lues attentivement. Marx signale que le régime de Napoléon III a sapé ce principe, et que dans la réalité de l'entreprise capitaliste l'employeur est en même temps législateur, juge et exécuteur. Mais en même temps, il compare le peuple constitué en Commune en quête de responsables politiques avec un employeur en quête d'ouvriers, de contrôleurs et de comptables pour son affaire. La compétence politique sera donc à peu près identique à celle du chef d'entreprise qui met chacun à sa place. Ne reconnaît-on pas, dans ces mots, la rhétorique du néolibéralisme ? Ne faut-il donc pas avouer qu'Arendt a eu raison de reprocher à Marx un penchant vers l'apolitisme bourgeois ?

Si ce dernier parle du gouvernement des producteurs par eux-mêmes, il ne parle évidemment pas du gouvernement des capitalistes, mais de celui des travailleurs. Son programme politique n'est, au sens traditionnel des notions, ni républicain ni libéral. Si la Commune a contribué à la démocratisation des institutions politiques, ni le gouvernement à bon marché ni la vraie république n'étaient son but dernier. La Commune est avant tout un gouvernement de la classe ouvrière, la forme politique qui rend possible l'émancipation économique du travail, la libération des producteurs. Ainsi le cercle se ferme : La liberté politique du producteur n'est pas compatible avec sa dépendance sociale.

Pour conclure définitivement, il faudrait donc donner une réponse à la question suivante : en quoi la politique pourrait-elle consister, une fois la libération de la dépendance sociale advenue ? Malheureusement ni Arendt ni Marx, donnent une réponse satisfaisante à cette question, et il est douteux que l'on puisse y donner une réponse raisonnable tant que cette libération ne sera pas accomplie.

L'éducation, l'action et la désobéissance civique: trois écrivaines indiennes en dialogue avec Hannah Arendt

Barnita Bagchi, Calcutta

Cette présentation prend quelques éléments de l'œuvre de Hannah Arendt — en particulier ses idées d'association politique, la violence, la désobéissance civique et le pouvoir —et analyse ces éléments en dialogue avec l'œuvre de trois femmes indiennes: Pandita Ramabai (1858-1922), Rokeya Hossain (1880-1932) et Jyotirmoyee Devi (1894-1988).

Depuis quelques années, a eu lieu une évolution dans le monde académique, de 'la Question de la Femme dans la Pensée d'Arendt', à 'la Question Arendt pour le Féminisme'. Même si Arendt ne voyait pas la catégorie du sexe comme une catégorie politique, aujourd'hui on est engagé en analysant les ressources offertes par l'œuvre d'Arendt aux études féministes. Ma présentation examine l'œuvre de trois femmes indiennes de la période coloniale. Ma perspective est celle d'une féministe du Tiers Monde, mais également cosmopolite et universaliste. Pour comprendre les luttes globales des femmes contre le patriarcat et le colonialisme, Arendt, comme philosophe indépendante, est une voie génératrice.

Pourquoi lit-on Arendt aujourd'hui même si on est une féministe de couleur ? On trouve plusieurs raisons. À mon avis, la perspective politique d'Arendt qui était en même temps phénoménologique et expériencielle, et aussi prescriptive et normative, nous donne une façon de penser féconde et pluraliste. Arendt était une philosophe de la liberté, une activiste et aussi une femme juive : je la place en dialogue avec trois femmes indiennes qui étaient écrivaines, éducatrices, activistes, et qui luttaient pour la liberté des femmes, et aussi celle d'autres groupes de la société marginalisés, comme les *dalits* (les gens des basses castes). Les notions d'éducation, de sphère publique et de société civile sont importants pour ma présentation.

Dans cette présentation, j'ai choisi d'analyser des idées trouvées dans l'anthologie *Du Mensonge à la Violence* (*Crises of the Republic* en anglais) par Arendt ; ces articles doivent être placés dans le milieu politique tumultueux des années 60 du vingtième siècle aux États-Unis, quand les mouvements des Noirs et des étudiants étaient très visibles. Le républicanisme classique d'Arendt se montre dans ces essais dans une forme innovante et créative. Elle donnait sa voix aux étudiants et personnes de couleur, et les voyait comme une partie de l'histoire dynamique du républicanisme américain, et non comme des aberrations, comme disaient les voix conservatrices.

Arendt, dans son essai *La Désobéissance Civile*, avait montré que les mouvements de désobéissance civile aux États-Unis dans les années 60 devaient être vus dans le cadre du contrat social trouvé dans la domaine de la théorie politique: au fond de la république américaine se trouve, dit-elle, le consentement du peuple qui s'assemblait pour former la société. Ce contrat social, affirme-t-elle, que l'on trouve dans la pensée politique de Locke, précède la Constitution et le cadre des lois. Dans les années soixante, Arendt dit que deux facteurs ont provoqué une crise constitutionelle :

Les règles constitutionnelles ont trop fréquemment été battues en brèche par le pouvoir exécutif, ce qui conduit les gens à perdre confiance dans les procédures fixées par la Constitution et à retirer leur consentement. C'est au même moment qu'est devenu manifeste le refus plus radical de certains secteurs de la population de reconnaître le consensus universalis. [950]

Quels secteurs ? Principalement les Noirs et les peuples indigènes, car ils étaient exclus de la communauté politique américaine au temps de la formation de la république. Arendt cite le jugement Dred Scott contre Sandford, du dix-neuvième siècle, qui affirmait que « les Noirs ne sont pas et ne peuvent être considérés comme des citoyens au sens où l'entend la Constitution fédérale. » [951]

En 1889, Pandita Ramabai a publié son livre *Les Peuples des États-Unis*, en langue marathi. Dans ce livre, un compte rendu de ses voyages aux États-Unis et aussi un essai sociologique, Ramabai a analysé ce que l'on appelle aujourd'hui le capital social des femmes: le fait que les femmes américaines formaient ensemble des associations pour le bien-être de société. En particulier, Ramabai parlait de l'action des femmes pour faire avancer l'éducation. Selon elle, les femmes étaient la force principale pour la transformation sociale. En outre, elle condamnait l'exclusion des Indiens, des peuples indigènes, de toutes les sphères sociales américaines. Les Noirs, selon elle, avançaient rapidement aux États-Unis après la guerre civile des années d'exclusion. L'analyse perçante de Ramabai du capital social des femmes et de leur grande contribution grande à la communauté des Etats-Unis donne une perspective complémentaire à celle d'Arendt sur le caractère de la communauté socio-politique américaine.

Née en 1858, Ramabai était une femme célèbre et aussi contestée.[952] Elle était réformatrice. Sa vie fut comme un roman héroïque et triste. Née dans une famille de brahmanes itinérant, Ramabai fut éduquée par ses parents; elle apprit à parler et à lire plusieurs langues de l'Inde. Toute sa famille sauf son frère mourut dans une famine. Après la mort de ce frère, Ramabai épousa un Bengali qui n'était pas brahmane. Elle devint veuve dix-neuf mois après son mariage. La jeune veuve devint réformatrice. Elle fonda une association qui s'appelait 'Arya Mahila Samaj', une société de dames qui luttait pour l'éducation des jeunes filles et leur mariage à l'âge adulte seulement. En 1882, elle préconisa, avant la Hunter Commission qui faisait une enquête sur l'éducation en Inde, la création d'écoles de jeunes filles dans lesquelles l'enseignement et l'administration seraient confiés à des personnes du sexe féminin.

De 1883 à 1888 Ramabai voyagea à l'étranger. Elle alla en Angleterre, où elle se convertit au christianisme en 1883. De 1886 à 1889 elle voyagea aux États-Unis. Elle eut un succès énorme. Elle publia son livre *The High-Caste Hindu Woman* (*La femme hindoue de haute caste*) aux Etats-Unis en 1888. Plus de 75 Associations Rambai furent créées pendant son voyage pour soutenir financièrement un institut ou asile pour jeunes veuves décrit par Ramabai dans ce livre.

Elle adorait les États-Unis. Mais elle écrivit aussi d'une manière critique sur les exclusions dans la société américaine. Dans une chapitre du livre *Les Peuples des États-Unis* en anglais '*Charity at the Expense of Others*' (Charité aux Dépens

---

[950] Hannah Arendt, *Du Mensonge à la Violence*, Paris: Calmann-Lévy, 2005, p. 91.
[951] *Ibid.*, p. 93.
[952] Cf. Meera Kosambi, *Pandita Ramabai through Her Own Words*, Delhi: Oxford University Press, 2000.

d'Autres), elle critique la Bulle Papale de 1493 qui partagea entre l'Espagne et le Portugal les pays d'Amérique 'découverts' par les puissances européennes. Comment, demande Ramabai, peut-on partager entre des nations européennes des pays qui ne sont pas européens?[953] Ramabai est aussi critique sur l'exploitation des Américains indigènes. 'Nos frères rouges', écrivit-elle, n''ont aucun droit comme citoyens américains.'[954] Mais quand elle parle des Américains noirs, après avoir parlé de leur condition terrible comme esclaves, elle est optimiste quand elle regarde le présent : elle espère que le progrès parmi eux après la guerre civile continuera. Elle fait l'éloge de l'indépendance et du dynamisme manifestés par les Noirs au cours des vingt-cinq années qui ont suivi la guerre civile.

Ce qui a le plus étonné Ramabai aux États-Unis c'est le pouvoir des femmes de former des associations pour améliorer la société. Elle a beaucoup appris de femmes comme Frances Willard, fondatrice de Women's Christian Temperance Union. Elle voyait avec fascination l'énergie et l'intelligence manifestées par les femmes américaines dans plusieurs domaines, dans les professions et dans la société civile. Le contrat social qu'Arendt pensait être la base de la république américaine se manifestait fortement dans la capacité des femmes américaines (la plupart d'entre elles instruites et blanches) à former des associations avec le consentement individuel de chacune, pour améliorer la société dans la sphère publique. Les observations de Ramabai nous aident à comprendre la société américaine, même celle d'aujourd'hui. Mais les observations d'Arendt dans *La Désobéissance* Civile offrent une critique et un complément à l'écriture de Ramabai sur les États-Unis: l'optimisme de Ramabai vis-à-vis de l'avancement des Noirs semble aujourd'hui comme dans les années 60 une illusion, une partie du 'rêve remis' (*dream deferred*) dont parlait l'écrivain noir Langston Hughes dans son poème portant ce titre publié en 1951.

L'éducation était pour Ramabai l'élément le plus important pour faire avancer la condition des femmes en Inde. Le plan pour l'asile des veuves que l'on trouve dans *La femme hindoue de haute caste* est moderne et ambitieux.[955] Une éducation libérale et une éducation professionnelle sont envisagées. Les étudiantes seront instruites aussi pour gagner leur vie comme gouvernantes, enseignantes ou infirmières. Mais aussi, Ramabai voulait créer une alliance entre les connaissances occidentales et orientales ; elle parlait d'enseigner l'hygiène, la géographie, les sciences et aussi les récits de voyage — une éducation cosmopolite. 'Sharada Sadan', la Maison de Sagesse, fondée en 1890, concrétisa cet espoir de Ramabai. Cet asile, et aussi 'Mukti Sadan', la Maison de Salut, fondée en 1896, étaient de petites utopies des femmes, où l'éducation, la formation professionnelle et l'évolution personnelle des femmes se trouvèrent réunies.

Ramabai commença à travailler avec les femmes de basses castes pendant une famine en 1896. Elle fonda Mukti Sadan, une institution chrétienne, avec beaucoup de femmes de basses castes, et aussi Kripa Sadan, pour les prostituées récupérées. Ramabai s'engagea de plus en plus dans les secteurs de société marginalisés.

Ramabai était une analyste de ce que l'on appelle le capital social dans les sciences sociales et humaines. Comme fondatrice de plusieurs asiles et comme écrivain et éducatrice féministe, elle fut aussi une génératrice du capital social féministe. Le

---

[953] Meera Kosambi ed. et trad., *Returning the American Gaze: Pandita Ramabai's The Peoples of the United States*, Delhi: Permanent Black, 2003, p. 65.
[954] *Ibid.*, pp. 116-117.
[955] Kosambi, *Pandita Ramabai through Her Own Words*, pp. 174-179.

capital social, selon la définition de Robert Putnam, est la caractéristique de l'organisation sociale comme les réseaux, les normes et la confiance, qui facilitent la coordination et la coopération pour un bénéfice mutuel.[956]

Le succès de Ramabai comme fondatrice des institutions pour le bien-être des femmes est étonnant. Son œuvre montre que l'action des femmes dans la société civile peut défier le patriarcat. Il est aussi remarquable que Ramabai n'était pas à l'aise avec l'autorité de la Grande-Bretagne: elle avait des problèmes avec l'Église anglicane, et elle avait choisi une version de la religion chrétienne qui était le protestantisme, mais pas une secte particulière. Son succès était contesté: le nationalisme hindou et néo-patriarcal rejeta Ramabai parce qu'elle devint chrétienne. Le gouvernement coloniale, en même temps, la considérait avec suspicion. Ramabai, comme Arendt, donc, était indépendante dans sa manière de pensée.

De Ramabai je passe aux allégories politiques, romans, et essais écrits par Rokeya Sakhawat Hossain, philosophe, éducatrice, féministe et écrivain bengalie et musulmane. Je compare ses textes avec quelques éléments de la pensée d'Arendt sur le pouvoir, le mensonge, et désobéissance. Dans ses allégories comme *Le Fruit de la Connaissance* (1922) et *Le Fruit de Liberté* (1921),[957] Rokeya combinait la critique du colonialisme et la critique du patriarcat. Elle récrivit le mythe de la Chute de l'Homme dans le Jardin d'Éden. Elle inventa des fables sur l'arrivée du colonialisme ; elle montra comment l'Inde fut exploitée par le colonialisme, qui épuisa les ressources indigènes, et par le patriarcat, qui priva une moitié de la population, les femmes, de ses propres droits.

Rokeya Hossain fut une réformatrice sociale célèbre, une féministe et un écrivain. Elle fut aussi une éducatrice qui fonda une école pour les filles, qui existe comme école gouvernmementale jusqu'aujourd'hui à Calcutta. C'était une fabuliste et une polémiste extraordinaire ; sa petite conte utopique et féministe 'Sultana's Dream' ('Le Rêve de Sultana', 1905), écrit en anglais, est un texte classique du genre utopie féministe, et j'ai traduit son roman *Padmarag* (1924),[958] en montrant que ce texte qui envisage une politique intégrative des femmes réformatrices est aussi utopique et féministe.

Arendt a montré, dans son article 'Du Mensonge en Politique'(1969),[959] dans le contexte de la guerre du Vietnam, comment l'impérialisme fonctionne en utilisant la connaissance et produit le mensonge. Rokeya montra, dans *Le Fruit de la Connaissance* et *Le Fruit de Liberté* que le colonialisme anglais se perpétua de la même façon, en utilisant le mensonge, qui déguisa en bienveillance morale le fait que cet impérialisme dé-industrialisa l'Inde[960] et offrit très peu de ressources pour améliorer l'éducation, la santé ou le bien-être des indiens.

La solution que Rokeya offrit pour lutter contre ces deux forces négatives (le patriarcat indien et le colonialisme anglais) était l'éducation des femmes—de cette éducation, disait-elle, est née la connaissance émancipatrice. Dans le roman *Padmarag*,

---

[956] Robert Putnam, R. Leonardi et R. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 167.

[957] Rokeya Hossain, *Rachanasamgraha [Oeuvres]*, Kolkata: Viswakosh Parshad, 2001, pp. 117-135, 175-181.

[958] Rokeya Hossain, *Sultana's Dream and Padmarag: Two Feminist Utopias*, Delhi: Penguin, 2005, ed. et traduction partielle de Barnita Bagchi.

[959] Hannah Arendt, *Du Mensonge à la Violence*, pp. 7-51.

[960] Amiya Kumar Bagchi, "Deindustrialisation in India in the nineteenth century: Some theoretical implication", *Journal of Development Studies*, 1976, Vol. 12 No. 2, Janvier, pp.135-64.

Rokeya décrivit une communauté des femmes, une utopie féministe, où quelques femmes créèrent un monde d'action. Les femmes dans cette communauté, qui étaient hindoues, musulmanes et chrétiennes, noires et blanches, travaillèrent pour faire avancer la santé, l'éducation des filles, le soin des gens handicapés et d'autres activités de développement. C'est un modèle intégratif d'action dirigé par les femmes. Pour Rokeya, comme pour Ramabai, la puissance des femmes de former des associations avec le consentement complet des femmes prises individuellement est le moyen principal de faire avancer la liberté humaine.

Comme troisième exemple, j'analyse une partie de l'œuvre de Jyotirmoyee Devi, (féministe, gandhienne et écrivain) — son roman bengali *Les Nuages Disparus d'Eté* (*Baisakher Niruddesh Megh*, 1948) — et aussi les remarques brèves mais fécondes, qu'Arendt écrivait dans son article 'Sur la Violence' sur le mouvement de désobéissance civile commencé et guidé par Gandhi en Inde.[961] Dans cet essai, Arendt montre que c'est le *manque* de puissance qui produit la violence. Le mouvement de désobéissance civile commencé par Gandhi confronta la Grande-Bretagne quand le pouvoir impérial de celle-ci diminua. Le gouvernement britannique en Inde choisit de ne pas exercer la force ou la violence parce que la violence coûte cher aux vainqueurs, en particulier si la forme de gouvernement est constitutionelle.

Le roman *Les Nuages Disparus d'Eté* raconte l'histoire d'un jeune homme, Nitish, un orphelin.[962] Ses oncles, collaborateurs du gouvernement colonial, le privent systématiquement de l'héritage qui lui revient. Ces oncles sont aussi des patriarches qui reproduisent les structures répressives de famille et de sexualité. Nitish quitte sa famille, et voyage partout en Inde. Il rencontre la politique gandhienne, plusieurs femmes indépendantes et instruites, devient une partie de ce mouvement gandhien de désobéissance civile, et meurt en prison. Jyotirmoyee joint le monde 'privé' de la famille et le monde 'public' de la nation, afin de créer l'histoire d'un homme, de sa souffrance et de sa libération.

Le travail de ces trois femmes indiennes est l'exemple de l'action humaine (et non seulement du travail ou du labeur) dont Arendt fit l'analyse et l'éloge dans son livre *La Condition de l'homme moderne* (1958). Ramabai, Rokeya et Jyotirmoyee joignirent *oikos* à *agora*, le monde privé avec le monde public. Comme beaucoup de critiques féministes l'ont dit, le sexe quand il est considéré comme une catégorie conceptuelle également aide à conceptualiser une forme de politique à laquelle les femmes participent; la politique n'est pas seulement une partie de l'*agora*. Bien sûr, on critique Arendt pour avoir accepté cette distinction patriarcale.

On ne lit pas l'œuvre d'Arendt d'une une façon hagiographique donc, mais en étant critique ; on reconnaît le pouvoir génératif de son œuvre. Un des éléments de ce pouvoir qui me fascine est l'imagination et la méthode narrative d'Arendt, qui lui ont permis de composer les portraits émouvants de personnages comme Rosa Luxemburg dans la collection *Vies Politiques* (1968). Aussi, étant des féministes universalistes et cosmopolites, il y a beaucoup de femmes de couleur comme moi qui pensent qu'il faut que les femmes reconnaissent les solidarités que nous avons avec d'autres femmes, à travers pays, couleurs, religions, et communautés, et que l'on ne doit pas se laisser séduire par les projets qui divisent cette solidarité des femmes en milliards de pièces,

---

[961] *Ibid.*, p. 154

[962] Jyotirmoyee Devi, *Rachana-Samkalan* [Oeuvres], vol. I, pp. 1-89.

en invoquant des définitions étroites de culture, de civilisation ou de communauté. Il y a, bien sûr, beaucoup de différences entre les femmes, par exemple celles de classe, de caste ou de race, mais une ensemble de différences et de similitudes rend possibles la conversation, les dialogues d'où naissent de nouvelles pratiques féminines dans les sociétés civiles du monde.

Pour créer ce dynamisme, l'imagination est indispensable — même si cette imagination a le visage de Janus. Comme l'écrivait Arendt : « [L]a négation délibérée de la réalité — la capacité de mentir — et la possibilité de modifier les faits—celle d'agir — sont intimement liées; elles procèdent l'une et l'autre de la même source — l'imagination. »[963]

Je vous ai présenté trois femmes de l'Asie du Sud qui utilisaient leur imagination pour écrire et concrétiser une réalité qu'elles croyaient et que je crois aussi être honnête, contre les mensonges du patriarcat et du colonialisme. C'est un dialogue imaginaire avec l'œuvre d'Arendt, mais un dialogue qui aide à conceptualiser un modèle d'action féministe qui est ambitieux, éclectique, mais aussi intégratif.

[963] Arendt, *Du Mensonge à la Violence*, p. 9.

La faculté de juger : une activité créatrice

A partir de réflexions sur la violence des jeunes « d'origine balkanique »

Jean-Claude Métraux[964]

Nourri par mon expérience de pédopsychiatre dans des zones de conflits armés (Nicaragua, Irak, Bosnie et Herzégovine) et en Suisse auprès de populations précarisées, j'ai étudié ce que j'ai appelé *la dynamique paradoxale entre deuils individuels et collectifs*[965], principal écueil sur lequel butent à mon sens les activités créatrices individuelles et collectives. Je m'efforce aujourd'hui de réfléchir à des pratiques, des *praxis*, permettant d'assouplir, freiner, contourner, briser cette dynamique paradoxale. D'emblée, je dois souligner que j'ai toujours conçu mon action professionnelle comme un engagement politique, enrichi par les lectures de Hannah Arendt et Cornelius Castoriadis entre autres. La frontière entre politique et santé, santé mentale en particulier, est en effet des plus poreuses. Capacité de penser et faculté de jugement, deux notions chères à Hannah Arendt et plus loin examinées, sont constamment sollicitées.

Réflexions sur la violence des jeunes dits « d'origine balkanique »

Exemple très actuel, les débats en Suisse sur la violence de jeunes migrants, dont « l'origine balkanique », répétée à l'envi, est stigmatisée. Des solutions politiques, souvent répressives, sont envisagées jusque dans nos journaux les plus populaires, mais point mot n'est soufflé de la dimension *santé publique* du phénomène. La *banalité du mal*[966] suinte de toutes ces prises de position au demeurant désertées par la pensée.

Le fond du problème est cependant assez simple. Hannah Arendt, dans un contexte très différent, l'avait perçu dans ses réflexions de 1959 sur la déségrégation forcée dans les écoles des Etats du Sud des Etats-Unis : « Le conflit (...) entre les préjugés familiaux et les exigences scolaires abolit d'un seul coup l'autorité à la fois des parents et des enseignants (...). » et « La raison en est que chaque enfant recherche instinctivement des autorités pour le guider dans le monde dans lequel il est encore un étranger, dans lequel il ne peut s'orienter lui-même par son propre jugement. Dans la mesure où les parents et les enseignants lui font défaut en tant qu'autorités, l'enfant se conformera plus fortement à son propre groupe et, dans certaines conditions, le groupe des pairs deviendra son autorité suprême. »[967]. En bref, l'enfant puis l'adolescent originaire du Kosovo est pris dans les rets de deux systèmes d'autorité entrelacés mais diffusant des ensembles de valeurs distincts, la famille (kosovare) et l'école (suisse), qui au mieux s'ignorent et au pire se vouent mutuellement aux gémonies. *En résulte*

---

[964] Pédopsychiatre, chargé de cours à l'Université de Lausanne, faculté de Sciences sociales et politiques.
[965] Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, Paris : La Dispute, 2004.
[966] Pour reprendre l'expression fameuse de Hannah Arendt : *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, Paris : Gallimard, 2002.
[967] Hannah Arendt, « Réflexions sur Little Rock », *Responsabilité et jugement*, Paris : Payot, 2005, p. 236.

une double marginalisation vis-à-vis de l'un et de l'autre de ces systèmes, des comportements à interpréter comme une manœuvre désespérée pour concilier une double loyauté, à l'un et à l'autre[968]*, faire coïncider leurs jugements respectifs.* En faisant suffisamment de « conneries », considérées telles par les deux ensembles de valeurs en présence, il leur offre la possibilité de se rencontrer, de s'accorder. Violence, toxicodépendance et tentatives de suicide appartiennent toutes au lexique de cette double marginalisation. Malheureusement, journalistes, politiciens et spécialistes, aveuglés par leurs certitudes, n'y voient d'ordinaire que dalle et préfèrent invoquer une supposée « violence balkanique » et un « esprit clanique » quasi génétiques. Or, quel que soit le recours coutumier à la violence, dans des cycles traditionnels de vengeance entre « clans » familiaux, la violence jeune, en bande, parfois à tonalité sexuelle, n'a rien à voir avec ces violences ritualisées et la bande n'a elle-même rien de commun avec le clan familial. De fait, les formes de cette violence adolescente sont aussi honnies par les parents et la famille élargie que par nos enseignants, nos juges et notre opinion publique. Renvoyer dans ces circonstances le fardeau de la responsabilité à l'autorité familiale, et à travers elle à une communauté migrante et à une culture, ne fait que creuser encore davantage le fossé d'incompréhension et de mépris entre les deux autorités que les jeunes tentent désespérément de rapprocher. La violence, maladie de l'impuissance et de l'entre-deux ne pourra que s'exacerber davantage.

La banalité du mal, nous disait Hannah Arendt, se love dans une incapacité à penser sans égards pour les positions sociales et les diplômes. Elle concevait la capacité de penser comme celle d'un dialogue de soi avec soi-même, d'une relation avec soi-même accoucheuse de *doute*. Elle parlait aussi de conscience de soi-même, d'*être deux en un* [969]. En fustigeant la criminalité de notre vis-à-vis, en l'occurrence le jeune migrant, sa famille et sa communauté, sans regarder en face le criminel qui loge à l'intérieur de nous-mêmes, celui qui pousse à la criminalité des jeunes déboussolés par la montée des enchères entre deux systèmes d'autorité soucieux d'exclusivité, et en nous positionnant – en tant que professionnels de la santé, du social, de l'éducation ou de la justice - comme simples rouages d'un système qui broie l'altérité, affectionnant plus que tout la répétition des laïus de circonstance sur la violence à extirper, nous ne faisons que témoigner des ravages actuels d'une banalité du mal assaisonnée aux goûts du jour. Notre faculté de jugement s'en retrouve bien rabougrie.

Les apports de la théorie du deuil

Deux réflexions de Hannah Arendt se révèlent particulièrement précieuses. La première traite de l'impuissance : « (...) reconnaître son impouvoir semble exiger une certaine qualité morale, la bonne volonté et la bonne foi qui font regarder les réalités en face et non se bercer d'illusions. De plus, c'est précisément par le fait d'admettre son impuissance que peut encore être préservé un dernier reste de force, voire de pouvoir, même dans des conditions désespérées. »[970]. La seconde touche au souvenir : « Ce lien entre la pensée et le souvenir est particulièrement important (...). Personne ne peut se

[968] Jean-Claude Métraux, « Adolescents du Sud malades de l'échange inégal », *Revue Médicale de la Suisse Romande*, 121, 7, 2001, p. 551-554.
[969] Hannah Arendt, « Questions de philosophie morale », *Responsabilité et jugement*, op. cit., p. 118.
[970] Hannah Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », *Responsabilité et jugement*, op. cit., p. 76.

souvenir de ce qu'il n'a pas pensé en en parlant avec lui-même. (...). Les pires malfrats sont (...) ceux qui ne peuvent se souvenir parce qu'ils n'ont jamais réfléchi à ce qu'ils faisaient et, puisqu'ils ne se souviennent pas, rien ne peut les faire revenir en arrière. Pour les êtres humains, penser au passé veut dire se mouvoir dans la dimension de la profondeur, poser des racines et ainsi se stabiliser, afin de ne pas se laisser balayer par ce qui peut se produire – le *Zeitgeist,* l'Histoire ou la simple tentation. »[971]. En effet, ces deux réflexions nous permettent de faire un lien entre la banalité du mal et un processus de deuil en mal d'élaboration, lien que Hannah Arendt certes ne fait pas mais qui ouvre à mon sens des possibilités d'approfondissement de son concept et surtout des voies pour conjurer le mal dénoncé.

La théorie du deuil nous révèle que le souvenir éclot sur les cendres du deuil. Pour se souvenir, il faut être parvenu à élaborer le deuil de l'objet du souvenir [972]. Comme dans la situation analysée par Hannah Arendt, l'objet du souvenir est le Soi d'antan, le deuil qui s'y rapporte appartient à la catégorie des *deuils de Soi* [973]. En résumé, la capacité de penser nécessite un deuil de Soi élaboré. Et la reconnaissance de sa propre impuissance constitue un cas particulier de deuil de Soi. J'ai tenté de démontrer, en outre, que les deuils de Soi étaient le terreau du sens, d'un sens capable de s'arracher au sens commun diffusé par la société, y compris celui ou ceux qui tendent à faire de nous de simples rouages [974]. Au deuil de Soi se couple alors un *deuil de sens*, le deuil du sens qui antérieurement m'habitait personnellement ou fondait les actions de l'ensemble du corps social. La qualité d'élaboration de ce deuil de sens constitue la matrice des *Valeurs* [975]. La *liberté* au sens de Hannah Arendt, soit la capacité d'agir dans le sens de *commencer* et non seulement de *réaliser* ou de *fabriquer*, implique l'élaboration menée jusqu'à son terme d'un deuil de sens [976]. A l'inverse, toute incapacité de penser, soit de dialoguer avec soi-même, toute vision monolithique du Soi, se fonde sur le *déni* de la perte du Soi et du sens qui l'habite, soit sur un deuil demeuré fossilisé à ses aurores. (La réalité est plus complexe, mais ces indications résumées et parcellaires suffisent, étant donné l'espace et le temps qui me sont ici impartis.) Les conséquences sont assez évidentes : le mal est *banal* parce qu'il est associé à un processus psychique susceptible de s'enliser chez tout être humain ; s'arracher à la banalité du mal et actualiser notre faculté de jugement nécessitent un double travail de deuil.

En ce point, une énigme pourtant demeure. Comment se fait-il que les symptômes de la banalité du mal, au temps de Hannah Arendt et au nôtre, soient aussi répandus ? Pourquoi aussi peu d'individus parviennent-ils à insérer *une brèche entre le passé et le futur*[977], à *prendre l'initiative* et à *commencer à créer cet espace public où la liberté peut apparaître*[978] *?* En d'autres termes, pourquoi les deuils de Soi et de sens restent-ils si souvent en panne d'inspiration ? C'est ici que l'étude des *deuils collectifs* offre ses

---

[971] Hannah Arendt, « Questions de philosophie morale » op. cit., p. 121-122.
[972] Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, op. cit., p. 72-76.
[973] *Ibid.*, p. 56-58.
[974] *Ibid.*, p. 102-104.
[975] *Ibid.*, p. 114-119. Je mets une majuscule à Valeurs, dans la mesure où je considère ici un nombre restreint de valeurs fondatrices.
[976] *Ibid.*, p. 137-140.
[977] Hannah Arendt, « La brèche entre le passé et le futur », *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, 1972, p. 11-27.
[978] *Ibid.*, p. 13.

enseignements majeurs. J'ai évoqué dans l'introduction la dynamique paradoxale entre deuils individuels et collectifs : l'humanité n'est pas seulement peuplée de quelques milliards de Soi individuels porteurs de sens personnels, car existent aussi, au sein de toute communauté, un *Soi collectif* et des *appartenances*[979] ; la décrépitude saisonnière de ce Soi et de ces appartenances donne lieu à des deuils à la fois individuels et collectifs ; alors que l'aptitude au deuil, et donc à la liberté, réside d'abord dans la psyché et que le deuil individuel a ainsi la faculté d'ensemencer le deuil collectif, celui-ci, beaucoup plus lent que son homologue individuel, tend à freiner, voire inhiber, l'élaboration des deuils individuels, avec pour effet la propagation si souvent constatée de la banalité du mal[980]. (Hannah Arendt, sans doute « trop » imbibée et éprise de philosophie occidentale, de Platon à Kant, a peu abordé cette dimension collective, communautaire.) De manière excessivement résumée, plus le deuil collectif s'embourbe précocement, davantage sera édictée une prescription contraignant les individus à différer ou freiner l'élaboration personnelle de leurs deuils. A ceci s'ajoute un phénomène aussi méconnu qu'universel : lorsqu'une communauté doit lutter pour sa survie physique et/ou identitaire, les deuils en souffrance *se congèlent*, attendant des jours meilleurs[981]. Enrayer cette dynamique paradoxale, source de tant de grandes et petites horreurs, cause d'essoufflement et de noyade de tant de créations sociales, constitue le présent défi. La réalisation de cette difficile tâche passe d'abord par *la reconnaissance du droit à la survie physique et identitaire des communautés menacées.* Autant dire, comme nous le montre l'exemple des thérapeutiques, dignes du Dr Knock, proposées aux violences adolescentes, que nous en sommes encore loin.

Quelques suggestions en guise de conclusion

En ce début de XXIe siècle s'amoncellent les pertes collectives de sens. Les deuils collectifs corollaires sont en panne, congelés ou fossilisés. Enserrés dans ces mailles, les individus éprouvent une peine folle à envisager leur action en terme de commencement, leur action politique en terme de brèche entre le passé et l'avenir. Leurs propres deuils de Soi et de sens demeurent prisonniers de l'inertie des deuils collectifs. La faculté de jugement en ressort elle-même limitée, de par l'incidence du deuil sur la capacité de penser et de celle-ci sur la faculté de juger. Malgré l'apparence d'un sempiternel refrain, à l'écho répercuté par la caverne des siècles enfouis, la situation actuelle n'est pas strictement pareille à celle du temps où écrivait Hannah Arendt. Le *court vingtième siècle*, pour reprendre l'expression d'Eric Hobsbawm[982], a été marqué par l'embrasement de la *Maîtrise*, cette Valeur fondée sur le déni des pertes endurées[983]. C'est probablement ce qui a amené l'auteure ici commémorée, enracinée dans son temps, à ne déceler les vertus de l'impuissance qu'en résistance aux pires totalitarismes. Aujourd'hui, la Maîtrise n'a certes pas dit son dernier mot. Mais ses outrances en ont flagellé plus d'un. Et depuis l'effondrement du Rideau de fer, l'effervescence informatique, la mondialisation galopante, la dérive antiterroriste et

[979] J'entends par *appartenances* des sens partagés par l'ensemble d'une communauté.
[980] Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, op. cit., p. 227-296.
[981] *Ibid.*, p. 147-180.
[982] Eric J. Hobsbawm, *L'âge des extrêmes. Le court vingtième siècle*. Paris : Editions Complexe / Le Monde Diplomatique, 1999.
[983] Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, op. cit., p. 254-261.

surtout l'implosion des sens qui avaient guidé la modernité, une proportion considérable des êtres humains et des communautés humaines n'a pu que reconnaître l'ampleur du désastre, l'immensité des pertes et entrer cahin-caha, souvent à son corps défendant, dans la *phase dépressive* du deuil[984]. L'impuissance se conjugue désormais au pluriel ; ses potentielles vertus, détectées par Hannah Arendt, aussi. Il reste à savoir si cette phase dépressive et l'impuissance, individuelle et collective, qui lui est corrélée se traduiront par une léthargie et une inertie prolongées ou si elles seront l'occasion d'un sursaut salvateur pour la faculté de jugement. Les premiers signes ne sont guère prometteurs.

Ne baissons pas les bras pour autant. La faculté de jugement, et par extension le jugement politique se situent au confluent de reconnaissances multiples, antidotes du mépris[985] : la reconnaissance des configurations sociales et politiques présentes sous nos yeux (en tant qu'objets de notre jugement), la reconnaissance de soi-même comme énonciateur et créateur de jugement (en tant que sujet individuel), la reconnaissance mutuelle fondatrice du lien social, et surtout la reconnaissance de la souffrance et de l'impuissance, celles d'autrui certes – de l'individu précarisé, du *sans-Etat*, de l'adolescent pour qui la violence paraît constituer la seule parade à l'impuissance, également de l'adepte du vote sécuritaire -, mais aussi les miennes – de citoyen, de thérapeute, d'acteur social en définitive. Or les diverses formes de reconnaissance, quoique liées à la qualité du travail de deuil, ne dépendent pas exclusivement de cette élaboration : elles ont aussi un caractère de *don* et par là même peuvent inversement nourrir l'élaboration collective des deuils de Soi et d'appartenances[986]. Comme les deuils de sens et d'appartenances, une fois élaborés, se révèlent sources et garants de création sociale, faire preuve de reconnaissance, de *reconnaissances*, ouvre l'horizon aux activités créatrices sociales et politiques, rend plausible l'émergence d'une *capacité de jugement, conçu comme activité créatrice,* en soignant d'abord ma propre capacité de penser, ma propre faculté de jugement – en tant que professionnel de la santé, enseignant et acteur social -, plutôt que de m'empresser de chercher à les inoculer chez autrui.

Bibliographie

Arendt Hannah, « La brèche entre le passé et le futur », *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, 1972.
Arendt Hannah, *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, Paris : Gallimard, 2002.
Arendt Hannah, *Responsabilité et jugement*, Paris : Payot, 2005
Hobsbawm Eric J., *L'âge des extrêmes. Le court vingtième siècle*. Paris : Editions Complexe / Le Monde Diplomatique, 1999.
Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2002

[984] J'ai appelé *(Dés)équilibre* la Valeur liée à cette phase dépressive (Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, op. cit., p. 265-271).
[985] Pour une étude des diverses formes de reconnaissance, il est possible de se référer à Paul Ricoeur (*Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock, 2004) et Axel Honneth (*La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2002).
[986] Je rédige actuellement un ouvrage sur ce thème. L'enjeu consiste à imaginer des pratiques collectives, dans les champs sociaux, pédagogiques, thérapeutiques entre autres, susceptibles de nourrir la faculté de jugement et de générer des actions conçues comme commencement.

Métraux Jean-Claude, « Adolescents du Sud malades de l'échange inégal », *Revue Médicale de la Suisse Romande*, 121, 7, 2001, p. 551-554.
Métraux Jean-Claude, *Deuils collectifs et création sociale*, Paris : La Dispute, 2004.
Ricoeur Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock, 2004.

De la violence dans la procédure d'asile suisse vue depuis une lecture d'Arendt

BUSSET Michaël, DESPLANDS Basile, DUBOIS Simon, MOTTA Marco (UNIL)

« Le premier pas essentiel sur la route qui mène
à la domination totale consiste à tuer
en l'homme la personne juridique »
H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*

« Le mensonge politique organisé tend toujours
à détruire tout ce qu'il a décidé de nier »
H. Arendt, *La crise de la culture*

Depuis que nous avons commencé à nous intéresser de plus près à la procédure d'asile sous son aspect formel, c'est-à-dire aux différentes étapes juridico-administratives qui mènent du simple requérant d'asile à l'édification d'un sujet de droit légitime, et aux logiques qui la sous-tende, il nous est clairement apparu que la mise en place de ce dispositif portait en son sein une forme de violence dont nous aimerions rendre compte ici. Cela répond tout d'abord à une première exigence, qui est celle de comprendre en profondeur ce qu'il se passe vraiment dans ces différentes étapes de la procédure. Car si nous n'avons évidemment abordé le sujet que de l'extérieur – aurions-nous dû être exilé nous-même pour *vraiment* comprendre ? -, il ne nous est pas moins apparu évident que nous avions là un terrain tout à fait riche et fertile pour penser la violence telle qu'elle se manifeste aujourd'hui dans nos bureaucraties occidentales. Ainsi, nous pouvons à juste titre nous demander *où* se manifeste cette violence, à quelles étapes de la procédure et de quelle manière la logique du soupçon déployée tout au long du cheminement du requérant d'asile pénètre de manière si violente dans la vie des immigrés.

Le cadre du colloque dans lequel nous insérons ces ébauches réflexives nous est d'un intérêt tout à fait particulier. En effet, mobiliser Hannah Arendt dans l'optique du sujet qui est le nôtre nous invite à faire fructifier un certain nombre de considérations. Nous exploiterons surtout les différentes étapes qu'Arendt a décrites dans les *Origines du totalitarisme* concernant le système totalitaire et la création de « cadavres vivants ». En liant ces idées avec celles contenues dans « Vérité et politique »[987], nous serons probablement plus à même d'éclaircir ce dispositif tout à fait particulier que nous appelons la loi sur l'asile, transformée au service d'une bureaucratie managériale que nous pouvons sans crainte qualifier de fascisante[988], tant sa rigidité et sa froideur tendent à saper à la base les droits les plus élémentaires de tout un pan de l'humanité.

---

[987] Chapitre contenu dans Hannah Arendt, *La crise de la culture*. Paris : Folio, 2002.
[988] Voir Claude Calame, 2006. « L'asile : un droit d'exception fascisant », *24 Heures*, 15 février.

La violence entre mensonge politique, dépossession et monopole

Être à même de reconnaître où et comment se manifeste la violence n'est pas chose aisée, tant les différentes étapes de la procédure d'asile sont complexes et difficiles d'accès[989]. Nous avons cependant à notre disposition un certain nombre d'extraits de dossiers ainsi que les directives officielles issues du manuel d'asile de l'ODM[990]. C'est donc à partir de ce corpus que nous avons réussi à mettre en relation un certain nombre de points importants concernant le fonctionnement intrinsèque de ce système.

Nous allons dans un premier temps nous focaliser sur l'une de ces étapes en particulier : celle qui mène de l' « ouï-dire » des requérants, de leur témoignage oral, à sa traduction et à sa transcription administrative. C'est en effet la première étape lorsqu'ils arrivent dans l'un des quatre centres d'enregistrements suisses[991]. En raccourcissant quelque peu le procédé, la personne qui arrive doit d'abord passer ce qu'on appelle la première audition ou audition sommaire, dans laquelle une première fiche d'identité lui est assignée. Cela dure environ vingt à trente minutes, portant sur des questions essentielles relatives à son nom, sa provenance etc. ainsi que quelques questions sommaires sur son voyage et ses motifs d'exil. Ensuite, si la personne n'est pas frappée de Non-entrée en matière[992], elle passera par une deuxième audition, cantonale cette fois-ci, qui est un entretien approfondi avec le mandataire officiel afin d'établir « la vraisemblance »[993] des faits rapportés. Cet entretien dure plusieurs heures et est destiné à établir de manière plus ou moins définitive la version des faits qui servira ensuite à la prise de décision de l'ODM quant à l'éventuelle attribution d'un statut de réfugié ou d'admission provisoire si le premier ne lui est pas octroyé ou lui est refusé.

Ce n'est pourtant pas sur l'ensemble de ce très bref aperçu du cheminement qui attend tous les nouveaux arrivants que nous voudrions nous arrêter, mais plus précisément sur l'usage juridique du témoignage dans le cadre que nous venons de décrire. Car « cet emploi place d'emblée en face de la question cruciale : jusqu'à quel point le témoignage est-il fiable ? »[994]. Il s'agit bel et bien du noyau dur autour duquel tourne toute la procédure d'asile : sommes-nous en présence d'un *vrai* ou d'un *faux* réfugié ? Peut-on lui faire confiance ? Peut-on croire ce qu'il nous dit ? Ces questions, hormis les nombreux débats médiatiques, politiques et populaires qu'elles suscitent, sont tout à fait au centre de la logique judiciaire de la preuve dont se portent garants les fonctionnaires d'État. C'est ainsi que nous pouvons lire au chapitre 7.1 du § 4 du manuel d'asile de l'ODM qu' « il découle du caractère objectif et équitable de la procédure que l'audition n'a pas pour unique but de rechercher des indices de vérité

---

[989] Il est important de souligner que nous basons nos remarques sur des documents et des témoignages. Nous n'avons donc jamais participé à aucune audition et les bureaux officiels nous sont restés hermétiques jusque-là. A ce titre, nous tenons à remercier le SAJE et Chantal Varin à Lausanne pour sa fabuleuse collaboration, ainsi que Hélène Küng et Christophe Tafelmacher pour leurs précieux éclaircissements.

[990] Office fédéral Des Migrations, http://www.bff.admin.ch/

[991] Soit Vallorbe, Chiasso, Kreuzlingen et Bâle.

[992] Il s'agit là du fameux statut de NEM, sujet qui mériterait d'être approfondi plus sérieusement, ce que nous ne pourrons faire ici.

[993] Car il est dit en vertu de l'art. 7 de la LAsi que « quiconque demande l'asile (requérant) doit prouver ou du moins rendre *vraisemblable* qu'il est un réfugié. »

[994] Paul Ricoeur, « Le témoignage », in : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, 2000, p. 202.

mais aussi de *déceler des indices de mensonges* »[995]. Nous voudrions ajouter qu'au vu des politiques menées depuis quelques années par la droite helvétique et le Département de Christophe Blocher[996], il s'agit *surtout* de déceler des indices de mensonges. Nous reviendrons sur ce point plus en avant. Il s'agit ici de comprendre le dispositif[997] mis en place qui vise, dans le passage de l'oral à l'écrit – c'est-à-dire du récit raconté du requérant à sa reformulation écrite en des termes juridiques et bureaucratiques pour ensuite pouvoir circuler sous forme de dossier –, une dépossession du discours du demandeur d'asile pour le passer aux mains de l'autorité. Car le passage de la perception initiale du vécu, en passant par un travail de mise en mémoire très complexe, à la contrainte d'une mise en forme déclarative et narrative des événements qui soit cohérente selon les critères de l'administration suisse n'a absolument rien d'évident. « Une telle conception de la probabilité d'un fait de "réalité" désigne une vision finie, linéaire et maîtrisable de la "réalité" »[998]. C'est bien l'institution qui définit la pertinence de ce qui va être retenu et de ce qui ne mérite pas d'être invoqué, et non pas l'immigré. On assiste alors à une véritable réappropriation institutionnelle du récit de vie qui garantit ainsi une autorité interprétative forte, devenant du même coup indépendant du témoin lui-même. Dans tous les cas, ce dernier y est soumis, puisqu'en dernière instance c'est bien le jugement de l'autorité portée sur cette cohérence linéaire qui avalisera ou non la demande. Cela est très explicite dans l'article 7 de la LAsi sur la preuve de qualité de réfugié : « La qualité de réfugié est vraisemblable lorsque *l'autorité estime que* celle-ci est *hautement probable*[999]. »

On sent bien que, mise à part l'asymétrie initiale et fondamentale entre requérant et mandataire, la suspicion vient corroborer le principe de défiance au centre de ce « test » quant à la « réalité » des faits rapportés, risquant du même coup de couper à la base l'assentiment à la parole du nouvel arrivant. C'est certainement là déjà une première forme de violence intrinsèque au système dans lequel se déroule l'audition, à savoir celui de l'exigence de cohérence logique – accompagné bien sûr du principe inébranlable de non-contradiction. Cela est violent, selon notre lecture d'Arendt, précisément parce que ce soupçon porté aux dires des demandeurs d'asile rejoint son idée de mensonge politique. Dans un certain sens, lorsque cette suspicion est poussée à l'extrême par la négation de la « vérité » du témoignage – ce qui d'ailleurs a plutôt tendance à devenir la règle que l'exception – nous avons bien un acte de destruction sur lequel nous devrions porter notre attention. Car si, comme le dit Arendt, « le mensonge politique organisé tend toujours à détruire tout ce qu'il a décidé de nier », nous avons là l'exemple parfait d'une destruction silencieuse par une bureaucratie criminelle qui ne dit pas son nom. Cela rejoint une remarque de Ricoeur particulièrement éloquente : « ce que la confiance dans la parole d'autrui renforce, ce n'est pas seulement l'interdépendance, mais la similitude en humanité des membres de la

---

[995] C'est nous qui soulignons.

[996] Il est intéressant et particulièrement révélateur que la question migratoire en Suisse soit gérée par le Département Fédéral de Justice et Police (DFJP) de M. Blocher et non par le Département Fédéral des Affaires Etrangères (DFAE).

[997] Voir Gilles Deleuze. 1989. « Qu'est-ce qu'un "dispositif" ? », in : *Michel Foucault philosophe, rencontre internationale, janvier 1988*. Paris : Seuil.

[998] Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Le droit d'asile modelé par l'informatique », *Equinoxe*, N° 3, 1990, p. 164.

[999] C'est nous qui soulignons.

communauté[1000]. » Alors pourrait-on en déduire que lorsque cette confiance se dissout dans une approche qui tend à chercher chez l'autre le moindre indice de mensonge, cette similitude en humanité dont parle Ricoeur devient une distance irrémédiable ? N'a-t-on pas pu lire chez Arendt que « le pas décisif suivant dans la préparation de cadavres vivants est le meurtre en l'homme de la personne morale »[1001] ? Et comment envisager une personne morale chez celui qui, après tout ce qu'un exil suppose de souffrance et de destruction, a perdu toute crédibilité aux yeux de ceux qui représentaient souvent son dernier espoir ?

Il est nécessaire de garder à l'esprit l'opération de reformulation juridique du récit raconté. Nous n'aurons pas le temps de le développer ici dans le détail, mais il est important de comprendre la distance, le fossé entre le signe, la case, la catégorie dans le dossier et son référent empirique. Cet écart, en suivant la pensée de Legendre[1002], est précisément cet espace-tiers dont l'autorité détient le monopole. Ce lieu de l'opaque, irréductible, entre ce qui s'est effectivement passé pour le requérant et sa circulation écrite dans un dossier est à nos yeux le lieu où la violence est la plus manifeste et la plus puissante, quoique paradoxalement invisible. C'est bien là que le pouvoir des bureaucrates prend sa source. C'est parce qu'il y a une distance irrémédiable, un gouffre linguistique qui ne peut être colmaté qu'arbitrairement, que peut intervenir la notion d'accréditation qui laisse tout le champ libre au pouvoir institutionnel de manier la béance en faisant jouer la séparation et la réunion. Sa grande capacité de subversion vient du fait de l'opacité qui est propre à cet écart, et donc à sa plasticité, lieu ultime de l'arbitraire, dont le maniement dépendra en dernier recours du bon vouloir de l'administration[1003]. En tant qu'elle tient en son pouvoir la mise en scène de ce lieu-tiers, et par conséquent tient à sa merci l'articulation, pour parler comme Legendre, de « l'imaginal et du catégorial », n'est-elle alors pas violente dans son essence ? Une fois nommées, fichées, catégorisées, classées, évaluées, jugées, « la liberté, l'intégrité physique, la vie deviennent des objets administratifs parmi d'autres. Des qualités liées à la vie humaine se déréalisent tout en devenant anodines »[1004].

Comme nous venons de le montrer, ce détachement, cette rupture du récit de vie avec son narrateur par la mise en intrigue administrative est précisément le procédé par lequel le dossier acquerra finalement une autonomie sémantique qui jouera nécessairement en défaveur du demandeur d'asile. Il s'agit bien là du lieu physique dans lequel viennent se cristalliser, se matérialiser et se figer les traces affectives du requérant, par ailleurs épurées de tous les détails qui font du récit oral un récit *vivant*. En suivant des séries d'opérations de schématisation et de cadrage, avec tout ce que cela comporte de réductionnismes, l'immigré se voit manié, pétri et formaté pour correspondre le mieux possible au moule dans lequel veulent le faire entrer les bureaucrates[1005], celui de la politique suisse d'asile sous-tendue par la LAsi. Ce travail

---

[1000] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 207.

[1001] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris : Point, 2002, p. 265.

[1002] Pierre Legendre. 1998. *La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la raison*. Paris : Fayard.

[1003] Nous sommes conscients que nous utilisons de manière abusive « administration » et « bureaucratie » comme un tout homogène qui obéirait à une seule logique bien définie. Il est clair que tel n'est pas le cas. Mais l'analyse fine de leurs différentes sphères et acteurs n'est pas de notre ressort dans ce travail.

[1004] Marie-Claire Caloz-Tschopp, *op. cit.*, 1990, p. 155.

[16] Il serait particulièrement intéressant de développer plus en avant cette idée dans le cas des ressortissants ouest-africains par exemple, systématiquement discriminés par une bureaucratie qui n'en veut pas. Voir

d'épuration sur le réel, sur le vécu et le passé des exilés, ces réductions auxquelles ils doivent faire face mettent à jour la violence contenue dans le mensonge politique selon Arendt. Car « si nous songeons à présent aux vérités de fait [...] nous voyons immédiatement combien elles sont plus vulnérables que toutes les vérités rationnelles prises ensemble »[1006]. C'est dire dans sa perspective qu'il y a fort à parier que les sophismes manipulés avec autorité par la rhétorique institutionnelle soient plus convaincants que les vérités de fait, si on entend par là les vérités exprimées dans le récit des requérants. Et laissons Hannah Arendt nous mettre en garde : « Finalement, et de façon peut-être plus troublante, si les mensonges politiques modernes sont si grands qu'ils requièrent un complet réarrangement de toute la texture factuelle – la fabrication d'une autre réalité, pour ainsi dire, dans laquelle ils s'emboîteront sans couture, lézarde ni fissure, exactement comme les faits s'emboîtaient dans leur contexte original -, qu'est-ce qui empêche ces histoires, images, et non-faits nouveaux de devenir un substitut adéquat de la réalité et de la factualité ? »[1007]

Les pratiques bureaucratiques bonnes à penser

Les problèmes que nous avons mis en avant dans ce modeste essai ne sont bien sûr pas nouveaux, comme l'ont bien montré Calame et Caloz-Tschopp dans plusieurs de leurs articles et ouvrages. Cependant, la problématique demeure des plus actuelles. Nous avons voulu, en tentant d'enrichir la réflexion, mettre en avant une notion développée par Legendre, à savoir celle d'espace-tiers et son monopole interprétatif dont nous avons donné quelques développements ci-dessus. Les thèses de Ricoeur sur le témoignage et la preuve judiciaire nous ont également été d'une grande utilité. Pourtant, bon nombre de questions restent ouvertes. Nous serions, à la suite de ce travail, invités à penser avec Arendt de quelle manière s'opère la destruction « en l'homme de la personne juridique » dans le contexte que nous avons exploré. Ceci serait à lier avec un questionnement approfondi quant à la manière dont les valeurs véhiculées par les politiques d'asile et par les catégories administratives définissent les frontières d'un espace moral de plus en plus en plus restreint. Car ce que portent implicitement les discours politiques et juridiques dans leurs manifestations bureaucratiques c'est une conception pour le moins exclusive et restrictive de l'humain. Il serait dès lors judicieux de s'interroger plus en avant sur les procédés de fabrication d'un certain type d'humain dépossédé de certaines de ses prérogatives au sein du dispositif « asile ».

Bibliographie

Agier, M. 2002. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris : Flammarion.
Arendt, H. 2002a. *La crise de la culture*. Paris : Folio.
2002b. *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*. Paris : Point.
Arlettaz, G. & Arlettaz, S. 2004. *La Suisse et les étrangers*. Lausanne : Antipodes.

Gaëtan Nanchen, *L'Afrique et l'asile. Analyses des méthodes des autorités suisses en matière d'asile au regard des demandes des requérants ouest-africains*. Berne : OSAR, 2005.
[1006] Hannah Arendt, *op. cit.*, 2002, p. 294.
[1007] *Ibid*, p. 323.

Bolzman, C. 1992. « Violence politique, exil et politiques d'asile. L'exemple des réfugiés en Suisse », *Revue suisse de sociologie*, N° 18, pp : 675-693.
Boroni, S., Dolivo, J.-M., Rosende, B. 2003. *Voies clandestines*. Lausanne: Ed. d'En bas.
Calame, C. 2006a. « L'asile : un droit d'exception fascisant ». *24 Heures*, 15 février.
2006b. « Légiférer sur l'immigration et l'asile : les causes et les effets. Quelques réflexions impertinentes ». *Politis*, N° 931.
1994. « Du bon usage de l'idéologie sécuritaire dans l'Europe du chômage. En Suisse, étrangers de luxe et parias de l'asile ». *Le Monde diplomatique*, 16 février, p.13
1989. « Pratiques discursives de l'asile en Suisse: assimiler pour refouler ». *Revue suisse de sociologie*, 1, pp: 75-94
Caloz-Tschopp, M.-C. *et alii* (éds). 1998a. *Hannah Arendt, la "banalité du mal" comme mal politique*. Paris : L'Harmattan.
1998b. *Hannah Arendt, les sans-Etats et le "droit d'avoir des droits"*. Paris : L'Harmattan.
1994. *Asile-Violence-Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*. Genève : 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 ».
Caloz-Tschopp, M.-C. 2004. *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*. Paris : La Dispute.
2001. « Violence d'Etat et droit d'asile en Europe », *Res Publica*, N° 27.
1990. « Le droit d'asile modelé par l'informatique », *Equinoxe*, N° 3, pp : 150-168.
1988. « Constructions et affrontements de références dans un dossier d'asile ». *Cahiers du DLSL*, Lausanne, N°7, pp: 157-189.
Derrida, J. 1997a. *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy.
1997b. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Paris : Galilée.
Deleuze, G. 1989. « Qu'est-ce qu'un "dispositif" ? », in : *Michel Foucault philosophe, rencontre internationale, janvier 1988*. Paris : Seuil.
Latour, B. 2002. *La fabrication du droit. Une ethnographie du conseil d'État*. Paris : La Découverte.
Legendre, P. 1999. « L'expression privilégiée du normatif en Occident moderne : le système juridique », in : P. Legendre. *Sur la question dogmatique en Occident*. Paris : Fayard.
1998. *La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la raison*. Paris : Fayard.
Legrand, S. 2007. « Le problème des normes juridiques », in : S. Legrand. *Les normes chez Foucault*. Paris : PUF, pp : 37-45.
Maillard, A. & Tafelmacher, C. 1999. *« Faux réfugiés ? » La politique suisse de dissuasion d'asile. 1979-1999*. Lausanne : Ed. d'En Bas.
Nanchen, G. 2005. *L'Afrique et l'asile. Analyses des méthodes des autorités suisses en matière d'asile au regard des demandes des requérants ouest-africains*. Berne : OSAR.
Revault d'Allonnes, M. 1994. « Vers une politique de la responsabilité. Une lecture de Hannah Arendt », *Esprit*, N° 206, pp : 49-61.
Ricoeur, P. 2000. « Le témoignage », « L'archive », « La preuve documentaire », in : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, pp : 201-230.
Schmidlin, I., Tafelmacher, C., Küng, H. 2005. *La politique suisse d'asile à la dérive. Chasse aux « abus » et aux démantèlements des droits*. Lausanne: Ed. d'En Bas.

Tafelmacher, C. 2002. « Quand la "protection provisoire" et les renvois forcés du droit d'asile en Suisse rejoignent "l'épuration ethnique" », *Cultures et Sociétés*, N° 16-17, pp : 155-172.

Politique et médias, l'aide de Hannah Arendt pour comprendre la tension entre réalité et leurre

Michel Schweri, rédacteur au quotidien romand
Le Courrier, *journal humaniste édité à Genève*

Mon intervention livrée durant le colloque pour le centenaire de la naissance de Hannah Arendt est née d'interrogations et d'une réflexion critique autour d'une enquête journalistique techniquement et qualitativement irréprochable mais jamais terminée sur le fonctionnement de la fonction publique dans l'Etat de Genève menée en 2005, jamais terminée car les derniers interlocuteurs – les syndicats – devant «donner la réplique» aux discours officiels des responsables de l'Etat, introduire le doute et proposer des solutions alternatives n'ont pas été en mesure d'y contribuer par manque de «vista» politique. L'ensemble était désormais amputé et bancal, ne permettait dès lors plus de refléter la diversité des opinions et devenait ainsi – bien malgré moi – le reflet de la «voix de son maître».

En découvrant la *Crise de l'éducation*, j'en ai extrait quelques parallèles éclairants entre l'approche de la question culturelle par Hannah Arendt et ma pratique professionnelle, qui vise à livrer un reflet intelligible de la réalité, domaine culturel s'il en est. Cette lecture m'a permis de mieux comprendre, de généraliser et de théoriser ma simple expérience et, partant, de l'asseoir pour aborder l'avenir.

Le journaliste, un éducateur de masse

Par son rôle, le journaliste contribue plus ou moins consciemment à l'éducation politique de ses lecteurs/auditeurs, leur donne les moyens de comprendre et de critiquer le monde environnant. Et c'est là que l'on trouve des réflexions pertinentes de Hannah Arendt sur la culture et la crise de la culture – puisqu'elle n'a pas spécialement étudié les médias – qui peuvent sans grand souci être appliquées au monde des médias. Ces derniers influencent le positionnement culturel et politique des individus et des groupes sociaux.

«En politique, c'est toujours à ceux qui sont déjà éduqués que l'on a affaire.»[1008] nous dit Hannah Arendt.

D'où une contradiction : un journaliste s'affirmant politique et voulant jouer l'honnêteté en présentant les vrais sujets de société dans toute leur complexité parle ainsi obligatoirement à l'«élite» au travers d'un *mass média* dont le but avoué serait de toucher Monsieur et Madame Tout-le-monde. Il découle de ce fait une différenciation importante à opérer dans la presse. Les journaux soutenant les forces au pouvoir – la

[1008] Toutes les citations proviennent de «La crise de l'éducation», folioplus philosophie.

droite pour dire vite – s'adressent à l'élite pour toucher l'élite. Fond et forme sont en adéquation. A l'inverse, un journal défendant le peuple parle à l'«élite» populaire – les militants politiques ou associatifs – des conditions de vie de ceux qui ne le lisent pas. Cette contradiction biaise les relations entre journal et lecteurs du peuple, un petit peu comme sont biaisées les relations entre éducateurs et enfants décrites par Hannah Arendt.

Car des parallèles pertinents peuvent être tirés entre éducateur et journaliste d'une part et entre enfant et lecteur d'autre part, ce dernier ayant (potentiellement) tout à apprendre du monde, comme le petit enfant, le «nouvel être humain» de Hannah Arendt. Plus modeste que l'éducateur, le journaliste se contente d'être un (in)formateur pour l'adulte, censé être déjà éduqué. Une difficulté surgit alors, celle de déterminer les pré-requis nécessaires pour comprendre une situation ou un article et pour abaisser cette barrière afin de pouvoir être suivi par le plus grand nombre sans dénaturer ledit problème.

S'interroger sur la presse

Mais tout comme l'apprentissage de la langue maternelle s'effectue au sein de la famille et non à l'école, nous dit Arendt, le décodage du monde – notamment via la presse – ne s'apprend pas à l'école, mais dans la «vraie vie», par l'expérience. Les rejetons des familles disposant des moyens intellectuels et matériels permettant cette lecture sont privilégiés. On retrouve une division de classe parmi les «clients» de la presse, dont une partie s'adresse aux privilégiés, l'autre partie aux plus démunis avec pourtant le même but affiché – encore un leurre – de rendre le plus intelligible possible la marche de la société. Une simple égalité de traitement formelle entre ces deux catégories aboutit de fait à renforcer l'inégalité.

Autre parallèle à tirer entre éducation et presse, Hannah Arendt *conseille* à l'«homme de la rue» de s'intéresser à la crise de l'éducation,

> «aux problèmes qui se posent dans des domaines dont, du point de vue du spécialiste, il ignore tout».

La philosophe pense même que cet homme de la rue est *obligé* de s'intéresser à une crise qui ne le concerne pas directement, car celle-ci

> «efface les préjugés» et «nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes».

Or, la presse est en crise, comme l'est la société dont elle est le reflet. Dans ce domaine, la globalisation notamment s'exprime par l'«instantanéité» de l'information, qui s'oppose à l'approfondissement nécessaire des sujets et objets de plus en plus complexes qui façonnent le monde. Alors qu'on a plus que jamais besoin de temps pour décortiquer et comprendre, l'emballement – qui paraît vertueux : un journal sortant des informations avant les autres raffermit ses parts de marché – *empêche d'utiliser l'information pour mieux comprendre le monde.*

A nouveau, les réflexions de Hannah Arendt sur l'éducation mettent des mots sur la crise de la presse,

> «Le fait d'apprendre est inévitablement tourné vers le passé»,

nous dit-elle, puisque les nouvelles propositions des adultes sont nécessairement plus vieilles que les «nouveaux êtres humains» à éduquer. De même, l'analyse médiatique du monde ne peut s'appuyer que sur les *faits*, nécessairement passés, alors

que la propension de la presse d'en extrapoler des fictions laisse croire à la possibilité de s'affranchir d'un certain «conservatisme» en la matière pour spéculer sur l'avenir. La tâche essentielle d'un journaliste d'éclairer le monde passé est ainsi immédiatement disqualifiée comme ringarde, alors qu'*elle est absolument nécessaire pour préparer le monde de demain.*

Afin de poursuivre ce dernier but, il est indispensable d'affirmer que la presse n'est pas le monde, mais un de ses reflets, que le journalisme n'est pas une science exacte, mais une approximation toujours trop grossière de la réalité. Les lecteurs/auditeurs doivent douter de tout ce qui leur est servi, non dans un esprit négatif, mais pour recouper les informations et pouvoir ainsi s'approprier solidement celles qui éclairent effectivement la réalité. Malheureusement, depuis 1970 environ et la fin des «trente glorieuses», l'évolution dans les pays industrialisés n'entre plus dans les schémas traditionnels de pensée. Les concepts subjectifs comme la gauche, la droite, les frontières entre les classes sociales, etc. se brouillent et ne permettent plus de comprendre un monde de plus en plus complexe. Cette tendance se poursuivra certainement encore durant une bonne génération, le temps que les travailleurs, patrons et penseurs de cette époque d'après-guerre s'effacent et laissent la place aux «nouveaux être humains» – politiciens, journalistes, lecteurs – chargés de reformuler une vision cohérente de la société en mouvement. D'ici là, les journalistes auront encore besoin de l'indulgence éclairée du public.

La culture vient du concret

Quelques exemples démontrent le décalage décrit ci-dessus et mis en perspective à l'aide de Hannah Arendt. Les chiffres officiels sur le nombre de chômeurs en Suisse répercutés par les médias le 8 de chaque mois sont régulièrement faux, non qu'ils soient calculés de façon erronée par l'administration fédérale, mais parce qu'ils ne reflètent pas la réalité des personnes sans-emploi. La définition statistique du chômage n'est en effet pas en adéquation avec la réalité de tous les travailleurs privés de travail. Le taux de chômage publié concerne uniquement les *chômeurs inscrits*. En sont exclus les demandeurs d'emploi, les chômeurs suivant un programme de formation ou remplissant un emploi temporaire en gain intermédiaire ainsi que la part de «sous-emploi» des salariés à temps partiel désirant augmenter leur taux d'activité. «Le» chiffre livré – un taux de chômage de 2,9% pour avril 2007 – n'est ainsi pas totalement faux, mais notoirement insuffisant pour appréhender l'ampleur du chômage dans toutes ses particularités. Il frise la désinformation lorsqu'il est articulé seul, sans explication complémentaire.

Ceci justifie déjà de se méfier des affirmations de la presse et des médias. Dans le domaine politique, l'affaire est bien plus compliquée, le jeu des manipulations – conscientes ou non, souvent partiellement acceptées de part et d'autre – étant plus délicat à détecter, tant le domaine des idées est infiniment plus subtil que celui des chiffres. Pour exemple, les «fuites» dont bénéficient régulièrement certains journaux ne tombent jamais du ciel et ne sont jamais neutres. A qui profite – ou nuit – l'indiscrétion? Et de qui est-on – accepte-t-on d'être – le jouet? seraient les questions à soulever par le journaliste et le média recevant la confidence, puis par le lecteur recevant le «scoop».

Mais il y a encore plus délicat. En 2005, à l'occasion d'une année «creuse» dans les conflits entre les employés de la fonction publique genevoise et le gouvernement, *Le Courrier* a mené une enquête – 8 pages publiées en cinq semaines – pour mettre en lumière les difficultés à gérer une entité de 10 000 salariés et réfléchir dans le calme aux moyens et méthodes permettant d'éviter ou de limiter les crises et dysfonctionnements dans la machinerie de l'Etat cantonal. Quelques hauts fonctionnaires s'occupant des ressources humaines et leur ministre de tutelle ont tiré des constats et dévoilé leurs conceptions du *management* du personnel, avec sincérité, en prenant le temps. Chaque texte ayant été relu et corrigé avant parution, le tout apparaît comme fort sérieux et «bétonné».

Obstacles à l'objectivité

Et pourtant! Il n'est pas sûr que cette série d'articles reflète la réalité, *toute la réalité*, de la fonction publique. Car le journaliste et ses interlocuteurs n'étaient pas placés sur le terrain de la réalité directement observée. Ces articles donnent plutôt un *reflet objectif* des *représentations subjectives* de la réalité vue par les différents participants à cette enquête, ce qui ne les rend pas «faux» pour autant, mais en limite la portée. Pourquoi?

Dans une grande entité comme l'Etat de Genève, les «chefs» traitent de lois et de règlements lors de colloques directoriaux. Mais on sait que l'application des règles prescrites n'est jamais possible. On sait que «ce qui devrait se dérouler comme ci», selon les directives, se déroule autrement dans la pratique, mais on ne sait pas dans quelle mesure le subalterne s'écarte de la règle, tout simplement parce que l'exécutant, le seul qui puisse mesurer l'écart, n'a pas spontanément accès à la parole, ni à sa place de travail, ni dans les médias, parfois peut-être seulement dans les syndicats. Et si malgré tout on surmonte les filtres pour l'interroger, il ne peut pas être trop précis dans ses dénonciations, sous peine de... s'autodénoncer. Pour le protéger, il faut donc utiliser ses informations de façon vague, au point qu'elles s'émoussent, voire deviennent inutiles.

Encore plus pervers, même les bonnes relations journaliste/interviewé limitent paradoxalement la possibilité d'être complet. La zone grise de la discussion «*off the record*» est à négocier continuellement, des informations exclusives ou des anecdotes permettant de mieux comprendre la situation étant alors échangées contre une certaine autocensure, légitimée par le secret de fonction ou par le fait que son respect permettra ultérieurement d'obtenir à nouveau des informations exclusives. Le journaliste dispose ainsi d'éléments lui *permettant de mieux comprendre*, mais l'*empêchant de mieux expliquer*, ce qui limite la finesse d'analyse autorisée au lecteur, au citoyen. *Il y a toujours quelque chose d'écrit entre les lignes.*

Réalité et reflet de la réalité

Dans le même registre, durant les manifestations genevoises contre la tenue du G 8 à Evian, de nombreux députés de droite avouaient, au bistrot, être sincèrement ébranlés par les phénomènes de société révélés par ces nuits agitées, s'interrogeaient sur ce monde et ses révoltes débarquant dans notre belle ville, mais retrouvaient vite la langue de bois en franchissant la porte de l'hôtel de ville. Plus compliqué à gérer, des informateurs de la presse se bernent parfois eux-mêmes en «croyant» – plus ou moins

sincèrement – à leurs petits mensonges, aux histoires qu'«on se raconte à soi-même». *La frontière entre la vérité, le discours formaté et le leurre plus ou moins conscient est ainsi extrêmement ténue.*

Tout cela amène le journaliste à devoir gérer finement – même si c'est inconsciemment pour certains – un ballotage entre *réalité* et *reflet de la réalité* s'il est témoin direct d'un événement ou entre *représentations subjectives de la réalité* – un discours – et *reflets de ces discours* lorsqu'il donne la parole à de tierces personnes. Même s'il ne l'avoue pas facilement, le journaliste «sait» l'écart qu'il contribue à reproduire entre l'«expression vraie» de la réalité et ce qu'il publie, ou peut publier, pris qu'il est dans les multiples dilemmes déjà évoqués. Malheureusement, les lecteurs et auditeurs ne peuvent généralement pas soupçonner l'existence de cet écart et, même en se méfiant instinctivement de l'«objectivité» du compte-rendu, ne peuvent jamais en mesurer l'importance. Ils doivent donc se contenter d'informations de deuxième ou de troisième main, sans le savoir.

Solutions partielles

A tout dilemme répondent toutefois des solutions permettant de limiter le malaise. Première possibilité, il serait utile d'approfondir les sujets délicats pour en donner de multiples éclairages, d'écrire 20 pages journal et non 8 sur le fonctionnement de l'Etat de Genève, mais alors on quitte le journalisme quotidien pour écrire un livre, et on change de lectorat. On peut aussi traiter d'un même sujet dans la continuité, sur le long terme, afin de revenir et revenir encore sur tous les aspects soulevés dans un domaine, en multipliant les regards, en polémiquant sur les «petits» mensonges et omissions repérés ici et là. Mais on n'est alors plus sûr de toucher toujours les mêmes lecteurs. Quelque 10% des abonnés à un quotidien se renouvellent chaque année et les développements d'une enquête de fond menée sur deux ans ne profiteront pas à tous ses lecteurs initiaux. Et le risque de devenir «monomaniaque» guette alors, tandis qu'il faut autant que possible allier approches généraliste et spécialiste pour disposer d'une vision élargie permettant d'expliquer des phénomènes complexes et de les situer dans un contexte embrouillé. *Le journaliste doit disposer d'une approche multidisciplinaire en étant seul.*

Quel que soit le côté par lequel on aborde le sujet, un journaliste ne peut ainsi jamais prétendre «dire la vérité» – qui n'est pas seulement l'absence de mensonge. Partant, il promeut involontairement l'illusion et l'érige au rang de réalité: «C'est vrai, je l'ai lu dans le journal» ou, encore plus fort, «J'ai vu les images à la télévision, c'est bien la preuve que c'est vrai». La constitution des références culturelles en pâtit directement.

La seule «vraie» solution pour se tirer d'un tel dilemme exige du journaliste qu'il fournisse les «clés de lecture» à ses lecteurs, qu'il leur livre les repères subjectifs utilisés pour décoder le monde. Il doit expliquer qui il est, d'où il parle, ce qu'il pense et défend. En un mot, le journaliste doit afficher son propre positionnement économique, politique, social, culturel, dans le monde qu'il décrit afin d'aider les lecteurs à juger par eux-mêmes de la «qualité» de ses informations et de leur pertinence. Il doit prendre position sur ce qu'il répercute dans son média afin de jouer cartes sur table avec ses lecteurs. Le cas échéant, il doit reconnaître ses propres

difficultés à comprendre le monde, car il ne lui est alors plus possible de l'expliquer honnêtement et il manque alors au rôle qu'on lui prête.

Ainsi, reflets de la société, la culture chère à Hannah Arendt et la presse sont également en crise, pour cette dernière, non seulement par la mainmise des pouvoirs d'argent sur elle, mais surtout par l'incompréhension du nouveau monde émergeant des années de prospérité d'après-guerre. L'usage de la presse pour développer l'éducation critique et la formation de l'opinion des citoyens est remis en cause par l'obsolescence des clés de lecture des journalistes qui ne permettent plus d'expliquer le monde dans toute sa nouvelle subtilité. Une nouvelle culture leur est indispensable.

Globalisation totalitaire, rupture et changement

Eric Decarro, syndicaliste, Genève

1. Dans son ouvrage intitulé *Le système totalitaire*, Hannah Arendt analyse les deux formes de totalitarisme qui ont dominé le XXe siècle, le nazisme et le fascisme d'une part, le stalinisme d'autre part.

Elle montre comment les mouvements totalitaires – particulièrement les mouvements nazis - se sont appuyés sur les masses, c'est-à-dire des ensembles d'individus atomisés par la compétition sur le marché du travail, pour conquérir le pouvoir[1009].

Elle montre aussi comment ces mouvements, une fois arrivés au pouvoir, ont entrepris de restructurer et de transformer l'Etat, la société et les individus eux-mêmes.

Par-delà leurs différences dont il ne sera pas question ici, ces deux formes de totalitarisme ont à l'évidence violé les droits humains les plus élémentaires, supprimé les droits et libertés démocratiques, recouru aux assassinats politiques et à la terreur, procédé à la déportation de populations entières et à des emprisonnements massifs – en particulier d'opposants – dans des camps de concentration ou des goulags ; enfin, pour ce qui concerne les nazis, ils ont exterminé des populations entières, juifs ou tziganes, au nom de la pureté de la race et précipité le monde dans une guerre mondiale qui a fait des dizaines de millions de victimes.

2. Au risque de choquer certains, je voudrais parler ici d'une autre forme de totalitarisme, appelons-le total-libéralisme, qui caractérise la globalisation capitaliste actuelle. Il s'agit évidemment d'un totalitarisme d'une tout autre nature que ceux décrits par Hannah Arendt.

Contrairement au nazisme et au stalinisme, le total-libéralisme n'est pas basé sur le culte du chef ; il ne s'impose pas à partir de la conquête du pouvoir politique et de l'établissement d'un régime de dictature supprimant le pluralisme politique. Il n'est pas imposé par un mouvement politique. Il est en effet parfaitement compatible avec le modèle de « démocratie libérale » célébré par Francis Fukuyama[1010], qu'il restructure cependant en profondeur. Ce système ne repose pas sur le primat du politique sur l'économie et la société et ne comporte pas une claire volonté, une intentionnalité subjective, formalisée dans un programme politique, qui viserait explicitement l'extermination de populations entières, l'élimination physique des opposants ou leur emprisonnement systématique.

[1009] Cette affirmation d'Arendt vaut tout particulièrement pour la conquête du pouvoir par les mouvements nazis, car contrairement à sa thèse sur l'accession au pouvoir des mouvements totalitaires qui postule une atomisation des individus et un effondrement des structures de classe, la révolution russe s'est appuyée sur un mouvement ouvrier, certes minoritaire mais très organisé, pour renverser le pouvoir du tsar. De plus, cette révolution s'est développée et imposée dans un contexte très particulier, à savoir la fin de la Première Guerre mondiale pour le repartage du monde qui a infligé d'énormes souffrances aux populations.

[1010] Cf. Francis Fukuyama *La fin de l'histoire et le dernier homme.*

Il s'agit en fait d'un système économique et social dont la logique parfaitement objective et les mécanismes impersonnels se déploient désormais au niveau mondial et s'imposent à tous, entreprises, individus, Etats, partis politiques, syndicats et mouvements sociaux. C'est évidemment un système qui fonctionne dans l'intérêt des classes dominantes, désormais mondialisées, qui le promeuvent dans le monde entier, au nom de la modernité. Cependant, bien loin que les classes qui profitent de ce système en aient la maîtrise, ce dernier s'impose à elles, partout. Il s'agit en effet d'un système mondialisé qui se soumet les politiques de tous les Etats, quelle que soit la forme de gouvernement ou le régime politique. Tous les Etats sont contraints de s'adapter aux exigences de ce capital globalisé et d'adapter leurs populations à celles-ci.

3. Je voudrais d'emblée affirmer que ce système est destructeur, qu'il déploie des mécanismes ravageurs, mais qu'il est évidemment incapable - comme système - de reconnaître son propre caractère destructeur et qu'il tendra, pour cette raison, à pousser sa logique jusqu'au bout. Il y a là quelque chose qui ressemble fort à ce « processus d'auto-immunisation » dont nous parle le philosophe français Jacques Derrida, à savoir ces mécanismes qui tendent à bloquer les défenses immunitaires dont sont dotés tous les organismes vivants, « à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires »[1011].

Cette globalisation capitaliste fait aujourd'hui, chaque jour, des centaines de milliers, voire des millions de victimes, de la faim, du manque d'eau potable, des maladies, de la misère et des problèmes d'hygiène et de violence que celle-ci génère. Des milliards de personnes, souvent concentrées dans les bidonvilles, luttent chaque jour pour leur survie.

Elle étrangle le développement des pays du Sud ou de l'Est, notamment avec la politique de la dette, privant ainsi la grande majorité de ces populations de toute perspective. Elle détruit jour après jour les conditions de vie sur cette planète et menace l'avenir même de l'humanité.

Ce système génère des guerres pour la domination, le contrôle sur les matières premières stratégiques ou l'élimination des « Etats voyous » supposés encourager le terrorisme ou menaçant sur certains points du globe la libre circulation du capital ou le libre jeu de la concurrence. Il génère de plus conflits ou guerres ethniques, religieuses, régionales, interétatiques pour les territoires, pour la propriété du sol et des ressources minières ; la misère, l'absence de toute perspective et la désespérance sociale constituent en effet un terreau qui ne peut que favoriser l'éclatement de tels conflits et le déchaînement de la violence. Les enfants mêmes sont enrôlés dans ces guerres.

Je citerai ici le contenu de l'intervention du père Alex lors d'un séminaire du Forum social mondial de Nairobi en janvier 2007 ; ce prêtre, qui a œuvré pendant des années dans les *slums* (les bidonvilles) de la capitale kenyane, a dénoncé en termes extrêmement virulents « ce système qui tue la vie », qui accumule des richesses dans quelques mains[1012] tandis qu'il condamne des milliards d'êtres humains au dénuement

---

[1011] Cf. *Le concept du 11 septembre,* dialogue entre Jacques Derrida et Jürgen Habermas, éditions Galilée, p. 144.

[1012] Un journal gratuit du 4 juillet 2007 nous apprend ainsi que désormais Carlos Slim, un magnat mexicain, est l'homme le plus riche du monde avec une fortune évaluée à 72 milliards de francs suisses. La fortune de

le plus extrême, qui accroît de manière vertigineuse les dépenses d'armement et de guerre dans une visée de domination et qui met en danger l'environnement et la vie même sur cette planète. Ce système accumule des moyens militaires qui permettraient de détruire 40 fois la planète, du jour au lendemain.

Il s'agit d'un « système de mort », d'un système qui tue la vie par la faim, la soif, les maladies et la guerre. Et le père Alex de conclure : « Il y a aujourd'hui trop de nourriture produite dans le monde mais le scandale, c'est qu'une majorité de la population mondiale n'a pas d'argent pour acheter celle-ci, car 3 milliards d'êtres humains vivent avec moins de 2 $ par jour ».

Je voudrais encore citer ici un passage de Jacques Derrida, qui figure dans *Spectre de Marx*, où il écrit ce qui suit en réponse à Francis Fukuyama et à sa « fin de l'histoire » :

« Car il faut le crier, au moment où certains osent néo-évangéliser au nom de l'idéal d'une démocratie libérale enfin parvenue à elle-même comme à l'idéal de l'histoire humaine : jamais la violence, l'inégalité, l'exclusion et donc l'oppression économique n'ont affecté autant d'êtres humains dans l'histoire de la terre et de l'humanité ».

4. Quelles sont donc quelques-unes des caractéristiques de ce système ? Et quelle est désormais dans le cadre de la globalisation la logique de fonctionnement du capitalisme ?

4.1. Le capital est désormais globalisé. Il n'y a plus un capitalisme anglais, un capitalisme français, etc. Le capital s'est désormais affranchi de ses attaches nationales et se déploie au plan mondial, dans un espace homogène caractérisé par la libre circulation du capital et l'économie de marché.

Durant ces 30 dernières années, on est ainsi passé d'un capitalisme à dominante industrielle, axé sur la croissance de la production, au sein duquel - tout au moins dans les pays du Nord – l'affectation des progrès de la productivité du travail était négociée entre capital et travail dans chaque pays et dans lequel les Etats nationaux étaient encore en capacité de jouer un rôle régulateur et de garantir dans leur cadre ce relatif compromis social entre capital et travail, **à un capitalisme à dominante financière axé de plus en plus exclusivement sur la rentabilité financière** et la création de valeur pour les actionnaires, et dans lequel la part dévolue au capital ne cesse de s'accroître au détriment des revenus du travail. Le capital financier s'est désormais autonomisé non seulement de tout territoire national déterminé, mais aussi de son objet, entreprise industrielle ou de services. Les entreprises deviennent ainsi un objet de spéculation pour ce capital. On entend de plus en plus parler de fonds d'investissement qui rachètent des entreprises, en pillent les actifs ou forcent sur la rentabilité immédiate par un sous-investissement qui les transforme en « fruits secs », comme l'indiquait, parlant de sa propre expérience, l'ex-directeur d'une entreprise industrielle de la vallée de l'Arve rachetée par un fonds d'investissement anglo-saxon dans l'excellent documentaire intitulé *Ma mondialisation*. On entend aussi de plus en plus parler de fusions de multinationales ou de rachats d'entreprises à l'échelon international.

---

sa famille représente 8 % du produit national brut du Mexique. La majeure partie des richesses du pays est aux mains de quelques familles, alors que la moitié de la population mexicaine vit avec moins de 5 $ par jour.

4.2. Ce capital hypermobile va se fixer là où les taux de profits sont supérieurs à la moyenne (mondiale) et s'en retire dès que des opportunités plus avantageuses apparaissent ailleurs ou que le taux de rentabilité de son investissement diminue.

Tout cela tire les rentabilités vers le haut et exerce au contraire une pression croissante vers le bas sur les emplois, les salaires et les conditions de travail dans les entreprises et les services publics.

C'est ce qui explique que, dès qu'apparaissent non seulement des pertes, mais des signes de fléchissement de la rentabilité, les PDG des multinationales s'empressent d'adopter des plans de restructuration drastiques dans le but de réduire leurs coûts et d'augmenter leur rentabilité, avec à la clef à chaque fois des milliers de suppressions de postes de travail, dans l'entreprise concernée mais aussi chez les sous-traitants. Et généralement, les Bourses saluent ces restructurations par de fortes hausses de la valeur des actions.

4.3. Dans ce capitalisme financier, le but du profit devient de plus en plus exclusif car il commande l'accumulation du capital, de sorte que le lien entre production et réponse aux besoins devient quant à lui de plus en plus secondaire, aléatoire, accidentel en quelque sorte (par exemple, plutôt que d'investir dans la production de biens et services, les multinationales choisissent de plus en plus fréquemment de racheter leurs propres actions, ce qui a pour effet de faire monter leur taux de rentabilité).

Plus grave encore, la primauté du profit suppose le développement de modes de production, de consommation et d'échange en contradiction ouverte avec la protection de l'environnement et de la vie sur cette planète.

Durant toute son histoire, l'humanité a été animée par une volonté de lutte contre la précarité des conditions de vie. Et voilà qu'aujourd'hui, alors que la productivité du travail permettrait de répondre aux besoins sociaux des populations, on constate que celle-ci débouche au contraire sur la régression sociale, la paupérisation de larges couches de la population, le démantèlement des services publics et des systèmes de prévoyance essentiels et la précarisation des conditions de vie de la majorité de la population mondiale (sans compter la destruction de l'environnement et du cadre de vie qui touche de plein fouet les populations vivant dans les conditions les plus précaires).

Par contre, l'industrie du luxe flambe comme jamais, alimentée qu'elle est par les profits, les dividendes, les revenus exorbitants des managers et des spécialistes de la finance, les primes extraordinaires et les bonus que s'octroient ces dirigeants. En Suisse, nous avons appris dernièrement que les revenus des patrons et des cadres d'entreprises moyennes avaient augmenté de 15 % l'an dernier, pour s'établir en moyenne à 2,3 millions de francs (environ 1,5 million d'euros). Quant au revenu du PDG le mieux payé de Suisse, Daniel Vasella de Novartis, il s'établit désormais à 44 millions de francs (environ 30 millions d'euros), soit + 25 % ! Il est vrai que ceci ne représente encore que 0,5 % du bénéfice total de cette société.

4.4. Toutes les formes d'affectation du surplus social autres que le profit, comme par exemple l'augmentation du pouvoir d'achat des salarié-e-s ou le développement des services publics et de la sécurité sociale, sont aujourd'hui partout attaquées, au nom de la réduction des coûts et du renforcement de la compétitivité.

Des taux de profits de 15 % l'an, et au-dessus[1013], tendent désormais à devenir la norme pour le capital. Cette énorme accumulation de capital aiguise de toute évidence la lutte entre les capitaux pour le profit (et pour les débouchés), car il faut, année après année, rentabiliser des masses de capitaux toujours croissantes. La compétition est ainsi de plus en plus violente au sein d'une mondialisation qui a libéré le capital de toute contrainte, et les salariés en subissent les effets en première ligne.

Cette concurrence entre capitaux exerce une pression énorme sur les emplois et conditions de travail. Elle presse aussi dans le sens de la privatisation et marchandisation des services publics, voire des assurances sociales, pour ouvrir de nouvelles zones de profit pour le capital. Tout travail doit être directement profitable pour celui-ci. Le capital, de plus en plus parasitaire, s'efforce aujourd'hui de pénétrer toutes les activités sociales pour les soumettre à son but, le profit, qui est le moteur de ce système.

Cette marchandisation des services publics se traduit par une interdiction totale ou partielle de l'accès à ces services publics pour celles et ceux qui n'en ont pas les moyens, ou par une dégradation des prestations spécifiquement destinées à ces derniers.

4.5. Cette lutte entre les capitaux pour le profit (et la réduction du « coût du travail ») débouche aussi sur l'exigence d'une flexibilisation, quasi illimitée, dans l'utilisation de la force de travail par le capital, sans compter les pressions croissantes à la prolongation de la durée du travail, à total contresens de la tendance des années d'après-guerre.

Il convient ici de souligner le contraste entre l'exigence d'une flexibilité et d'une adaptabilité des conditions de travail et de vie des salarié-e-s aux besoins du capital et la logique de plus en plus coercitive, autoritaire et inflexible de ce dernier. Dans l'espace médiatique dominant, on nous rebat les oreilles avec la souplesse, la flexibilité, comme si c'était une évolution générale de la société, qui serait devenue plus souple, plus tolérante et plus malléable, adaptée aux besoins des gens, alors qu'on constate une tendance exactement contraire. C'est particulièrement flagrant dans les rapports de travail qui tendent à être de plus en plus hiérarchisés, individualisés (chacun pour soi), aliénants, donc facteurs de souffrance et de stress.

4.6. Autre transformation essentielle dans cette globalisation, le marché du travail est désormais mondialisé. Plusieurs facteurs ont contribué à cette évolution : la mobilité croissante du capital, surtout la diffusion des savoir-faire au plan mondial qu'ont favorisée les nouvelles technologies, les progrès dans les transports et les communications, l'unification du marché mondial suite à l'effondrement des régimes de l'Est.

On est ainsi passé d'un marché du travail de 700 à 800 millions de salarié-e-s, pour l'essentiel concentré-e-s dans les pays industrialisés du Nord, dont le fait qu'ils (elles) disposaient d'un quasi-monopole dans l'emploi industriel ou les services pouvait croire à une transformation progressive du capitalisme dans le sens d'une amélioration continue et irréversible de leur situation, à un marché du travail comprenant potentiellement 3 ou 4 milliards d'individus occupés ou en quête d'un emploi.

[1013] En Allemagne, Jo Ackermann, ce financier suisse à la tête de la Deutsche Bank impliqué dans une affaire d'initiés, n'a dû son maintien à la tête de cette banque qu'au fait qu'il a réalisé son objectif financier, à savoir atteindre en 2006 un taux de rentabilité de 25 %.

Ceci implique un changement qualitatif dans le rapport de forces entre capital et travail, et un affaiblissement des syndicats, dans les pays du Nord en tout cas.

Citons l'exemple de WW en 2004 : ce groupe a exigé des syndicats allemands un accord prévoyant la réduction des coûts du travail de 30 % à moyen terme, faute de quoi sa direction menaçait de supprimer 30.000 emplois en Allemagne et de délocaliser des activités vers les pays de l'Est environnants (Tchéquie, Slovaquie, notamment) ; dans ces derniers pays, les établissements industriels de cette multinationale affichaient selon la direction de WW des coûts inférieurs de 60 % à ceux des établissements industriels allemands. Que voulez-vous que fassent les syndicats dans une telle situation, sinon limiter les dégâts ?

4.7. Les délocalisations d'entreprises ou d'activités vers les pays à bas salaires se multiplient dans ce contexte. Les multinationales délocalisent et leurs fournisseurs ou sous-traitants sont contraints de les suivre sous peine de perdre des commandes.

J'ai récemment pu lire dans le journal suisse *Le Temps* que l'industrie française délocalise de plus en plus vers les pays de l'Est ou la Chine. PSA (Peugeot) annonce ainsi un plan de 4.800 suppressions de postes en France, en plus de 10.000 suppressions de postes au plan mondial l'an dernier, dont 8.000 en France. On nous dit en même temps que PSA et Renault ont multiplié ces dernières années les implantations industrielles dans les pays de l'Est où la main-d'œuvre serait 30 % moins chère.

4.8. La course au profit entraîne ainsi la course vers les pays à bas salaires, un processus sans fin car il y aura toujours de plus bas salaires, quelque part ailleurs. Le capital rêve d'un prix de la force de travail égal à zéro. Tendanciellement, en effet, dans le cadre de cette globalisation, il n'y a plus de plancher pour le prix et la valeur de la force de travail, comme il n'y a plus de plafond pour le taux de rentabilité du capital.

Je citerai ici l'exemple de la Pologne, un pays dans lequel les salaires sont au moins 7 à 8 fois inférieurs à ceux de la Suisse. Tout de suite après la chute du mur de Berlin, dans les années 90, ce pays a bénéficié d'une vague de délocalisations d'activités et d'implantations industrielles d'entreprises provenant de l'Union Européenne. En 2004, constatant que la Pologne connaissait désormais une croissance sans créations d'emplois, le ministre de l'Économie faisait son « *mea culpa* » : ces dernières années, nous avons accordé trop d'attention aux conditions fiscales, déclarait-il, il est temps, désormais, que nous agissions sur le coût du travail pour renforcer notre compétitivité !

4.9. L'autre conséquence de cette situation, c'est l'existence d'une surpopulation par rapport aux besoins du capital, non plus pays par pays comme dans les années 50-70, mais désormais au niveau mondial et pesant lourdement, à la baisse, sur le prix et la valeur de la force de travail.

Dans ce marché du travail mondialisé, on constate d'ores et déjà l'existence d'un double mouvement :

Délocalisation des entreprises et activités vers les pays à bas salaires comme cela vient d'être dit ;

Migrations vers les pays du Nord d'hommes et de femmes provenant des pays du Sud ou de l'Est pour tenter d'y occuper – avec ou sans statut légal – des emplois non qualifiés et mal payés dans des activités qui ne sont par définition pas délocalisables (bâtiment, nettoyage, hôtellerie-restauration, agriculture, économie domestique,

activités de portage, notamment). Ces salariés sont le plus souvent sans statut légal, donc exploitables et corvéables à merci, car sans droits.

Il convient de remarquer à ce propos qu'il s'agit aussi d'une migration en cascade : ainsi des centaines de milliers de travailleurs/euses roumains ont migré vers les pays de l'Union Européenne, où ils occupent des emplois sans statut légal, donc très mal payés. En même temps, dans le cadre d'accord entre les autorités roumaines et chinoises, des milliers de travailleurs/euses chinois/ses ont migré vers la Roumanie où ils/elles occupent des emplois à des salaires certes notablement inférieurs aux salaires moyens en vigueur dans les pays de l'Union Européenne, mais supérieurs aux salaires en vigueur en Chine (sauf peut-être dans quelques régions hyperdéveloppées).

Le capital attaque ainsi par les deux bouts les conditions de travail : délocalisation vers les pays à bas salaires et surexploitation sur place des migrants ; il est évident que ces deux tendances conjuguées pèseront sur le prix de la force de travail, dans tous les pays.

En conclusion : bien loin d'être une force de progrès, le capital est une force hyperconservatrice prête à sacrifier l'avenir de l'humanité pour maintenir un système qui fonctionne au profit d'une infime minorité dans le monde.

5. Qu'en est-il maintenant des effets de ce capital globalisé sur le politique ? Qu'en est-il en particulier de la « démocratie libérale » célébrée par Francis Fukuyama ?

Francis Fukuyama, dans son célèbre ouvrage publié peu après la chute du mur de Berlin et intitulé *La fin de l'histoire et le dernier homme*, présente la « démocratie libérale » comme la réalisation même de l'idéal de l'histoire humaine et la fin de l'histoire.

Il associe bien sûr « démocratie libérale » et « économie de marché », tout en soulignant que cette dernière peut parfaitement s'accommoder de régimes autoritaires, ces derniers pouvant même s'avérer plus efficaces que la première en matière de croissance économique.

Je considère que Fukuyama, dans son idéalisme, intervertit l'ordre d'importance des phénomènes.

Le principal, dans ce système, ce n'est pas en effet la « démocratie libérale » mais bien le capitalisme globalisé, qui tend à soumettre à ses exigences toutes les formes de gouvernement et tous les régimes.

Ce capitalisme peut en effet parfaitement s'accommoder des formes de « démocratie libérale », de modèles parlementaires fondés sur le pluralisme politique, comme c'est le cas en France, en Angleterre, aux Etats-Unis, bref dans pratiquement tous les pays d'Europe et d'Amérique du Nord et au Japon, comme des régimes autoritaires en vigueur en Chine, en Russie, en Arabie Saoudite ou en Egypte par exemple.

A travers sa notion de « fin de l'histoire », Fukuyama a néanmoins la vague intuition que nous vivons dans un système dont tous les mécanismes et tous les pouvoirs coopèrent, s'ajustent, et convergent au service de la reproduction et de la perpétuation du système ; ce dernier nous impose ainsi sa cohérence de manière implacable ; il en sera ainsi tant que notre horizon et nos espoirs de changement se borneront à ce cadre, tant que nous continuerons de croire que tout est possible dans les limites de celui-ci.

On présente souvent cette « démocratie libérale » dont parle Fukuyama comme une forme de gouvernement flexible, adaptable et perméable aux luttes sociales, aux mouvements sociaux. Ce n'est plus vrai du tout dans la période de globalisation capitaliste ; c'est même à mon avis tout le contraire : nous sommes désormais confrontés à une forme de gouvernement très rigide, de plus en plus imperméable aux mouvements sociaux parce qu'elle est toujours plus étroitement soumise aux déterminations et aux exigences du système. Elle est dès lors de plus en plus répressive, au nom du tout sécuritaire, à l'égard des populations les plus précarisées (prisons, justice, police) et de tout mouvement de contestation du système ou des politiques qu'implique cette globalisation.

Il serait intéressant en effet d'analyser les effets du changement de phase du capitalisme, le passage du capitalisme à dominante industrielle à ce capitalisme à dominante financière et globalisé, sur le contenu même de la « démocratie libérale ». C'est en effet ce système qui détermine le contenu du modèle de « démocratie libérale » et non le contraire, à savoir la démocratie libérale qui détermine le système.

C'est dans ce sens que s'exercent principalement les déterminations, et l'on peut formuler l'hypothèse que le passage du capitalisme à dominante industrielle à un capitalisme à dominante financière et globalisé s'est accompagné d'une transformation des rapports interétatiques et des institutions des Nations Unies, d'une restructuration interne de tous les Etats parallèlement à un « maillage » accru entre ceux-ci, d'un changement de forme et de contenu des partis politiques eux-mêmes, bref de changements d'importance au niveau du « politique ».

6. Quel est donc, aujourd'hui, le contenu de cette « démocratie libérale » que Fukuyama nous présente comme la fin de l'histoire ? En d'autres termes, comment le système investit-il, détermine-t-il et se subordonne-t-il la sphère du politique ?

6.1. Le capital globalisé s'est désormais affranchi de toute contrainte et se soumet tous les Etats, quelle que soit la forme du gouvernement, quel que soit le régime politique, et cela tant que ne sera pas intervenue une rupture, qui suppose l'existence d'un autre projet de société contestant le primat du capital financier.

C'est un système de domination au service d'un but.

Au plan international, il y a consensus entre les grandes puissances pour lutter « contre le terrorisme » ou contre les Etats dits « voyous » qui ne se plient pas aux règles du jeu dans ce nouvel ordre mondial, dans le but de créer un espace homogène, mondialisé et sûr où puisse se développer la libre circulation du capital et le libre jeu des forces du marché, c'est-à-dire la marchandisation de toute chose, en premier lieu de la force de travail, qui est la source essentielle du surplus social, donc du profit. On a suffisamment décrit les effets de cette nouvelle situation au plan mondial : primat des rapports de force, concept de guerre préventive de la part de la principale puissance militaire mondiale, les Etats-Unis, qui l'a d'ailleurs mis en œuvre lors de la guerre contre l'Irak, recul du droit international, remise en cause des traités internationaux sur le désarmement et l'armement atomique, renonciation volontaire de la part de certains Etats à leur souveraineté nationale au nom de la « lutte contre le terrorisme » comme dans le cas des transports de prisonniers par l'armée et les services secrets américains (et les prisons secrètes sous contrôle américain dans différents pays européens),

subordination enfin des institutions internationales aux exigences des multinationales (cf. ONU, OMS, etc.).

6.2. Les classes dominantes des différents pays comptent cependant sur la puissance de leurs Etats respectifs (voire, comme la Suisse, sur l'intérêt que représente du point de vue du système leurs activités financières) ou du bloc que leurs Etats constituent avec d'autres, comme dans le cas de l'Union Européenne, pour, à la fois, les protéger des rigueurs de la mondialisation et figurer parmi les « gagnants » de celle-ci.

Les Etats nationaux n'ont plus guère de marge de manœuvre : ils doivent adapter leur politique et surtout leurs populations, aux exigences de ce capital mondialisé. S'ils ne le font pas, ils seront sanctionnés. La recrudescence du nationalisme dans tous les pays s'explique essentiellement par l'insécurité croissante qu'impliquent la mondialisation et la nécessité, pour tous les Etats, de se positionner de manière de plus en plus agressive dans cette compétition mondiale. Il ne faut pas oublier en effet que la concurrence s'exerce à tous les niveaux désormais (entreprises, nations, régions), de là cette alliance si particulière du libéralisme économique, du nationalisme et du « tout-sécuritaire », qui implique par définition contrôle sur les populations et répression renforcée.

Ces Etats nationaux ne peuvent pas – dans le cadre actuel – adopter une politique contraire aux exigences du capital globalisé. Oskar Lafontaine a essayé en 1998, dans le cadre du nouveau gouvernement Schroeder, de contrôler les marchés financiers et la Banque Européenne. Il s'est fait promptement éjecter du gouvernement social-démocrate.

C'est la raison pour laquelle aujourd'hui toutes les politiques vont dans le même sens, qu'il s'agisse de la droite ou de la gauche, avec quelques différences entre elles – évidemment non dénuées d'importance - dans leur mise en œuvre. C'est la raison aussi pour laquelle la différence entre gauche social-démocrate et droite s'amenuise. On le voit bien avec la politique de Blair ou celle du SPD allemand, et aussi avec les débauchages par Sarkozy de membres du PS français.

Toutes ces forces, en effet, gèrent ou aspirent à gérer le système.

Le maître-mot, c'est le renforcement de la compétitivité ou, comme dans le premier projet de Constitution européenne, qui a formalisé en principes constitutionnels l'approche néo-libérale : « l'économie hautement compétitive » et « la concurrence libre et non faussée ».

Que veulent dire cette notion de compétitivité et cet objectif commun à tous les Etats, à savoir « renforcement de notre compétitivité » ? Cela signifie à mon sens les deux choses suivantes :

1) produire à un coût inférieur à celui des concurrents, donc acquérir un avantage concurrentiel sur eux, pour écouler en priorité les marchandises produites dans le pays et réaliser la plus-value qu'elles contiennent (incorporée en elle par le travail).

2) créer dans le pays les conditions-cadre pour attirer les capitaux en procurant à ces derniers un taux de profit supérieur au taux de profit moyen en vigueur sur le marché mondial.

Voilà pourquoi, dans tous les pays, on parle de réformer la fiscalité en faveur des entreprises et des riches, de réformer le marché du travail pour rendre l'utilisation de la force de travail moins chère et plus profitable, de lutter contre les déficits publics par des politiques d'austérité selon le principe du moins-disant social, de marchandiser et

privatiser les services publics pour ouvrir de nouvelles possibilités d'investissement rentable pour le capital, de réformer le régime des retraites pour prolonger la durée du travail, d'augmenter le nombre d'années de cotisations et de réduire les prestations.

Tout cela s'appuie évidemment sur une offensive idéologique extrêmement puissante, étayée en particulier sur la preuve « par l'évidence du fait » dans un monde où tout se tient et tout converge vers un but unique : la rentabilité, qui implique la réduction des coûts. Le raisonnement est le suivant : « puisque tout le monde fait pareil, si nous ne le faisons pas nous serons sanctionnés durement », ce qui est indubitable, dans cette logique systémique. Ce recours à une argumentation s'appuyant sur les tendances globales renforce évidemment la démonstration dans chaque pays et élargit la marge de manœuvre des gouvernements dans leur volonté d'adapter la population de chacun d'eux aux exigences du capital mondialisé. C'est aussi cela, une grande force de l'idéologie dans cette globalisation, qui souligne le décalage de la gauche en termes de projet, une gauche qui continue de penser en termes nationaux et souvent gagnée par l'idéologie de l'économie de marché et du renforcement de la compétitivité.

7. Réorganisation des pouvoirs, restructuration des Etats et du contenu de leurs politiques dans le cadre de ce total-libéralisme

Ce qui est aussi remarquable aujourd'hui, c'est cette imbrication des différents pouvoirs : pouvoir économique, pouvoir politique, pouvoir médiatique, pouvoir culturel et idéologique (académique), chacun renforçant les autres et inversement.

Des notions comme celle du contre-pouvoir des médias me paraissent désormais totalement dépassés et caduques, ou alors s'il s'exerce, c'est exclusivement à l'intérieur de la logique systémique. Tous ces appareils concourent à chaque instant en effet – comme le dit Jacques Derrida – « vers le point de la plus grande force pour assurer l'hégémonie du discours dominant » et présenter ce système – pourtant hautement destructeur – comme l'horizon indépassable de notre temps. Derrida parle même d'une dogmatique à propos de ce discours qui vise à toute force « à conjurer Marx, travaillé qu'il est par une secrète angoisse et inquiétude ».

Enfin, dernier point, on constate dans tous les pays, parallèlement à l'aggravation des inégalités sociales et à la précarisation des conditions de travail et de vie de larges secteurs de la population, une montée des tendances répressives, un renforcement généralisé des politiques sécuritaires et une stigmatisation s'appuyant sur la notion d'« abus » des catégories de la population les plus précarisées, présentées comme de quasi-parasites vivant aux crochets des honnêtes gens, à savoir celles et ceux qui travaillent, comme on a pu le constater avec la campagne de Sarkozy en France.

Il faut citer ici les tendances au renforcement du contrôle sur les populations, et plus particulièrement sur les populations les plus précarisées à travers la notion de « profiteurs » et d'« abus » dans les domaines de l'aide sociale, des assurances sociales ou du droit d'asile. Ces tendances au renforcement du contrôle se vérifient aux niveaux administratif, judiciaire et politique.

Tous ceux qui prônent ces politiques occultent systématiquement la relation entre délinquance (en particulier des jeunes), développement de différentes formes de violences ou de criminalité et le contexte social actuel.

Or, nous vivons dans une société de plus en plus violente, une société qui exclut, marginalise et met la pression sur chacune et chacun.

On citera ici pêle-mêle :

- Les répressions des mobilisations contre les sommets des gouvernements du G8 ; on a l'exemple récent du déploiement policier et de la barrière de 12 km construite à grands frais près de Rostock, à Heiligendamm, en Allemagne, ou encore la répression par la police et l'armée des manifestants protestant contre le World Economic Forum de Davos. Ces tendances illustrent le fossé qui s'est creusé entre les populations et les gouvernants, respectivement entre celles-ci et les représentants du capital financier et des multinationales, dans le cadre de cette globalisation hautement destructrice.
- L'introduction de la vidéo-surveillance dans les villes de Grande-Bretagne, qu'on envisage d'introduire prochainement dans la ville de Genève, par exemple, l'introduction aussi des données biométriques pour contrôler les populations, mais aussi condition sine qua non pour entrer dans certains pays.
- Le durcissement de la répression contre la délinquance des jeunes. On est ainsi en train de passer d'une priorité accordée à la prévention et à la protection dans le traitement de la délinquance des mineurs à une priorité à la répression.
- L'augmentation de la population carcérale, avec une justice prioritairement axée sur la répression des populations précarisées et de la petite délinquance, mais par contre extrêmement tolérante envers la criminalité économique.
- Les changements d'accent dans l'articulation des pouvoirs étatiques, avec la primauté accordée de plus en plus aux fonctions d'autorité de l'Etat (police, justice, administration) au détriment de ses aspects de production de prestation pour la population (social, santé, éducation, etc.) ; le contenu de ces dernières fonctions tend lui-même à intégrer de plus en plus des aspects de contrôle des populations, de sanctions à leur égard, voire de répression. Dans cette nouvelle configuration des pouvoirs en devenir, le contenu des différentes fonctions tend à changer : c'est ainsi, par exemple, que la justice tend à être subordonnée à la police et que l'indépendance, certes relative, des juges tend à être battue en brèche par l'adoption de réformes législatives prédéterminant les peines à infliger (ex. les peines-plancher en France).
- Enfin, la démocratie parlementaire, c'est-à-dire le modèle de la démocratie libérale que vante Francis Fukuyama et dont les médias ne cessent de se « gargariser », ne saurait être idéalisée. Différents processus sont en cours qui la réduisent à une pure gestion de système, le contenu étant déterminé de l'extérieur par les tendances lourdes de la globalisation capitaliste : inégalités économiques croissantes, espace public bouleversé par les médias et la TV, modification du rapport entre gouvernement et parlement, à l'avantage du premier et au détriment de la fonction de contrôle que le second est censé exercer, augmentation marquée du rôle des experts dans la définition des politiques gouvernementales, aspiration quasiment partout à un régime présidentiel et à un renforcement des rapports d'autorité au sein des organes étatiques, réorganisations des partis politiques eux-mêmes avec une tendance marquée à l'effacement des lignes de démarcation entre gauche réformiste et droite conservatrice (cf. la transformation du Labour Party opérée par Blair et Gordon Brown), etc. ; toutes ces transformations ont en commun d'accentuer l'aspect de délégation par la population de ses pouvoirs en faveur de gouvernants qui appliqueront en tous points une politique s'attaquant frontalement partout aux intérêts de la grande majorité de ladite population.

On peut se demander dans quelle mesure les tendances dominantes de la politique internationale axées sur « la lutte contre le terrorisme » et contre « les Etats voyous » censés encourager ledit terrorisme n'ont pas alimenté et renforcé les tendances au

« tout-sécuritaire » dans chaque Etat, dans quelle mesure même elles n'ont pas « fusionné » avec ces politiques sécuritaires, ajoutant leurs forces respectives l'une à l'autre.

Le primat au « tout-sécuritaire » « balaye » en effet très large : lutte préventive contre le terrorisme qui implique évidemment la coopération internationale des polices, répression contre les migrant-e-s en situation illégale qui suppose aussi une coopération des autorités policières et douanières au sein de l'Union Européenne, voire même des accords entre l'Union Européenne et les pays du Maghreb ou d'Afrique noire, répression contre la délinquance (en particulier des jeunes), contre les squatters, les vagabonds, les sans-papiers et mal-logés, les sans-abri et les mendiants, les anciens détenus, bref contre toute personne considérée comme potentiellement « déviante ».

Ces politiques du tout-sécuritaire, tout comme celles de la lutte contre le terrorisme, tendent en effet à élargir sans cesse la définition de ce qu'on peut considérer comme « illégal » ou de ce qui pourrait déboucher sur une activité illégale ou délinquante, allant ainsi jusqu'à englober tout esprit de contestation ou de rébellion contre l'ordre social existant.

Pour qui a lu *1984* d'Orwell, ces tendances rappellent quelque chose ; en tout cas, elles ne laissent pas d'inquiéter : c'est le règne du contrôle généralisé et la remise en cause de tous les espaces de liberté ; c'est le règne du filtrage des idées. C'est en cela aussi qu'on peut parler d'un total-libéralisme.

8. Urgence d'une rupture. Quelle rupture ?

Aujourd'hui les forces qui contestent les effets de cette logique systémique doivent comprendre la cohérence qui est celle de ce système, dans sa totalité.

Elles doivent cesser de penser que tout est possible dans ce cadre et que ce système est perméable aux mouvements sociaux, qu'il est « adaptable », « souple », et aussi que dans ce nouveau contexte tout est possible dans le cadre des Etats nationaux.

Les forces de gauche – mais pas seulement – n'ont aujourd'hui plus de boussole, plus de but, plus d'imaginaire qui éclaire leur action. Elles ne savent clairement plus où elles vont. Auparavant, le socialisme remplissait cette fonction. Aujourd'hui, quel projet ?

Pourtant nous savons toutes et tous, consciemment ou inconsciemment, que ce système « nous conduit dans le mur » et qu'il ira jusqu'au bout de sa logique. Une partie des classes dominantes même subit ce système, ce qui se traduit par l'élimination économique.

Nous avons besoin d'un projet ; nous devons nous y atteler partout car on ne nous le livrera pas clefs en main. C'est ce qui permettra d'unifier notre sujet social, face au capital. C'est ce qui nous permettra, aujourd'hui et maintenant, de lutter pour des objectifs immédiats de réformes allant dans le sens de ce projet et donc de conduire des politiques consciemment anti-systémiques.

Aujourd'hui, l'activité théorique est sacrifiée au nom du concret, et de l'immédiat. Mais le concret, c'est justement ce dans quoi voudraient nous enfermer tous les pouvoirs, toutes les institutions qui contribuent à perpétuer ce système, en le présentant comme l'horizon indépassable de notre temps.

Nous devons pour cela repérer les éléments qui au sein de ce système présentent une contradiction avec les buts et la logique de ce dernier, raison pour laquelle ces

éléments sont aujourd'hui souvent attaqués. Pour cela, nous devrons répondre à quelques questions pressantes :

Comment faire en sorte que l'augmentation de la productivité du travail serve à l'amélioration des conditions de vie des populations, et non le contraire ?

Comment faire en sorte que le travail qui existe en chacun/e comme faculté de faire, et qui est la richesse par excellence, puisse être pleinement utilisé, servir à lutter en toute priorité contre la précarité et répondre aux besoins sociaux ?

Comment faire en sorte que le travail ne soit plus pressé comme un citron, et que les travailleurs/euses puissent maîtriser la finalité et les modes d'utilisation dudit travail ?

Comment faire en sorte que les échanges de biens et services, qui sont en définitive des échanges de travail, puissent se développer sans les filtres que constituent le marché et la rentabilité du capital, donc à l'avantage mutuel des populations ?

Quels nouveaux rapports de production, de consommation et d'échange, en résumé quel modèle de société répondant aux critères de la protection de la vie et de l'environnement sur cette planète voulons-nous ? Quelle nouvelles technologies – et quelle utilisation de celles-ci - dans une perspective de progrès humains, sociaux et écologiques devons-nous choisir ?

Quel rapport voulons-nous établir entre la lutte anti-systémique et la lutte contre le patriarcat ?

Comment favoriser l'unité des travailleurs dans cet espace globalisé, qu'il s'agisse de salarié-e-s ou de petits producteurs ?

Nous sommes désormais dans la mondialisation, ce qui est aussi un élément positif du point de vue de l'élaboration d'un projet répondant aux défis actuels, et ne se réduisant pas à une simple défense des acquis contre les dangers de la mondialisation, à une volonté de se protéger dans un réflexe de pur égoïsme national ; une telle attitude fait en effet éclater toutes les solidarités et se résume à vouloir figurer, nous, parmi les gagnants de cette mondialisation, et « tant pis pour ceux qui figureront parmi les perdants : ils n'ont que ce qu'ils méritent » ; en ce sens, nous ne répondrons pas à cette globalisation capitaliste par un projet de retour en arrière vers une forme de capitalisme qui ne reviendra pas et qui est de plus plombé par de fortes tendances nationalistes.

Tout cela suppose de donner une priorité à l'activité théorique et au débat de fond, pas seulement dans ce pays, mais au niveau mondial, entre toutes les forces qui subissent ce système et sont conscientes de la nécessité et même de l'urgence d'une alternative. Les forums mondiaux et les nouvelles technologies permettent de tels échanges.

9. Conclusion

Dans le cadre de ce colloque consacré à la pensée de Hannah Arendt et intitulé "Pouvoir, Pensée, Jugement politique au "XXe et XXIe siècle", on ne saurait passer à côté de l'analyse du "total-libéralisme". Ce phénomène global monte en puissance depuis une trentaine d'années (avec une accélération depuis la chute du régime soviétique) et confère son contenu oppressif à la globalisation actuelle.

Dans ce nouveau contexte, la pensée de Hannah Arendt demeure très actuelle; son analyse du totalitarisme, en particulier, continue de nous inspirer : elle a mis en évidence le terrain sur lequel peuvent prospérer les mouvements politiques totalitaires (compétition impitoyable, isolement des individus, déstructurations des rapports

sociaux et de classe, grand écart entre les positions idéologiques et les intérêts des individus).

De plus, sa pensée, pensée de résistance, constitue un point d'appui essentiel dans le travail d'élaboration d'un projet alternatif à ce "total-libéralisme" qui étouffe les libertés et détruit les conditions de vie sur cette planète.

Créer l'Espace public, se rendre visible pour résister

Anne-Lise Chappuis, Estelle Picard, Christine Wyss,
travailleuses sociales, Neuchâtel

« L'espace de l'apparence commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action ; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public (...). » C'est en se référant à cette citation que le Collectif de travailleuses et travailleurs sociaux du canton de Neuchâtel se propose de réfléchir et d'analyser son action. [1014]

Contexte de l'action

En avril 2005, un nouveau Conseil d'Etat est élu dans le canton de Neuchâtel (162.000 habitants). Pour la première fois, une majorité de gauche se dessine aussi bien au niveau du Grand-Conseil (législatif) qu'au niveau du Conseil d'Etat (exécutif).

L'espoir de nombreux électeurs est vite déçu : au lieu d'une attitude courageuse et créative face à la précarité montante d'une partie de la population, les autorités cantonales se sentent investies d'une mission d'assainissement à tout prix des finances de l'Etat. Les projets et mises en œuvre de coupes budgétaires se succèdent. Dès janvier 2006, la situation financière des personnes économiquement faibles explose, suite à la suppression de subsides ou face aux exigences de l'Office de perception des impôts.

Les travailleurs sociaux voient ainsi arriver des personnes qui se débrouillaient avec de petits revenus, mais qui sont prises maintenant dans l'engrenage des poursuites et ne savent plus comment s'en sortir. La situation des personnes à bas revenu s'aggrave, tout comme la surcharge des travailleurs sociaux. Ceux-ci prennent donc conscience de l'impossibilité de continuer à essayer chacun de son côté de trouver des solutions pour leurs usagers. Une quinzaine de travailleuses et travailleurs sociaux (assistant-e-s sociaux, éducatrices-éducateurs, animatrices-animateurs) de différents services publics et privés et d'institutions se réunissent à plusieurs reprises entre fin 2005 et les premiers mois de 2006. Une première action est décidée : écrire aux autorités et faire signer la lettre par le plus grand nombre possible de travailleuses et travailleurs sociaux. Cette lettre, qui prendra le titre de « Coup de grisou dans le social » expose la situation et demande au Conseil d'Etat de consulter les professionnel-le-s dans le but d'avoir un point de vue réaliste sur les répercussions pratiques qu'ont les coupes budgétaires sur la situation des personnes précarisées. 175 collègues signeront cette lettre qui sera remise aux autorités et à la presse en mars 2006.

Les accusés de réception des Grand Conseil et Conseil d'Etat n'offrant pas la possibilité de créer un « espace de parole » (pour reprendre l'expression de H. Arendt),

---

[1014] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 1983 (plus part. « La puissance et l'espace », pp. 259-266).

le Collectif décide d'aller à la rencontre des député-e-s et conseillère-conseillers d'Etat. Un « 5 à 7 d'information sur les problèmes sociaux » est organisé le 9 novembre 2006 dans une grande salle du château de Neuchâtel, siège du gouvernement. Y sont invités les conseillère-conseillers d'Etat, les député-e-s du Grand-Conseil, les médias, les collègues.

Création d'un espace public : le « 5 à 7 sur les problèmes sociaux »

Suite à cette absence de réponse, quatre alternatives s'offraient à nous :

1) Publier dans les médias les courriers des Autorités et mettre ces dernières sous pression pour les enjoindre de donner une suite concrète aux propositions du Collectif.

2) Attendre en espérant que les autorités donnent suite spontanément.

3) Attendre et finir par se plaindre via les médias.

4) Prendre l'initiative de préparer ces informations qui semblaient manquer aux autorités (notamment sur les répercussions sociales des coupes budgétaires), envisager une forme publique, « apparente » dirait H. Arendt, pour les leur transmettre, accentuer l'apparence en invitant les médias, des usagers des services sociaux et des collègues.

Le Collectif a choisi cette dernière solution : ses membres étaient en colère de voir la situation se dégrader de jour en jour pour de nombreuses personnes et n'avaient ni envie d'attendre, ni envie de se plaindre : il fallait agir. La solution s'avérait réellement une activité politique au sens où elle réunissait l'action et la parole et, comme le dit H. Arendt: « (...) à l'origine, cela signifiait non seulement que l'action politique, dans la mesure où elle ne participe pas de la violence, s'exerce, généralement au moyen du langage, mais de façon plus fondamentale, que les mots justes trouvés au bon moment sont de l'action, quelle que soit l'information qu'ils peuvent communiquer. » (op. cit., 1983 : 63).

Un projet fut rapidement concocté. Une grande salle fut trouvée et les invitations envoyées aux 125 député-e-s et aux 5 conseillère et conseillers d'Etat (autorités législatives et exécutives cantonales) à une séance d'information sur les problèmes sociaux que rencontrent régulièrement les travailleuses et travailleurs sociaux. Le Collectif souhaitait créer de véritables conditions pour un échange et une écoute mutuelle :

- vivre ce moment dans un lieu agréable et facilement accessible
- disposer d'un temps global suffisant et situé en fin de journée
- présenter les informations de manière plaisante et interactive (un stand par problème abordé, stand tenu par des travailleuses et travailleurs sociaux ainsi que des usagères et usagers)
- offrir un moment convivial permettant les rencontres et les échanges (apéro)
- commencer la séance par un court exposé donné par une personnalité du monde universitaire
- avoir un animateur séance dynamique et ayant le sens de l'humour.

Cependant, la quinzaine de travailleuses et travailleurs sociaux du Collectif ne voulait par partir seule dans cette démarche. Les 175 collègues qui avaient signé la première lettre aux autorités ont été invités à participer et à amener leurs idées. Bien qu'il y ait eu peu de répondant pour la préparation de l'action, de très nombreux collègues ont rejoint le groupe le 9 novembre pour le« 5 à 7 ». Par ailleurs, le Collectif voulait associer les usagères-usagers à son action et, après avoir identifié six problèmes

majeurs, six groupes de collègues et d'usagers des services ont été constitués, prêts à réfléchir et à préparer une présentation de ces problématiques. Par ailleurs, dès juillet, un groupe de personnes en situation précaire s'est constitué. Les participants ont décidé d'écrire les parcours difficiles qu'ils vivaient, d'en faire des témoignages permettant aux autorités de mieux comprendre en quoi leurs décisions avaient encore appauvri des personnes à bas revenus. D'autres ont préparé les stands avec les membres du Collectif et enfin une quinzaine d'usagères-usagers étaient activement présents le jour même.

Le « 5 à 7 » s'est déroulé devant une assistance fournie. Une vingtaine de député-e-s ainsi que deux conseillers d'Etat s'étaient déplacés. Plusieurs chefs de service étaient présents, ainsi que de nombreux collègues et usagères-usagers. La salle louée dans le château de Neuchâtel, soit au siège même du gouvernement cantonal, était comble.

L'orateur, M. Stéphane Rossini, professeur en politique sociale à l'Université de Genève, a brossé un tableau sans complaisance de la situation des plus démunis et a mis en exergue le fait que les autorités répondent en tant que gestionnaires à des questions politiques.

Les usagères-usagers ont pu distribuer leur recueil de témoignages au titre évocateur « Pointes d'iceberg, une face cachée de la société ».

Les stands présentaient, chiffres et exemples à l'appui, six problèmes majeurs rencontrés par les usagères-usagers et les travailleuses et travailleurs sociaux :

- la diminution des subsides de l'Etat pour aider les gens à payer leurs cotisations d'assurance maladie
- la pression considérable mise sur les personnes en difficultés pour qu'elles paient leurs impôts, quittes à ne plus pouvoir se nourrir.
- la diminution de l'aide sociale
- la diminution des prestations complémentaires permettant d'aider les personnes bénéficiant de petites rentes d'invalidité ou de retraite
- le manque de mesures d'insertion sociale et professionnelle
- la diminution des prestations de chômage.

Ce moment convivial a permis de nombreux échanges et apports d'informations pouvant servir à une meilleure compréhension de la situation par les député-e-s du Grand Conseil avant leur séance de discussion et de vote sur le budget 2007.

A la suite de ce « 5 à 7 » et pour la séance du Grand Conseil, début décembre 2006, le Collectif à complété son action en déposant sur la table de travail de chaque député-e et conseillère-conseiller d'Etat une feuille résumant les préoccupations et demandes présentées le 9 novembre (voir en fin de dossier).

« (...) la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble (...)»

Nous faisons un lien évident entre notre action et cette idée de Hannah Arendt. Nous nous sommes senti-e-s moins seul-e-s, moins démuni-e-s à partir du moment où nous nous sommes rencontré-e-s et avons pu échanger sur notre besoin commun de réagir face à ces restrictions.

La discussion, la réflexion, l'écriture collective, la créativité déployée autour de la conférence de presse ont exercé une sorte de magie sur les individus et ont donné une identité à ce groupe. Chaque participant s'est trouvé nourri par cette « puissance », terme que Hannah Arendt compare à son équivalent grec *dynamis*, ou latin *potentia*, ou allemand *Macht* qui vient de *mögen* (pouvoir), *möglich* (possible). C'était pour nous une manière de sortir du sentiment d'impuissance si destructeur, de prendre un certain pouvoir, de penser qu'il était possible de réagir.

Toute cette démarche d'alliance entre travailleurs sociaux et usagers est issue d'une prise de conscience que, pour être « puissants », il est indispensable d'inclure tous les acteurs dans l'espace public, de les rendre tous visibles car « Le seul facteur matériel indispensable à l'origine de la puissance est le rassemblement des hommes » (op. cit, 1983, 261). Il s'agissait de cesser d'attendre, de cesser « d'obéir », de créer du partenariat pour sortir ensemble (usagers et travailleurs sociaux) de la passivité dans la soumission à la situation imposée. En effet, la peur, l'incertitude nourrissent la soumission ou même le consentement, que ce soit de la part des personnes en situation précaire, des travailleuses-travailleurs sociaux ou des autorités politiques en prise avec des soucis de trésorerie.

Conclusion

Si nous avons ressenti cette force ou « puissance » dans le fait d'oser interpeller et de demander à être entendu-e-s, nous estimons avoir par contre échoué sur le plan de l'écoute réelle et de la reconnaissance de la part des autorités. Les demandes que nous avons formulées n'ont pas été reprises lors des débats au Grand Conseil et nous n'avons pas été davantage consulté-e-s par les autorités jusqu'à ce jour.

C'est aujourd'hui devenu une banalité -du mal, bien entendu- d'admettre qu'un être humain dépourvu de moyens financiers n'a guère de valeur dans notre société marchande ; non seulement la personne est exclue des circuits économiques *parce qu'elle n'a* rien mais elle l'est tout autant des relations sociales et politiques *parce qu'elle n'est* rien, comme le dit Jean Maisondieu dans *La fabrique des exclus* (souligné par nous).

Dans l'œuvre de Hannah Arendt, on retrouve cette dimension quand elle parle de « superfluité humaine » pour qualifier le déficit de reconnaissance qu'un pouvoir peut opposer à des fragments de la population.

Or, le Conseil d'Etat neuchâtelois, en refusant d'entrer en discussion avec un collectif d'experts en matière de précarité sociale, n'a-t-il pas, à sa manière, entériné cette notion de superfluité ? N'a-t-il pas fait preuve d'une violence symbolique inouïe en niant aux gens concernés, usagers et professionnels, leur expertise et leur légitimité à être considérés comme partenaire actif pour penser ensemble la politique sociale dans le canton (et non seulement la stricte gestion budgétaire de cette politique) ?

Que penser d'un système politique qui considère qu'un pan de sa population peut être considéré comme inutile à la construction de la cohésion sociale ? Que penser d'un gouvernement qui non seulement entérine mais encore accentue et étend une notion aussi déshumanisante que celle de la superfluité humaine à un ensemble social qui demandait un droit de parole, un droit de penser l'avenir social du canton ? Au nom de quelle surpuissance un gouvernement peut-il décréter que des gens, des professionnels, des citoyens lui sont devenus superflus ? La démocratie peut-elle survivre si des pans

entiers de la population peuvent, sans coup férir, être relégués à l'état de sujets passifs, contraints à la soumission et au silence ?

L'action du collectif neuchâtelois visait à rompre le silence, à réinstaurer un lien citoyen mais à l'évidence notre action a échoué et l'une des raisons pourrait être que nous n'avions pas comme interlocuteurs des acteurs politiques mais bien des technocrates, des comptables, des ingénieurs sociaux enfermés dans leur logique.

Maisondieu Jean, 1997, *La fabrique des exclus*. Paris : Fayard

Le Collectif des travailleuses et travailleurs sociaux a invité le 9 novembre 2006 les député-e-s et conseillers/ère d'Etat à participer à un « 5 à 7 d'information sur les problèmes sociaux ».

Une vingtaine de député-e-s et deux conseillers d'Etat étaient là.

Aux absent-e-s, le Collectif aimerait réaffirmer ses préoccupations au moment de la discussion sur le budget 2007 :

Subsides de l'assurance maladie

Suite aux conséquences désastreuses des diminutions de l'aide de l'Etat pour une partie des bénéficiaires des subsides d'assurance maladie, nous demandons un rétablissement du barème 2005.

Impôts

Nous demandons qu'il soit possible d'obtenir des remises d'impôts et souhaitons le rétablissement des possibilités de négocier en fonction de la situation des contribuables.

Aide sociale

Nous demandons le rétablissement de normes raisonnables qui permettent à l'aide sociale de garantir la dignité, la santé physique et psychique des citoyens, la paix sociale.

Prestations complémentaires

Nous demandons le rétablissement des 3 % défalqués en 2006, ainsi que la pleine compensation du renchérissement pour les rentiers.

Insertion sociale et professionnelle

Nous demandons que soient mises en place des mesures d'insertion qui tiennent compte des besoins des personnes exclues du monde du travail. Nous voulons des mesures d'accompagnement, un système d'accueil adéquat, des possibilités de formation et d'études.

N'oubliez pas, Mesdames et Messieurs les Député-e-s, Madame la Conseillère et Messieurs les Conseillers d'Etat, que derrière les chiffres il y a des personnes qui souffrent... et des travailleuses et travailleurs sociaux qui ne peuvent plus remplir leur mandat convenablement !

Collectif des travailleuses et travailleurs sociaux du canton de Neuchâtel
Poste restante, 2052 Fontainemelon

Banalité du mal, droit d'avoir des droits et droit d'asile hier et aujourd'hui

Graziella de Coulon, coprésidente de Solidarités sans Frontière (Suisse)

« L'art et la philosophie seuls sont capables de changer la vie. L'espérance n'est possible que dans l'action. La passivité n'est que cynisme et s'accommoder sans rien affirmer. L'action porte le risque de la confrontation de ses idées avec la réalité », Thomas Hirschhorn- Musée Précaire Albinet, 2004

Ce texte est celui d'une militante pour la défense du droit d'asile à Lausanne et en Suisse. Je suis engagée dans la lutte contre ce que Hannah Arendt a appelé à propos du cas du grand criminel nazi, Adophe Eichmann, la « banalité du mal », terme par lequel elle entendait le « manque de pensée » dans un contexte politique totalitaire. Au jour le jour, je constate aujourd'hui la banalité du mal dans le traitement administratif et policier vis-à-vis des personnes migrantes réfugiées en Suisse. Je ne suis pas une spécialiste de l'œuvre d'Arendt, mais je l'ai lue et relue tout en luttant et à l'occasion du colloque en pensant à sa réflexion et aux liens avec ce que je constate et ce que je vis.

Hannah Arendt a été réfugiée et apatride, comme beaucoup de personnes qu'il m'est donné de rencontrer dans mes activités de défense du droit d'asile. Elle a décidé de penser sa nouvelle situation d'exil, son nouveau statut, en fait sa nouvelle condition à partir des expériences effroyables qui l'ont conduite à émigrer car elle a compris que l'invention des mécanismes de l'impensable, à savoir l'autodestruction de l'humanité par l'humanité elle-même, nous condamne à devoir combattre à jamais le développement de la violence du XXe siècle, sous quelque forme que ce soit.

Traumatisés-es par les horreurs de la guerre, de la persécution, de la misère, de la barbarie généralisée, ayant quitté leur pays, leur famille, leurs amis, perdu leur statut social, les migrants-es réfugiés-es que je connais se retrouvent aujourd'hui isolés-es face à la *violence d'État* de pays comme la Suisse qui se disent humanitaires alors qu'ils mettent en place des lois de déshumanisation et de violation des droits fondamentaux. Exclues, indésirables, expulsables à volonté, toutes ces personnes dorénavant placées hors communauté politique vivent dans le même sentiment de vide qu'elles avaient déjà connu dans leur pays d'origine et qui les avait déjà conduites à émigrer. Dans un contexte historique certes différent, elles font l'expérience politique et philosophique des sans-Etat qu'Arendt a décrite et du sens du «droit d'avoir des droits » mentionné dans le chapitre de son livre *L'impérialisme.*

Comme pour Hannah Arendt en son temps, aujourd'hui quitter son pays d'origine sans avoir droit à la protection d'un autre pays doit être compris comme un acte politique et non comme une fuite. Face à l'impossibilité de s'exprimer en tant que sujet politique dans leur propre pays, face au vide instauré autour d'elles par la violence de la guerre ou de la famine, toutes ces personnes ont concrétisé leur désir de vivre, leur

résistance en choisissant d'émigrer. Ce ne sont donc pas des victimes mais des résistantes.

En Suisse, on peut dire qu'apatrides, superflus-es, jetables, les migrants-es réfugiés-es vivent suspendus à des décisions arbitraires, discriminatoires et abjectes de l'administration fédérale qui les maintient une fois de plus dans un état de suspens dévastateur, existentiel et politique, en se prévalant des lois – iniques - sur l'asile et l'immigration. Les bases politiques d'une vision du monde altruiste sont de plus en plus attaquées par des thèses racistes, xénophobes avec des relents de germes totalitaires qui se déclinent dans les pratiques bureaucratiques et policières et aussi dans les lois. Le mal politique au sens où Arendt en parle philosophiquement à propos de la société totalitaire, même si le contexte est différent, se banalise en Suisse. En mesurant les atteintes et les limites de l'Etat de droit, nous savons que ce ne sont pas les lois qui font la société mais bien les actions politiques et aussi l'absence d'action politique : les lois ne sont qu'une traduction différée des rapports politiques. Les lois ne sont pas le droit, les droits fondamentaux. Je constate un vide de droits et de justice.

C'est dans ce vide-là que les militants-es pour la défense du droit d'asile en Suisse, infimes minoritaires dans la société, se sont glissés-es, rejoignant ainsi une autre minorité, celle des migrants-es. Ils-elles ont compris que c'était bel et bien une partie de notre humanité et de notre dignité à nous toutes et tous que l'Etat cherchait à exclure et à expulser. Ensemble, ils-elles ont retrouvé, ils-elles construisent une appartenance politique et une légitimité à défendre. Dès lors, le droit de ces communautés existe et appartient à l'humanité qui est notre bien commun.

Ce sont donc deux forces de résistance qui se sont rencontrées. La diversité du vocabulaire, des langues révélait une même force et les mêmes convictions. Ensemble, nous avons trouvé les moyens de nous faire entendre en occupant le terrain et en déplaçant le débat politique. Des « sans-droits et sans-voix » sont descendu-es dans la rue, devenant ainsi les acteurs de leur propre destin et se forgeant jour après jour un projet de vie qui prenait corps dans la lutte même, inventée au quotidien.

Aux raffinements infernaux des catégories administratives imposées aux réfugiés-es et migrants-es : cascades de permis L, N, F, B, NEM, appliqués par l'administration suisse[1015], la lutte de *Solidarité sans frontières,* du mouvement d'asile, dans l'exemple du canton de Vaud a su imposer le cas des 523, des 175 et par la suite d'autres groupes de réfugiés-es dont les destins semblaient attachés à ces seuls règlements et catégories administratives. En dégageant les personnes des définitions administratives, nous sommes désormais fiers-fières d'avoir contraint l'administration à redonner à la grande majorité de celles-ci un permis de séjour stable, base indispensable sur laquelle bâtir une vie active dans la société.

Par nos actions, nous avons aussi ouvert une brèche pour les employés-es de l'administration en leur redonnant une référence politique afin qu'ils-elles n'envisagent plus comme obligatoire de réaliser chaque jour ces effroyables « choix de Sophie » : je les renvoie ou je ne les renvoie pas.[1016] Nous nous sommes battus depuis 2004 contre une effrayante « banalisation du mal » politique dans les pratiques administratives

[1015] Voir pour plus de détails le livre de Christophe Tafelmacher et Alain Maillard *Faux réfugiés ?*. Ed. d'En bas.

[1016] Voir à ce sujet le actes du précédent colloque « L'action tragique du service public ».

appliquées aux personnes migrantes, pratiques qui déshumanisent à la fois les personnes qui les subissent mais également celles qui les appliquent.

La lutte a été dure et elle continue de l'être, mais elle a été jusqu'ici victorieuse parce que basée sur une vision du monde et de la politique différente de celle que l'Etat veut nous imposer. Par notre pratique politique pluraliste, nous visons la construction d'un monde où toute différence devient une chance, un plus pour la société, un monde auquel tous les êtres humains se sentent appartenir et dans lequel ils sont eux-mêmes des acteurs politiques.

Il est donc indispensable de lire et relire Hannah Arendt. Par sa vision pluraliste du vivre-ensemble, par son analyse du totalitarisme, par sa définition des sans-droits, par la diversité des luttes qu'elle a analysées, Hannah Arendt est notre « compagnon de route » naturel et irremplaçable. Sa pensée nous a été nécessaire pour garder une ligne politique cohérente. Elle a favorisé notre réflexion, même dans les moments de grande urgence et d'indispensable action car, comme le dit Hirschhorn (citation au début du texte), c'est dans l'action que naît l'espérance.

Révolution, pouvoir, liberté (Arendt) : L'expérience de l'APPO (Alliance Populaire des Peuples d'Oaxaca)

Guillermo Almeyra[1017]

Il est chaque fois plus évident que la révolution n'est pas la locomotive de l'histoire mais le frein que les voyageurs du train de la société en risque grave essayent de faire fonctionner pour éviter le déraillement, comme disait W. Benjamin[1018]. Par exemple, la rébellion zapatiste de l'Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 - qui n'était pas le commencement d' une révolution mais fut cependant celui d' un long processus de crise de la domination bourgeoise et de l'État au Mexique et de construction par les classes exploitées d'un niveau de conscience plus élevé et d'organes de « pouvoir populaire »- éclata parce que les paysans indigènes des *Cañadas* de Chiapas décidèrent qu'il valait mieux « mourir d'un coup de fusil que de diarrhée »[1019], c'est-à-dire parce qu'ils voulaient conserver la terrible misère dans laquelle ils étaient habitués à vivre et non tomber dans un total dénuement à cause des politiques néolibérales qui au Mexique commencèrent en 1982 avec la mondialisation dirigée par le capital financier international frappant terriblement dans les années 1990 les ouvriers et paysans mexicains et, surtout, condamnant les plus pauvres de ceux-ci - les indigènes- à la disparition. J. Womack, en parlant d'Emiliano Zapata et de la rébellion d'autres paysans indigènes du passé (ceux de Morelos, en 1910-1920), épouse ce concept quand il dit qu'il parlera de paysans qui, pour éviter que les choses changent, durent faire une révolution[1020].

Les révolutions, en effet, veulent conserver: Zapata et les siens voulaient conserver pour les populations la propriété communale des terres et des eaux dont l'industrie sucrière les avait expropriés. Elles ne commencent pas par faire table rase du passé mais du présent qui met ce qui reste de ce passé en danger d'écroulement. Elles veulent, d'un côté, des réformes : une monarchie constitutionnelle (France 1789), le pain et la paix (Russie 1905), la fin d'une dynastie de conquérants étrangers (Chine 1910), la restauration de la liberté électorale (Mexique 1910) ou jeter dehors une invasion colonialiste (Chine, Vietnam, les colonies portugaises). Mais, surtout, elles veulent la liberté, qui pour les révolutionnaires n´est pas un « préjugé petit-bourgeois » comme écrit H. Arendt, car toujours ils la demandent à cor et à cri dans leur lutte contre les « tyrans ».[1021]

[1017] Professeur-chercheur à l'Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, D.F., Mexique, e.mail: galmeyra@hotmail.com.

[1018] Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia.*

[1019] Guillermo Almeyra y Emiliano Thibaut, *Zapatistas-un nuevo mundo en construcción*, Ed. Maipue, Buenos Aires, 2006, Introducción.

[1020] John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1969.

[1021] Le mot d´ordre original d'Emiliano Zapata était "Justice et liberté" et non "Terre et liberté" car la justice assurerait la reconquête des droits des peuples et de l'eau et la fin de l'oppression ethnique, sociale, politique.

Puisque le passé des exploités est plein d'affronts et d'humiliations qu'ils veulent aussi venger -les peuples indigènes et les paysans exigent toujours d'obtenir « la dignité »- et puisque les oppresseurs résistent avec tous les moyens, même la moindre réforme et la succession de vagues sociales qu'on appelle révolution prennent alors des formes et font des sauts non libertaires qui surprennent ses protagonistes, qui n'avaient jamais songé auparavant à de tels déroulements.

Les révolutions sont les effets en interaction, d'une part, des transformations socio-économiques guidées par le capitalisme financier qui font que la vie quotidienne jusqu'alors « normale » devient insupportable et, d'autre part, des résistances des dépossédés, des exclus, de ceux qui sont condamnés à la disparition. La magnitude de ces résistances dépend de la densité du développement historico-culturel des secteurs opprimés qui n'est pas la même dans toutes les régions et tous les pays. Cela explique, par exemple, pourquoi de la Bolivie à l'Equateur, de l'Amérique Centrale au Mexique il y a des mobilisations et de forts mouvements sociaux paysans-indigènes qui touchent peu les secteurs urbains des énormes villes latino-américaines mais aussi pourquoi à Buenos Aires les quartiers pauvres s'organisèrent dans les mouvements des « *piqueteros* »[1022] tandis que dans d'autres métropoles (São Paulo, par exemple, ou Tijuana, au Mexique), la haine des jeunes sans emploi ni avenir s'exprime brutalement par la criminalité et les drogues. Les mouvements sociaux actuels dans les secteurs ruraux de l'Amérique Latine, d'ailleurs, ne se reproduisent pas en Asie ou en Afrique, régions de récente décolonisation et qui ont une histoire très différente.

Or, si l'Argentine, pays très urbanisé depuis le XIXème siècle, présente aux historiens sociaux les cas de soulèvements de villes entières[1023] et aussi celui des « *piqueteros* » dans la banlieue de la capitale à la fin des années 1990 jusqu'à maintenant, c'est parce que « le quartier est aujourd'hui l'usine »[1024] puisqu'il y a eu une transformation politique et non seulement démographique du territoire. La vie des quartiers populaires, très liée aux usines locales pendant les années du boom péroniste - 1945-1955- et fondamentale pour les longues années de résistance aux dictatures (1955-1974), fut en effet essentielle pour la réorganisation des groupes de femmes autour de quelques paroisses pendant la dernière dictature (1976-1983) et pour l'organisation des chômeurs « *piqueteros* » depuis lors.

Dans les quartiers, il y a toujours eu, historiquement, une double vie démocratique municipale, d'un côté, celle officielle, formelle, légale, des partis et, de l'autre, les mutuelles, les organisations de voisins, les bibliothèques populaires et centres culturels, les clubs de quartier qui étaient les véritables dynamisateurs de la vie sociale et prenaient à leur charge la survie des écoles, la construction des égouts, la construction

---

Toutes les révolutions s'appuient sur la lutte contre les tyrannies des puissants nationaux ou des étrangers envahisseurs.

[1022] Voir Guillermo Almeyra, *La protesta social en Argentina- 1990-2004*, Ed.Peña Lillo-Continente, Buenos Aires, 2004. Il y a une traduction francaise (Ed.Syllepse, 2005, Paris) et une italienne (Datanews, Rome, 2005).

[1023] Comme le « Cordobazo » ou le « Rosariazo », c'est-à-dire les rébellions ouvrières et étudiantes dans les quartiers de Córdoba et de Rosario, la deuxième et la troisième ville du pays, dans les années 1960 et toutes les « *pobladas* » - rébellions de petites villes ouvrières en province -des années 1990.

[1024] Mot du secrétaire général de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), Víctor De Gennaro, à propos de la continuation des luttes malgré la fermeture des usines et le chômage massif.

et l'aménagement des bidonvilles. Hannah Arendt[1025] souligne justement le rôle qu'avait eu l'organisation de la vie politique et démocratique au niveau des communes avant l'Indépendance des Etats-Unis. Les quartiers populaires organisés depuis plus d' un siècle en Argentine ou les communautés indigènes dans toute l'Amérique Latine cinq siècles après la réorganisation des populations locales par les conquérants espagnols ont joué et jouent encore ce rôle d'organisateurs, d' éducateurs politiques, de lieux pour la vie démocratique du petit peuple, de tisserands du tissu social de la résistance.

L'EZLN, par exemple, a comme base les « communes en rébellion » depuis 1994, et celles-ci ne reconnaissent ni les communes officielles ni le gouvernement du Chiapas. Après la faillite de l'effort pour les réintégrer dans la vie de l'État central avec une réforme de la Constitution nationale demandée au Parlement à travers une grande marche du Sud du pays vers la capitale (à peu près 500 kms), ces communes en rébellion ont construit un germe de gouvernement parallèle (les Juntas de Buen Gobierno) chargé des finances, de l'enseignement, de la santé publique, de la police et la justice, et même des rapports avec l'étranger. Les assemblées de chaque communauté élisent (ou font aussi démissionner) les membres de ces JBG et fonctionnent comme la base du pouvoir populaire et, en même temps, comme l'éducateur collectif de tous, représentants et représentés. C'est vrai que la vie dans les communautés indigènes zapatistes n'est pas idyllique ni un modèle de démocratie parfait[1026] car les femmes zapatistes sont encore soumises, les vieux continuent à commander aux jeunes et l'armée rebelle de l'EZLN a plus de pouvoir que les JBG (et non pas seulement à cause du danger latent d'invasion par les soldats gouvernementaux des zones libérées mais aussi à cause du paternalisme et de la verticalité de *Marcos* et de la direction politico-militaire zapatiste.) Mais cet exemple zapatiste, toujours menacé par le gouvernement central et son armée, continue à inspirer le développement d'autres expériences de construction d'un double pouvoir dans d'autres régions de forte présence indigène dans le Sud-Est du Mexique.

Le cas de l'APPO (Oaxaca)

Les processus qui ont une dynamique révolutionnaire ne peuvent être compris que si l'on considère l'histoire de la région où ils ont lieu et l'historien, donc, est loin d'être un simple narrateur car il doit dévoiler dans le passé le surgissement, la naissance et le développement des traits essentiels de ces processus. Ce n'est pas un hasard si Oaxaca est la région du Mexique qui a la quantité la plus grande de districts municipaux et aussi d'ethnies indigènes sur son territoire constitué de montagnes et de hauts plateaux et qui donne sur deux océans. Les Zapotèques – la grande culture de la région avant la Conquête espagnole n'ont jamais été vaincus par les Aztèques ni par les Européens, car les deux puissances ont dû faire des pactes avec eux. Au temps de l'Indépendance, Oaxaca fut le centre producteur de dirigeants libéraux et de la résistance contre l'Empire de Maximilien de Habsbourg imposé par les armes de Napoléon le Petit.

[1025] Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004 (première édition espagnole 1963), p.225.

[1026] D'ailleurs il ne l'était pas non plus chez les communautés des Pères Fondateurs des Etats-Unis, tueurs de Peaux rouges, esclavagistes et misogynes, dans lesquelles, ce qu'oublie Hannah Arendt, il y avait aussi des esclaves pour dettes anglais et des pauvres.

Après cela, au siècle dernier, la région a produit des rebelles libéraux-anarchisants et des dirigeants ouvriers révolutionnaires, comme le cheminot communiste Demetrio Vallejos, expulsé de son parti pour cette raison. La grande majorité des municipalités d'Oaxaca élit le maire et les autorités en assemblée générale, selon les « usos y costumbres » indigènes et les mouvements indigènes, comme l'Ucizoni (Unión de Comunidades Indígenas de la Zona del Istmo), sont très forts, pluriethniques et pluriculturels[1027].

Malgré cela, à Oaxaca, le Parti Révolutionnaire Institutionnel (!), qu'a contrôlé le gouvernement national jusqu'à l'année 2000, a toujours dominé et domine encore en utilisant la corruption et la terreur, et au moyen d'une alliance avec une oligarchie locale et les « caciques »[1028] dans les régions indigènes. Mais la vie des populations s'organise depuis longtemps en dehors des partis et des institutions et même contre celles-ci (la prétendue justice, les notables du PRI, la féroce police) en utilisant les formes d'organisation traditionnelles. Elle tend aussi à créer des organisations et des alliances de base, extra-institutionnelles. D'ailleurs, ni les philosophes ni Robespierre qui ont forgé les formes ou la dynamique de la Révolution française et de la démocratie[1029]. Les « bras-nus » donnèrent un nouveau contenu à une vieille institution comme la Commune et créèrent aussi les clubs, les sociétés patriotiques, les comités et autres organisations populaires nouvelles, en découvrant ainsi, en même temps, leur capacité d'organisation indépendante. La démocratie a été leur invention, la trouvaille dans le passé des germes des formes de construction du futur. Les « enragés » (Jacques Roux, Théophile Leclerc, Jean Varlet) et non Robespierre ni Saint- Just sont ceux qui ont uni la lutte pour la liberté politique à celle pour l'égalité et la libération de la misère, et cela, non pas contre des oppresseurs étrangers, comme aux Etats-Unis, mais contre les classes de leur propre pays qui les exploitaient et les opprimaient. C'est cela qui a conquis la tête et le cœur de Kant, Hegel, Goethe et des meilleurs penseurs européens et éveillé les libérateurs latino-américains (Mariano Moreno, Manuel Belgrano, J. J. Castelli).

A Oaxaca, comme partout ailleurs dans les mouvements sociaux de l'Amérique Latine, les opprimés luttent aujourd'hui en même temps *pour la libération-décolonisation des minorités ethniques (indigènes, Noirs) et pour leur égalité* avec les métis et les Blancs (ce qui signifie la reconstruction juridique et politique de l'Etat national et la construction d'autonomies comme le démontre le cas bolivien), pour la libération nationale de la domination du capital impérialiste (c'est-à-dire pour l'Indépendance complète de ces pays qui ne sont que formellement indépendants depuis presque deux siècles) et, enfin, puisque nous sommes encore en pleine mondialisation dirigée par le capital financier international, pour faire reculer le monde jusqu'au milieu du XIXe siècle, pour construire une voie non capitaliste au développement qu'on leur interdit.

Ces trois révolutions s'entremêlent dans les moments les plus chauds de la lutte commune car chaque couche sociale (indigènes, secteurs nationalistes et politisés, syndicalistes et travailleurs) a sa propre forme et son propre tempo de mobilisation. Oaxaca et la construction de l'APPO dans la lutte en sont un exemple.

[1027] Voir Guillermo Almeyra et Rebeca Alfonso Romero, *El Istmo de Tehuantepec en el Plan Puebla Panamá*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2004.

[1028] Usuriers, chefs politiques de clientèles, propriétaires terriens, qui ont leurs bandes armées.

[1029] Daniel Guérin, *La lutte de classes sous la Première République*, 2 vol. Paris, 1946.

Au commencement, les instituteurs, en grande partie pauvres, ruraux et indigènes, mobilisèrent leurs inscrits en grève pour obtenir des augmentations de salaires et, surtout, la « *rezonification* », c'est-à-dire l'égalisation avec la rémunération plus haute de leurs collègues du centre. La section 22 du syndicat des Enseignants est le syndicat le plus fort et le plus populaire d'Oaxaca, où les maîtres d'école son issus des communautés et agissent comme leur organe intellectuel. Sa grève et l'occupation du centre de la ville d'Oaxaca purent compter sur le soutien des parents des élèves mais n'éveillèrent pas de grosses réactions populaires qui éclatèrent, par contre, quand le gouverneur Ulises Ruiz ordonna une violente répression massive. D'autres secteurs se joignirent au mouvement (voisins, ouvriers, artisans, petits commerçants) qui dépassa alors le caractère purement syndical et la direction du syndicat des enseignants.

D'une façon spontanée, apparurent des campements de dizaines de milliers de pauvres citadins, aidés par les voisins qui leur permettaient d'utiliser leurs toilettes, leur donnaient de l'eau et des aliments, les soutenaient politiquement et moralement. Spontanément aussi ils s'organisèrent et, quand la TV, les radios et les moyens d'information privés alliés du gouverneur augmentèrent leurs mensonges et calomnies contre le mouvement, spontanément aussi le peuple les occupa, en maintenant occupées la TV et la radio la plus puissante et en rendant les autres à leurs propriétaires. L'Alliance Populaire d'Oaxaca (APO) devint alors une organisation d'organisations (136) et prit le nom d' Alliance Populaire des Peuples d'Oaxaca (APPO), pour souligner l'incorporation des diverses ethnies indigènes.

Celles-ci eurent au commencement une faible participation, malgré la présence dans le mouvement d'importants dirigeants et intellectuels indigènes. Mais peu après de gros contingents participèrent à de gigantesques manifestations dont chacune réunissait plusieurs centaines de milliers de personnes. En outre les communautés organisèrent des assemblées massives pour élire de nouvelles autorités municipales à travers la démocratie directe et pour interdire la présence dans ces villes et villages du gouverneur et de ses serviteurs. Elles organisèrent également l'interruption par l'occupation massive des points stratégiques sur les grandes voies nationales ou provinciales.

La capitale de l'Etat de Oaxaca, la ville du même nom, était occupée par des dizaines de milliers de personnes qui campaient dans les rues du centre et par des centaines de barricades spontanément construites par des groupes qui prenaient le nom de la rue qu'ils défendaient et se donnaient des chefs du quartier. Le gouverneur et ses adjoints ne pouvaient pas se réunir dans les bâtiments publics, qui étaient occupés par la foule, et devaient le faire dans des hôtels ou des maisons particulières éloignées du centre. Les radios, la TV et les journaux de l'APPO étaient dirigés par des intellectuels, militants et étudiants qui fonctionnaient en état d'assemblée.

Les tueurs à gages qui ont tiré sur les barricades, en assassinant des manifestants, la brutale répression policière de l'Etat national pour protéger le tyran local, les arrestations, tortures et viols en masse ont obtenu un certain résultat : Ruiz a récupéré les bâtiments publics et visité même quelques communautés qui avaient interdit sa visite moyennant des assemblées et les manifestations contre le tyran ont dû recommencer : de 15 000 personnes, suivies de 80 000, et encore de 120 000... et maintenant, encore sur la défensive, l'APPO essaye d'utiliser les élections provinciales pour y obtenir une majorité au Parlement local pour mettre à la porte Ruiz et sa clique. Mais celle-ci est une arme à deux tranchants, car toutes les mobilisations se faisaient en

dehors des partis, même si le Parti de la Révolution Démocratique (PRD, opposition de centre-gauche) les appuyait par des déclarations. Les mobilisations de l'APPO coïncidèrent avec les élections générales qui, comme on le sait, se caractérisèrent par une énorme fraude qui porta au pouvoir la droite la plus dure du Mexique. Or, dans ces élections, même des communautés qui ne votaient jamais le firent cette fois-ci contre le PRI et Ulises Ruiz et le résultat fut une marée de voix pour le PRD. Celui-ci a cru, donc, qu'íl était le nouveau canal politique pour la haine des masses et a jugé possible de nommer les candidats pour les députations, contre la volonté des assemblées de village et de communautés, et on ne sait pas, donc, si celles-ci voteront malgré tout contre le PRI ou si Ruiz pourra utiliser leur éventuelle abstention pour maintenir le contrôle du Parlement local. Les mouvements se produisent en dehors des partis et leur pleine indépendance est la clef de leur ampleur, leur pluralité intérieure et leur créativité, mais ne peuvent pas éviter l'institutionnalisation partielle car, dans le rapport de forces sociales et politiques, ils ont besoin d' appuis parlementaires locaux et nationaux, ce qui porte à leur division intérieure entre « réalistes » et « autonomistes à outrance » et peut conduire à la fragmentation des mouvements qui perdront leur force pour atteindre leur but.

Le double pouvoir à Oaxaca

Jusqu'ici on a fait, en quelque sorte, seulement la description de cette organisation d'organisations hétérogènes qu'est l'APPO et de la dynamique d'un mouvement qui, né syndical, est devenu en route un mouvement politique populaire de masses imbriqué dans une lutte des communautés indigènes pour leurs droits et libertés. Tout au plus on a souligné plus haut le rôle du territoire, cette construction sociale, et de l'histoire dans les faits du présent.

Mais ce qui est plus important c'est que la liberté est le mouvement le plus fort, car ce qui unit à Oaxaca les revendications syndicales des instituteurs avec les protestations populaires urbaines contre la corruption gouvernementale, ses vols et sa violence et avec la lutte des communautés indigènes pour leurs terres et leur autonomie, leur culture et leurs droits, c'est la lutte pour expulser le tyran qui, en plus, est appuyé par un gouvernement oligarchique national né d'une fraude gigantesque et publique qui lui ôte toute légitimité et tout consensus et lui laisse seulement la violence armée. Sans doute l'APPO apparaît à Oxaca avec ce pathos de nouveauté associé à l'idée de liberté dont parle H. Arendt[1030] comme conditions élémentaires pour parler de processus révolutionnaire.

L'APPO ne combat pas seulement contre le tyran local mais aussi contre l'appareil étatique national, né de l'imposition illégale et frauduleuse d'une « Justice » de classe. En plus, Oaxaca est la région du Mexique qui se caractérise le plus par l'ampleur de son émigration vers les Etats-Unis et son économie dépend du tourisme des riches étrangers, de l'artisanat pour ceux-ci et des dollars qui viennent des esclaves exportés à l'étranger. Comme tout le Mexique mais même plus que d'autres régions, Oaxaca est victime de la mondialisation dirigé para le capital financier, des politiques néolibérales, de la ruine de l'agriculture et de la destruction des richesses naturelles, qui sont l'oeuvre du capitalisme actuel. Même si tous les membres de l'APPO n'ont pas

[1030] Op.cit, p.45.

conscience de l'insertion de leur lutte dans cette lutte de classes mondiale, il reste clairement posé que la dynamique de son combat est anticapitaliste et que la lutte de la première révolution sous-jacente -la décolonisation du monde indigène, son incorporation sur un plan égalitaire au reste du pays capitaliste- et celle de la deuxième -la libération de l'oppression, de l'exploitation et de la misère- forment des parties d'un même processus permanent. Celui-ci passe à cette heure -ci seulement par un moment d'arrêt mais, comme un fleuve karstique, souterrain, il continue son oeuvre de minage du système.

L'APPO, donc, est l'expression locale, particulière, du même cours général qui donna la majorité dans les élections présidentielles à un mouvement (pas un parti, malgré le fait que le mouvement vota pour un parti, le Parti de la Révolution Démocratique, PRD) qui parlait d'un nouveau projet de pays et d'une Assemblée Constituante et qui conduisit à l'occupation du centre de la ville de Mexico par des dizaines de milliers de personnes grâce à un gigantesque campement du PRD qui protestait contre la fraude électorale et cherchait à faire annuler les élections.

L'Assemblée Populaire des Peuples d'Oaxaca a été, et en partie reste encore, un germe de double pouvoir en face de celui de l'Etat, local et national. Elle légiféra au moyen de décrets, organisa l'ordre public, reconquit l'espace public exproprié par le gouvernement au bénéfice de personnes privées (places du centre), forma la police des instituteurs (la « *policía magisterial* ») et aussi celle des indigènes (les « *topiles* » ou vigiles), prit à sa charge les moyens d´information, l'enseignement, la justice dans les zones contrôlées par les barricades et coupa toutes les voies de communication qu'elle jugea nécessaire. Tout comme les Juntas de Buen Gobierno zapatistes du Chiapas ou comme les 700 000 personnels armés de la Police communautaire élue en assemblée à Xochistlahuaca, Guerrero, les expériences de « pouvoir populaire » découlent de l'augmentation de la conscience populaire qui affaiblit la domination capitaliste et aussi des transformations étatiques résultant de cette vague de mondialisation qui porte à une concentration du pouvoir hors des frontières nationales et à la création des « Etats Nationaux de Concurrence »[1031] lesquels ne pensent qu'à maintenir les salaires bas pour stimuler les investissements et payer la dette extérieure et réduisent donc les salaires réels en provoquant le chômage structurel et massif.

Les rébellions deviennent des processus révolutionnaires parce qu'elles unissent la haine contre l'injustice et les abus, la soif de liberation de l'oppression politique et sociale et un niveau de misère insupportable, accru par la mondialisation, qui dépossède les paysans de leur terre et les jette, avec les artisans et les ouvriers vers la frontière Nord, pour y risquer leur vie en cherchant du travail. Penser que de la misère ne peut pas surgir la révolution équivaut à oublier que toutes les révolutions ont été le fait des miséreux et que l'Humanité dans son ensemble doit encore réaliser des Révolutions françaises pour les énormes majorités de besogneux qui habitent notre planète. Si les révolutions du passé ont abouti à de nouvelles oppressions et de nouvelles inégalités, comme en Angleterre, aux Etats Unis, en France, en Russie, en Chine et à des dictatures monstrueuses, comme celle des bellicistes américains ou celles du prétendu « socialisme réel » russe ou chinois, ce n'est que parce qu'elles n'ont été que des moments, sur le temps long, de la révolte de la société contre le capital puisque le saut de la nécessité à la liberté exige préalablement de sortir de la

[1031] Joachim Hirsch, *Der Nationale Wettbewerberstaat* Berlin, 1995.

misère et de l'ignorance pour que « le libre développement de chaque individu soit la condition pour le livre développement de tous ». Ce n'est pas dans un seul pays, même industrialisé et développé, que la technologie affranchira les êtres humains : plus grande sera la productivité, plus pauvre sera l'ouvrier qui produit la richesse et plus grande la concentration de la richesse et du pouvoir dans les mains des propriétaires des machines; celles-ci produisent la misère des majorités et non pas, par elles-mêmes, leur libération.

Il faut faire donc le saut d'Oaxaca à tout le Mexique, du Mexique à la société profonde des Etats-Unis, basée sur les ilotes et ainsi de suite, des périphéries aux centres jusqu'à pouvoir donner une base culturelle et technologique à une société de femmes et d'hommes libérés, à la fois, de l'oppression et de la nécessité. Cela doit se faire dans une terrible lutte mondiale et nationale et une sanglante résistance aux classes dominantes et exploiteuses qui ne laissent ni places ni temps libres à ceux qui luttent pour un changement sociale et pour la liberté. Les éléments rudimentaires du double pouvoir, les « pouvoirs populaires », ne peuvent subsister que s'ils sont capables de conquérir de nouveaux espaces et du temps, les premiers, pour mieux résister au pouvoir central de l'Etat national et du capital international, le deuxième, pour -en partant de la pratique et de l'action- pouvoir construire une nouvelle subjectivité chez ceux mêmes qui, en faisant la révolution, subissent encore l'influence conservatrice des idées du passé, c'est-à-dire de celles des classes dominantes que la révolution met politiquement en question. La caractéristique principale des révolutions est qu'elles changent les idées de ceux qui y participent, mais ce changement -la fin de la peur des « puissants », des ci-devant et des hiérarchies- n'est jamais complet ni irréversible. Or, cette tâche n'a pas été même entamée par l'APPO.

Etat, partis, pouvoir populaire

Le parti de la gauche institutionnelle (PRD), qui a obtenu une énorme quantité de voix aux élections qui se déroulèrent en pleine mobilisation de l'APPO, a cherché tout de suite à « normaliser » la vie politique. Là ou les assemblées communautaires dirigeaient les mairies et avaient nommé maire quelqu'un du PRD pour combattre le gouvernement local et son parti, ils essayent maintenant que, pour les élections législatives locales, ce soit le PRD l'électeur des candidats et non les assemblées populaires ouvertes à tous. En même temps, ce parti cherche à porter vers le Parlement national (et le local) et vers les institutions une lutte qui continue en coupant les routes, en faisant des mobilisations, en récupérant le terrain public. De sa part le gouvernement central, qui est dans les mains du parti de la droite cléricale la plus rétrograde, le Parti de l'Action Nationale (PAN), soutient de toutes ses forces le tyran et le gouvernement local, du PRI, dans sa lutte pour « normaliser » les écoles (plus d'un tiers desquelles restent occupées par les instituteurs), les routes, les villages, l'Université. Naturellement, les deux gouvernements ont eu comme cible principale les moyens d'information et d'expression de l'APPO et continuent avec les arrestations illégales des cadres jeunes et actifs de celle-ci. Par différents moyens, il y a une action commune des institutions et des partis[1032] contre les organes nés dans le mouvement en donnant un nouveau contenu aux vieilles institutions communautaires (les pouvoirs locaux élus

[1032] Comme l'écrit H. Arendt, op. cit., p.343.

en assemblées) ou en en créant directement d'autres (comités populaires, de quartiers, directions des barricades, comités de ravitaillement). Le Congrès Populaire Indigène, par exemple, réuni peu après la répression, s'est transformé en prenant des mesures pour en finir avec les conflits de frontières entre les différents villages et les communautés indigènes, maintenant unis dans un front commun et en décidant un programme tout à fait politique. Les deux pouvoirs -l'officiel et celui d'en bas, le double pouvoir en constitution- sont incompatibles puisque le dernier est, en germe, le centre d'organisation du processus révolutionnaire toujours présent et, aussi, d'un nouveau type d'Etat correspondant aux traditions et à la composition sociale d'Oaxaca et du pays. Maintenant, une partie importante du mouvement syndical ouvrier et paysan a décidé la préparation d'une grève générale nationale -la première dans l'histoire du Mexique- en prenant la relève des mouvements civiques contre la fraude aux élections nationales et aussi des luttes de l' APPO. Celle-ci trouve ainsi un nouvel élan et devient un des ruisseaux qui nourrissent la formation, sous nos yeux, d'un grand et puissant torrent.

Bibliographie citée

ALMEYRA, Guillermo, *La protesta social en Argentina 1990-2004*, Ed. Peña Lillo-Continente, Buenos Aires, 2004. (Trad. italienne *Potere e contrapotere in Argentina*, Datanews, Romew, 2005, trad française *Les Rébellions d'Argentine*, Syllepse, Paris, 2006).

Id. (avec Rebeca Alfonso Romero), *El Istmo de Tehuantepec en el Plan Puebla Panamá*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2004.

Id. (avec Emiliano Thibaut), *Zapatistas -un mundo en construcción*, Ed. Maipue, Buenos Aires, 2006.

ARENDT, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004 (1965).

BENJAMIN, Walter, *Sobre el concepto de historia.*

GUERIN, Daniel, *La lutte de classes sous la Première République,* 2 vol., Paris, 1946.

HIRSCH, Joachim, *Der Nationale Wettbewerberstaat*, Berlin, 1995.

WOMACK, John, *Zapata y la revolución mexicana*, Ed. Siglo XXI, México, 1969.

Autogestion du savoir et dissolution du pouvoir

Antonio Carretero, syndicaliste, Espagne

I. Introduction

La grande originalité de Hannah Arendt fut de suggérer de nouvelles notions avec lesquelles saisir la condition humaine. Il ne s'agissait pas pour elle d'en appréhender la nature toujours métaphysique et insaisissable, mais plutôt de revendiquer la politique comme un thème propre à l'humain, comme un espace de relation, d'apparence comme elle aimait l'appeler, un espace constitué de l'action et du discours, deux termes d'une dialectique toujours confrontée à l'aliénation moderne, une action et un discours nécessaires pour élaborer un jugement libre, qui ne soit contraint ni par la vérité ni par la beauté ni par la science, mais qui, pour s'exprimer et être porté, doit nécessairement prendre place parmi les individus, les choses du monde, les idées, aussi bien du présent que du passé, en somme, un dialogue avec le conflit qu'est la réalité patente du monde moderne. Face à l'académisme, Hannah Arendt a parié que le « savoir » authentique ne pouvait être autre chose que la culture en action, non pétrifiée, mais toujours en mouvement. En opposition à Marx et aux marxismes, comme les anarchistes auparavant, Hannah Arendt place au cœur de toute réflexion et de toute action transformatrice non pas l'économie mais l'oppression et le pouvoir.

J'ai élaboré les réflexions ici exposées en m'inspirant de la pensée ouverte de Hannah Arendt et de ses propositions, dans un dialogue entre le savoir-dire et le pouvoir-faire, entre la technoscience qui impose ses rythmes à l'économie réelle et à la vie en société et le pouvoir de décision concentré entre les mains de transnationales et de la gouvernance mondiale, entre un savoir non propriétaire et un pouvoir dissous dans la voix des exclus. C'est ce dialogue que j'expose ici, sans prétentions prophétiques ni dogmatiques, avec la pensée en action de Hannah Arendt.

Je pose une équation problématique, car ses composantes évoluent sur la corde raide des idées qu'alimentent l'action et le discours. En d'autres termes, ce sont des idées qui veulent prendre forme, sur un mode à la fois singulier et collectif, et ne peuvent donc exister que si elles sont élaborées à travers l'action politique et le discours pluriel d'êtres humains, comme vous, comme elle, comme moi. De ce fait, elles prennent le risque de se voir modifiées, altérées, dénaturées, divisées, mais aussi ranimées, ravivées, exhumées.

II. Exemples

Je prendrai deux exemples parmi les mouvements sociopolitiques de ces dernières années dans l'Etat espagnol pour guider, de manière empirique, les réflexions que je m'apprête à exposer.

a. Un important mouvement de lutte contre les antennes relais de téléphonie mobile a vu le jour il y a dix ans, lancé par un groupe de voisins au moment où

plusieurs enfants (filles et garçons) étaient atteints d'un cancer dans une école de Valladolid, proche d'une station de base de téléphonie au centre de la ville. S'ensuivirent des mobilisations, des actes de protestation, des plaintes et le mouvement s'étendit à d'autres villes du pays. Les autorités répondirent par la création d'une commission internationale d'experts ayant pour mission de déterminer si la proximité des antennes de lieux d'habitation pouvait provoquer un type de cancer en raison de l'exposition aux rayonnements. Le mouvement anti-antennes consentit de fait – même si ce n'était pas à l'unanimité – à ce débat de type technique et scientifique. Comme il fallait s'y attendre, la commission conclut qu'il n'existait pas de preuves suffisantes pour établir un lien de cause à effet entre les antennes et le cancer. Cette « sentence » condamna à son tour le mouvement anti-antennes, car au lieu de mettre en avant des arguments politiques (aménagement du paysage urbain, principe de précaution, critique de la voracité commerciale des opérateurs de téléphonie mobile, etc.), il accepta d'entrer dans le débat technoscientifique, se voyant par la suite incapable de contrecarrer l'opinion des experts.

b. En 2006, un mouvement citoyen pour un logement digne et accessible a fait son apparition de manière spontanée et sous forme d'assemblées, à partir d'un appel sur Internet et par SMS à se réunir dans le centre des principales villes espagnoles pour réclamer le « droit au logement ». En Espagne, la spéculation urbaine, la corruption des entreprises de construction, la nécessité pour les municipalités de se financer à travers l'extension des zones urbanisables, le tout encouragé par des lois fondées sur la culture de la propriété, ont créé une situation paradoxale. L'Espagne est en effet le pays européen doté du plus grand nombre de logements neufs construits, mais c'est aussi le pays où le logement est le plus cher et où on dénombre le plus de logements vacants. Dans ce contexte, est né le mouvement *V de Vivienda*[1033] (imitant le film adapté de la bande dessinée *V pour Vendetta* de Frank Miller) qui s'auto-organise en assemblées ouvertes une ou deux semaines avant de nouvelles mobilisations. Tout ce qui est débattu et décidé, de même que les convocations, est diffusé sur Internet. Il s'agit d'un mouvement jeune et récent, très dépendant d'Internet et d'autres moyens de communication (téléphones portables). Même si le dénominateur commun est de dénoncer ce qui empêche l'exercice du droit au logement, il n'y a pas unanimité sur la manière dont ce droit devrait être promu. Du reste, le mouvement a déjà connu une première scission, due au débat sur l'appel à voter ou non aux dernières élections locales, faisant apparaître en son sein un courant autobaptisé *V de no Votes*[1034].

Ces exemples nous montrent comment les progrès technoscientifiques et leurs applications dans la société et dans la vie quotidienne de chacun jouent un rôle croissant, aussi bien négatif que positif, dans la manière dont apparaissent et se développent, dans leurs formes et leurs contenus, les nouveaux mouvements sociaux de critique de l'état actuel de la société.

III. Le savoir : la technoscience

Le savoir est avant tout *lexis*, discours, pensée et, en tant que tel, se constitue aussi bien dans la solitude de celui qui pense que dans l'interaction avec d'autres qui pensent également. Bien qu'il prenne habituellement la forme d'un produit, c'est-à-dire un

[1033] NdT : *Vivienda* signifie logement en français.
[1034] NdT : « V pour ne vote pas ».

savoir construit et en principe achevé, une telle réification est une illusion, souvent une illusion nourrie de la possibilité, en tant que produit, d'aider à réduire le seuil de l'incertitude dans laquelle le savoir s'inscrit réellement. Car il est avant tout un processus et une accumulation de processus et il se nourrit en retour de l'incertitude de se savoir toujours inachevé. Ce n'est pas l'affaire d'un seul, ou de quelques-uns, mais d'une quantité considérable d'esprits qui pensent. Et c'est encore plus vrai aujourd'hui qu'autrefois. Il est évident que nous ne pensons pas tous la même chose ni ne réfléchissons tous à la même chose. C'est bien la richesse du savoir que d'être divers tant dans ses contenus que dans ses méthodes de création et d'accès au savoir des autres.

Toutefois, bien que divers, multiple et incertain, le savoir en tant que savoir n'est pas problématique, car on peut l'évaluer selon des critères d'utilité, de beauté ou de consistance, par exemple. Ce qui est réellement problématique dans le savoir, c'est sa gestion, c'est-à-dire comment, pourquoi et par qui il est géré. Il ne s'agit pas d'une problématique interne au processus créateur du savoir, processus qui constitue l'être humain historiquement et individuellement, comme espèce et comme sujet.

Cette problématique de la gestion du savoir se voit traversée, possédée, expropriée par le pouvoir. Et cette expropriation est aujourd'hui plus que jamais un symptôme du présent. La science est aujourd'hui technoscience précisément pour avoir été touchée par le pouvoir. Ce n'est pas un phénomène nouveau. La nouveauté provient plutôt de l'ampleur et de la profondeur du phénomène qui font que pratiquement tout le savoir scientifique est actuellement un savoir technoscientifique. Ainsi, non seulement les technologies marquent le progrès des sciences, mais elles sont soumises à la domination de la productivité et de l'utilité, au calcul des fins et des moyens, ce qui constitue véritablement une instrumentalisation de la technique. La technoscience contemporaine est essentiellement de l'ingénierie appliquée aux divers domaines du développement scientifique, depuis la mécanique quantique, en passant par les hautes énergies et l'électrochimie des nouveaux matériaux, jusqu'aux inévitables biotechnologies, en d'autres termes les technologies du vivant (clonage, transgénie, génie génétique, etc.). Un exemple : pour les experts, hommes politiques et institutions internationales, la solution au changement climatique ne passe pas par une remise en question du modèle socio-économique qui l'a rendu possible (le capitalisme productiviste et consumériste), mais par un usage intensif des technologies alternatives. Le principe est simple : ce que la technologie provoque d'indésirable – certaines de ses conséquences environnementales – sera pallié par la technologie elle-même.

La technoscience est la fidèle alliée du capitalisme mondialisé et ses besoins et progrès ponctuent les agendas économiques et politiques du monde. Son contrôle et sa gestion se trouvent entre les mains de grands groupes transnationaux. Or, les peuples et les individus ignorent totalement les décisions qui s'y prennent et qui auront une incidence sur leur vie et l'exercice de leurs droits et libertés.

IV. Le pouvoir : les transnationales

Le pouvoir se change en domination par la soumission des masses et en oppression par la coercition institutionnalisée pour se constituer en Etat, en gouvernement d'une petite minorité régnant sur une majorité. Face à Marx et aux marxismes, les anarchistes placent au cœur de toute réflexion et de toute action

transformatrice non pas l'économie mais l'oppression et le pouvoir. En amont de l'exploitation se trouvent l'oppression, l'expropriation exercée par le pouvoir sur ceux que l'on a forcés – et que l'on force encore – à vendre leur temps de travail, leur savoir et leur savoir-faire pour pouvoir être considérés comme des personnes avec des droits reconnus, c'est-à-dire des citoyens et des citoyennes. Ajoutons à cela que les services à la personne, ceux qui précisément donnent valeur à la vie humaine, continuent d'être la responsabilité quasi exclusive des femmes. L'exploitation machiste et cachée des femmes ainsi que l'exploitation capitaliste des hommes et des femmes ne sont que des actes qui s'inscrivent dans le temps, des conditions en même temps que des conséquences de l'oppression politique, de la perpétuation, de la reproduction et de l'expansion du pouvoir aliénant.

Il s'agit naturellement d'un pouvoir qui avance tout en contribuant à la progression du capitalisme lui-même. En ce sens, la précarisation de la vie n'est pas une conséquence de la mondialisation capitaliste grandissante, mais plutôt la condition structurelle au développement de la mondialisation. Dans les pays industrialisés, la précarisation apparaît dans un contexte favorable : la précarisation et l'exploitation préalables et sans égard durant plus d'un siècle de ce que l'on appelle le Tiers-Monde, un syndicalisme institutionnel qui accepte l'idéologie néolibérale de la compétitivité et la flexibilité et une aliénation consumériste des classes salariées. Dans ces sociétés atomisées, individualistes et fragmentées, la précarisation est acceptée socialement comme un mal nécessaire, pour autant que des niveaux de consommation croissante puissent être satisfaits, même si c'est au prix d'une hypothèque à vie auprès de sociétés financières.

Mais nous ne pourrons lutter réellement contre le pouvoir coercitif et aliénant si nous continuons à penser qu'il s'agit de quelque chose d'abstrait, de quasi transcendant, d'une réalité ubiquitaire. Le pouvoir n'est pas seulement réel, il est également concret. En outre, il n'est pas univoque, mais multiple et divers ; il n'est pas homogène bien qu'il montre généralement un grand consensus d'intérêts. Les pouvoirs doivent être susceptibles d'être définis, délimités, objectivés et signalés. Ils doivent être repérés pour être correctement mis en question. Les pouvoirs s'insèrent dans des relations de pouvoir et, en tant que tels, s'expriment et s'étendent dans des réseaux de pouvoirs qui, en dernier ressort, nous engagent tous dans ce qui est le plus essentiel, nos propres relations personnelles.

Définir et objectiver les pouvoirs qui nous tourmentent signifient avant tout clarifier et mettre en question les relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes personnellement impliqués et que nous maintenons souvent par intérêt et non par dignité ou par devoir, comme n'importe quel autre pouvoir coercitif, à commencer par les relations de pouvoir sexistes qui sont les plus insidieuses, les plus enracinées dans une culture séculaire, que l'on prétend par ailleurs rendre invisibles en les cantonnant à la sphère exclusive de la vie privée.

V. Autogestion du savoir et dissolution du pouvoir

Le savoir est un attribut humain. Toutes les singularités humaines – et chacune d'entre elles – contribuent au processus créateur du savoir. Le pouvoir appartient à tous les êtres humains de la même façon, précisément parce qu'ils sont intrinsèquement différents.

Dissoudre le pouvoir parmi les singularités humaines signifie que chaque sujet humain s'approprie ses possibilités de liberté, d'action et de parole parmi des semblables qui se reconnaissent différents. Autogérer le savoir, c'est adapter les priorités de développement de n'importe quel savoir aux besoins humains, à tous les besoins humains : non seulement les plus essentiels, mais également ceux qui permettent une vie digne et libre.

Le pouvoir, dans son sens véritable, est la possibilité d'agir et de dire, agir et dire, pour toutes et tous, face aux pouvoirs coercitifs qui se nourrissent en retour de l'aliénation des vies humaines qu'ils oppriment et contre eux. Dire, c'est juger avec le savoir qui nous appartient. Et le jugement ne peut être sérieusement posé que lorsqu'il est éclairé, ce qui est différent d'un jugement érudit. Afin qu'un jugement puisse être qualifié de suffisamment « éclairé », il devrait intégrer les éléments de réflexion suivants :

- le jugement doit reposer sur des arguments rationnels ; il faut donc accorder une valeur secondaire, mais sans les ignorer, aux arguments d'« autorité », de « croyance » ou « émotionnels ». Ces derniers peuvent constituer les prémisses d'un argument rationnel, à savoir l'héritage informatif qu'il faut prendre en compte ;
- de tels arguments doivent au moins contenir une information scientifique pertinente qui soit suffisamment tranchée dans le cadre du sujet qui fait l'objet du jugement et qui avalise le point de départ dans l'élaboration du jugement. Cela exige une transparence informative et une capacité de discerner ce qui est significatif dans l'information présentée ;
- enfin, un jugement éclairé doit permettre de comprendre le contexte des croyances rationnelles dans lequel il s'insère (son état d'opinion). Il doit rendre transparents les principes et les valeurs à partir desquels il s'élabore rationnellement, afin qu'un dialogue éventuel puisse le mettre en question.

Reconnaître que nous avons du pouvoir, c'est nous réapproprier notre propre condition d'humains engagés auprès de nos semblables, en d'autres termes nous réapproprier cette liberté écornée, expropriée par le marché du pouvoir et le pouvoir du marché. C'est ainsi que nous refonderons peut-être l'économie sur ce qu'elle doit être, à savoir la gestion des ressources pour satisfaire des besoins, besoins qui comprennent non seulement et fondamentalement ceux qui sont impérieusement vitaux, mais en particulier ceux qui définissent les conditions de dignité des êtres humains : la capacité de dire et de faire individuellement et collectivement, c'est-à-dire la liberté, une liberté qui ne peut s'exercer de manière abstraite, qui ne peut prendre forme sans risque de se convertir en un mot vide de sens, qui ne peut évoquer la transcendance ou l'idéalisation qu'au prix de la suspendre dans les airs comme un nuage d'été éphémère, vaporeux, une liberté qui doit se dire dans l'action, qui doit s'actualiser dans une tension permanente avec les conditions de vie des gens, qui doit être vécue dans sa propre chair. Si elle devient nuage, qu'elle soit toujours un nuage d'orage, chargée de la pluie qui exsude des pores de la terre.

VI. Contre-exemples

Comment les mouvements sociaux combatifs et leurs organisations à vocation transformatrice peuvent-ils concrétiser et étendre leurs projets émancipateurs face à la domination, tantôt crue tantôt subtile, de la technoscience mercantile qui imprègne

toute la vie sociale et personnelle dans le monde actuel, y compris dans ces parties du monde qui n'atteignent pas les niveaux de développement des économies des pays industrialisés de la planète ?

Nous ne pouvons qu'être modestes dans les possibilités, bien qu'audacieux dans les propositions, et avec Hannah Arendt nous en remettre au sens commun, à la *phronèsis* grecque, le discernement partagé avec le monde, avec autrui, en constante élaboration, en tâtonnant donc, mais en tâtonnant avec tact, en discutant les racines du savoir, et non le savoir à proprement parler, en luttant contre les expropriateurs du pouvoir, non contre le pouvoir qui se montre fragile et refoulé dans les cloaques des puissants. Que tous les sujets technoscientifiques – et chacun d'entre eux – soient l'objet d'un débat public : qu'ils ne s'imposent pas parce que c'est comme ça, ce qui revient à dire qu'ils s'imposent pour le bien du marché, de la compétitivité, de la rentabilité à court et à long terme, que soit mis en question sans réserve le pouvoir des mots qui cachent leur véritable pouvoir de spoliation et d'exploitation, qu'on ne se laisse pas séduire par les chants faussement utopiques des sirènes technologiques. Plus que les forces répressives gouvernementales, Internet et ses prétendues potentialités révolutionnaires ont contribué à l'état d'indolence actuel des forces émancipatrices, ce qui a peut-être été nécessaire pour que nous nous rendions compte de ses limites. Le cyberespace est ce qu'il est : un espace aussi vorace en information que virtuel, qui ne crée pas plus de réalités que celles que nous, êtres humains, sommes capables d'entretisser dans la vie, avec nos peines et nos combats.

On ne lutte pas sur Internet, on lutte dans la rue, parmi ses semblables, comme toujours, même si les formes et moyens de produire de l'information et de la diffuser se font par d'autres voies, qui, comme tout artifice humain, ont leurs propres règles et sont soumises à la domination du marché et du savoir technoscientifique. Il est nécessaire de connaître en profondeur ce savoir, de l'utiliser et même de le développer de manière autonome (logiciels libres, sans brevets), en mettant toujours en question les relations de pouvoir qui se cachent derrière sa technologie sophistiquée. Il ne faut pas craindre le savoir, car le savoir appartient à tout un chacun ; il n'appartient à personne en particulier. Il nous faut être créateurs de savoirs, d'un savoir populaire pour émanciper nos corps et nos esprits, pour dire ce que nous pensons et ressentons, ce qui nous plaît et ce que nous souhaiterions. Il nous faut disséminer le pouvoir pour élever notre capacité d'action, parmi nos semblables, pour nous réapproprier le pouvoir de décider quoi faire dans le monde, en compagnie de toutes et tous, créer du savoir pour dire, dissoudre le pouvoir pour agir.

Peut-être faudrait-il préciser au moins deux points d'ancrage : tout d'abord clarifier les valeurs mêmes à partir desquelles nous discernons ce que nous ne voulons pas, puis élaborer et adopter des critères communs d'orientation politique et éthique induits des pratiques de lutte. Ces deux points d'ancrage ne sont pas seulement nécessaires, il faut également qu'ils se nourrissent en retour, le premier (clarifier les idées), parce que tout simplement il n'y a pas d'action vide de croyances et de valeurs, même si elles peuvent et doivent être diverses et non univoques (c'est dans leur diversité et leur incertitude que se trouve leur force : celle de réunir des personnes d'horizon différent dans une même lutte, partagée et décidée entre semblables), le second (adopter des critères communs) parce que, à mon avis, nous le faisons à peine. Les pratiques de lutte sont certes nombreuses, parfois dispersées et avec des tonalités, des optiques et des nuances différentes, mais suffisantes pour pouvoir en tirer certains

« critères de rébellion » sur lesquels aller petit à petit en complexité et force. Car à un moment donné, pour ne pas dire en de nombreuses occasions, nous nous voyons amenés non seulement à expliciter ce que nous n'aimons pas, mais également à décrire, même si c'est à grands traits, ce à quoi nous aspirons.

Il faut ici rappeler la critique « positive » du jugement qu'apporte Hannah Arendt et que j'ai appelé « critères directeurs ». D'un côté, le jugement doit montrer une validité potentielle, en d'autres termes être potentiellement valable pour tous les êtres humains du monde, ou pour la plupart d'entre eux. D'un autre côté, il doit supposer une pensée vaste, non minuscule, qui embrasse des pluralités, qui ne soit pas enfermée dans des dimensions locales, individuelles ou d'intérêts corporatistes. Il doit aussi être capable de se mettre à la place des autres, de ceux qui souffrent et endurent. Et pour ce faire, il doit faire apparaître la présence de l'autre, de l'interlocuteur, du soi-disant différent. La boucle est ainsi bouclée dans cette recherche impérieuse du sens commun partagé par tous.

Peut-être cherchons-nous, contre la logique de l'Etat et du capital, à articuler la logique de la vie, celle qui nous dit que le premier droit de l'homme doit être celui d'avoir des droits (le « droit d'avoir des droits »[1035]), principe arendtien par excellence, tandis que le dernier droit nous signale que tout ce qui est humain (savoir, pouvoir, économie, environnement) est – doit être – pour toutes et tous.

[1035] NdT : en français dans le texte.
Texte traduit de l'espagnol (Espagne) par Amélie Fourcade

Conclusion atelier n°4
Pouvoir, révolution, activité créatrice, jugement politique

Valeria Wagner

1) Relecture de l'oeuvre de Hannah Arendt

Tant les présentations que les débats qu'elles ont suscités ont exploré la pertinence de certaines catégories/notions centrales dans l'œuvre d'Arendt pour comprendre des situations et des conflits d'actualité. Les analyses de la philosophe ont été étendues de manière à intégrer des facteurs incontournables dans différents contextes historiques (Suisse, Inde, Mexique, etc.), notamment : la migration et l'interculturalité, le concept de sexe, l'émergence de nouveaux-elles acteurs-actrices sociaux, les mécanismes totalitaires à l'œuvre au sein de certaines démocraties, les effets totalisants du système économique capitaliste.

Il a été constaté, par exemple, que la « banalité du mal » liée au refus ou à la suspension de la pensée prend aujourd'hui des formes nouvelles, manifestes dans la capacité de jugement des citoyens (préjugés racistes, analyse monoculturelle de conflits interculturels), de même que la destruction de la personne s'effectue aujourd'hui aussi à travers des institutions qui détruisent la personne juridique et morale (c'est le cas des procédures de demande d'asile en Suisse), et par la subordination de la sphère politique à la course au profit capitaliste, qui tend à supprimer la personne politique.

Mais alors que les conflits se déplacent et se transforment, il y a aussi de nouvelles formes d'action sociale et politique, qui ne sont pas sans rappeler les « conseils révolutionnaires » et les mouvements de désobéissance civile qui avaient attiré l'attention de la philosophe. Les groupements de femmes, notamment, ont eu et continuent à avoir une force considérable de transformation sociale ; les nouveaux médias rendent possible des formes d'organisation et de résistance traversant classes sociales et frontières ; l'autogestion est valorisée dans des luttes ponctuelles et articule de manière productive le rapport entre responsabilité individuelle et collective.

2) Démarche dans l'atelier

Les présentations ont elles-mêmes été « relues » créativement, suscitant beaucoup de discussions et mettant en évidence des points difficiles à conceptualiser – comme l'est, notamment, la compatibilité entre structures hiérarchiques et autogestion, la possibilité de rapports de pouvoir purement horizontaux, le passage, plus généralement, entre le modèle théorique et la mise en pratique. La discussion théorique a été enrichie par l'apport de nouveaux exemples (de cas concrets éclairant des points spécifiques) et élargie aussi pour permettre la discussion de situations évoquées par les participants de l'atelier.

En tant qu'effort de constitution d'un espace public de discussion et de prise de parole, cet atelier a été un succès, confirmé, d'ailleurs, par des moments de témoignage

poignants et salutaires qui, loin de paralyser la réflexion commune, ont contribué à sa poursuite.

3) Notions de pouvoir, révolution, activité créatrice, jugement politique

Indirectement, toutes ces notions ont été mobilisées constamment, puisqu'elles sont toutes liées. Il est possible cependant de dégager quelques considérations sur chacune d'entre elles.

Pouvoir :

Plusieurs des présentations et des interventions des participants ont porté sur l'analyse de formes de pouvoir totalitaire actuelles, telles qu'elles agissent au sein des institutions par les voies bureaucratiques, dans le système économique, par l'entremise de discours paradoxaux et répétitifs. Dans le premier cas, notamment, il a été question des procédures de demande d'asile en Suisse, ainsi que des mécanismes de déresponsabilisation des « exécutants » sur lesquels reposent les actions répressives institutionnelles, qui tendent à dissocier les sphères politiques, économiques et sociales et à produire des agents volontairement soumis. La subordination de la politique aux intérêts économiques et impersonnels du capitalisme a par ailleurs été évoquée à maintes reprises comme une force qui ferme les possibilités d'avenir et les projets. Les discours diffusés dans les médias ont été aussi considérés comme des pouvoirs exercés sur la pensée délibérative et évaluative des acteurs sociaux.

Face à ces mécanismes ou systèmes de pouvoir, il a aussi été question du pouvoir effectif des acteurs sociaux, des collectivités, des citoyens. Ce pouvoir se découvre par un travail de pensée et d'affirmation de points de vue, comme cela a été le cas dans la lutte des femmes, et demande de manière générale un certain travail de deuil (du passé, de ce qui ne sera pas, de ce que l'on n'est pas devenu) autant des personnes individuelles que des communautés partageant un imaginaire. Il débouche, dans les exemples concrets qui ont été évoqués, dans un travail positif d'affirmation de la personne humaine et politique. Comme il a été souvent souligné, le siège de ce pouvoir effectif des personnes se trouve aujourd'hui dans les organisations sociales, associations, communautés, etc., et non pas dans les organisations « politiques » conçues selon les modèles traditionnels. La gauche, le syndicat, les partis politiques ne sont pas perçus comme étant une source possible de changement. Par contre, la catégorie de classe est loin d'être devenue obsolète : les mouvements de quartiers, d'employés, les associations sont souvent soudés par la classe sociale des participants, bien que celle-ci ne soit pas nécessairement mise en avant et ne soit pas le seul facteur de cohésion.

Activités créatrices :

La notion de révolution a été évoquée directement à l'égard de l'insurrection populaire dans l'État d'Oaxaca au Mexique et a été qualifiée comme un moment, ou une période de questionnement intense dont les fruits mûriront à long terme, notamment par la transformation des personnes qui se découvrent citoyens et acteurs sociaux et politiques. Dans des situations de crise politique moins intense, la notion de révolution a été conçue plutôt en termes de processus de transformation issus

d'activités créatrices ouvrant des espaces du possible et des appropriations ou constitutions d'espaces publics et politiques, aussi éphémères soient-ils. Ces activités créatrices sont issues de groupes autoconstitués selon des critères propres, pas homogènes, pas nécessairement politiquement orthodoxes, parfois motivés par des objectifs ponctuels, parfois par des désirs de changement plus étendus (organisation de manifestations, récoltes de signatures par internet, etc.). Ces groupes transforment, temporairement, la précarité des individus atomisés en force collective, articulée de diverses manières. L'importance de la prise de parole pour transformer cette faiblesse en force a souvent été soulignée, ainsi que celle de rénover la parole, de trouver des formes d'expression (récits, mises en scène, etc.) qui puissent être entendues par les institutions et par les concitoyens – il s'agit dans un sens d'inventer la parole qui écoute.

Jugement politique :

En tant que processus d'évaluation et d'analyse de situations, le jugement politique se confronte aujourd'hui à des obstacles majeurs, à savoir comment distinguer et articuler le social et le politique, comment articuler les sphères économiques et politiques, comment concevoir les entités collectives, les NOUS (qui est « nous » ? Quel cercle social alimente le politique ? S'agit-il d'une entité culturelle, de classe, de circonstance ?).

Ce serait en tant que processus délibératif que le jugement politique répond à ces questions parce que, s'il est politique et tourné vers l'espace public, il contribue à créer tant l'espace public que le « NOUS » qui y est impliqué. Le jugement ainsi conçu est un travail de réflexion et une intervention active qui fait aussi le lien, concret, entre le cas individuel et un cadre plus large qui serait de l'ordre du projet.

La nécessité de projets d'avenir pour fournir des critères d'action et de pensée et ne pas s'empêtrer dans la désarticulation apparente des sphères économiques, politiques et sociales est posée. Il reste que ces projets prennent des formes méconnaissables ou bien peuvent être considérés comme trop ponctuels pour avoir des effets conséquents. La notion même de projet resterait, dans un sens, à examiner.

Pouvoir, crise de l'éducation, activité de construction du savoir et de soi dans la Cité

Atelier 5

Hannah Arendt : Education pour un monde commun

Wolfgang Heuer, Berlin

En 1958 Hannah Arendt a fait à Brême une conférence portant le titre *La crise de l'éducation*. Cette conférence, qu'elle publia plus tard dans *Between Past and Future*[1036], traitait de l'échec de la prétendue « éducation progressive ». Il s'agissait de la libéralisation de l'éducation commencée dans les années 30, donc bien avant l'éducation anti-autoritaire des années 60 et 70. Aux Etats-Unis, la parution du livre *Why Johnny Can't read*[1037] avait provoqué une discussion nationale sur la question de savoir pour quelles raisons les résultats scolaires aux Etats-Unis étaient très inférieurs à ceux de l'Europe. Pour Arendt, il s'agissait d'une « faillite des méthodes modernes d'éducation », mais elle ne la considérait pas comme un problème auquel on pouvait remédier seulement par un changement des méthodes, car en plus « cette crise avait surgi au sein d'une société de masse et en réponse à ses exigences. »[1038]

Arendt jugeait que le niveau scolaire dans les écoles était alarmant. Elle concentrait sa critique sur trois phénomènes finalement politiques.

Le premier était l'absence d'autorité. Contrairement à l'opinion commune qui identifie l'autorité à la force et à la violence, pour Arendt l'autorité consiste dans la reconnaissance incontestable d'une personne par sa fonction ou par ses qualités personnelles. Comme ces personnes, c'est-à-dire les adultes, ne remplissaient plus leur fonction, il n'y avait plus d'autorité reconnue par les écoliers, de sorte que, d'après Arendt, „c'est le groupe des enfants lui-même qui détient l'autorité, qui ordonne à chacun des enfants ce qu'il doit faire et ne pas faire".[1039] Cette auto-administration des enfants conduit selon Arendt à une nouvelle sorte de formation d'autorité, en fait celle du groupe, du gang, comme nous le connaissons aujourd'hui en Europe surtout parmi les jeunes issus de l'immigration. Du point de vue politique « l'autorité d'un groupe, fût-ce un groupe d'enfants, est toujours beaucoup plus forte et beaucoup plus tyrannique que celle d'un individu, si sévère soit-il... »[1040] Cela mène les enfants à une situation fatale: « Les enfants ont tendance à réagir à cette contrainte soit par le conformisme, soit par la délinquance juvénile, et souvent par un mélange des deux. »[1041] Cette façon de penser nous rappelle non seulement le roman *Sa Majesté des Mouches* de William Golding, mais aussi le système de domination de la tyrannie déjà clairement décrite dans l'Antiquité.

[1036] Hannah Arendt, « Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought», New York: Viking, 1961, l'édition française: La crise de la culture, Paris), 2006.
[1037] Franz Rudolph Flesch, «Why Johnny Can't read: And What You Can Do about It», New York: Harper and Row, 1955.
[1038] Hannah Arendt, «La crise de l'éducation», p. 230.
[1039] *Ibid.*, p. 232.
[1040] *Ibid.*, p. 233.
[1041] *Ibid.*, p. 233-234.

Le deuxième problème selon Arendt se situait dans le fait que les professeurs étaient de moins en moins spécialisés dans leurs matières. Le troisième problème consistait dans le changement des formes pédagogiques: on n'enseigne plus, mais on occupe, et on n'apprend plus, mais on joue. Ces deux problèmes me paraissent être aussi l'expression du renoncement à l'autorité.

Arendt prétend que ce problème n'est pas intrinsèque mais doit être vu dans le contexte de la naissance de la société de masse au 20e siècle. Ces défauts éclatants de l'éducation ne venaient pas du fait que les États-Unis étaient un pays encore jeune et n'avaient pas encore atteint le niveau européen, mais au contraire, parce qu'ils étaient le pays (citation) « dans ce domaine (...) le plus 'avancé' et le plus moderne du monde »[1042], de sorte que nulle part ailleurs les nouvelles théories ne pouvaient être acceptées aussi facilement. On pourrait dire qu'un pareil développement plus tard était prévisible en Europe comme conséquence de la modernisation et de la montée de la société de masse.

La perspective d'Arendt sur la crise de l'éducation met l'accent sur quatre thèmes qui sont encore actuels aujourd'hui :

1. la tâche de l'éducation
2. l'importance du jugement indépendant
3. la définition et le rôle du pouvoir et
4. la définition nouvelle du sujet dans un monde intersubjectif.

Arendt a opposé ces quatre thèmes à ce qu'elle appelait la rupture de la tradition: la perte de l'orientation, l'incapacité de juger indépendamment, l'incapacité de distinguer pouvoir et violence et ainsi d'agir politiquement et l'impasse du subjectivisme et de l'individualisme moderne.

1. Education pour un monde commun

Arendt terminera sa conférence en constatant que le problème de l'éducation ne concerne pas seulement la pédagogie en tant que science, car dans la relation entre adultes et enfants il s'agit de beaucoup plus, c'est-à-dire en fait de notre responsabilité pour le monde: « C'est également avec l'éducation que nous décidons si nous aimons assez nos enfants pour ne pas les rejeter de notre monde, ni les abandonner à eux-mêmes, ni leur enlever leur chance d'entreprendre quelque chose de neuf, quelque chose que nous n'avions pas prévu, mais les préparer d'avance à la tâche de renouveler un monde commun. »[1043]

Dans cette citation la liberté et la continuité sont inséparables: d'une part la liberté des jeunes de suivre leur propre chemin et de se constituer un monde selon leurs besoins et leurs notions et d'autre part la continuité avec le monde existant en ne le détruisant pas mais en absorbant les expériences, valeurs et autorités des générations passées.

A la base de cette tâche fondamentale de l'éducation non seulement conservatrice et attachante mais aussi progressiste et libre se trouve une définition du monde qui va au-delà du monde matériel: le monde comme un espace commun et civilisé des hommes. Ici Arendt prend une perspective horizontale et intersubjective, horizontale parce qu'elle définit le monde comme un espace commun de relations et de

[1042] *Ibid.*, p. 230.
[1043] *Ibid.*, p. 252.

communication. Cela exclut des relations verticales d'ordre et de dépendance, de domination de l'homme sur l'homme. Ainsi il faut définir ce monde de manière intersubjective, et tous les phénomènes comme la liberté, la politique, le pouvoir, la violence etc. dépendent de la formation respective des relations et des espaces. Ces espaces se développent seulement quand les hommes entrent dans une relation commune.

Ce monde est le lieu de l'action et de la liberté, ainsi qu'il est le lieu de l'orientation et du jugement. La pluralité des perspectives est nécessaire pour les deux, l'orientation et le jugement.

Dans ce contexte, il est évident que pour Arendt l'éducation ne peut pas consister dans la transmission des connaissances et des capacités, mais dans l'introduction dans le monde au sens anthropologique et politique. Face au fait que le mouvement national-socialiste en Allemagne a connu une grande affluence des jeunes générations - qui manquaient donc de manière éclatante aux autres partis - la remarque d'Arendt, que les jeunes doivent être introduits dans le monde pour s'y installer et non pour le détruire, est très pertinente. Mais il est aussi évident que la liberté des jeunes ne doit pas être détruite par les plus âgés qui prétendent savoir seuls ce qui est bon pour les jeunes.

Ici, Arendt établit une liaison entre son reproche, que « l'éducation progressiste » aurait abandonné la responsabilité des adultes pour le monde commun, avec la naissance de la société moderne. « Plus la société moderne supprime la différence entre ce qui est privé et ce qui est public, entre ce qui ne peut s'épanouir qu'à l'ombre et ce qui demande à être montré à tous dans la pleine lumière du monde public, autrement dit plus la société intercale entre le public et le privé une sphère sociale où le privé est rendu public et vice versa, plus elle rend les choses difficiles à ces enfants qui par nature ont besoin d'un abri sûr pour grandir sans être dérangés. »[1044] L'école représente d'une certaine manière le monde et le fait connaître aux enfants. « De toute façon, vis-à-vis des jeunes, les éducateurs font ici figure de représentants d'un monde dont, bien qu'eux-mêmes ne l'aient pas construit, ils doivent assumer la responsabilité, même si, secrètement ou ouvertement, ils le souhaitent différent de ce qu'il est. Cette responsabilité n'est pas imposée arbitrairement aux éducateurs: elle est implicite du fait que les jeunes sont introduits par les adultes dans un monde en perpétuel changement. »[1045] Si les éducateurs refusent d'assumer cette responsabilité, le monde apparaît aux jeunes dans un état sans responsabilité et ils s'éprouvent eux-mêmes être sans lien ni orientation.

La critique d'Arendt que la pédagogie abandonne les jeunes à eux-mêmes vise en même temps la compréhension de notre monde commun. Non seulement les adultes doivent le comprendre et s'en sentir responsables mais ils doivent aussi expliquer ce monde aux jeunes. Il ne s'agit ni de savoir pur ni d'excellence; l'opinion que « ce sont les plus doués qui sont les meilleurs, (...) est loin d'être une certitude. »[1046].

2. L'importance du jugement indépendant

L'importance qu'Arendt a attribuée à l'orientation dans un monde moderne et éclaté se montre clairement dans son propre travail avec ses étudiants. Elle distinguait

---

[1044] *Ibid.*, p. 241.
[1045] *Ibid.*, p. 242-243.
[1046] *Ibid.*, p. 231-232.

entre les élèves qui devaient être guidés dans le monde et les étudiants adultes qui devaient apprendre la capacité de s'orienter dans le monde, un monde politique. Elle étudiait avec eux le jugement indépendant. Deux de ses étudiants ont écrit dans un article nécrologique : « Ce que les cours d'Arendt rendait excitants n'était pas seulement sa capacité de détecter des phrases ou des passages importants mais c'était son interprétation. (...) Il ne s'agissait pas pour elle de réfuter, mais au contraire de présenter une très vaste pluralité de perspectives autour d'un thème. » Il ne s'agissait pas des réponses finales mais d'une « pensée qui débordait les limites du savoir. »[1047] Dans un échange de lettres entre ses anciens étudiants Elisabeth Young-Bruehl, sa biographe, et Jerome Kohn, son dernier assistant, Kohn soulignait qu'Arendt « n'enseignait jamais ses propres opinions mais infusait en nous la capacité de former impartialement nos propres opinions. Une opinion impartiale est la condition d'une conviction responsable. « Elle voulait développer en eux, les étudiants, „une capacité de répondre sans préjudices à la grande pluralité des hommes et femmes qui partagent le monde et ainsi aider à préserver le monde commun que le totalitarisme voulait détruire. Arendt ne farcissait pas nos têtes avec du savoir mais nous enseignait le 'penser'. »[1048]

Ses étudiants se souvenaient aussi de son « caractère particulier, (...) de sa joie, de son esprit et de ses passions (...), de son impatience irritée, son amour de la discussion, son sens commun prononcé et sa joie de partager son savoir avec d'autres. C'est cette combinaison de qualités exceptionnelles ainsi que son brio et sa culture qui la rendaient une enseignante aussi remarquable et qu'inspirée. »[1049]

La base de ce jugement est formée par la manière vivante de penser et de repenser, ce qui était pour Arendt un besoin vital, qui ne devait pas nécessairement conduire à des résultats mais pouvait se défaire comme la tapisserie de Pénélope au cours de la nuit pour donner place à une nouvelle pensée, car la condition du jugement est déjà la disposition de ne pas désespérer de la pensée. Mais cette pensée est critique; elle n'est pas affirmative mais subversive. « Ce qui peut nous aider vraiment, c'est réfléchir. Et penser veut dire toujours penser de manière critique. Et penser de manière critique veut toujours dire être contre. Toute pensée mine en effet les règles rigides, convictions communes, etc. Tout ce qui se passe dans le penser est soumis à une révision critique de ce qui est. C'est-à-dire il n'y a pas de pensées dangereuses - à cause de la raison simple, que penser est soi-même une activité dangereuse. (..) Cependant l'absence de pensée est, je crois, encore plus dangereuse. »[1050]

L'exemple éclatant de cette absence de pensée pour Arendt était Eichmann. Ce qui l'intéressait chez lui c'était de connaître la raison pour laquelle il fut capable de commettre cette forme d'extermination de masse qu'on n'aurait pas cru être possible jusque-là. Dans ce contexte, Arendt refusait la présupposition répandue qu'il s'agissait d'un mal radical, c'est-à-dire profondément enraciné. La rencontre avec la personne d'Eichmann la conduisit à la constatation que le mal n'avait rien de profond, comme

---

[1047] Peter Stern, Jean Yarbrough, «Hannah Arendt». In: *The American Scholar*, 47, 1977, S. 374.

[1048] Elisabeth Young-Bruehl, Jerome Kohn, «What and How we learned from Hannah Arendt. An Exchange of Letters», in: Mordechai Gordon, *Arendt on Education. Renewing our Common World*, Boulder: Westview Press, 2001, p. 249 et 251.

[1049] Peter Stern, Jean Yarbrough, op. cit, p. 371.

[1050] «Fernsehgespräch mit Roger Errera», in: *Hannah Arendt, Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Ed. par Ursula Ludz, München: Piper, p. 123.

les passions qui sont toujours temporalement limitées, mais qu'il résultait de l'irréflexion.

« *Plus on l'écoutait, plus on se rendait compte à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à penser – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle : manque total de la faculté del'imagination.* »[1051]

Cela signifie l'incapacité de prendre d'autres perspectives, de former un jugement indépendant. Eichmann ne disposait pas de cette imagination et cela est en rapport avec le fait qu'il était incapable de narrer des faits et ainsi de donner un sens aux évènements; il pouvait seulement penser et parler en clichés. Arendt conclut de cette observation que cette manière d'irréflexion pouvait dépasser largement tout autre crime et c'est ainsi que le penser et le jugement jouent un rôle décisif.

Dans un monde dont le fil de la tradition est déchiré et qui engendra ainsi les phénomènes du totalitarisme et la personne Eichmann, la capacité de juger prend une importance singulière. Arendt a thématisé plusieurs fois dans ses cours la précondition du jugement, l'imagination, ce qui est remarquable. Dans le cours « Des expériences politiques au 20e siècle » elle centrait l'expérience d'un homme idéal-typique vivant au 20e siècle. Il ne s'agissait pas de quelqu'un qui était dans la politique et la « faisait », mais de quelqu'un sur qui, comme disait Arendt « les évènements factuels pleuvaient et auxquels il devait réagir[1052] ». Cet homme idéal-typique, né en 1890, probablement français, participa à la Première Guerre mondiale, voulut ensuite changer le monde en s'impliquant politiquement soit à droite soit à gauche et devint un révolutionnaire professionnel. Malgré les camps de concentration, il se laissa entraîner par une des formes de domination totalitaire, puis participa à la Deuxième Guerre mondiale à côté des Alliés ou de la Résistance. A la fin de cette guerre, il se rallia à la philosophie de la rébellion de Camus ou de l'engagement de Sartre et finalement échoua dans un monde unique, celui dans lequel la distinction entre les politiques intérieure et extérieure devint de plus en plus irréelle. Il est remarquable qu'Arendt n'utilisait pas des théories politiques dans son cours mais exclusivement des romans et des autobiographies. Il s'agissait pour elle de raconter des expériences historiques « en utilisant les notions biographiques », pour pouvoir narrer „ce qu'un homme aurait pu ou dû relater et de la manière comment il voudrait distiller le sens de l'histoire." [1053] Il fallait que les étudiants apprennent à se faire une opinion en se confrontant à d'autres perspectives. Arendt notait dans un des papiers de son cours: « J'aurais pu appeler ce cours Exercices en Imagination – le seul but consiste à regagner des expériences »[1054],

Juger, selon Arendt, ne consiste pas dans des conclusions logiques, mais dans la perception du particulier, dans la distinction: le pouvoir n'est pas égal à la violence, une domination totalitaire n'est pas égale à une tyrannie. Ce qui compte c'est juger le particulier comme quelque chose de particulier. Et il faut connaître la pluralité des perspectives réelles ou possibles et se confronter à elles pour arriver au meilleur

---

[1051] Hannah Arendt, «Eichmann à Jerusalem», 1964 in: *Hannah Arendt*, éd. Quatro, 2002., S.1065.

[1052] Hannah Arendt, «Political Experiences in the Twentieth Century». Notes, 1955, Notes, inédit, Library of Congress, Hannah Arendt Papers, page 024159.

[1053] *Ibid.*, p. 023611.

[1054] *Ibid.*, p. 023609.

jugement possible. C'est la condition pour agir de manière responsable dans notre monde. En transmettant les principes du jugement esthétique de Kant au domaine politique, Arendt combinait son concept du ‚monde' avec le problème de s'orienter dans un monde sans tradition. Ainsi elle surmontait notre subjectivisme moderne pour la deuxième fois, désormais en abandonnant le point de vue du particulier, en venant à un point de vue commun, c'est-à-dire au sens commun, qui n'est ni subjectif, ni objectif mais intersubjectif ou représentatif. Ainsi Arendt rejoint les mots de Kant que « l'égoïsme peut être opposé seulement par la pluralité qui est un cadre de l'esprit dans lequel le soi, au lieu d'être enveloppé en soi-même comme s'il était le monde entier, se perçoit comme citoyen du monde. » [1055]

3. La définition et le rôle du pouvoir

La question du pouvoir, comme le suggère aussi le titre de cette conférence, joue un rôle éminant pour Arendt. Le monde commun et le sens commun sont en opposition à la violence et à la souveraineté ainsi qu'à la volonté d'un seul. A l'action politique dans un monde commun correspondent la pluralité et l'intersubjectivité. L'éducation pour un monde commun et le jugement dans un monde commun du point de vue des citoyens de ce monde au sens d'Arendt et de Kant sont confrontés immédiatement à la question des relations interpersonnelles et donc à la question du pouvoir.

La distinction entre pouvoir et violence est peut-être la distinction la plus importante dans l'œuvre d'Arendt. Elle indique l'échelle des valeurs de notre monde commun: combien de monde commun existe-t-il et en conséquence combien de libertés ou combien de restrictions et par là même combien de pertes du monde ? Cette distinction implique aussi qu'il existe une autre forme de politique sans violence, domination et souveraineté. Depuis l'Antiquité, la formule courante que politique signifie domination et qu'ainsi domination, pouvoir et violence sont identiques est réfutée par Arendt dans son essai *Sur la violence*. Elle décrit une politique libérée de la domination et de la violence comme une possibilité et non une utopie, une possibilité rare, certes, mais d'une certaine manière une tradition cachée qui apparaît de temps en temps sous forme de conseils, d'ONG ou de fondation de républiques libres.

Si l'on prend la perspective d'Arendt, cela nous permet de reconnaître la menace de notre monde commun non seulement par la montée au pouvoir des dictatures et par l'apparition de groupes de terroristes, mais aussi de se rendre compte de la substitution quotidienne du pouvoir par des éléments de violence. On peut déjà rencontrer ces dangers dans une pensée politique qui soumet la fin au moyen, par exemple certaines philosophies du progrès, du bonheur ou de la création d'un homme nouveau, de même dans une action politique dirigée par un nationalisme ou une souveraineté illimitée, ou dans un comportement politique qui se base sur le conformisme ou le mensonge. Tous ces aspects de nos théories politiques ainsi que la pratique des administrations et des partis politiques contiennent des éléments de violence.

D'après Arendt, la pluralité et le monde commun sont restreintes dans la pensée et dans l'action; surtout la violence est muette et se sert d'instruments muets. En revanche politique, monde et pouvoir sont basés sur le langage; parler et agir vont pour Arendt

[1055] Cif. Hannah Arendt, «Some Questions of Moral Philosophy», in: *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken, 2003, p. 142-143.

de pair. Dans ce sens l'antipode de la violence n'est pas la non-violence mais le pouvoir.

Un aspect qui me paraît être important lors d'une discussion sur la responsabilité pour un monde commun et qui appartient à la notion positive arendtienne du pouvoir et de la pluralité est les actions particulières qui rendent possible l'action elle-même: donner et tenir les promesses, ainsi que pardonner les actions irrévocables. Ce que cela signifie concrètement, Elisabeth Young-Bruehl l'illustre dans son essai passionnant *Why Arendt Matters* par l'exemple du travail de la « Commission de Vérité et Réconciliation » en Afrique du Sud. [1056] Des communautés ayant qualité d'avoir le droit et la responsabilité d'accuser des coupables ont également le droit et la responsabilité de décider si les coupables méritent le pardon. Les victimes décédées ne peuvent plus chercher la vérité, raconter les faits ou juger ; ce sont donc d'autres personnes qui doivent faire cela pour elles afin que la vie de la communauté puisse continuer et ne soit pas liée au passé pour toujours. C'est ce qu'Arendt a nommé la tâche mutuelle." [1057] Et Young-Bruehl désigne une conception de communauté que l'archevêque Desmond Tutu, le président de la Commission de Vérité et de Réconciliation, mène en contradiction avec la conception du subjectivisme moderne européen et qui est ainsi proche d'Arendt: « Ubuntu (dans le groupe des langues Nguni) est très difficile à traduire dans une langue occidentale. Il parle de la vraie essence de l'être humain. (...) On est généreux, on est hospitalier, on est aimable et plein de sollicitude et de compassion. On partage ce qu'on a. C'est-à-dire que mon humanité est incorporée et inextricablement reliée à la tienne. Nous appartenons à un faisceau de vie. Nous disons ‚une personne est une personne à travers d'autres personnes.' Ce n'est pas ‚Je pense donc je suis'. Cela dit plutôt ‚Je suis humain parce que j'appartiens. Je participe, je partage'. Une personne avec *ubuntu* est ouverte et disponible pour les autres, affirmée par les autres, ne se sent pas offensée par le fait que d'autres soient doués et bons. Elle a une propre conscience de soi qui vient du fait qu'elle appartient à un tout plus grand. Elle est diminuée quand d'autres sont humiliés ou diminués, quand d'autres sont torturés ou opprimés ou traités comme s'ils étaient moins que rien. (...) Pardonner ce n'est pas être altruiste. C'est la meilleure manière de s'intéresser à soi-même. Ce qui te déshumanise implacablement me déshumanise aussi. »[1058] Cela nous mène à l'image de l'homme intersubjectif dans sa pluralité, qu'Arendt développe.

4. La définition nouvelle du sujet dans un monde intersubjectif

La pensée politique d'Arendt consiste en ce qu'elle appelle l'être dans le monde. C'est un être lié passionnément au monde, un rapport qu'elle a qualifié une fois comme Amor Mundi, comme l'amour du monde. A la différence de l'amour pour un autre être humain, il s'agit en référence à Aristote „d'amitié politique" de ceux qui portent le monde commun et en cela elle ressemble à la définition arendtienne du sens commun c'est-à-dire la capacité de prendre un point de vue intersubjectif et de faire ainsi partie du monde commun.

La pensée politique d'Arendt, ses essais et aussi ses écrits sur l'éducation sont seulement possibles par sa position en tant que citoyenne bien ancrée dans le monde

[1056] Elisabeth Young-Bruehl, op. cit., p. 112-122.
[1057] *Ibid.*, p. 118-119.
[1058] *Ibid.*, p. 119-120.

participant aux évènements. Sa pensée sert à comprendre, mais ne forme pas des théories. Elle ne croit pas qu'une théorie politique puisse guider la politique. Au premier plan, il s'agit pour elle de l'action dans sa spontanéité, et ainsi - comme le jugement s'occupe de phénomènes concrets dans l'art comme dans la politique - il s'agit aussi dans la politique de l'action concrète, des acteurs. C'est pourquoi il est important pour elle de définir les acteurs. De la même facon qu'elle distingue les espaces, le public et le privé, Arendt distingue aussi chez les êtres humains entre deux notions: leur être-en-soi, lorsqu'ils se rencontrent dans le privé, et leur personne, lorsqu'ils apparaissent publiquement et dans leur relation avec les autres.

Dans la perspective arendtienne de la mondialité, il n'existe pas une identité muette de l'être humain; c'est pourquoi l'être-en-soi est non identique. Cette non-identité rend possible le dialogue interne du moi avec moi-même, ce qui est pour Arendt le lieu et la base du jugement moral. Elle se demande pourquoi certains n'ont pas participé aux crimes du National-Socialisme et de ce fait ont subi des désavantages et des dangers. Elle a répondu: Parce qu'ils « se demandaient comment ils auraient pu vivre en paix avec eux-mêmes s'ils avaient commis certains actes; et ils ont préféré ne rien faire ».[1059] Qui pense et juge, selon Arendt, mène un dialogue intérieur avec lui-même. « Qui veut penser doit faire attention que les deux instances dialoguantes s'entendent, qu'elles soient amies (et): Il vaut mieux souffrir une injustice parce qu'on peut rester ami avec la victime; mais qui voudrait être l'ami d'un assassin et devoir vivre avec lui? Même pas un autre assassin. »[1060]

Chez Arendt, comme chez Desmond Tutu, la personne publique n'est pas définie comme un sujet mais comme une part d'un monde commun. C'est seulement dans la relation avec les autres que nous faisons l'expérience de ce que nous sommes et non par l'auto-exploration. Il existe une dimension qui apparaît seulement en public. „A la différence de ce qu'est l'être humain, donc ses qualités, dons, talents, défauts qu' il possède et qu'il tient ainsi dans ses mains et sous son contrôle (...), le qui personnel de l'être humain est dépourvu de son contrôle parce qu'il se révèle involontairement dans tout ce qu'il dit ou fait." [1061] Il en est de même pour la liberté individuelle. Ainsi „je fais l'expérience de la liberté et du manque de liberté," écrit Arendt, „d'abord dans ma relation avec les autres et non pas dans ma relation avec moi-même. Les êtres humains ne peuvent <u>être</u> libres seulement qu'en relation entre-eux, donc uniquement dans le domaine de la politique et de l'action." [1062]

Avec Arendt, nous arrivons à un point sans issue, qui nous révèle que notre existence est non déterminée et risquée. C'est uniquement dans le domaine privé, en tant que être-en-soi, que nous pouvons nous contrôler nous-mêmes et également atteindre plus ou moins le but que nous désirons; mais le prix à payer est la perte du monde commun et de l'orientation par le jugement. Lorsque nous entrons, par contre, dans le domaine public et que nous nous risquons à entrer en relation avec les autres, nous gagnons le monde, en perdant néanmoins la sécurité et la prévisibilité de nos actes. C'est la peur de cette liberté, que le psychanalyste Erich Fromm décrit

---

[1059] Hannah Arendt, «Persönliche Diktatur und Verantwortung», in: *Israel, Palästina und der Antisemitismus*. Eike Geisel und Klaus Bittermann (ed.), Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1991, p. 34.
[1060] Hannah Arendt, «Vom Leben des Geistes», tome 1: *Das Denken*, München: Piper, 1979, p. 186.
[1061] Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1981, p. 169,
[1062] Hannah Arendt, «Freiheit und Politik», in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München: Piper 1994, p. 201,

lucidement, mais que nous pouvons surmonter d'après Arendt par la notion de confiance dans l'amitié publique.

On peut comparer chez Arendt la distinction de phénomènes singuliers dans le domaine du jugement avec les actes exemplaires dans le domaine de l'action publique. Eichmann est l'exemple d'une non-personne, d'un être-en-soi non identique. Le totalitarisme n'a pas seulement détruit les victimes dans leur qualité de personnes et d'être-en-soi, mais les bourreaux se sont également détruits eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils ont anéanti leurs propres personnes et leurs propres être-en-soi.

Face à ces bourreaux Arendt décrivait des êtres humains qui appartiennent de manière exemplaire au monde commun. Socrate déjà disait qu'on peut seulement définir ce qu'est le courage par des exemples concrets. On peut seulement savoir ce qu'est le citoyen du monde dans le sens d'un citoyen d'un monde commun par des exemples concrets. Pour Arendt, des modèles de citoyen du monde furent son professeur et ami Karl Jaspers, qui était un penseur public, dont la clarté était compréhensible par tous, ou son ami Waldemar Gurian, „un politologue de grande qualité." Elle fait l'éloge de sa *capacité à se lier d'amitié*",[1063] puisque, même en restant étranger, il restait fidèle „ à ses amis, à tous ceux qu'il avait un jour connus, à tous ceux qu'il avait un jour aimés », de son *humanité*, qui veut dire bien plus que la simple amabilité et la bonté, et de *l'indépendance de sa faculté de jugement*. W. Gurian est l'une des rares personnes de la connaissance d'Arendt à n'avoir « pas fait la moindre concession à l'idée bourgeoise de la performance », et c'est pourquoi elle estime qu'il avait « une certaine image de l'être humain.».[1064]

Retournons aux problèmes d'une éducation pour un monde commun. Nous nous en sommes seulement éloignés apparemment par des aspects divers, mais ils sont tous liés à la question de l'éducation pour un monde commun. Pour résumer les thèses d'Arendt sur le contexte entre la crise de l'éducation et la crise du temps moderne, trois solutions me semblent surtout primordiales:

La première consiste dans l'importance de l'esprit public, c'est-à-dire dans l'intérêt et la responsabilité pour notre vie publique, un esprit public qui pendant les derniers vingt ans a disparu peu à peu à cause des phénomènes de l'économie libre de nos sociétés et de l'individualisation de nos vies.

La deuxième solution consiste dans l'exercice nécessaire de l'imagination et du jugement concret.

La troisième solution serait de développer un instinct pour des exemples qui puissent servir de modèles. Il s'agirait d'exemples narratifs, qui puissent donner un sens aux évènements. Elisabeth Young-Bruehl a remarqué qu'Arendt a utilisé dans tous ses livres des biographies et des narrations exemplaires pour pouvoir trouver „ au plus profond de l'histoire les lieux où les processus politiques se manifestent. Evidemment beaucoup de chercheurs de sciences sociales considèrent de manière arrogante cette méthode comme anecdotique. Mais Arendt était persuadée, je pense, qu'une anecdote

[1063] Hannah Arendt, *Vies politiques*, trad. Eric Adda *et al*, Paris : Gallimard, Tel, 1974, p. 121.
[1064] Hannah Arendt / Kurt Blumenfeld, *Correspondance 1933 – 1963*, trad. Jean-Luc Evard, Paris: Desclée de Brouwer, p. 74.

bien choisie était digne de mille statistiques ou citations ou évidences." [1065] Hannah Arendt ouvre le chemin à une nouvelle pensée qui réunit la politique et l'art.[1066]

[1065]Elisabeth Young-Bruehl, Jerome Kohn, op. cit., p. 228.
[1066] Voir Wolfgang Heuer / Irmela von der Lühe (ed.), *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*, Göttingen: Wallstein, 2007.

La pluralité, l'égalité et les droits de l'homme : l'éducation des jeunes et des adultes au Brésil

Sonia de Vargas
Universidade Católica de Petrópolis Rio de Janeiro – Brasil

Au Brésil, la dette sociale envers les jeunes et les adultes, dont la scolarité n'a pas été assurée dans leur enfance, est encore lourde. Ce groupe équivaut aujourd'hui à plus de 15 millions d'analphabètes et 34 millions de jeunes et d'adultes qui n'ont pas eu la chance de conclure les quatre premières années de l'école primaire[1067]. Dans un monde où l'information est au centre des relations de pouvoir, la maîtrise des connaissances de lecture, d'écriture, de mathématiques et de sciences est un outil fondamental si on revendique une société plus juste.

Dans ce sens, il devient indispensable de tracer des politiques qui permettent des actions plus équitables pouvant garantir un enseignement de qualité à tous ceux qui n'ont pas eu accès à l'école dans leur enfance. L'éducation des jeunes et des adultes se configure comme la restauration d'un droit qui a été nié aux classes populaires, plus précisément, les genres de questions que se situent au sein de la pensée de Hannah Arendt (pluralité, droits de l'homme, droit d'avoir des droits) et dans le cadre des idées politico-pédagogiques de Paulo Freire[1068] (prise de conscience, dialogue, savoir informel).

Ainsi, l'objectif de ce travail est, d'un côté, de réfléchir à la formation des enseignants pour jeunes et adultes au Brésil et, de l'autre, de mettre en dialogue Arendt et Freire.

Dans le système d'éducation brésilien, l'éducation des jeunes et des adultes est conçue dans la perspective du droit[1069], du droit à l'éducation, droit à une éducation de qualité qui permettrait aux classes populaires d'avoir accès à un plus grand réseau d'information pouvant contribuer à les placer dans de meilleures conditions de vie et de travail, une voie vers ce que Hannah Arendt signale comme le « droit d'avoir des droits », droit à l'appartenance politique quand elle affirme que « *Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (ce qui signifie: vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale* ».[1070]

[1067] INEP. *Mapa do analfabetismo*. Brasília, MEC-INEP, 2003.

[1068] Paulo Freire (1921-1997), pédagogue brésilien, reconnu pour ses travaux dans les domaines de l'alphabétisation, de l'éducation populaire et pour son engagement dans la lutte contre toute sorte d'oppression politique, économique, sociale. (*Pédagogie des opprimés*, La découverte, 1977 ; *Pédagogie de l'autonomie*, Editions Erès, 2006)

[1069] Carlos Roberto Jamil Cury. "Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação de Jovens e Adultos", *Parecer* 11/2000 Comissão de Educação Básica Conselho Nacional de Educação, Brasília, 2000.

[1070] Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme* et *Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, 2002, p.599.

Dans la perspective de Freire, cette problématique s'installe dans le sens que l'extension de l'accès à l'éducation à ceux qui n'y ont pas eu droit à l'âge voulu est une question de reconnaître que l'apprentissage de ces savoirs permettrait de combattre plus efficacement les pouvoirs fondés sur la peur et sur l'ignorance et de renforcer la pensée et l'action effective en faveur de la justice sociale[1071], ce qui s'harmonise à l'optique d'Arendt : *« 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 opinions signifiantes et les actions efficaces (...) Ce qu'ils perdent, ce n'est pas le droit à la liberté, mais le droit d'agir; ce n'est pas le droit de penser à leur guise, mais le droit d'avoir une opinion... »* [1072]

Les nombreuses différences entre les régions brésiliennes – économiques, culturelles, sociales et environnementales – configurent des réalités de contrastes/inégalités entre les contextes du Sud/Sud-est[1073] et ceux du Nord/Nord-Est. Les inégalités régionales peuvent être aussi ressenties dans l'offre d'écoles pour la population, étant donné que près de la moitié des personnes non scolarisées habite dans la région Nord-Est et, environ 3,5 millions de personnes vivent encore dans les zones rurales.

Les inégalités impliquent un processus migratoire, vécu par les travailleurs ruraux, vers le Sud/Sud-Est qui représente une manière de faire face aux difficultés à vivre dignement dans leurs régions d'origine, dans le but de chercher une meilleure insertion économique et sociale, ce qui ne va pas de soi, puisque ces groupes ne trouvent généralement de place pour s'intégrer que dans les périphéries urbaines, dans les *favelas*, déjà énormément peuplées et dépourvues de qualité de vie. Cependant, ce processus provoque une augmentation de la demande en éducation, plus spécialement celle destinée aux jeunes et aux adultes, dans les écoles donnant des cours du soir.

Dans le cas de Rio de Janeiro, qui présente la deuxième concentration urbaine d'analphabètes, il est clair que la situation des inégalités exige des projets éducatifs efficaces destinés à ce groupe. Les écoles donnant des cours du soir sont particulièrement touchées par les spécificités de la migration interne permettant d'y trouver les multiples réalités socioculturelles et économiques qui différencient les régions et les États brésiliens. Les salles de cours du soir composent de véritables mosaïques multiculturelles, où les enseignants et les apprenants font l'expérience de leurs différences dans leur manière de parler, de penser et d'architecturer leurs vécus de migrants, outre celles relatives à leur origine, aux tranches d'âge et aux expériences professionnelles diverses. Nous pouvons trouver dans les classes donnant des cours du soir des étudiants de 15 à 60 ans.

La diversité existant dans ces classes renforce le besoin de trouver des méthodes d'enseignement-apprentissage qui cherchent l'unité dans pluralité.[1074] *« Chez l'homme, l'altérité, qu'il partage avec tout ce qui vit, devient unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques ».* [1075] La pluralité humaine, condition de base

---

[1071] Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970; *Pedagogia da Esperança*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

[1072] Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme* et *Eichmann à Jérusalem*, op.cit. p.599.

[1073] Dans l'histoire brésilienne, les régions Sud-Est et Sud ont connu un processus accéléré d'industrialisation, tandis que le système économique reposant sur l'agriculture et l'élevage a perduré plus longtemps dans les régions Nord/Nord-Est.

[1074] Paulo Freire, *Pedagogia da esperança*, Paz e Terra, 1993.

[1075] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p.232.

de l'action et du discours, a un double aspect d'égalité et de différence. « *(...) Si l'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de la natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est vivre en être distinct et unique parmi des égaux.* »[1076]

Dans l'action éducative, la prise de conscience de la grande diversité culturelle des travailleurs devient indispensable, puisque chacun de ceux auxquels est destinée l'EJA apporte un monde de signifiants et de significations qui apparaissent dans les différentes façons de marcher, de s'habiller, de regarder, de parler, dans les manières spécifiques d'exprimer leurs vérités, dans les multiples langages verbaux et non verbaux, qui dépassent ceux qui sont connus et considérés comme prioritaires par les sociétés instruites...

L'un des enjeux de cette modalité d'enseignement a trait au fait que les élèves des cours du soir ont élaboré leurs savoirs dans des interactions de l'éducation informelle[1077], de leurs relations familiales, de la vie sociale, des groupes religieux et politiques, des groupes de la rue, des métiers divers, entre autres. La complexité de types d'interaction, où le savoir partagé s'étend à tous les aspects de leur mode de vie, a forgé les identités multiples qui intègrent le groupe des élèves et renforcent l'importance de prendre en considération leurs savoirs acquis en dehors de l'institution scolaire et de tenir compte de la situation d'exclusion et des inégalités qu'ils ont vécues.

À la confrontation avec la société instruite, viennent s'ajouter les conflits de rupture avec les cultures d'origine, car, dans cette école, les adultes migrants vivent une autre forme de négation : ils sont rejetés en raison de leurs savoirs et de leurs manières de comprendre la réalité, car il n'est pas facile pour les enseignants de reconnaître les savoirs des apprenants et de dialoguer avec eux. En effet, ces enseignants ont été formés pour travailler avec des enfants, occupation qu'ils exercent encore pendant la journée. Apprendre à travailler sur la pluralité et la valorisation des savoirs acquis dans les espaces sociaux, du travail ou de la famille, reliant les savoirs scolaires et non scolaires est l'un des grands défis pour ces enseignants. L'action dialogique préconisée par H. Arendt et P. Freire est donc fondamentale pour l'apprentissage dans le but de surmonter les préjugés et les discriminations qui marquent l'expérience de ces jeunes et de ces adultes à l'école.

Il devient donc fondamental que la formation d'enseignants privilégie la compréhension de cette réalité plurielle, afin que ceux-ci, par leur action pédagogique, puissent servir de médiateurs entre les apprenants et entre ceux-ci et les connaissances, en vue de l'apprentissage.

Dans ce sens, le dialogue[1078], fondamental pour l'action pédagogique, commence de façon intériorisée par la compréhension de notre propre situation dans une collectivité et qui va, ainsi, suggérer une transformation nous transposant de la position de sujets *du* monde à celle de sujets *dans* le monde, établi une dynamique entre

---

[1076] *Ibidem*, p.235.

[1077] Pierre Dasen. *Savoirs quotidiens et éducation informelle*. Genève, FAPSE/DPSF, 1987.

[1078] Paulo Freire. "A Alfabetização de adultos: é ela um que fazer neutro?" *Educação e Sociedade* 1 (1): 64-70,1978; *Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa. São Paulo*, Editora Paz e Terra, 1997.

subjectivité et objectivité dans un processus continu de construction de la citoyenneté, le dialogue étant important pour trouver l'unité dans la pluralité.

Il doit donc exister une motivation à la pratique qui vienne favoriser les échanges d'expériences entre les individus de différentes cultures par des activités ou des projets communs, qui implique la disponibilité et l'ouverture à l'autre, de façon à permettre, dans la construction des connaissances, que l'établissement des liens affectifs favorise l'ouverture à l'assimilation des concepts rationnels.

Les individus sont, ainsi, amenés à comprendre les autres dans leurs multiples dimensions, en cherchant à surmonter les préjugés qui peuvent conduire à une représentation stéréotypée de ceux qui n'ont pas la même origine et n'appartiennent pas aux mêmes couches sociales, qui ne sont pas intimes du monde des lettres ou même du monde technologique. Le dialogue enseignant-apprenant est, donc, fondamental pour recouvrer l'estime de soi, pour accepter le groupe et se faire accepter par lui.

Dans une conception plus vaste, nous pouvons affirmer qu'il n'est plus possible aujourd'hui de parler d'éducation des jeunes et des adultes sans concevoir une interaction de dialogue intense et permanent entre les différentes branches des connaissances qui permettent de discerner les formes d'insertion de l'apprenant dans le monde actuel.

La salle de cours devient alors l'un des espaces privilégiés de formation à la participation par l'ouverture du dialogue, dans la mesure où l'on y pratique le respect des différentes positions et l'exercice de la participation dans la prise des nombreuses décisions relatives au travail pédagogique.

Ainsi, dans le domaine de l'éducation des jeunes et des adultes, il faut rechercher des programmes de cours qui se fondent sur le principe dialogique qui permettra une participation accrue des coordinateurs, des enseignants, des apprenants, du personnel – de tous les sujets du processus enseignement-apprentissage – et qui aura pour but de proposer un enseignement de qualité, en vue d'une formation consciente des citoyens et de parvenir à une plus grande justice sociale.

Pour Freire, l'éducation est un acte politique et pour que cet acte ait des conséquences tendant à une société plus juste, il est nécessaire de prendre conscience de la réalité des individus et de leur engagement dans des pratiques conscientes qui conduiraient à la transformation sociale. Les liens entre la dimension individuelle et sociale rendent explicite cette dimension politique de l'éducation et des pratiques.

Dans ce sens, Freire rejoint Hannah Arendt pour qui « *l'égalité, à la différence de tout ce qui est impliqué dans l'existence pure et simple, n'est pas quelque chose qui nous est donné, mais aboutissement de l'organisation humaine, dans la mesure où elle est guidée par le principe de justice. Nous ne naissons pas égaux : nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux.* »[1079]

Il est pourtant indispensable d'adopter une attitude de décentration de la part des enseignants, qui devront concevoir la problématique des différences, en tentant d'éviter une attitude par laquelle seules les valeurs et les connaissances transmises par eux-mêmes et par l'école sont considérées comme valables, la recherche de la valorisation des acquis antérieurs étant l'une des clefs du combat contre les préjugés et les discriminations envers les adultes non scolarisés.

[1079] Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme* et *Eichmann à Jérusalem*, op.cit., p. 605.

La proposition d'une méthode d'enseignement-apprentissage qui permette de travailler à partir des différences existant entre les apprenants et les enseignants et entre les apprenants eux-mêmes implique de considérer leurs coutumes/habitudes, leurs comportements et les institutions auxquelles ils appartiennent comme une partie de leurs contextes, visant une plus grande perception de la logique propre des systèmes de relations permettant de trouver l'unité dans la pluralité.

Il faut néanmoins remarquer l'importance de reconnaître et de valoriser la différence – individuelle ou collective. « *Nous avons le droit à l'égalité chaque fois que notre différence nous place dans une situation d'infériorité, comme nous avons toujours le droit à la différence chaque fois que l'égalité tend à nous dépouiller de nos caractéristiques propres.* »[1080]

Dans ce travail, nous avons essayé de mettre en rapport la pensée d'Arendt et de Freire pour réfléchir à l'éducation des jeunes et des adultes au Brésil. Même si Arendt n'a pas analysé spécifiquement l'éducation des adultes, nous pensons que les concepts qu'elle a approfondis comme « droit d'avoir des droits », « pluralité », « égalité » peuvent rejoindre la pensée politico-pédagogique de Freire. Ces questions, ainsi que celles liées aux défis présents dans le quotidien de ces deux penseurs profondément engagés dans les problématiques politico-sociales de leur temps, comme l'exil[1081], la migration, les droits humains, l'égalité, sont encore d'une brûlante actualité et à la base des conflits de notre siècle.

[1080] Boaventura Sousa Santos. "A construção multicultural da igualdade e da diferença". (*Oficina do CES* nº 135), Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 1999, p.45.

[1081] Paulo Freire à dû s'exiler en Suisse en raison des persécutions des dictatures brésilienne et chilienne, dans les années 60-70.

« Se montrer » ou « se présenter » ? Une distinction arendtienne pour penser la formation et l'action

Margarita Sanchez-Mazas (ULB, HETS-cefoc, Genève)
Isabelle Kolly-Ottiger (HETS-cefoc, Genève)

Dans cet atelier consacré aux questions d'éducation et de construction de soi dans la cité, nous nous proposons d'ouvrir une réflexion sur l'espace public, la formation continue et l'action à partir d'une des questions fondamentales posées par Hannah Arendt : qui sommes-nous ?

Pour ce faire, nous allons d'abord revenir sur les conditions de l'activité humaine, en rappelant la distinction posée par la philosophe dans la *Condition de l'homme moderne* entre labeur, œuvre et action, ces « conditions » étant, à son sens, ce qui lie, situe, exerce un pouvoir de conditionnement mais non de détermination absolue. A cette première distinction entre les trois types d'activité humaine nous en articulerons une seconde, développée dans le premier chapitre de *La vie de l'esprit*, et qui nous semble cruciale pour penser la question de l'espace public, et plus généralement de l'action : la distinction entre « se montrer » et « se présenter ». A la lumière de ces concepts arendtiens, il nous apparaît possible de penser certaines des modalités par lesquelles l'espace public se voit aujourd'hui confisqué. L'hypothèse que nous avançons est que ce qui est confisqué ou rendu problématique dans le monde contemporain est la formulation du « qui », tel que Arendt le conceptualise. Or, c'est bien en se posant comme des personnes dotées d'une identité singulière – ce qui répond à la question du « qui » - que les individus s'inscrivent dans un espace public de débat, d'influences mutuelles, d'échange d'arguments, constitutif d'une démocratie. L'enjeu d'une discussion sur les potentialités et les empêchements que rencontre la formulation du « qui » dans notre société contemporaine est de nous amener à réfléchir à des formes de recomposition de lieux de pluralité et d'expression de voix dans un contexte où l'on assiste, sur les plans politique, syndical ou professionnel, à un délitement des collectifs. En tant que responsables de formation pour adultes et dans le cadre de nos réflexions sur l'amélioration de la capacité d'agir des professionnels du social, nous avons interrogé certains des dispositifs de formation continue à la lumière de la question du « qui » posée par Arendt et de la conceptualisation qu'elle propose de la « présentation de soi ».

1. Le « qui » émerge dans l'action

Rappelons que la définition des différentes modalités de l'activité humaine est l'aboutissement d'une démarche par laquelle Arendt met en question la distinction entre vie contemplative et vie active qui est propre à la tradition métaphysique et à la primauté que celle-ci accorde à la première sur la seconde. Cette hiérarchisation, selon Arendt, estompe les articulations phénoménales de la vie active, articulations dont elle rend compte dans trois énoncés : (1) la condition humaine du labeur est la vie même,

(2) la condition humaine de l'œuvre est la mondanéité, (3) la condition humaine de l'action est la pluralité.

Si le *labeur* renvoie à la vie même, c'est parce qu'il implique l'activité biologique du corps, une expérience humaine pénible mettant en jeu des produits voués à la destruction par l'acte de les consommer pour vivre. Cette activité se déploie dans le règne de la nécessité et sous le signe de l'éternel retour. En raison de son caractère cyclique, la question du « qui » ne saurait se poser, car aucune singularité ne peut émerger d'une activité régie par la répétitivité et vouée par là à l'anonymat.

Contrairement au labeur, l'*œuvre* désigne une activité se déployant à l'encontre des processus naturels, arrachant à la nature ses matériaux pour façonner des produits durables, usés certes, mais non détruits. En faisant œuvre, l'homme établit un environnement artificiel qui le protège de la nature et qui assure la continuité du séjour entre naissance et mort grâce à la durabilité des artefacts. Il institue ainsi un « monde » irréductible au milieu naturel (la vie) et qui, contrairement à celui-ci, a un commencement et une fin prévisibles. Mais en faisant œuvre dans ce règne de la « mondanéité », l'homme ne signifie pas qui il est, car son activité, son métier, est transférable, et non unique.

Quant à l'*action*, elle désigne pour Arendt une activité en rupture avec le fonctionnalisme de la consommation et l'utilitarisme des choses d'usage. Elle en représente un dépassement grâce à deux traits distinctifs, l'apparaître et le caractère humain. En effet, l'action se déploie dans une monde perceptible vu par tous et impliquant une pluralité de perspectives. Ceux qui se rapportent à ce monde ont alors une identité différenciée qui les empêche d'être confondus avec les autres. Les hommes se distinguent effectivement dans l'action, activité par laquelle la vie de quelqu'un, comprise ici comme la séquence entre la naissance et la mort, devient une biographie et se prête à la mise en récit. Les conditions de l'action sont dès lors la naissance, qui introduit une singularité exclusive et non reproductible, et la pluralité, qui signifie être semblable et différent dans un même monde qui lie et distingue à la fois. Dans le cadre de l'action, la *praxis* est liée à la *lexis*, et toutes deux renvoient à la capacité humaine non seulement d'être distinct mais de se distinguer, non seulement de dire ce que l'on est mais qui l'on est. Ce monde est marqué par l'irréversibilité de l'acte humain et l'imprévisibilité qu'implique l'ouverture à la multiplicité des relations, d'où, dans le cadre instable des relations humaines, la fonction de compensation que peuvent jouer le pardon et la promesse, gages d'une relative stabilité, d'où aussi le fait que la fragilité des affaires humaines se voit compensée par l'institution de la Cité, de la *polis*, en tant qu'espace stable pour le partage et la mémoire publics des actes et des paroles. La Cité marque la distinctivité de l'action à l'égard de la nécessité et de l'utilité en ce qu'elle est l'espace du sens, en ce qu'elle pluralise le foyer de sens.

2. Se présenter pour dire qui on est

La seconde distinction de Arendt, qui sépare les termes « se montrer » et « se présenter », permet de mieux saisir les particularités de chaque activité humaine. Ainsi, pour elle, dans la vie tout comme dans l'expérience émotionnelle, nous sommes tous pareils. Selon elle, c'est un préjugé de croire que la vie intérieure serre de plus près ce que nous sommes et que ce qui paraît à l'extérieur n'est qu'illusion. Toujours selon elle, les états d'âme, les émotions, les sentiments, sont identiques chez tous, au même

titre que les organes du corps. La vie, condition du labeur, empêche de se révéler comme un qui. Elle pousse à *se montrer*, non pas à se présenter. Or, en se montrant, l'homme, réduit au spécimen de l'espèce, montre la vie au sens organique, l'anonymat d'une essence, et ne fait dès lors qu'exprimer la multiplicité plutôt que la pluralité. En revanche, l'individuation consiste à *se présenter* à d'autres en paroles et en actes, à leur montrer comment on veut paraître, ce qui semble digne d'être montré. Le choix est le facteur décisif de la présentation du moi, qui devient alors une affaire d'apparence. Ainsi, Arendt renverse le rapport entre l'essence et l'apparence en accordant à cette dernière un rôle fondamental dans l'agir humain, dans l'émergence de la personne, c'est-à-dire de l'homme capable de dire aux autres qui il est.

A partir des distinctions résumées ci-dessus, il est possible de ressaisir certains traits marquants de notre époque qui, à la lumière de la spécification de l'acte de se montrer en rapport avec celui de se présenter, se révèlent comme autant de formes de confiscation d'un espace public dont la condition essentielle est la pluralité. Il s'agit d'abord de la montée en puissance des formes multiples de dévoilement de soi, d'exhibition de son intériorité, de mise en spectacle de l'intime, toutes formes qui apparaissent renvoyer à ce que Hannah Arendt désigne par le verbe « se montrer ». Le parallèle peut être fait ici avec l'analyse de Debord qui voit dans la société du spectacle une société sans agora, sans espace public et où la conversation s'épuise.

Il s'agit ensuite d'interroger les conditions mêmes de l'individuation dans le contexte contemporain qui voit le délitement des collectifs. L'approche d'Arendt rejoint sur ce point celle de penseurs comme Elias ou Mead pour qui le « nous » est constitutif du « je », pour qui l'individu, dans sa singularité, se construit à partir du collectif. Le « nous » ne peut être alors une simple appartenance abstraite, inapte à pourvoir l'individu de l'opportunité de se présenter activement comme un « je » devant des pairs. Il doit être un contenant d'autres « je » susceptibles de s'affirmer comme tels devant les autres, d'opposer et d'articuler leurs points de vue. Or, ce sont précisément les appartenances abstraites, « dépourvues » d'individus dans la mesure où elles sacrifient le pluralisme à une représentation idéalisée, qui sont souvent investies aujourd'hui pour représenter le « nous ». Ce sont de telles représentations qui sont mises en avant par les formations néo-populistes, dont l'émergence s'est accompagnée de la popularisation de la formule emblématique : « je dis tout haut ce que tout le monde pense tout bas ». Une telle assertion résume à elle seule la foncière oblitération de la pluralité que proposent ces formations politiques. Elle s'oppose radicalement à l'acte de « se présenter » par lequel les hommes se singularisent et disent qui ils sont. Il s'agit d'une oblitération du vouloir qui oriente vers des projets, qui est guidé par une idée de l'avenir et qui renvoie à l'aptitude humaine par laquelle les hommes disent qui ils veulent être. La logique qui régit l'acte de se présenter s'oppose à celle par laquelle on regarde l'intention, car dans la recherche des intentions on ne prend pas acte de la présentation de l'autre.

3. Pluralité et formation pour l'action

C'est à l'aide de cette distinction entre se montrer et se présenter, de leur ancrage dans des formes d'activité – labeur, action – et dans les conditions de nécessité et de pluralité que nous nous proposons de penser les possibles recompositions d'espaces de pluralité où il est possible de *se présenter*, de dire *qui* on est. On comprendra que ces

espaces ne sauraient être de simples lieux de parole où se disent, en quelque sorte de manière brute, les émotions. Si de tels espaces se multiplient et jouent un rôle spécifique, ils ne sauraient être des lieux de présentation de soi au sens arendtien. Ces derniers doivent être des espaces de pluralité car on ne se présente pas à un spectateur unique ou à un autrui qui se trouve éprouver des émotions similaires, voire, comme le dirait Arendt, identiques. C'est ainsi que la perspective qu'elle développe sur la présentation de soi soulève nombre d'interrogations pour la réflexion et la pratique que nous développons dans le domaine de la formation continue en travail social, un domaine qui peut faire l'objet d'une réflexion à partir du concept d'action au sens de la philosophe. A l'aide de la distinction entre « se montrer » et « se présenter », nous avons interrogé certains dispositifs spécifiques mis en place dans le cadre de formations s'adressant aux professionnels du social pour développer leur capacité d'agir. La particularité de ces dispositifs est de chercher à développer chez les participants une posture de *praticien réflexif* (Schön, 1996). C'est dans un but de professionnalisation que cette démarche est instaurée, comme lieu de réflexion et d'élaboration sur la question des compétences sollicitées notamment dans les fonctions de direction d'institution. Cependant, plus fondamentalement, ces dispositifs nous semblent être des lieux où se joue de manière exemplaire l'alternative entre « se montrer » et « se présenter ». C'est peut-être en clarifiant cet enjeu qu'un des aspects de la portée formatrice de ces dispositifs peut être mis en évidence.

En effet, nous nous trouvons dans le travail social de manière générale, et dans le domaine de la direction d'institutions de manière spécifique, devant la difficulté pour les personnes en formation d'une dissociation entre leur orientation émotionnelle vers autrui d'une part et leur rôle professionnel d'aide et de soutien d'autre part. Les frontières entre l'empathie et l'acte expert sont dans ce domaine loin d'être claires et les dispositifs de pratique réflexive sont souvent le théâtre où se manifestent ces confusions. En effet, il n'est pas rare que les professionnels en arrivent à « se montrer », à exprimer leurs sentiments et leurs émotions lorsqu'ils amènent devant les autres une situation professionnelle problématique qui va être travaillée en commun. On pourrait dire alors que le travail des formateurs est d'amener les professionnels à mieux investir ou réinvestir leur rôle de directeur/directrice d'institution afin de les aider à « se présenter » comme tels plutôt qu'à simplement montrer, comme tout autre pourrait le faire, la part affective de leur vécu. Les amener à prendre cette posture réflexive qui suppose de choisir ce que l'on présente de soi en portant un regard distancié, en travaillant sur les dimensions non réfléchies de l'action et sa relation à autrui (Perrenoud, 2004) peut ainsi aider les professionnels à distinguer les niveaux affectif/personnel et professionnel/impliqué et à agir de manière plus adéquate.

La distinction entre « se montrer » et « se présenter » peut ainsi contribuer à une réflexion sur une problématique centrale dans les fonctions de cadre et, plus largement, dans les professions de soin à autrui : celle de l'intégration de dimensions émotionnelles – empathie, sollicitude, etc. – dans le registre des compétences professionnelles et d'un agir dans lequel le souci d'autrui demeure un élément central dont la dimension affective ne saurait complètement disparaître. La réflexion sur les articulations entre ressentir et agir, inspirée par la conceptualisation d'Arendt, invite à poser la question, aujourd'hui fondamentale, de la professionnalisation de relations d'aide auparavant placées dans la sphère domestique et assignées aux « penchants naturels » des femmes. Elle amène aussi à s'interroger, à partir de l'idée arendtienne de

la singularité de l'individu dans l'espace public, sur la part de la singularité individuelle qui demeure dans l'exercice des rôles professionnels (Gély, 2007), sur un « qui » irréductible qui se manifesterait dans des contextes qui ne sauraient se définir aujourd'hui dans les termes stricts de la *polis* ou de l'agora. Dans la société contemporaine, l'isolement des individus dans différents contextes de vie et leur atomisation dans la société de marché exigent la création de formes de pluralité, d'espaces de « présentation de soi », pour que les hommes existent avec et pour les autres, pour qu'ils soient, comme l'avance Arendt, des êtres singuliers, à la fois semblables et différents, et résolument non interchangeables.

Références

Arendt, H. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 [1961].
Arendt, H. *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981 [1978].
Debord, G. *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 2001.
Elias,N. *La société d'individus*, Paris, Fayard, 1991.
Gély, R. *Rôles, action sociale et vie subjective*, Bruxelles, Peter Lang, 2007.
Mead .G. *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.
Perrenoud, P. Une formation réflexive et constructiviste des chefs d'établissement, *La Revue des Echanges,* vol. *21*, n°2, 2004, 22-34.
Schön, D.A. *Le tournant réflexif*, Montréal, Les Editions Logiques, 1996.

Comment penser sans inscription
Education et responsabilité du monde dans un contexte liquide

Farinaz Fassa, Prof. remplaçante, Faculté des sciences sociales et politiques (Université de Lausanne), et enseignante d'histoire et de littérature françaises au Gymnase Auguste Piccard (Lausanne)

Le titre de la bande dessinée de Art Spiegelmann *A l'ombre des tours mortes*[1082] met en scène la tragédie du 11 septembre 2001. Le héros de cette histoire dit à un moment « T'sais que j'me suis toujours considéré comme un cosmopolite déraciné, sans domicile où que ce soit sur la planète ? J'avais tort... J'comprends enfin pourquoi certains juifs n'ont pas quitté Berlin après la nuit de cristal. » Ce faisant il comprend son attachement à un lieu, un monde dont il est responsable et rappelle à quel point nous avons besoin de repères pour penser, même l'impensable.

L' « ombre des tours mortes » devient ainsi un éclairage pour réfléchir sur la façon dont l'apprivoisement du monde se construit. C'est de ce point de vue que j'approcherai l'oeuvre de Hannah Arendt, plus spécifiquement l'un des huit essais publiés en 1960 dans *Crise de la culture*[1083] : celui qu'elle consacre à « La crise de l'éducation ». Daté, inscrit dans un lieu et un temps (les Etats-Unis des années 60), ce court essai n'est plus d'actualité et c'est un bien car il peut désormais prendre le statut d'un « classique », comme le dit Marcel Gauchet à propos de l'ensemble de l'oeuvre de Hannah Arendt[1084]. Comme tel, il jette à mon avis une ombre bienfaisante sur le monde de l'éducation ; il permet d'une part de s'éloigner des polémiques stériles qui le traversent actuellement et il ouvre, d'autre part, un espace pour réfléchir sur l'éducation scolaire et sur son rôle dans une période où les incitations au changement constituent, comme je l'ai montré ailleurs[1085], les antiennes des politiques publiques actuelles.

Cette communication sera donc comme l'écho du dialogue que je souhaiterais voir s'ébaucher entre celles et ceux qui décident de ce que les enfants et les jeunes doivent apprendre pour devenir des citoyen·ne·s de demain et une pensée critique qui propose un espace pour réfléchir aussi sur les renoncements que les choix actuels peuvent signifier pour le futur. Mon exposé s'articulera donc en deux points ; il esquissera tout d'abord l'analyse des discours prescriptifs qui structurent les politiques scolaires des pays développés et mettra en exergue les points qui restent impensés dans ces choix ; il en appellera ensuite au texte de Hannah Arendt pour ouvrir le dialogue sur l'un des points les plus cruciaux des changements proposés, la transformation du rapport au temps et à l'espace.

[1082] Art Spiegelmann *A l'ombre des tours mortes*. Paris : Castermann, 2004.

[1083] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris : Folio (essais 113), 1989 [première édition en français 1972].

[1084] Simon-Nahum, Perrine, « Entretien avec Marcel Gauchet « Une figure inaugurale », *Le magazine littéraire, Hannah Arendt. Penser le monde aujourd'hui*, N°445, septembre 2005, pp.55-58.

[1085] Farinaz Fassa, *Société en mutation, école en transformation : le récit des ordinateurs*, Lausanne : Payot : 2005.

Des discours prescriptifs qui proposent la désaffiliation et la consommation du monde

Analysant les discours de politiques publiques des décideurs scolaires vaudois en ce qui concerne l'informatique à l'école et m'interrogeant sur les dispositions que l'introduction de ce nouveau moyen d'enseignement contribuait à forger, j'en suis venue à constater que l'introduction des technologies de l'information et de la communication (TIC) dans le monde scolaire a, dans l'optique des responsables de la scolarité vaudoise, progressivement *figuré* comme un projet novateur en lui-même. A les en croire, c'est sous l'influence des TIC, dont Internet est le plus joli joyau, que le monde enregistrerait aujourd'hui un changement de fond. Ce bouleversement serait si brutal et si profond que les systèmes de formation en général, l'école en particulier, devraient se ré-former, tant dans leurs projets que dans leurs structures, pour entrer dans la logique dynamique qui dirigerait cette société radicalement nouvelle. Le noyau de ces discours, dont on ne saurait négliger ni la prégnance ni l'aspect performatif[1086], dessine ainsi l'information et le savoir, la communication et la relation comme des traits majeurs de cette mutation sans fin. Et pour répondre à cette explosion de savoirs et d'échanges, il ne suffirait plus d'acquérir des savoirs, il faudrait savoir faire dans le changement et être « disposé·e » à l'adaptation. Il faudrait, en d'autres termes, adopter une posture d'*apprenance*, accepter de se percevoir comme un être en permanence imparfait et qui doit se retravailler « du berceau à la tombe ».

Dans cette perspective, l'éducation devrait former de nouvelles dispositions envers soi et le monde pour payer son dû à l'*à-venir,* conçu tout à la fois comme un horizon communicationnel généralisé et pacifié (toutes et tous pourraient communiquer de manière absolument transparente dans cet *ersatz* d'utopie et les limites territoriales auraient disparu au profit d'une circulation généralisée sur les réseaux), mais aussi comme un espace de la concurrence que se mènent les nations développées pour conserver une place prééminente dans le contrôle et la production des nouveaux biens qui comptent : les biens immatériels que sont l'information et le savoir.

La « Crise de l'éducation »

Pariant dans *La crise de l'éducation*[1087] sur la natalité comme rupture d'un continuum (celui qui, dans la pensée des décideurs scolaires, étire l'*à-venir* vers le présent), Hannah Arendt propose à l'éducation de fournir aux enfants et aux adolescents les bases qui leur permettront d'innover, de créer quelque chose d'autre et de laisser place à la pluralité. Dans cet essai, elle part de la notion d'autorité et insiste sur la nécessité pour l'éducation de *conserver*[1088] des points fixes. Ces points fixes, ce sont d'une part ceux qui protègent les « nouveaux » contre les dangers du monde politique, qui les obligent à s'exposer alors qu'elles et ils ne sont pas encore prêt·e·s à

[1086] Il suffit pour s'en rendre compte de consulter l'importante production bibliographique que les gouvernements des pays développés ont consacrée à cette question. Les textes les plus explicites sont ceux que l'Organisation de coopération et de développement économique diffuse régulièrement. Pour plus d'information sur cette littérature, voir Farinaz Fassa, « Quel savoir pour la société de l'information ?», *Revue européenne des sciences sociales.* Vol. LX, n° 123, 2002, pp. 111-146.

[1087] Les références faites dans cet article au texte que Hannah Arendt consacre à « la crise de l'éducation » renvoient à l'édition commentée qui vient de paraître: Hannah Arendt, *La crise de l'éducation. Extrait de la crise de la culture*. Paris : FolioPlus (philosophie), 2007.

[1088] Cf. Mordechai Gordon, « Hannah Arendt on authority: conservatism in education reconsidered», *Educational Theory*, vol. 49, n°2, 1999, pp. 161-180.

agir dans la sphère publique, et d'autre part ceux qui permettent de protéger notre monde commun contre les « nouveaux » pour qui « si nouvelles que puissent être les propositions du monde adulte, elles sont nécessairement plus vieilles qu'ils ne le sont eux-mêmes. » (p. 12).

L'auteure assume nettement cette position de conservatisme[1089], mais l'investit d'une force qui nous indique à quel point elle le considère comme le fondement d'une possibilité d'action résolument novatrice. En effet, elle plaide pour que l'école assume son rôle d'institution intercalaire et que les éducateurs acceptent d'être aux yeux des enfants « les représentants d'un monde dont, bien qu'ils ne l'aient pas construit, ils doivent assumer la responsabilité, même si secrètement ou ouvertement, ils le souhaitent différent de ce qu'il est » (p. 28). Hannah Arendt rappelle la place que les institutions doivent jouer dans la vie collective en préparant les jeunes à entendre un sens commun, « cette sorte de raison [...] qui nous permet, nous et nos cinq sens individuels d'être adaptés à un unique monde commun à tous et d'y vivre » (p.14). Cet apprentissage ne doit pas, selon elle, « tenir compte de la proportion de notre vie qui sera consacrée au présent » mais doit se faire à travers la connaissance du passé, « étant donné que le monde est vieux, toujours plus vieux qu[e les nouveaux] » (p. 36).

Un repère dans un contexte liquide

L'importance que Hannah Arendt donne à la connaissance de l'histoire et par elle à l'apprentissage d'une forme de conformité offre à mon avis des repères pour penser les nouvelles théories politiques de l'éducation et interroger leurs maîtres-mots : *apprenance*, *mobilité* et *flexibilité*. En effet, la connaissance du passé et le maintien de la tradition sont dans l'optique de Hannah Arendt une manière de redécouvrir ce qui a préservé le vivre-ensemble, « ces formes cristallisées qui ont survécu aux forces de destruction pour que nous puissions les utiliser pour interrompre et critiquer le présent »[1090]. Refuser d'appréhender l'histoire comme un continuum et en appeler parallèlement à la tradition jettent une lumière crue sur les discours de la société de l'information et sur les compétences qu'un tel changement sociétal exigerait des jeunes. Une telle optique permet de se demander dans quelle mesure les injonctions faites par les promoteurs de la société de l'information et du savoir n'ont pas aussi pour effet en nous transformant tous en apprenant·e·s perpétuels « d'enlever [à nos enfants] leur chance d'entreprendre quelque chose de neuf, quelque chose que nous n'avions pas prévu » et qui les prépare « d'avance à la tâche de renouveler un monde commun » (p. 37).

C'est l'insistance de Hannah Arendt quant à la nécessité d'une tradition qui nous permet de mieux comprendre que les motifs qui accompagnent le déploiement d'Internet (éloges de la mobilité, de l'implication, de la répétition de projets limités dans le temps,...) concourent paradoxalement à proposer l'abolition du temps et de l'espace comme horizons. Ils vident l'utopie communicationnelle qui les sous-tendait de ce qu'elle pouvait avoir de tensions novatrices, révélant que la pensée de l'*à-venir*

[1089] « Le conservatisme, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation qui a toujours pour tâche d'entourer et de protéger quelque chose – l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau » p. 31.

[1090] « ...those forms et shapes that have survived the forces of destrcution so we can use the to interrupt and critique the present », Mordechaï Gordon, *op. cit.* p.170.

qui est au cœur de la rhétorique de ces discours de politiques publiques n'est finalement qu'une pensée du présent. En effet, de tels discours profilent l'*à-venir* en tablant sur la pérennité de la construction des rapports sociaux sur la seule base du marché. Ils acceptent pour cela que le savoir devienne une marchandise comme une autre, un bien suffisamment rare pour justifier la concurrence de tous contre tous mais aussi suffisamment répandu pour obliger chacun·e à sans cesse se *ré-former*, se percevoir comme nécessairement insuffisamment doté·e. Ce faisant, ils propagent une « image du « progrès » [qui] semble être passée du discours de l'*amélioration partagée* à celui de la *survie individuelle* »[1091].

Cette répétition du présent, mais d'un présent additionné de technologies qui ont modifié notre rapport au temps, à l'espace et aux autres en mettant au coeur de toutes nos relations la mobilité et la flexibilité, me paraît bien loin d'offrir les conditions de fulgurances futures. La lecture de Hannah Arendt nous permet de voir à quel point l'appel à la responsabilité individuelle devient la source d'une déresponsabilisation collective qui fait aussi pièce à l'oubli de ceux qui n'ont pu s'adapter et qui n'ont dès lors que les friches de la modernité à occuper, des non-lieux et des espaces dans lesquels ils sont forclos.

C'est ainsi que la mise en cause du « pathos de la nouveauté » établit un effet de bascule par rapport aux *impensés* qui structurent les discours de la politique éducative actuelle puisqu'elle vise à reconnaître que « Notre espoir réside toujours dans l'élément de nouveauté que chaque génération apporte avec elle », précisant toutefois que « c'est précisément parce que nous ne pouvons placer notre espoir qu'en lui [l'élément de nouveauté] que nous détruisons tout si nous essayons de canaliser cet élément nouveau pour que nous, les anciens, puissions décider de ce qu'il sera. » (p.32). Une telle affirmation nous incite aussi à reconsidérer d'un autre oeil les discours qui modèlent l'ensemble des systèmes d'éducation et de formation et qui présentent les transformations qu'ils imposent comme susceptibles de favoriser l'émancipation individuelle et la réalisation de soi. Souvent compris à tort comme autant de mises en cause de l'école-caserne que mai 68 a popularisées, ils semblent de ce fait progressistes par essence et désignent comme rétrograde le moindre rappel de la nécessité d'une tradition pour vivre ensemble. Or le texte de Hannah Arendt nous fournit les fondements d'une réflexion qui nous permet de penser que ces discours participent plus à construire une attitude de consumérisme envers le monde en isolant les consommateur·trice·s dans leurs recherches d'un art de vivre individuel. En effet, en octroyant le « droit » à tous les individus de se fixer des buts fragmentés, ils les absolvent de leur responsabilité du monde.

Finalement, et parce qu'il faut conclure, je dirais que la plus grande richesse du texte de Hannah Arendt aujourd'hui est de nous offrir un point de vue à partir duquel récuser la fiction du « monde en réseau » et la considérer pour ce qu'elle est : une idéologie qui, comme toutes les idéologies, ne se construit que sur une part de réalité. Et il devient évident que penser le temps comme celui de l'instantanéité et l'espace comme un non-lieu permet d'abolir l'idée même de changement dans ce qu'il a de hasardeux et de vider l'espace d'un nulle part d'où nous pourrions « réfléchir à nous-mêmes », « mettre le système culturel à distance »[1092]. Ce faisant, elle nous propose un

[1091] Zygmunt Bauman, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire.* Paris : Seuil, 2007, p. 133.
[1092] Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie,* Paris : Seuil (La couleur des idées), 1997, p. 35 et 37.

ponton à partir duquel nous pouvons tenter d'échapper à l'univers liquide si bien décrit par Zygmunt Bauman dans ses ouvrages récents[1093] et espérer rétablir ainsi des pratiques collectives qui permettent de restaurer notre confiance dans le monde que nous offrons à nos enfants et de les doter des moyens d'inventer le leur.

[1093] « La modernité est en train de passer d'une phase « solide » à une phase « liquide », dans laquelle les formes sociales (les structures qui limitent les choix individuels, les institutions qui veillent au maintien des traditions, les modes de comportement acceptable) ne peuvent plus – et ne sont plus censées – se maintenir durablement en l'état, parce qu'elles se décomposent en moins de temps qu'il ne leur en faut pour être forgées et se solidifier. ». Zygmunt Bauman, *Ibid.* p. 7.

Enseigner l'impensable : questions de natalité, de violence et de pouvoir en matière d'éducation

Alexandra Harley

Avant de commencer à aborder la question de ma contribution à cet atelier à la lumière de ce monument de perspicacité que nous a laissé Hannah Arendt, je dois admettre que la première phrase de l'introduction de l'ouvrage *The Life of the Mind* [La vie de l'esprit] dans laquelle elle affirme : « parler du processus de réflexion me semble si prétentieux que je sens que je devrais commencer par une justification plutôt que par une excuse. »[1094] Je ne suis ni philosophe, ni politologue, ni experte en éducation et mon cheminement jusqu'à l'écriture de ces mots sur une feuille de papier s'est avéré un voyage très pénible. Toujours est-il que plus on se familiarise avec la pensée d'Arendt, plus on est affecté et inspiré par sa clarté et son courage. J'ai été particulièrement attirée par un aspect de la méthode socratique, la ressemblance avec une raie électrique, qui est souligné par Arendt elle-même. Il s'agit d'une comparaison que Socrate applique à lui-même, et qui est décrite en ces termes dans le *Ménon* :

« La raie paralyse les autres après s'être paralysée elle-même...Ce n'est pas en connaissant moi-même les réponses que je rends les autres perplexes. La vérité est plutôt que je les contamine avec ma propre perplexité... »

Mon approche, alors, est née du désir peu professionnel de voir si mes perplexités sont contagieuses et, tout comme Arendt le fait remarquer justement, s'« il y a une grande différence entre l'inclination à trouver des solutions aux énigmes, et ensuite de pouvoir les démontrer. »[1095] Comme vous allez le constater, je suis particulièrement perplexe à l'égard des présomptions, et plus spécifiquement en ce qui concerne les présomptions conceptuelles inconscientes dans le domaine de la politique éducative. Je m'intéresse à la question de savoir comment ces présomptions soit révèlent l'existence soit portent le risque dangereux d'institutionnaliser « la force coercitive du raisonnement logique »[1096] dans l'éducation, qui aboutit à enseigner l'impensable.

Il y a quelques années, j'ai eu la chance de travailler sur une publication pour le Bureau International de l'Éducation (un institut de l'UNESCO), qui a impliqué la coordination et la documentation de sept études de la réforme des politiques de l'éducation dans les sociétés émergeant d'une guerre civile, à savoir : la Bosnie-Herzégovine, le Guatemala, le Liban, le Mozambique, l'Irlande du Nord, le Rwanda et le Sri Lanka. La logique à la base du projet consistait à étudier si oui ou non, et à quel point, les politiques de l'éducation peuvent soit reproduire et institutionnaliser les

---

[1094] "to talk about Thinking seems to me so presumptuous that I feel I should start less with an apology than with a justification" Arendt Hannah, *The Life of the Mind*, vol. I, Thinking, A Harvest Book, Harcourt, Inc. 1971, p. 3.

[1095] "This is quite different from the inclination to find solutions for riddles and then demonstrate them..." *Ibid.*, p.172.

[1096] "The coercive force of logicality" Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt, Inc., 1966 (new edition with added prefaces), p. 473.

divisions sociales soit établir et renforcer la cohésion sociale[1097]. Le projet visait à répondre à un intérêt croissant chez les pédagogues, « pouvoir mieux comprendre le rôle de la politique de l'éducation dans la formation des identités sociales et civiques et dans la redéfinition ou reconstruction de la citoyenneté nationale dans le contexte des conflits fondés sur l'identité.»[1098] L'hypothèse du projet était la suivante : pour que la réforme éducative apporte une contribution significative au rétablissement de la paix dans ces circonstances, « les liens complexes entre la scolarisation et le conflit (violent) doivent être reconnus explicitement et explorés. »[1099]

De nombreux liens entre scolarisation et violence ont été dûment et clairement explorés par chaque équipe du projet, en faisant une analyse profonde du contexte du conflit, de la gouvernance éducative, des paradigmes d'un curriculum en évolution et des problèmes politiques difficiles qui entourent des domaines d'apprentissage sensibles (notamment l'histoire, les langues, l'éducation civique et la religion).[1100] Nous avons posé des questions sérieuses et urgentes afin d'attirer l'attention sur les aspects politiques de l'éducation, en essayant d'éveiller la conscience des pédagogues, ainsi que de la communauté internationale des bienfaiteurs et des responsables du développement (entre autres) en ce qui concerne cette idée préconçue que « l'éducation est bonne ». Nous avons noté que l'explosion d'un conflit violent concernant les questions de l'identité nationale révélait une supposition de la relation entre la scolarisation et le phénomène moderne de l'État-nation (la lutte pour définir la citoyenneté est une base légitime de conflit). Ces deux hypothèses découlent de concepts et d'idées qui leur sont essentiels et qui les rendent incompréhensibles. Ce qui me semble encore plus incompréhensible est le fait que ces hypothèses n'aient pas été jugées prioritaires et n'ont pas fait partie de discussions entre responsables. En d'autres termes, nous voulions évaluer l'éducation dans le contexte de crise afin d'essayer de dénoncer sa relation à la cohésion sociale mais, dans ce cadre, nous ne pouvions qu'apercevoir les traits essentiels de ce que décrit Arendt ainsi :

« ...l'occasion nous est donnée lors de la crise elle même– qui déchire les façades et efface les préjugés – d'explorer et de se renseigner sur ce qui a été dépouillé de l'essence du sujet, et l'essence de l'éducation est la natalité: le fait même que des êtres humains viennent au monde. »[1101]

La natalité constitue, pour le responsable, une menace permanente et une espérance constante. De ce terrain jaillissent les prémisses diverses des bienfaits de l'éducation.

[1097] Pour obtenir une description plus approfondie, veuillez consulter : http://www.ibe.unesco.org/conflict/ConflictSCohesion.htm

[1098] "...gain a better understanding of the role of education policy in shaping social and civic identities and in redefining or reconstructing national citizenship within the context of identity-based conflicts." Sobhi Tawil, Alexandra Harley, "Education and Identity-based Conflict: Assessing curriculum policy for social and civic reconstruction" in Sobhi Tawil, Alexandra Harley (eds), *Education, Conflict and Social Cohesion*. Geneva: International Bureau of Education: UNESCO, 2004, p.6

[1099], "the complex linkages between schooling and [violent] conflict need to be explicitly recognized and explored." *Ibid.*

[1100] Le cadre analytique commun est dans l'appendice du chapitre mentionné ci-dessus, pp. 31-35.

[1101] "...the opportunity provided by the very fact of crisis – which tears away façades and obliterates prejudices – to explore and inquire into whatever has been laid bare of the essence of the matter, and the essence of education is natality, the fact that human beings are born into the world." Hannah Arendt, "The Crisis in Education" in *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993 (reprint of the 1968 ed. published by The Viking Press, New York), p.174

Bien que le contenu des études du BIE soit d'un intérêt capital, la question plus générale, laissée inexplorée par le projet, concernant en premier lieu la conception de l'éducation était d'une importance tout aussi grande. Comme je travaillais également sur une thèse de maîtrise pour l'Université de Genève, je pensai qu'il serait intéressant d'étudier *Tableau critique de la connaissance scolaire et violence d'Etat*[1102], pour essayer de révéler les concepts nourrissant les suppositions afin de remettre en question notre mode de pensée sur l'éducation. C'est à ce stade que les observations aiguës d'Arendt m'ont permis de découvrir d'autres perspectives, en focalisant mon attention sur le fonctionnement de notre mode de pensée lui-même structuré par nos idées de l'État-nation, de la violence, du pouvoir, de la natalité, etc. et aussi par des pédagogues travaillant dans une sphère de plus en plus universalisée.

La description d'Arendt de la réponse socratique à *Ce Qui Nous Fait Réfléchir* est utile à cet égard, car ses arguments tournent en rond dans la présente discussion, avec une curiosité conduisant à une autre, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de repères et que tout soit en mouvement.[1103] Il est difficile de dire, par exemple, si la scolarisation en masse doit son existence à l'État-nation ou si l'État-nation doit son existence à la scolarisation en masse.[1104] La supposition répandue que « l'éducation est bonne » découle certainement de leur renforcement mutuel. De même, avec un État-nation en crise, la supposition aveugle du bien inné de l'éducation n'est pas le point de départ de ces études. La reconnaissance qu'un aspect du système éducatif était un « échec de la nation », pour utiliser les mots des auteurs rwandais, est implicite dans la réforme de l'éducation, et particulièrement dans les études du BIE. Tout en étant conscients du fait que l'éducation peut aussi créer un désaccord, comment concevons-nous les prémisses hypothétiques et les paradigmes que les réformes des politiques éducatives reposent sur le changement ? Une lecture rapide des études du BIE donne une large gamme de réponses possibles à la question suivante : l'éducation/le curriculum constitue-t-il le fondement.

- De la formation du citoyen
- De l'établissement d'une identité nationale commune
- Du développement socioéconomique / du capital humain
- Des valeurs démocratiques
- De la construction de la paix et de la réconciliation
- De la cohésion sociale
- De la transmission et du développement de connaissances, de savoir-faire et d'attitudes (valeurs) pour permettre aux étudiants d'aborder les défis de ce siècle ?

La gamme quasi-absurdement vaste des problèmes sociaux auxquels est confrontée l'éducation (au moins en termes de politique dans les documents officiels) nous permet de nous concentrer sur la manière selon laquelle la scolarisation formelle est censée fonctionner en tant qu'instrument de l'État-nation. Même là où l'État-nation

---

[1102] *A Critical Framing of Schooled Knowledge and State Violence* Unpublished masters thesis for the Programme Plurifacultaire en Action Humanitaire, University of Geneva, August, 2003.

[1103] Arendt Hannah, *The Life of the Mind*, vol. I, Thinking, A Harvest Book, Harcourt, Inc. 1971, p. 169

[1104] Pour plus d'information consultez: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised and extended edition, Verso, London 1991; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth and reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2nd ed. 1992; and J. Meyer, J. Boli, G. Thomas, and F. Ramirez "World Society and the nation-state" in *American Journal of Sociology*, 103 (1), 1997, pp. 144-181.

en soi est faible, l'*idée* de la nation est forte, renforcée par des institutions de contrôle et de responsabilité qui sont elles-mêmes des nations « unies ». L'hypothèse que « l'éducation est bonne » est ré-institutionnalisée, et la conclusion logique découlant des prémisses ci-dessus reste que « tout enfant doit aller à l'école ». Pour penser la réforme éducative hors de ce circuit logique, on peut considérer le dilemme que souligne Arendt et qui consiste à établir une distinction entre le politique et le social.

J'ose dire que le plus grand obstacle pour découvrir comment nous envisageons la scolarisation est notre difficulté à la cerner. La scolarisation (éducation formelle) existe à ce carrefour fascinant entre ce que décrit Arendt comme le social, le politique et le privé, entre la préservation du passé mortel et le renouvellement possible du futur imprévu garanti par la naissance. A travers des déclarations, conventions, traités de paix et constitutions, elle est devenue une caractéristique centrale de notre horizon juridique, localisée carrément entre les droits et obligations de l'enfant et les droits et obligations de l'adulte. La scolarisation est à la fois une manifestation de la supposition politique « qu'on peut produire de l'égalité par l'organisation », preuve que de telles idées sur l'égalité sont de notre propre conception, et l'application de cette idée par des adultes occupant la sphère politique (du discours, de l'action et du choix), et des enfants, qui en sont absents.

Comme je l'indiquais au début, j'ai davantage de questions que de réponses et j'admets que je trouve déroutant le manque de distinction entre les sphères privées, sociales et politiques. Bien que perplexe, je suis également curieuse, car j'ai découvert que ma perplexité est souvent liée à un manque de clarté sur les origines du pouvoir. Par conséquent, en gage ultime de ma perplexité, j'aimerais offrir une esquisse ou un « guide» sur la manière dont différentes idées du pouvoir sont enracinées dans des suppositions, qui à leur tour ont diverses implications et conduisent à certains types de questions. En d'autres termes, la source perçue du pouvoir est fréquemment en mesure d'établir des codes sociaux qui deviennent la base de comportements inconscients. Il faut noter que les deux concepts de pouvoir dans le guide ne sont pas entièrement distincts, mais s'interpénètrent (comme indiqué par Foucault, quand la discipline est internalisée). J'inclus les types de questions associées aux différentes idées du pouvoir afin que le guide puisse être lu de droite à gauche, comme un outil pratique d'analyse en amont qui relie ce qui est le plus visible à ce qui est le plus caché.

Concepts de pouvoir	Hypothèses caractéristiques	Implications	Types de questions associées
Souverain (dominant, pouvoir « sur »)	- Le pouvoir est une entité statique (notion commune dans les conceptions philosophiques, juridiques et de l'État)[1105] - La connaissance est une entité connue et reconnaissable pour/par les experts éduqués - Le sujet essentiel qui vaut l'attention est le comportement de ceux qui dominent	- Réification du pouvoir ; tendance à homogénéiser et essentialiser les catégories d'analyse[1106] - « La domination est aussi la structure même de la connaissance ; les concepts sont présentés sans rapport à la réalité ; les descriptions de réalité n'atteignent aucune intégration critique ; la pensée critique est séparée du vivant »[1107] - Usage fréquent d'arguments de type polémique communiqués dans une structure et de manière hiérarchique - Le pouvoir est censé reposer sur un modèle supposant qu'il en existe une quantité limitée à distribuer (gagnant-perdant)	- Qui détient le pouvoir ? - Quels acteurs ont la légitimité de prendre des décisions et d'attribuer des valeurs au sein d'une communauté ? - Quelle connaissance est la plus précieuse ? - Qui gagne et qui perd le contrôle d'influence dans telle ou telle situation ? - Quel est l'enjeu pour les différents acteurs ? - Qui sont les principaux décideurs et quel est le champ de leur contrôle ?

Concepts de pouvoir	Hypothèses caractéristiques	Implications	Types de questions associées

[1105] Julia Varela, "Genealogy of Education: Some Models of Analysis" in Popkewitz, Franklin, Pereyra (eds.) *Cultural History and Education: Critical Essays on Knowledge and Schooling*. New York, Routledgefalmer, 2001.

[1106] Thomas Popkewitz, Marie Brennan, "Restructuring of Social and Political Theory in Education: Foucault and a Social Epistemology of School Practices" in Thomas Popkewitz, Marie Brennan (eds) *Foucault's Challenge: Discourse, Knowledge, and Power in Education*. New York, Teachers College Press, 1998.

[1107] "Domination is also the very structure of knowing; concepts are presented irrelevant to reality; descriptions of reality achieve no critical integration; critical thought is separated from living." Freire and Shor cited in Carlos Alberto Torres, "Critical Theory and Political Sociology of Education: Arguments" in Thomas Popkewitz, Lynn Fendler (eds) *Critical Theories in Education: Changing Terrains of Knowledge and Politics*. New York and London, Routledge, 1999.

Diffus (productif, pouvoir « de »)	- Le pouvoir est un aspect fondamental des relations sociales ; il est fondamentalement un phénomène relationnel. - « Le pouvoir correspond à la capacité humaine de ne pas simplement agir, mais d'agir de concert »[1108] - Le pouvoir est le contraire de la violence - Le pouvoir est associé à des caractéristiques telles que l'aptitude, la capacité, la compétence et la potentialité	- Le pouvoir est exercé, pas possédé - « Le pouvoir n'appartient jamais à l'individu ; il appartient à un groupe et ne continue d'exister que tant que le groupe reste ensemble »[1109] - La violence apparaît là où le pouvoir est en péril. « La violence peut détruire le pouvoir ; elle est totalement incapable de le créer. »[1110] - Élargissement des investigations sur la dynamique des relations de pouvoir pour inclure ceux qui ont été désignés « sans pouvoir » et donc exclus.	- Comment circule le pouvoir et comment est-il établi à travers les relations ? - Quelle est la composition de la sphère sociale (quelles sont les possibilités d'action ?) - Quel est le rôle joué par les étrangers traditionnellement ou habituellement oubliés ? - Comment penser la relation de la violence au pouvoir ? - Que suggère l'apparence de violence vis-à-vis des possibilités d'action ?

Ce que ce simple guide tente de souligner ce sont les domaines que chaque conception du pouvoir tient pour acquis, et qui ensuite se rapprochent de certains domaines d'étude et de recherche et s'*éloignent* des autres. Que se passe-t-il quand on applique ce modèle à l'éducation? J'ai observé que malgré les contributions de penseurs comme Foucault et Arendt, les pédagogues nationaux et internationaux persistent à poser les types de questions qui ont tendance à indiquer que leur pensée est fortement liée à un concept de pouvoir souverain.

Pour conclure, j'aimerais suggérer que notre manque de remise en question (la politique éducative elle-même étant impliquée dans ce manque de remise en question) est devenu une façon de faire de la politique éducationnelle qui n'est pas due à un simple oubli, mais à une approche résolument irresponsable et manifestement dangereuse. Notre mode de pensée, les questions qu'on pose peuvent quasiment prédéterminer les choix perçus comme disponibles, avec des conséquences prévisibles. La priorité vitale que détient la pensée dans nos existences est magnifiquement résumée par Arendt :

« La pensée dans son sens non cognitif, non spécialisé comme un besoin naturel de la vie humaine, la relativisation de la différence lorsqu'elle est conscience, n'est pas

---

[1108] "Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert" Arendt Hannah, *On Violence*, Harcourt,1969, p.44.

[1109] "Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together." *Ibid.*

[1110] "Violence can destroy power; it is utterly incapable of creating it." *Ibid*, p.56.

une prérogative de certains mais une faculté omniprésente en chacun ; par la même occasion, l'incapacité de penser n'est pas un échec de ceux qui manquent d'intelligence, mais une possibilité omniprésente chez nous tous, scientifiques, universitaires et autres spécialistes dans les entreprises mentales non exclus. La pensée accompagne la vie et est elle-même la quintessence dématérialisée d'être vivant ; et car la vie est un processus, sa quintessence ne peut résider que dans le processus de la pensée lui- même et non pas dans des résultats concrets ou des pensées particulières. Une vie sans pensée est très possible ; elle néglige alors de développer sa propre essence -- ce n'est pas simplement une absence de sens, mais un manque de plénitude de vie. » [1111]

Ce que je trouve le plus troublant dans le processus d'établissement de politiques éducatives et de codes de scolarisation (normes législatives, etc.) réside dans le fait que ses acteurs négligent parfois, sans en être conscients ou sans y penser, de considérer explicitement et d'aborder la qualité essentielle de la natalité. Peut-être que mon expérience limitée de la politique est le seul vrai problème en la matière. Je n'ai appréhendé qu'un bref stade d'un processus en fait fluide et en constant renouvellement, l'image d'une vague au lieu de l'expérience de la plage. Toutefois, ma préoccupation croît en raison de l'observation de la ré-institutionnalisation de « la routine sans pensée », même dans le contexte de l'analyse relativement réfléchie qui lie l'éducation et la violence, dont les êtres humains semblent effroyablement capables, comme s'il s'agissait de se protéger contre des pensées dangereuses. Arendt nous rappelle que :

« Il n'existe pas de pensées dangereuses ; la pensée elle-même est dangereuse ... mais ce danger ne découle pas de la conviction socratique que la vie sans réflexion ne vaut pas la peine d'être vécue mais, au contraire, du désir de trouver des résultats qui rendent inutile une pensée plus approfondie. »[1112]

« Pratiquement, la pensée signifie que chaque fois qu'on est confronté à une quelconque difficulté dans la vie, il faut décider de nouveau »[1113] ; c'est dans cette optique que la scolarisation en masse, dans une position entre la bureaucratie kafkaïenne et la réalité de la natalité, entre le privé et le politique, s'avère particulièrement vulnérable.

*Texte original en anglais, traduit par Fiona Bowles et Francine Kuipers

---

[1111] "Thinking in its non-cognitive, non-specialized sense as a natural need of human life, the actualization of the difference given in consciousness, is not a prerogative of the few but an ever-present faculty in everybody; by the same token, inability to think is not a failing of the many who lack brain power but an ever-present possibility for everybody – scientists, scholars, and other specialists in mental enterprises not excluded. ...Thinking accompanies life and is itself the de-materialized quintessence of being alive; and since life is a process, its quintessence can only lie in the actual thinking process and not in any solid results or specific thoughts. A life without thinking is quite possible; it then fails to develop its own essence – it is not merely meaningless; it is not fully alive." Arendt Hannah, *The Life of the Mind*, vol. I, *Thinking*, A Harvest Book, Harcourt, Inc. 1971, p.191.

[1112] "there are no dangerous thoughts; thinking itself is dangerous . . . but that danger does not arise out of the Socratic conviction that an unexamined life is not worth living, but, on the contrary, out of the desire to find results that would make further thinking unnecessary." *Ibid.*, p.176.

[1113] "Practically, thinking means that each time you are confronted with some difficulty in life you have to make up your mind anew..." *Ibid.*, p. 177.

Immigrants et réfugiés : les oubliés de l'éducation dans la pensée de Hannah Arendt

Yaël Hirsch

« Une fois que quelqu'un a décidé : on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs, il est devenu inaccessible à ses amis car il a d'ores et déjà décidé de ne plus en avoir, il les a sacrifiés. Ce ne sont que des œufs. »

Journal de pensée, vol. 1, p. 24

En 1954, quand la politologue Hannah Arendt analyse dans *La crise de l'éducation* les failles du système éducatif américain, elle le fait d'un point de vue philosophique et normatif. Elle développe dans l'essai sa définition de l'éducation. Cette conception se trouve concentrée dans la phrase : « **On ne peut ni éduquer les adultes, ni traiter les enfants comme de grandes personnes** »[1114]. Notre analyse de la *Crise de l'éducation* laissera de côté la critique qu'Arendt effectue de la pédagogie et des travers de l'éducation de masse, telle qu'elle la voit se « faire » aux Etats-Unis pour nous pencher sur la première partie de la maxime : « On ne peut éduquer les adultes ». Selon cette définition, si l'on peut suivre des enseignements tout au long de sa vie, on ne peut être éduqué qu'à l'âge tendre. Pour Arendt, il faut partir du principe qu' « en politique c'est toujours à ceux qui sont déjà éduqués qu'on a affaire »[1115] pour assurer une éducation reposant sur l'autorité - qui ménage la liberté - et non sur la force, la contrainte ou la persuasion. C'est à partir de cette notion spécifique de l'éducation qu'Arendt pense la possibilité de la création « d'un nouvel ordre politique ». Dans son vocabulaire, cette capacité de réinventer le monde pour le faire perdurer de manière responsable s'appelle la « natalité ». Cette natalité est le fruit d'une dialectique entre une éducation conservatrice, dispensée par des adultes, et les possibilités nouvelles qui existent en chaque enfant. Il n'y a donc pas besoin de bannir « tous les vieux de l'Etat à créer »[1116] pour engendrer un nouveau monde. Bien au contraire, les adultes doués d'autorité jouent un rôle clé : celui des éducateurs. Mais que se passe-t-il si quelqu'un arrive dans ce système politique alors qu'il a déjà atteint l'âge adulte ? Quelle place cette conception politique de l'éducation donne-t-elle aux nouveaux venus d'âge mûr, par exemple les immigrants ? Sans éducation possible dans leur nouveau pays, s'ils ont grandi ailleurs, il se peut que ces nouveaux arrivants d'âge adulte ne puissent jamais avoir accès aux sphères sociale et politique de leur pays d'accueil.

Or, Hannah Arendt est elle-même une réfugiée allemande aux Etats-Unis. Elle a construit tout son système philosophique à partir de son analyse des *Origines du totalitarisme*, publié en 1951. Comment expliquer alors qu'une des conséquences de sa théorie de l'éducation soit l'exclusion des immigrés adultes du système éducatif de leur

[1114] *Ibid.* p. 36.
[1115] *Ibid.* p. 12.
[1116] *Ibid.* p. 12.

nouveau pays ? Demeurent-ils selon cette conception incapables d'action qui dépasse leur sphère privée? Comment expliquer cette privation de ce qui fait le socle même de l'homme selon Arendt : son lien au monde ? Pourquoi et comment l'auteur de la *Condition de l'homme moderne* suggère-t-elle ainsi le « sacrifice d'une génération » (selon l'expression du philosophe Karl Popper) : celle des immigrants. L'« ordre nouveau » promis par les Etats-Unis et analysé par Hannah Arendt dans *Crise de l'éducation* et dans *Essai sur les révolutions* comme un exemple canonique de « natalité » aboutie correspond-il à une régénérescence potentiellement aussi dangereuse que celles prônées par les régimes totalitaires ?

La question est de taille, surtout pour « un pays d'immigration » comme les Etats-Unis et surtout sous la plume d'une fidèle lectrice des anciens Grecs, réhabilitant la notion d'égalité politique en vigueur à Athènes au Ve siècle, l'*isegoria*. Dans un premier temps, nous développerons la notion d'éducation selon Arendt et évaluerons le préjudice que cette définition exclusive porte à ceux qu'elle laisse de côté, avant de nous demander, dans une seconde partie, si la « Tradition » que l'immigrant apporte avec lui dans le « nouveau monde » n'est pas faite de valeurs assez universelles pour lui donner accès aux sphères sociales et politiques de son pays d'accueil. Comment penser cette «Tradition » à l'heure du relativisme des valeurs ?

I. Immigrants et réfugiés : les laissés-pour-compte de l'éducation

1) Une conception exclusive de l'éducation

Dans la *Crise de la culture*, essai phare du même recueil dans lequel a été publié la *Crise de l'éducation,* Hannah Arendt critique la culture de masse qui transforme les « œuvres » en objets de « loisir ». De la même manière, dans la *Crise de l'éducation*, la toute nouvelle citoyenne américaine (elle a obtenu sa naturalisation en 1951) critique l'éducation de masse telle qu'elle la voit pratiquée autour d'elle dans les Etats-Unis des années 1950. Hannah Arendt relève notamment trois erreurs : la fin des pédagogues qui laissent les enfants évoluer dans leur monde sans guide adulte, la fin de la transmission des savoirs au profit d'une pédagogie qui privilégie l'apprentissage du « vivre ensemble» et la substitution du « faire » au « savoir ». Selon elle, la crise n'est pas essentiellement américaine, mais menace toutes les sociétés occidentales. Le problème ne se limite pas « à l'épineuse question de savoir pourquoi le petit John ne sait pas lire »[1117]. C'est une question politique que pose la philosophe. Il y a donc une bonne et des mauvaises éducations. La bonne éducation respecte la tripartition fondamentale du monde opérée par Arendt après son analyse des *Origines du système totalitaire*. Il s'agit des sphères privée, sociale et politique. L'éducation est un des éléments clés qui permettent de passer de la sphère privée à la sphère sociale, puis politique. Transmission d'un certain nombre de valeurs, l'éducation permet « la transition entre la famille et le monde »[1118]. Elle a pour but de former des citoyens prêts à agir dans la Cité. Pour ce faire, elle joue un double rôle : elle est à la fois un écran qui protège l'enfant du monde tant qu'il n'est pas apte à l'affronter ; en même temps, dispensée par des professeurs servant de guides, cette éducation permet de construire les futurs

[1117] *Ibid.*, p. 8.

[1118] Arendt, Hannah, *La crise de l'éducation*, Paris : Gallimard, collection «Folio poche commentaire », 2007, p. 27.

citoyens. Or les clés du monde sont les valeurs que celui-ci contient au moment où les nouveaux citoyens y naissent. Il faut, selon Arendt, transmettre par l'éducation certaines valeurs aux enfants, qui renouvelleront le monde par un processus dialectique entre les valeurs conservatrices qui leur ont été délivrées et le potentiel de renouveau qu'ils représentent automatiquement pour le monde. Ainsi, selon les mots de la philosophe : « C'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice ; elle doit protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment nouveau dans un monde déjà vieux »[1119]. L'éducation selon Arendt relève de l'autorité et non de la domination, puisque les éducateurs apprennent aux enfants à exercer leur liberté positive de citoyens. L'éducation va nécessairement de pair avec des enseignements. Or, selon elle, après un certain âge, on peut continuer de suivre des enseignements, mais, lorsqu'on est arrivé à maturité, on ne peut plus suivre de processus d'éducation. Il semble donc que les hommes et les femmes arrivés à l'âge adulte dans le « nouveau monde » ne puissent pas en apprendre les valeurs. Ils sont donc privés d'action et de la possibilité de renouveler ce monde. Cette exclusion est très problématique. Elle semble d'autant plus injuste aux Etats-Unis que Hannah Arendt définit comme une pays d'immigration au renouvellement exceptionnel. La capacité de celui-ci à se régénérer ainsi proviendrait paradoxalement du vent nouveau qu'apportent les immigrants. C'est parce que leurs parents leur transmettent dans le giron privé de la famille des traditions venues d'ailleurs que les fils d'immigrants scolarisés forment la force vive des Etats-Unis ; forts de leur socle familial et de leur éducation américaine, ils sont les plus capables de comprendre « un monde toujours en passe de sortir de ses gonds », comme le dit joliment Arendt citant Shakespeare.

2) La question du choix : immigrants et réfugiés

Une conception aussi exclusive de l'éducation pourrait se justifier si on se plaçait dans l'hypothèse d'une immigration voulue. On partirait alors du principe que les nouveaux venus renonceraient sciemment à suivre une éducation adéquate pour faire sortir le monde de ses gonds. Ceux-ci décideraient en toute conscience de quitter leur pays et accepteraient d'être privés d'action pour se replier sur leur sphère privée et sur l'espoir que leurs enfants scolarisés aux Etats-Unis pourraient renouveler ce nouveau monde. Mais une telle conception laisse de côté tous les apatrides et tous les réfugiés, qui n'ont pas choisi de renoncer à leur ancien monde et de se condamner la porte de leur nouvelle patrie. Or, le plus étonnant, c'est qu'une grande partie de l'œuvre d'Arendt est née de sa condition d'apatride et de réfugiée. C'est la prise de conscience de sa condition de juive dans l'Allemagne de 1933 qui l'a faite se détourner de la phénoménologie pure pour embrasser l'action politique (notamment dans des mouvements sionistes à cette époque) et penser la judéité comme facteur psychologique excluant le juif du monde qui l'entoure, le condamnant à la condition de paria ou de parvenu. Elle développe cette idée en exil à Paris, puis aux Etats-Unis avec son livre sur Rahel Varnhagen, et le premier volume des *Origines du totalitarisme : l'Antisémitisme*. Sortie *in extremis* du camp de Gurs, expatriée deux fois, Hannah Arendt ne connaît que trop bien la situation d'apatride et de nouvelle venue dans un

[1119] *Ibid.*, p. 32.

pays. En 1943, dans *Nous autres réfugiés*, publié pour la première fois dans *The menorah journal*, Hannah Arendt exprime toute la douleur que peut ressentir un tel paria privé à la fois de l'ancien monde et exclu du nouveau, privé aussi d'une vie familiale et privée avec l'extermination des siens dans les camps de la mort. L'état de dénuement total des réfugiés est parfaitement décrit dans cet article[1120]. Paradoxalement, chez le réfugié juif allemand, il n'y a plus de monde possible car tout devient politique[1121]. Or, il reste une marge de manœuvre, selon Arendt. Pour le juif, comme probablement pour tout homme privé de nation (Arendt cite par exemple souvent les Arméniens dans *l'Impérialisme*), la meilleure solution serait de devenir une « révolté », c'est-à-dire un paria conscient de son caractère d'« outsider ». Les parias peuvent-ils alors recréer un monde entre eux ? C'est ce qu'Arendt tente de faire quand, forte du succès des *Origines du totalitarisme*, elle se fait préfacière de Hermann Broch, Walter Benjamin... et par conséquent ambassadrice de la diaspora juive-allemande auprès des Américains. Peut-on considérer qu'elle-même est définitivement privée de monde aux Etats-Unis, où, même si elle décrète souvent qu'elle n'est pas un acteur de la vie politique américaine, ses études et ses déclarations sur le stalinisme ou sur le procès d'Eichmann sont au cœur de polémiques éminemment politiques ? Se peut-il vraiment qu'en 1951 elle ait oublié cette condition du réfugié, alors que quatre ans plus tard elle écrit encore en allemand dans son *Journal de Pensée* que « seule la douleur éloigne radicalement du monde commun »[1122] ? Il y a là une ambivalence d'Arendt, qui au niveau de la théorie politique pose un très grand problème : quitte à repenser le politique après Auschwitz et l'éducation des modernes, peut-on laisser en marge tous les nouveaux immigrants ? Peut-on condamner les réfugiés à la condition de parias sans éducation possible ?

II. Les trésors perdus de l'éducation

Or c'est bien cette malédiction que semble suggérer Hannah Arendt quand elle décrit les valeurs particulières qui sont celle de l' « ordre nouveau » américain dans la *Crise de l'éducation* et la *Crise de la culture*. Si l'éducation américaine comprend la transmission de valeurs particulières au pays, alors un nouveau venu d'âge adulte ne pourra jamais avoir son mot à dire ou son action à accomplir pour changer le monde. Mais le problème disparaît si l'on considère que les valeurs sont suffisamment universelles pour que l'éducation d'origine reçue par un immigrant lui permette d'accéder à la sphère publique de son nouveau pays. Ainsi, si Hannah Arendt note que « la crise de l'autorité dans l'éducation est étroitement liée à la crise de tradition », même quand elle précise que la tradition est « notre attitude envers tout ce qui touche au passé »[1123], elle cultive un certain flou sur cette notion de tradition, si bien qu'il est

[1120] « Nous avons perdu notre foyer, c'est-à-dire la familiarité de notre vie quotidienne. Nous avons perdu notre profession, c'est-à-dire l'assurance d'être de quelque utilité en ce monde. Nous avons perdu notre langue maternelle, c'est-à-dire nos réactions naturelles, la simplicité des gestes et l'expression spontanée de nos sentiments. Nous avons laissé nos parents dans les ghettos de Pologne et nos meilleurs amis ont été assassinés dans des camps de concentration, ce qui signifie que nos vies ont été brisées », in Arendt, Hannah, *La Tradition cachée, le Juif comme paria*, Paris: Christian Bourgois, 1993, p. 58.

[1121] « Nous essayons de nous adapter le mieux dans un monde où il faut faire preuve de conscience politique lorsqu'on fait ses courses », *ibid.*, p. 67.

[1122] *Journal de Pensée*, 2 vol., Paris : Seuil, Collection « l'ordre philosophique », 2005, p. 701

[1123] *La crise de l'éducation*, op. cit., p. 33.

difficile de savoir si un universel commun existe qui permet à tous de changer le monde.

1. Les traditions, un pluriel problématique en matière d'éducation

A première vue, il semble que Hannah Arendt ait une conception plurielle des « traditions ». Chaque nation aurait sa tradition, y compris d'ailleurs les nations sans toit politique comme les juifs jusqu'en 1948, qui ont porté avec eux pendant plusieurs siècles leur « Tradition cachée ». La politologue met en cause la recherche du singulier et de l' « absolu » dans l'*Essai sur les révolutions*. Celle-ci engendre des tensions vers la violence prépolitique. Elle est aussi très critique de l' « universel abstrait » dans son analyse des Droits de l'homme qui clôt l'*Impérialisme*. Ceux-ci sont une fiction légale qui n'a tenu bon que tant qu'a duré l'illusion que l'Etat et la Nation coïncidaient. Mais dès la fin de la Première Guerre mondiale, les Européens ont rapidement réalisé que « la perte d'un système politique exclut » un homme du « reste de l'humanité »[1124]. Et Hannah Arendt de conclure que les apatrides, justement parce qu'ils sont tombés dans la plus nue identité de l'homme, devraient jouir de ces droits de l'homme. Or en réalité, privés de communauté politique, ils ne sont plus protégés par aucune loi, et « n'appartiennent plus à la race humaine »[1125]. Connaissant bien l'œuvre d'Arendt et son souci pour la « pluralité » dans un monde et des mondes, il semble donc difficile de penser que la philosophe puisse imagine une tradition unique pour toutes la nations. Et pourtant, c'est bien ce qu'elle semble proposer dans la *Crise de la culture* quand elle présente la modernité comme le moment où le fil de la tradition gréco-romaine s'est rompu : « Intellectuellement, sinon socialement, l'Amérique et l'Europe sont dans la même situation : le fil de la tradition est rompu, et nous devons découvrir le passé pour notre propre compte, c'est-à-dire ses auteurs comme si personne ne les avait jamais lus »[1126].

Cette « Tradition » dont les modernes ont perdu le fil et dont Arendt parle est-elle exclusivement la Tradition occidentale ? Peut-on et même doit-on accuser la politologue de culturalisme, si les immigrés bercés dans une éducation non européenne sont incapables d'accéder pleinement au « nouveau monde » ? Effectivement, Arendt décrit à plusieurs reprises la Tradition comme l'axe philosophique et religieux Athènes-Rome qui a formé la matrice de l'Occident. Par exemple, dans son *Journal de pensée*, elle écrit : « Tradition-religion-autorité forment une trinité à ne pas séparer ; les trois piliers du monde occidental, tous trois forgés par Rome, tous trois brisés ensemble »[1127]. De cette conception « occidentale » de la Tradition, peut-on conclure que Hannah Arendt suggère qu'il faut la préserver ou la trouver telle qu'elle était à l'origine ? Suffit-il qu'Arendt dise, pose qu'il existe des valeurs et que nous en avons perdu le fil pour que cette lectrice de Rosa Luxembourg, Arendt, si attachée aux principes libéraux de la séparation des trois sphères, et cette admiratrice de la Révolution américaine et de sa mise en application du principe libéral des pouvoirs et contre-pouvoirs formulés par Montesquieu dans *l'Esprit des lois* vienne alors rejoindre les rangs des néo-conservateurs auprès de Leo Strauss ?

[1124] Arendt, Hannah, *L'impérialisme*, Paris : Gallimard, collection « Folio », p. 283.
[1125] *Ibid.*, p. 292.
[1126] Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, collection : « Folio », 1972, p. 262.
[1127] *Journal de pensée*, op. cit., p. 329.

L'ensemble de l'œuvre d'Arendt ne semble pas pouvoir se résumer à une recherche de l'origine, et la politologue semble très lucide sur l'impossible « retour aux anciens », une fois que nous avons été modernes. Dans l'essai : *La Crise de l'éducation*, Arendt assure que « partout où la crise a éclaté dans le monde moderne, nous ne pouvons nous contenter de continuer, ni même simplement de retourner en arrière. Un tel retour en arrière ne fera jamais que nous ramener à cette même situation d'où justement a surgi la crise »[1128]. Consciente d'être moderne et que le fil de la Tradition a été rompu, Arendt ne cherche pas à le renouer mais à penser le politique tel que nous le vivons maintenant. C'est le sens de l'aphorisme de René Char souvent cité par Arendt : « Notre héritage n'est précédé d'aucun Testament ».

2. Une éducation est-elle possible quand le fil de la tradition a été rompu ?

Dans sa préface, Hannah Arendt place les huit essais réunis dans son recueil *La crise de la culture* (*Between past and future*) sous le signe de la rupture avec la tradition. Elle explique que sa démarche prend place à la fin de la tradition philosophique qui existe depuis Platon. Son objectif est de rechercher la possibilité d'une pensée – nécessairement politique - après la fin de la tradition philosophique. Or, il semble que le problème politique de l'éducation explicite de manière aiguë la très grande difficulté qu'il y a à penser en l'absence de Tradition. Dans son essai intitulé *Crise de l'éducation*, Hannah Arendt admet que les modernes coupés de la tradition ne peuvent plus avoir un rapport instinctif avec une éducation. Si, avant la Renaissance, « éduquer, selon les termes de Polybe, c'était simplement 'vous faire voir que vous êtes tout à fait dignes de vos ancêtres' »[1129], pour nous autres modernes, s'il y a une bonne et une mauvaise éducation, c'est qu'il doit bien exister une nouvelle tradition ou du moins une tradition particulière de ce qu'éduquer veut dire. C'est cette tradition qu'Arendt explicite dans son essai.

Imaginons que la Tradition soit bel et bien rompue et que l'éducation demeure une simple procédure. L'éducation consisterait à protéger les enfants du monde et l'enseignement serait alors l'ensemble des savoirs dispensés. Ces savoirs détachés de la tradition seraient variables. Dans la pensée d'Arendt, ces nouveaux immigrés ont accès à l'enseignement et sont « seulement » privés d'éducation. Dans le cas où cette éducation serait complètement coupée des valeurs traditionnelles, ils pourraient donc apprendre ce qui est nécessaire à la compréhension du nouveau monde. Mais cela ne leur permettrait toujours pas d'agir dans ce nouveau monde. Même s'il était possible de penser les valeurs transmises aux enfants pour faire leur entrée dans le monde comme coupées de la Tradition, lorsque Hannah Arendt affirme que l'éducation est une procédure « conservatrice » qui permet la protection des enfants du monde, cette dernière est déjà posée comme un bien nécessaire, c'est-à-dire comme une « Tradition ». Tout se passe donc comme si en l'absence de Tradition on était déjà et de nouveau ancrés dans une Tradition. Il faudrait encore creuser ce concept de Tradition et la manière dont Arendt cherche à en retrouver les trésors perdus dans une démarche de politologue au moment même ou la grande Tradition philosophique touche à sa fin. Elle semble procéder comme son cousin par alliance, Walter Benjamin, le faisait avec les « éclats du temps messianique dans l'histoire » dans ses *Essais sur le concept*

[1128] *La crise de l'éducation*, op. cit., p. 35.
[1129] *Ibid.*, p. 34

d'histoire. Arendt va chercher avant Platon, chez les Romains, et chez les Pères fondateurs américains, les trésors perdus et peut-être jamais révélés auparavant d'une tradition qui puisse éclairer notre désarroi de modernes. Même si « Notre héritage n'est précédé d'aucun Testament », à partir du moment où Arendt tente d'écrire ce testament au présent, elle réinvente une Tradition. Et dans son *Essai sur l'éducation*, elle prive les immigrants de Testament.

Conclusion

La question de départ était assez simple : «L'éducation selon Arendt sacrifie-t-elle les réfugiés ?». Pour y répondre, nous avons dû interroger le rapport de cette éducation aux valeurs et à la Tradition. Une fois cette analyse accomplie, il semble en effet que les réfugiés soient bien des laissés-pour-compte de l'éducation selon Arendt. Aussi convaincante et puissante soit la pensée de l'éducation par Arendt, avec sa dialectique de l'ancien monde et du nouveau de l'enfance, il s'agit bien d'une omelette qui « casse les œufs ». Or, pour l'auteur des *Origines du totalitarisme*, cette douleur et ce désarroi dans lequel une partie de l'humanité demeure sont injustifiables. Si Arendt condamne celui qui « *a décidé : on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs » parce qu'« il est devenu inaccessible à ses amis car il a déjà d'ores et déjà décidé de ne plus en avoir, il les a sacrifiés. Ce ne sont que des œufs* », elle ne peut pas accepter le sacrifice des immigrants ou des générations « mal » éduquées. Quand la politologue pense la culture, la révolution ou même la pensée dans la *Crise de la culture*, il semble qu'elle puisse atteindre son but de reformuler des concepts politiques après que le fil de la Tradition a été rompu. Mais, si la réécriture de la Tradition en matière d'éducation implique le sacrifice des immigrants et d'ailleurs aussi des enfants « mal » éduqués et projetés sans préparation dans le monde, la question de l'éducation paraît mettre en cause la démarche politique de Hannah Arendt.

Bibliographie

Arendt, Hannah, *La crise de l'éducation*, Paris : Gallimard, collection «Folio poche commentaire », 2007
Arendt, Hannah, *Essai sur la Révolution*, Paris : Gallimard, 1963.
Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, collection : « Folio », 1972.
Arendt, Hannah, *L'impérialisme*, Paris : Gallimard, collection « Folio », 1972.
Arendt, Hannah, *La Tradition cachée, le Juif comme paria*, Paris: Christian Bourgeois, 1993.
Arendt, Hannah, *Journal de Pensée*, 2 vol., Paris : Seuil, Collection « l'ordre philosophique », 2005.
Colloque Hannah Arendt, *Politique et pensée*, Paris : Payot, 1989.
Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish question*, Oxford : Polity press, 1996.
Lombard, Jean, *Hannah Arendt : éducation et monde*, Paris : L'Harmattan, 2003.

Autorité et éducation : le temps chez Hannah Arendt

Antoine Chollet
CEVIPOF (Centre de recherches politiques de Sciences Po), Institut d'Études Politiques de Paris

Étudier les rapports que la pensée de Hannah Arendt entretient avec la question du temps ouvre des perspectives à la fois nombreuses et originales. J'aimerais essayer d'en explorer quelques-unes ici, en cherchant à montrer en quoi l'éducation est un phénomène puissamment temporel dans la pensée politique arendtienne.

Avant toute chose, il faut peut-être brièvement rappeler quelle est l'architecture temporelle de la pensée politique d'Arendt, telle qu'elle est exposée le plus complètement dans *The Human Condition*. En effet, les trois catégories de la *vita activa*, dont la description occupe la majeure partie de l'ouvrage, sont organisées selon des critères temporels. Dépassant les contraintes triviales et le temps cyclique du domaine privé et du travail (*labor*), qui ne se préoccupent que de la reproduction de la vie biologique, l'œuvre (*work*) et l'action (*action*) font, elles, accéder l'être humain à une dimension supérieure. Si le travail est le règne de l'éphémère et relève d'une perpétuelle création suivie d'une non moins permanente destruction, l'œuvre et l'action construisent, quant à elles, un temps linéaire dans lequel le passé se distingue clairement du présent et du futur. La première produit des artefacts ; elle est une fabrication qui connaît un début et une fin bien déterminés. L'action, en revanche, n'est qu'un *commencement* il est impossible de lui assigner une fin ou de prévoir à l'avance ses conséquences. L'œuvre vise la constitution d'un monde stable, durable, qui survit à ses fabricateurs et résiste à la destruction. Elle permet en réalité aux individus de lutter contre leur évanescence, de bâtir quelque chose qui les dépasse dans le temps. Le monde commun, le monde politique au sens d'Arendt, ne peut cependant se limiter à un ensemble d'œuvres, fût-il extraordinairement complexe et développé. Parce que les affaires humaines sont le lieu de l'indétermination et de l'incertitude, la politique est faite d'*action* elle est l'agir en commun des êtres humains, ce qui vient se loger entre ces derniers lorsqu'ils vivent ensemble. Infiniment puissante lorsque la communauté se meut dans une même direction, elle est en même temps extraordinairement fragile puisqu'elle ne dépend que de la cohésion de cette communauté. L'action ne connaît, ai-je dit, que des commencements, sans que les acteurs eux-mêmes soient en mesure de pleinement anticiper la course future des événements, ni de prévoir avec quelque exactitude les conséquences de leurs actes, raison pour laquelle la politique ne peut évidemment, pour Arendt, se limiter à une poursuite de fins qui justifieraient tous les moyens.

On constate donc que Hannah Arendt théorise un temps triple : le temps cyclique du travail et du domaine privé, le temps linéaire de l'œuvre et le temps indéterminé de

l'action[1130]. Pour l'exprimer autrement, si le travail est le domaine de l'éphémère, l'œuvre exprime la durée et l'action la fragilité. Cette fragilité permet ensuite de concevoir une histoire véritablement humaine, une histoire qui ne soit ni un processus complètement déterminé, ni une perpétuelle répétition du même. L'histoire est le lieu de l'incertitude, et donc aussi de la liberté.

L'histoire, comme la liberté, se manifeste chez Arendt par la capacité gardée intacte à commencer quelque chose. Ce sera l'argument principal de *On Revolution*, mais elle ajoute immédiatement que ce commencement doit s'instituer durablement, doit survivre au moment de sa création. Ce commencement, lorsqu'il s'agit d'un acte politique, porte le nom de *fondation*. Il est à la fois l'acte de fondation lui-même et la création d'un sens pour les actions à venir ; c'est, d'une certaine manière, le présent et le futur du passé. Cette sorte d'écho du commencement fait apparaître les deux notions centrales de *tradition* et d'*autorité*. Dans les textes d'Arendt, l'autorité est ce qui lie une communauté dans le temps, par le double effet de la fondation et de son "augmentation"[1131] au fil des ans. Ni violence, ni persuasion, l'autorité se loge entre ces deux modalités de décision et repose sur la valeur attribuée à la tradition, mais une tradition perpétuellement renouvelée par les détenteurs de l'autorité. L'autorité est donc le lien temporel d'une communauté politique, ce qui la fait tenir ensemble dans les multiples moments où ni la coercition, ni le pouvoir, ni la persuasion ne s'exercent. C'est en réalité le mécanisme par lequel le monde commun peut se perpétuer. L'autorité se trouve donc à la croisée des chemins temporels, que l'on pourrait résumer ainsi : le passé représenté par la tradition, le présent de la décision d'autorité et l'avenir de l'"augmentation" que cette décision va entraîner (le nouveau monde commun qu'elle crée). On observe ici l'une des ambivalences – c'est à dessein que je n'emploie pas le mot de contradiction – constitutives de la pensée d'Arendt : cette tension permanente entre la révérence au passé (et, plus précisément, à un certain passé) et la fascination pour les commencements annonciateurs de nouveauté. Or cette tension me semble intéressante, dans la mesure où elle éclaire de nombreuses questions relatives à la démocratie, ainsi qu'à l'éducation.

Il y a chez Arendt une conscience très forte du danger qui guetterait toute communauté de la disparition de son monde commun, qui alimente la pensée de *crise* qui est la sienne à de très nombreux endroits dans son œuvre. L'une des tâches politiques primordiales devient donc la préservation de ce monde, en l'empêchant de lentement s'estomper, de se corrompre en oubliant ce qui l'a fondé. Ce danger de disparition dérive directement du caractère fragile et évanescent de l'action ; il faut donc le conjurer par un certain nombre d'outils qui doivent permettre de renforcer ce monde commun, de lui assurer une certaine durabilité. Les solutions classiques se nomment la *polis* grecque et l'*auctoritas* romaine. Elles trouvent peut-être leur point de rencontre dans ce qu'Arendt cherche à décrire lorsqu'elle parle d'autorité et d'éducation.

Car dans ce cadre-là l'éducation va en effet occuper une place exemplaire. Elle est le lieu, dans une communauté, où les enfants, ceux qui constitueront cette communauté demain, vont apprendre à la connaître. Ils sont appelés à recevoir un monde commun

---

[1130] Pour reprendre les catégories développées dans Krzysztof Pomian, *l'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

[1131] Puisque le terme d'autorité est dérivé du latin *augere*, qui signifie "augmenter".

en héritage. Cependant, ils vont aussi nécessairement le transformer – marginalement ou profondément selon les circonstances. Il y a donc, dans la pensée d'Arendt, une tension au sein même de l'éducation entre la transmission du passé (c'est-à-dire des institutions qui sont considérées comme constitutives de la communauté à laquelle on appartient) et la préparation de l'avenir (la future et nécessaire "augmentation" de ce monde commun). C'est la raison pour laquelle il est erroné de dire qu'Arendt est conservatrice ; son objectif n'est pas de *conserver* un monde ancien, mais de l'*augmenter*, de continuer ce que son acte de fondation a un jour commencé. Il faut dès lors comprendre que cette "augmentation" ne relève pas du surgissement *ex nihilo* de nouvelles formes, mais, à l'inverse, d'une création continuée à partir d'une fondation unique. Cette présentation échappe assez largement à l'opposition classique entre conservatisme et progressisme.

On a affaire ici à une construction temporelle beaucoup plus subtile que celle qu'instaure l'opposition que je viens de mentionner ; en effet, elle ne se limite ni à la reproduction à l'identique du passé, ni à l'imposition résolue de la nouveauté. La question de l'éducation fait en effet intervenir la triple dimension de la temporalité ; elle entretient à la fois un rapport au passé, au présent et au futur, et Arendt le montre bien dans *The Crisis in Education*. Rapport au passé d'abord, parce que le *contenu* de l'éducation est déterminé par ce dernier – qu'enseigne-t-on, quelles connaissances, quelles valeurs, quelle histoire notamment ? Rapport au présent ensuite, d'abord sur les *méthodes* d'éducation – comment enseigne-t-on ? – puis sur les destinataires de l'éducation – à qui enseigne-t-on ? Rapport au futur enfin, puisque l'éducation s'accompagne toujours d'une projection vers l'avenir – pourquoi, et pour quoi (ou pour qui), enseigne-t-on ? On ne peut envisager l'éducation sans considérer ensemble ces trois dimensions. Arendt nous propose une articulation singulière entre elles, partiellement déterminée par l'ambivalence que je signalais plus haut entre la fascination du passé et l'appel de l'avenir. Il s'agit pour elle d'assurer une éducation soucieuse de transmettre un héritage (le passé), attendu que seule la transmission rigoureuse de cet héritage (le présent) permettra aux individus de créer une nouveauté authentique (le futur).

Approchée différemment, la question de l'éducation présente chez Arendt un temps double, à la fois discret (au sens mathématique du terme) et continu. Il est continu, parce que l'éducation doit garder intacte la possibilité de créer ; elle est l'articulation toujours mouvante entre le passé, le présent et le futur (passé qui informe le présent en vue du futur ; voir à ce propos la préface de *Between Past and Future*), mais discret aussi, car Arendt ne pose le problème qu'en termes de *générations*, une génération chassant l'autre, comme si chaque génération, conçue comme une forme de monade, gérait le monde pendant quelques années avant de laisser la place à la suivante. L'existence même d'un monde commun ne semble pas faire problème pour Arendt, et ce monde serait dès lors à peu près identique pour tous les représentants d'une génération. Elle néglige ainsi d'une part les interactions entre générations, et d'autre part les différences, les divergences au sein même d'une génération quant à la définition de ce qu'est le monde. C'est à une sorte de temps avançant par "sauts" que l'on a affaire ici, comme si le monde que l'éducation doit transmettre n'était pas l'objet de débats, comme si son contenu était évident par lui-même et ne pouvait connaître de transformations qu'à la génération suivante.

Il faut maintenant examiner le rapport qu'entretient l'éducation avec la démocratie. Peut-on imaginer une éducation véritablement démocratique ? La relation démocratique ne fonctionne ni sur la coercition, ni sur l'autorité, mais sur la persuasion, puisque seule cette dernière repose sur l'égalité. Autorité et coercition, on le sait, sont intrinsèquement hiérarchiques. La démocratie, fondée sur l'égalité, présuppose des individus autonomes. Or l'éducation peut-elle être une institution visant l'autonomie des individus ? Et si oui, est-ce le cas chez Arendt ?

Afin de clarifier cette question, il faut reprendre les dimensions temporelles que j'ai présentées plus haut. Le passé de l'éducation – son contenu – ne semble pas relever d'une construction démocratique chez Arendt. Il n'est pas contestable, paraît tenir tout d'une pièce et relever de l'évidence. Aucune trace d'un débat sur ce qu'est le monde commun que l'éducation cherche à transmettre. Son présent – ses méthodes – n'apparaît pas non plus appartenir à la sphère des phénomènes démocratiques. Arendt dit très clairement que l'école n'apprend pas à vivre, mais transmet des connaissances. Elle ne lui reconnaît donc aucun rôle d'éducation par la pratique, et inversement ne semble pas envisager combien une éducation hiérarchique et autoritaire peut avoir des effets politiques ultérieurs sur les enfants qui y sont soumis. Finalement, le futur de l'éducation – ses objectifs – appartient bien davantage chez Arendt à l'univers démocratique. Ce potentiel presque révolutionnaire, la capacité de créer qui doit demeurer intacte chez tous les individus confrontés à l'éducation, l'impératif de renouvellement que cette dernière cherche à remplir concourent à donner ici un visage tout autre à cette troisième dimension, à venir, de l'éducation.

L'interaction entre présent et futur est intéressante ici. En effet, Arendt affirme que « exactly for the sake of what is new and revolutionary in every child, education must be conservative »[1132]. Cette assertion un peu paradoxale me semble reposer sur une confusion entre la *possibilité* du nouveau (dimension présente, dans le cadre de l'éducation) et son *contenu* (dimension future). Il est évident que la définition par le système éducatif du contenu de ce que les générations futures devront créer constitue effectivement une aberration. En revanche, que l'on puisse éduquer au principe et à la valeur de la nouveauté en tant que telle est une possibilité qui mériterait d'être explorée et qui a directement trait aux méthodes d'éducation, à ses pratiques concrètes et quotidiennes. Or croire, comme le fait Arendt, que cette nouveauté surgira comme naturellement chez les enfants pour autant qu'on ne leur impose aucune idée quant à son contenu revient à mon sens à occulter une difficulté centrale à laquelle toute éducation démocratique est confrontée.

Si l'on part du principe que la démocratie n'est pas "naturelle", qu'elle n'est pas l'organisation normale d'une communauté lorsque toute domination en a été extirpée, il faut se rendre à l'évidence qu'elle requiert un certain type d'être humain, formé par des institutions, des pratiques, des actes, des représentations, etc. En d'autres termes, le citoyen démocratique n'est pas n'importe quel individu, et il n'apparaît que sous certaines conditions. Par conséquent, il faut bien *éduquer* l'enfant à la démocratie ! Et cela reprend les trois dimensions temporelles que j'évoquais plus haut, à savoir le contenu de l'éducation (quels savoirs sont utiles à la démocratie), ses méthodes (dans quelle mesure les pratiques de l'éducation peuvent être démocratiques) et sa destination

[1132] Hannah Arendt, « The Crisis in Education », *Between Past and Future* (1961), Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 192.

(l'utilité de l'éducation dans l'apparition, puis le soutien de la démocratie). La certitude que la nouveauté surgira un peu miraculeusement des enfants est en effet très largement démentie par les expériences historiques : il existe des sociétés conservatrices, et il en existe d'autres où le changement n'est pas par principe dévalorisé.

L'idée même d'une éducation à la démocratie est dérangeante, mais il faut peut-être, pour surmonter cette gêne, se souvenir de l'importance immense que les Grecs attribuaient à la *paideia*, censée former les futurs citoyens. À ce titre, on ne peut se satisfaire complètement de la réponse d'Arendt. La seule transmission d'un monde commun peut peut-être susciter l'enthousiasme révolutionnaire, mais ne suffira en aucun cas à soutenir la démocratie, dans toute la complexité de ses institutions. Car la démocratie est aussi un ensemble de pratiques, une manière d'aborder les relations entre les êtres humains, une habitude à la participation, une égalité et une autonomie qui ne relèvent pas uniquement de déclarations rhétoriques, mais sont profondément ancrées dans les représentations de chacun. Et cela, une éducation démocratique doit *aussi* l'envisager.

L'école et la crise de son horizon d'attente

Charles Heimberg
(IFMES & Université de Genève)

Depuis quelques années, l'école se trouve comme elle l'a rarement été au centre de préoccupations et de querelles largement exprimées dans l'espace public. La discussion des objectifs et des pratiques scolaires a ainsi vu émerger des acteurs clairement conservateurs, des enseignants et des parents, mais en réalité surtout des enseignants, relayés par les milieux politiques bourgeois, qui développent avec une efficacité indiscutable toutes sortes de lieux communs sur l'école, suggérant une nostalgie de la pédagogie d'antan et de sa prétendue efficacité. Cette vision de l'école ultra-conservatrice, parfois même réactionnaire, s'impose d'autant mieux dans les débats que l'institution scolaire, au même titre que la société, vit elle-même une crise profonde de son horizon d'attente, notamment autour de la notion, souvent confuse, de démocratisation des études. Réfléchir à l'école en dialogue avec l'œuvre de Hannah Arendt, c'est vouloir retrouver un horizon d'attente pour l'école ou comment permettre au plus grand nombre possible d'élèves d'accéder à des savoirs savoureux et émancipateurs.

Les écrits de Hannah Arendt sur la crise de la culture, et surtout sur la crise de l'éducation, sont souvent utilisés par ces tenants du conservatisme pédagogique aujourd'hui dans l'air du temps[1133]. Or, on peut s'interroger sur la légitimité d'une telle référence. La lecture de ces textes de Hannah Arendt[1134] met en effet à jour un point de vue beaucoup plus complexe que ce que laissent paraître certaines de ses utilisations dans l'espace public. La question scolaire se présentant comme un champ de tensions concernant une multitude de paramètres, les arguments simplistes et isolés, centrés seulement sur l'un ou l'autre de ces paramètres, ont pour effet d'invalider toute pensée complexe ; dans ce sens, ils s'éloignent assez clairement de la pensée de Hannah Arendt.

Le débat contemporain autour de l'école

Une analyse de l'école dans toute sa complexité implique notamment une réflexion sur ses finalités, entre une dimension émancipatrice et une réalité reproductrice, ainsi

---

[1133] *La crise de la culture*, l'ouvrage de Hannah Arendt, est régulièrement en bonne place dans les bibliographies proposées sur les sites et les publications de ces associations. Voir par exemple, à Genève, l'ancienne version du site web de l'Association Refaire L'École (ARLE), à l'adresse : <mypage.bluewin.ch/delpinp/ARLE/>. Voir aussi Liliane Lurçat, *La destruction de l'enseignement élémentaire fait partie de la destruction du monde*, Conférence du 19 mai 2001 à la Sorbonne, sur le site < www.sauv.net/lurcatconf1.htm>.

[1134] Essentiellement *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard-Folio essais, 1972 pour la traduction française (en particulier le chapitre intitulé « La crise de l'éducation »), ainsi que « Réflexions sur Little Rock », in *Penser l'événement*, textes de Hannah Arendt traduits sous la direction de Claude Habib, Paris, Belin, 1989.

qu'une prise en compte simultanée de la question de la nature des savoirs à transmettre et de celle des conditions de ladite transmission à tous les élèves, ou au moins au plus grand nombre possible d'entre eux[1135].

Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, lorsque la scolarité obligatoire laïque a été introduite dans les démocraties, il s'agissait de poursuivre deux objectifs : d'une part, préparer les générations futures à s'insérer sur le plan économique, c'est-à-dire à parvenir à s'organiser pour pouvoir subsister et vivre aussi décemment que possible ; d'autre part, rendre possible l'exercice de la démocratie et du suffrage universel par une élévation des classes populaires à un niveau d'instruction qui soit suffisant. Ces fonctions ont été constamment soumises à une tension entre la reproduction et la redistribution sociales, mais aussi à celle qui oppose une dimension prescriptive de l'école, très dominante à l'origine de son existence démocratique, et typique de l'époque de Jules Ferry où il fallait éloigner les enfants du peuple des illusions de l'idée socialiste[1136], et une approche plus respectueuse de l'individu, de son autonomie et de son sens critique. En termes d'émancipation, c'est également la question de l'accès à des savoirs susceptibles de mieux faire comprendre le monde qui est posée en permanence à nos sociétés.

Les controverses scolaires actuelles sont à la fois fort complexes et d'un déroutant simplisme. Elles s'inscrivent sans doute dans une tendance lourde à la soumission des systèmes scolaires à des logiques ultra-libérales, centrées sur la valorisation de l'individualisme et de la concurrence, ainsi que sur des formes d'utilitarisme au service des entreprises et du monde de l'économie. Sur le plan de la société et de la démocratie, cette tendance vise la soumission raisonnée des publics scolaires, alors que sur le plan économique elle poursuit des objectifs comme la flexibilité et l'adaptabilité. Ces orientations découlent partiellement d'une récupération des idées les plus généreuses de la pédagogie active. On retrouve en leur sein toute une série de concepts à la signification ambiguë, dont en particulier la notion de compétences qui correspond à la fois à une ouverture des savoirs vers la nécessaire réflexion sur les conditions de leur transmission effective et à une soumission de l'apprentissage à des critères utilitaires fort éloignés de toute émancipation intellectuelle. On peut en dire autant, par exemple, de l'idée d'autonomie, prise entre la logique ultra-libérale de l'individualisme à tout crin et celle du respect des droits de chacun dans une perspective de responsabilisation sociale, ou de celle de citoyenneté, convoquée à tort et à travers, et de manière souvent fort différente en fonction des publics auxquels elle s'adresse : civilités, prescription et dressage mental dans les banlieues ; réflexion ouverte sur des problèmes de société dans les écoles des beaux quartiers.

Le conservatisme scolaire qui est actuellement dans l'air du temps a beau jeu de s'affubler d'une parure critique antilibérale ; mais il est en réalité accroché, par ses discours simplistes contre toute forme de pédagogie, à une école exigeante, élitaire, sélective et normative, intéressée aux seuls mérites de ses publics, sans jamais contextualiser leur expression dans le champ scolaire et sociétal. Ses discours démagogiques sont marqués par la nostalgie d'un âge d'or scolaire dont la

---

[1135] Charles Heimberg & Pierre Varcher, *Transformer l'école. Accueillir tous les élèves, faire construire des savoirs, démocratiser les études*, Lausanne, Syndicat des Services publics - SSP/VPOD, 2002.
[1136] Voir Claude Lelièvre, *Jules Ferry. La République éducatrice*, Paris, Hachette, 2000.

représentation hante les esprits depuis très longtemps dans l'espace public et au fil des commentaires sur l'école, peut-être même depuis toujours.

Nous nous situons ici dans une posture aussi indispensable qu'exigeante, celle qui consiste à refuser à la fois l'école néo-libérale, soumise aux lois du marché et à leur utilitarisme pernicieux, et ce conservatisme réducteur qui refuse d'affronter les problèmes réels de la transmission scolaire en renonçant à s'adresser à tous les élèves. Certes, cet engagement sur deux fronts contradictoires ne va pas de soi. Il mène par exemple à des situations très complexes, comme celle qui résulte de l'actuel projet de Plan d'études-cadre romand (PECARO)[1137] : il est intéressant pour sa partie concernant les disciplines scolaires, conçues comme des vecteurs centraux de la construction de la pensée critique, et la manière ouverte dont il désigne leurs objectifs d'apprentissage, ce que nos conservateurs à la mode ne manquent pas de dénoncer avec véhémence, mais il est aussi dangereux dans sa partie dite de formation générale où des demandes sociales certes légitimes, comme le développement durable et le tri des déchets dans les écoles, sont transformées en des injonctions pratiques et morales, sans la moindre garantie d'une réflexion intellectuelle permettant de leur donner du sens.

Concevoir une posture progressiste dans le domaine scolaire implique d'accepter d'affronter ces véritables dilemmes qui marquent quotidiennement la complexité de l'acte pédagogique. C'est le cas par exemple de cette question cardinale autour du rapport entre enseignement et valeurs : en démocratie, comment faire valoir sans prescrire ? Mais le problème se pose aussi dans la tension entre d'une part la nécessité de développer une pédagogie de la question, permettant aux élèves d'être aussi actifs que possible dans leurs apprentissages afin de les rendre plus solides et mieux aptes à soutenir la construction d'une pensée critique, et d'autre part celle de s'adresser à tous les élèves et de ne pas proposer des modalités d'apprentissage difficiles d'accès pour les plus défavorisés d'entre eux. En fin de compte, il s'agit bien de s'efforcer de faire en sorte que tous les élèves, ou le plus grand nombre d'entre eux, atteignent les mêmes objectifs d'apprentissage, mais à propos de savoirs ambitieux, savoureux, vraiment dignes de cette pensée critique qui devrait être développée en démocratie.

Le point de vue de Hannah Arendt

De prime abord, les textes de Hannah Arendt sur l'éducation dérangent ; et l'on est en effet tenté de leur attribuer une forte connotation conservatrice. Ils devraient pourtant être inscrits dans le contexte de leur rédaction. Certes, ce ne sont peut-être pas les fleurons de l'œuvre de la philosophe et ils n'émanent pas, de toute évidence, d'une praticienne de la pédagogie connaissant le terrain. Cela étant, leur lecture approfondie remet largement en cause la lecture réductrice qu'en fait le conservatisme scolaire.

Hannah Arendt défend essentiellement trois thèses ou plutôt elle dénonce trois idées de la pédagogie moderne qu'elle rend responsables de la crise de l'éducation qu'elle observe[1138]. La première, c'est « *qu'il existe un monde de l'enfant et une société formée entre les enfants qui sont autonomes et qu'on doit dans la mesure du possible*

[1137] Voir Charles Heimberg, « École, jeunes et politique : peut-on préserver la démocratie en la prescrivant ? », in Fritz Oser, Carsten Quesel & Horst Biedermann (Éds.), *Vom Gelingen und Scheitern Politischer Bildung. Studien und Entwürfe*, Zurich, Verlag Ruegger, 2007.

[1138] Toutes les citations qui suivent sont tirées de Hannah Arendt, « La crise de l'éducation », in *La crise de la culture*, *op. cit.*

laisser se gouverner eux-mêmes. Le rôle des adultes doit se borner à assister ce gouvernement ». La deuxième postule, « *sous l'influence de la psychologie moderne* », que « *la pédagogie est devenue une science de l'enseignement en général, au point de s'affranchir complètement de la matière à enseigner. Est professeur, pensait-on, celui qui est capable d'enseigner... n'importe quoi* ». Enfin, selon la troisième idée, « *qui a trouvé son expression conceptuelle systématique dans le pragmatisme* », « *on ne peut savoir et comprendre que ce qu'on a fait soi-même* », ce qui mène à « *substituer, autant que possible, le faire à l'apprendre* ». Dans sa conclusion, Hannah Arendt souligne par ailleurs que « *le conservatisme, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation, qui a toujours pour tâche d'entourer et de protéger quelque chose – l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau* ». Mais elle affirme encore, dans son ultime conclusion, que « *l'éducation est le point où se décide si nous aimons assez le monde pour en assumer la responsabilité et, de plus, le sauver de cette ruine qui serait inévitable sans ce renouvellement et sans cette arrivée de jeunes et de nouveaux venus. C'est également avec l'éducation que nous décidons si nous aimons assez nos enfants pour ne pas les rejeter de notre monde, ni les abandonner à eux-mêmes, ni leur enlever leur chance d'entreprendre quelque chose de neuf, quelque chose que nous n'avions pas prévu, mais les préparer d'avance à la tâche de renouveler un monde commun* ».

Cette dernière citation nous montre toute la complexité de la pensée de la philosophe sur l'éducation des enfants. Comment pourrions-nous, en effet, les préparer à renouveler un monde commun en nous tenant à une interprétation stricte et rigide de la conservation par l'éducation ? Comment permettre à l'éducation de s'ouvrir à la construction d'une pensée indépendante si elle reste figée dans des pratiques prescriptives ? On retrouve là, en quelque sorte, une forme de dilemme pédagogique qui nous permet de ne pas percevoir les trois postulats initiaux d'Arendt dans un sens trop réifié.

De ces trois postulats, le premier, qui entend séparer le monde des enfants de celui des adultes, est sans doute le plus discutable et le plus dépassé. Comment évacuer par exemple la part de citoyenneté qui caractérise les élèves ? Elle est certes en construction, dans une perspective d'asymétrie qui doit être explicitée, mais elle est bien réelle, et même reconnue par les conventions internationales autour des droits de l'enfant. En outre, pour ce qui concerne les adultes, comment pourrions-nous définir la limite au-delà de laquelle l'éducation serait pleinement réalisée ? Toutefois, ces doutes sur le premier postulat d'Arendt donnent d'autant plus d'importance aux deux autres, qui sont en effet d'une grande actualité. La possibilité d'exercer les modes de pensée et les regards particuliers sur le monde qui sont proposés par les disciplines scolaires est un droit démocratique. Il n'est accessible qu'à partir d'une solide formation des enseignants et par l'intermédiaire d'une didactique disciplinaire qui soit attentive aux contenus épistémologiques de la discipline et à leur évolution, mais aussi aux conditions de leur transmission. En outre, à ce propos, il faut souligner l'importance de proposer des savoirs reliés au monde social et partant de questions socialement vives[1139] pour aboutir à une mise à distance réflexive.

[1139] Alain Legardez & Laurence Simonneaux, L. (dir.), *L'École à l'épreuve de l'actualité. Enseigner les questions socialement vives*, Issy-les-Moulineaux, ESF, 2006.

Saveur des savoirs et horizon d'attente

Ce n'est pas tellement une tradition, mais c'est un champ d'expériences collectif qu'il convient de donner à voir et de transmettre à l'école. Reinhart Koselleck a ainsi souligné que tous les acteurs de l'histoire se trouvaient inscrits dans un présent résultant de l'interaction entre un champ d'expériences, situé dans le passé, et un horizon d'attente, projeté vers le futur[1140]. Si le travail de l'histoire consiste bien, en fonction de ces concepts temporels, à s'efforcer de reconstruire ces présents du passé, le travail de l'éducation donne à voir et transmet ce champ d'expériences dans la perspective de l'exercice d'une responsabilité dans le présent et dans l'avenir. Or, de ce point de vue, il n'est pas indifférent de relever que les horizons d'attente de nos sociétés traversent une crise significative qui est reliée autant à la question sociale, les générations actuelles n'ayant plus guère de raison de penser qu'elles vivront mieux que leurs parents, qu'à celle de l'environnement. Cette crise débouche sur ce que François Hartog a désigné comme le présentisme[1141], un air du temps caractérisé par un présent qui est à la fois tout, parce qu'il est partout, et presque rien, parce qu'il est éphémère, un présent qui privilégie à la fois la prévoyance, la prévention et la précaution, un présent dilaté qui ne parvient plus à se nourrir de l'articulation entre passé et avenir.

Dans ce contexte difficile, il serait sans doute bienvenu de proposer aux publics scolaires des savoirs savoureux susceptibles à la fois de les intéresser, et de les mobiliser intellectuellement, pour contribuer à la construction d'une véritable pensée critique autonome[1142]. Sans doute faudrait-il pour cela revenir aux idéaux de la Révolution française, aux œuvres de Condorcet et de Lakanal, notamment à l'idée d'élémentation des savoirs, qui se distingue de leur abréviation, et qui consiste à en établir la matrice la plus fondamentale pour parvenir à mieux les transmettre au plus grand nombre.

Un retour à Jaurès, au Jaurès de la *Revue de l'enseignement primaire et primaire supérieur*, serait aussi utile pour rappeler combien l'ensemble des questions sociales, c'est-à-dire tous les problèmes de société, devrait pouvoir être traité à l'école. Mais il ne s'agit pas là, autour de ces questions de société, de professer une idéologie et de l'imposer aux enfants. *« Ce serait* [en effet] *manquer à toute méthode éducative, puisque ce serait soumettre aux enfants des litiges de pensée que ni leur instruction théorique ni leur expérience de la vie ne leur permettraient de résoudre »*. Ce serait aussi réduire l'idéal socialiste *« à une contrefaçon de catéchisme où la liberté vraie de l'esprit n'aurait aucune part »*[1143].

La nécessité de traiter toutes les questions de société, et de les traiter de manière approfondie, fait écho chez Jaurès aux deuxième et troisième postulats de Hannah Arendt sur les savoirs et l'apprentissage. *« Ceux qui ramèneraient par exemple*, nous dit Jaurès, *l'éducation de l'ouvrier à un apprentissage purement technique sans lui donner les raisons scientifiques des faits mutileraient la réalité ; et ils rétabliraient le règne de la routine, la domination de l'oreille sur l'œil. Or dès qu'on donne les*

[1140] Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'ÉHÉSS, 1990 (édition originale 1979).

[1141] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

[1142] Voir « La saveur des savoirs. Un colloque à Rouen sur les savoirs et les acteurs de la formation », un entretien avec Jean-Pierre Astolfi, *Le cartable de Clio*, Le Mont-sur-Lausanne, LEP, n°6, 2006, pp. 141-144.

[1143] Article du 16 octobre 1905. Voir Jean Jaurès, *De l'éducation. [Anthologie]*, Paris, Syllepse & Nouveaux Regards, 2005, p. 127 pour la citation.

raisons, tout s'agrandit ; et la goutte de rosée devient le miroir où se réfléchit un monde puisqu'il est l'effet et l'expression de causes innombrables »[1144].

En conclusion de cette brève réflexion, citons encore un auteur contemporain, le sociologue Bernard Lahire, ardent défenseur d'une « utopie réaliste » consistant à introduire un véritable enseignement des sciences du monde social dès l'école primaire[1145]. Il met en évidence la nécessité d'apprendre dès le plus jeune âge à se distancier et à exercer une certaine réflexivité, ce qui est bien la moindre des choses si l'on entend vraiment, comme le souhaite Hannah Arendt, préparer les enfants, *« par avance »* précise-t-elle, *« à la tâche de renouveler un monde commun »*.

[1144] *Ibid.*, p. 237.

[1145] Bernard Lahire, « Vers une utopie réaliste : enseigner les sciences du monde social dès l'école primaire », in Hélène Romian (dir.), *Pour une culture commune de la maternelle à l'université*, Paris, Hachette, 2000, pp. 418-432.

La banalité du mal après Eichmann : contextes ordinaires et modalités contemporaines[1146]

Jean-Paul Payet
Université de Genève

Dans et à la suite de *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt pose la question du refus et de la résistance à la loi injuste, aux règles et aux ordres destructeurs d'autrui. Elle lui donne la réponse suivante :

« La condition préalable à cette forme de jugement n'est pas une intelligence hautement développée ou une grande sophistication dans les affaires morales, c'est plutôt la disposition à vivre explicitement avec soi, à avoir une relation avec soi, c'est-à-dire à être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser. (...) La ligne de partage entre ceux qui veulent penser et donc doivent juger par eux-mêmes, et les autres transcende toutes les différences sociales, culturelles ou d'instruction. A cet égard, l'effondrement moral total de la société respectable sous le régime de Hitler peut nous enseigner qu'en de telles circonstances, ceux qui chérissent les valeurs et tiennent fermement aux normes et aux standards moraux ne sont pas fiables : nous savons désormais que les normes et les standards moraux peuvent changer en une nuit, et qu'il ne restera plus que la simple habitude de tenir fermement à quelque chose. Bien plus fiables sont ceux qui doutent et sont sceptiques, non parce que le scepticisme est bon ou le doute salutaire, mais parce qu'ils servent à examiner les choses et à se former un avis. Les meilleurs de tous seront ceux qui savent seulement une chose : que, quoi qu'il se passe, tant que nous vivrons, nous aurons à vivre avec nous-mêmes. » (Arendt, 2005 : 75)

Il a été souligné combien l'idée d'un Eichmann en chacun de nous – comme une nature perverse « en veille » - était opposée à la perspective arendtienne. Son analyse du totalitarisme conduit plutôt à la question des normes morales, de leur fondement et de leur justification, ou de leur éventuelle réduction à de simples mœurs. « L'univers totalitaire immunise contre l'expérience, le sens commun, et organise une sorte de déréalisation » (Amiel, 2007 : 32). Mais le contexte du totalitarisme est-il le seul qui explique la propension à adopter des comportements d'obéissance aveugle ? Qu'en est-il de contextes plus ordinaires dans des sociétés démocratiques ?[1147] Protègent-elles de toute déréalisation du malheur ou de la souffrance d'autrui ? Telle sera la première interrogation que nous esquisserons dans ce texte.

L'expérimentation fameuse de Milgram[1148], imaginée à l'origine pour comprendre la soumission des exécutants des ordres nazis, souligne également le rôle déterminant

---

[1146] Je remercie Denis Laforgue pour ses suggestions relatives à une première version de ce texte.

[1147] Transposant de nos jours le concept de banalité du mal dans un contexte ordinaire, celui du travail en entreprise, Desjours (1998) démythifie l'idéologie néo-libérale, fondée sur les valeurs d'efficacité et d'épanouissement personnel, en montrant l'envers du décor fait de pratiques quotidiennes d'oppression d'autrui.

[1148] Cette expérimentation est quasi contemporaine du procès Eichmann.

de l'autorité morale et légitime dans le phénomène de l'obéissance (à l'ordre inique). Dans l'expérience qu'il mena – et qui consistait à demander à des sujets d'infliger des décharges électriques à d'autres sujets[1149] afin d'accroître leur capacité de mémorisation – Milgram, (1974) insistait sur l'importance de la mise en scène[1150] qui symbolisait l'autorité légitime (en l'occurrence la science) : une annonce officielle du laboratoire de psychologie sociale de l'Université de Yale pour recruter les participants à l'expérience, le décor technicisé de la salle, les chercheurs en blouse blanche, leur discours d'allure savante sur l'utilité de l'expérience pour la connaissance scientifique ... Le caractère aujourd'hui désuet d'une telle mise en scène[1151] ne signifie pas que les mécanismes d'obéissance identifiés alors aient disparu dans nos sociétés contemporaines. Mais – voici notre seconde interrogation – qu'en est-il réellement de l'obéissance soumise un demi-siècle plus tard dans des sociétés où les institutions traditionnelles ont perdu, du moins en apparence, une grande partie de leur autorité ?

Ainsi, une double question sur les conditions de validité de la théorie de la banalité du mal[1152] nous occupe ici, concernant d'une part les conditions de validité historiques (comment se pose la question de la résistance à un ordre immoral dans la période actuelle et dans des sociétés incarnant la seconde modernité, comment se présente le dilemme de l'obéissance à une règle ou un ordre injustes dans une société où les autorités traditionnelles se sont sérieusement affaiblies, où la subjectivité et la réflexivité des individus se sont sensiblement accrues, concernant d'autre part les conditions de validité socio-anthropologiques (la question de l'obéissance se pose-t-elle de façon indifférenciée selon la manière dont chaque société conçoit et organise la socialisation individuelle et politique, le rapport entre individu, groupe et société ?). C'est à une contextualisation de la théorie de la banalité du mal que nous voudrions contribuer, en proposant ici deux hypothèses. Première hypothèse : le processus d'individualisation ne s'est pas accompagné d'un renforcement de la capacité de résistance à l'injustice. Seconde hypothèse : la destruction de l'individu critique n'est pas seulement le fait de sociétés totalitaires, mais peut également l'être, de manière plus diffuse, de sociétés démocratiques, selon la signification qu'elles accordent au respect de la règle.

Avant d'examiner ces deux hypothèses, il nous faut circonscrire de façon plus restreinte le champ du raisonnement, qui pourrait dériver, par son caractère pluriel, vers une généralité excessive. Nous avons jusqu'ici posé, de manière implicite, l'équation entre souci, compassion pour la souffrance d'autrui et résistance, désobéissance à l'égard des normes et des ordres injustes. Or, ce raccourci ne va pas de soi. D'une part,

---

[1149] En réalité, des comédiens engagés pour les besoins de l'expérimentation.

1150 Un film a été tourné par Milgram sur le déroulement de l'expérience.

[1151] L'expérience a été réalisée en 1960-61. Il n'est pas sûr qu'une telle expérience puisse produire aujourd'hui les mêmes résultats, compte tenu de la perte (relative) de la légitimité de la science et, surtout, de la montée en puissance d'une sensibilité à l'égard des victimes.

[1152] Le qualificatif de « théorie » est ici une facilité de langage, car Hannah Arendt s'est toujours défendue dans le débat sur Eichmann à Jérusalem d'avoir fait une "théorie de la banalité du mal". Elle a fait une sorte de constat, d'observation phénoménologique d'un paradoxe - la banalité du mal - qu'elle a qualifié de « manque de pensée ». C'est dix ans plus tard qu'elle est revenue sur le sujet par une "théorie" ou plutôt une démarche de recherche philosophique dans *La vie de l'esprit. La pensée*, vol. I (Arendt, 1992) en formulant la question dans les termes « Qu'est-ce que la pensée? ». Je dois à Marie-Claire Caloz-Tschopp cette précision sur le rapport de Hannah Arendt à l'expression de « banalité du mal », dont le succès et l'usage ont sans doute largement dépassé les prévisions – et déplacé en partie les intentions – de son auteur.

la souffrance d'autrui peut ne pas être la conséquence directe de l'action d'un tiers. Dans ce cas, à qui désobéir, sinon à la tendance générale à l'occultation, à l'oubli, à la paresse morale ? Quand, en revanche, la souffrance d'autrui est liée directement à l'action d'un tiers et que nous sommes en mesure de participer ou pas à cette souffrance par notre obéissance (c'est-à-dire en réalité, selon Arendt, d'apporter notre soutien), alors seulement se pose la question de l'articulation entre compassion et action éthique. Nous distinguerons ainsi une *action éthique située* d'une *sensibilité éthique générale*. La première implique, crée des dilemmes, éprouve le sens moral de l'individu tandis que la seconde n'exige pas un engagement concret et peut être vécue « à distance »[1153]. C'est seulement de la première forme que nous traiterons ici. D'autre part, à l'intérieur de cette forme, différents registres d'action existent qui élargissent la gamme des choix au-delà de l'opposition lâcheté/courage. La pitié, l'aide au soulagement de la souffrance sont des attitudes possibles qui ne requièrent pas une désobéissance à l'égard de l'autorité. Nous retiendrons ici des situations de souffrance d'autrui liées à un abus de pouvoir d'un représentant de l'autorité légitime, dans lesquelles nous pouvons avoir une action directe sur la fin de la souffrance d'autrui. Cette action vise à exprimer un désaccord avec la situation existante, par le biais de la désobéissance, du conflit, du témoignage, de la dénonciation[1154]. Enfin, nous centrerons notre raisonnement sur un type d'autorité légitime, l'Etat dans une société démocratique - et ses institutions - en tant qu'il est censé incarner l'intérêt général, garantir le bien commun et préserver les plus faibles.

Individualisation et rapport à la souffrance d'autrui

Partons de l'idée, paradoxale au premier abord, que le processus d'individualisation ne s'est pas accompagné d'un renforcement de la capacité de résistance à l'injustice. Cette idée est bien paradoxale si l'on refuse de souscrire à une explication en termes individualistes, selon laquelle l'individu plus autonome serait aussi plus égoïste et donc plus insensible à la souffrance d'autrui[1155]. Le paradoxe est que, d'un point de vue idéal, l'individualisation qui s'accompagne d'un affranchissement des autorités traditionnelles – en même temps qu'elle en procède - devrait impliquer une méfiance à l'égard des mots d'ordre, des injonctions, des pensées toutes faites, des rationalisations, des généralisations, des préjugés, des conventions. Cette qualité réflexive devrait logiquement rendre sensible aux situations d'injustice mises en œuvre sous couvert ou au nom d'une autorité institutionnelle. Certes, il s'agit là d'une lecture partielle de la seconde modernité, car l'individualisation est également contemporaine d'un mouvement de standardisation, ainsi que d'un retour des identités communautaires. L'individu, fragilisé par la perte des repères traditionnels, se dépêcherait de remettre sa liberté nouvelle trop encombrante et trop angoissante à des geôliers rhabillés de rhétorique moderne, ou bien, surchargé d'affects, il tendrait à rechercher une sécurité ontologique dans la rationalité technocratique et réglementaire.

[1153] Cf. l'analyse de Boltanski (1993) sur « la souffrance à distance ».

[1154] Bien entendu, la question du dilemme de l'intervention éthique – a-t-on le droit de juger ? a-t-on le droit d'intervenir ? l'action d'intervenir produira-t-elle une amélioration de la situation ? – est partie intégrante du choix de ne rien faire ou de résister.

[1155] Pour une discussion des théories de l'égoïsme, en rapport avec la question de l'engagement éthique, voir Terestchenko (2005).

Plutôt que d'avancer une interprétation *méta* du paradoxe, nous proposons de nous intéresser aux contradictions internes du processus d'individualisation. Ainsi, l'absence ou la difficulté d'un jugement et d'une action éthiques procèderait de l'idée même d'autonomie du sujet, ou du moins du succès d'une rhétorique actuelle de l'autonomie. La banalité du mal ferait son nouveau lit, non de l'indifférence, du mépris ou du rejet, mais d'un culte de la différence et d'une *doxa* de la tolérance. Tolérer l'autre se pervertirait dans une confusion des valeurs, qui mettrait sur un plan équivalent la tolérance envers le fort et celle envers le faible, envers le « bourreau » et envers la victime[1156]. Ce serait une dé-politisation et une dé-sociologisation des relations sociales, vidées de leur substrat structurel pour être réduites à un pur échange inter-subjectif, qui rendraient possible cette indifférenciation de la tolérance[1157]. Mais l'idéologie de l'autonomie présente également une autre facette que celle de la valorisation des différences. Dans la formule contemporaine de la « bonne vie » (trouver son propre chemin, trouver sa voie, devenir ce que l'on est) (Taylor, 2002), il y a également l'injonction à la responsabilité individuelle. La victime peut être alors blâmée, parce qu'elle ne réagit pas, parce qu'elle « ne se prend pas assez en charge », parce qu'elle est passive, parce qu'elle subit son destin, parce qu'elle attend tout des autres ...

Plusieurs difficultés demeurent cependant pour expliquer la figure de l'individualisation sans accroissement de la compassion à l'égard de la souffrance d'autrui. En premier lieu, le processus d'individualisation s'accompagne d'un accroissement de la réflexivité dont on ne voit pas comment il ne produirait pas une plus grande distance à la norme et une plus grande conscience de l'injustice. L'hypothèse égoïste revient à nouveau : la réflexivité servirait avant tout « pour soi-même ». On pourrait donc se distancier de la morale conventionnelle dans ses choix privés mais s'accommoder d'une action institutionnelle injuste à l'égard d'autrui ? Comment les individus parviendraient-ils à gérer cette alliance d'une subjectivité post-moderne et d'une puissance normative renouvelée ? Pourquoi donc l'individualisation n'enclenche-t-elle pas une dé-prise du conformisme ? Ou, pour le dire autrement, tout semble se passer comme si les individus contemporains de la seconde modernité étaient plus ouverts, plus pluriels, plus réflexifs, mais ni plus aptes ni plus équipés à l'indignation, à la désobéissance, à la résistance contre les conventions établies.

Une difficulté supplémentaire surgit du fait que l'indignation n'est pas un registre qui reflue dans l'espace public, bien au contraire. La lutte pour la reconnaissance tend à se substituer à la lutte pour la redistribution égale (Taylor, 1994 ; Honneth, 2000). Les conflits se structurent de plus en plus selon une rhétorique de la reconnaissance, qui dessine désormais l'espace politique des revendications et formate l'agenda de l'action publique. Pourquoi une telle montée en généralité de l'action contre les discriminations et les injustices ne diffuse-t-elle pas plus largement et plus nettement au niveau des relations sociales ? Comment se fait-il que la rhétorique de la reconnaissance

[1156] Une telle grille de lecture peut apparaître de prime abord quelque peu radicale. Il conviendrait avant tout de lever tout malentendu sur un positionnement réactionnaire, la rhétorique des effets pervers étant en effet l'apanage de la pensée réactionnaire (Hirschman, 1991). Parler d'une confusion des valeurs ne renvoie pas ici à une critique des dérives du relativisme culturel. Ce n'est pas tant que les valeurs ne soient plus ordonnées, c'est qu'elles se pluralisent, rendant complexe la construction d'un jugement éthique.

[1157] Ce qu'illustre l'argument « ça dépend des individus » qui a remplacé, dans la rhétorique de sens commun, l'argument « ça dépend du milieu social ».

n'enclenche pas sur une mobilisation éthique dans le fonctionnement quotidien des institutions ?[1158]

Socialisation et conformisme

Comprendre l'action éthique située nécessite d'identifier un cadre précis d'action. Nous proposons ici de continuer le raisonnement en saisissant les individus dans un cadre de contrainte maximale à l'égard de l'ordre ou de l'action injustes, en la figure de l'agent institutionnel – soit du fonctionnaire, de l'employé d'une administration ou d'un service public. En reprenant la distinction opérée au début de ce texte, nous voulons souligner que les institutions dans nos sociétés post-modernes doivent satisfaire à une *sensibilité éthique générale*, mais qu'elles n'encouragent pas leurs agents à une *action éthique située*. Deux raisons, l'une locale, l'autre générale, peuvent être avancées pour comprendre cette contradiction.

En premier lieu, les institutions ne se situent pas dans un espace de valeurs unifié, mais à l'inverse pluriel et contradictoire. Elles sont sommées d'être à la fois justes et efficaces. Or, sous l'angle de l'efficacité rationnelle, bureaucratique, et de plus en plus gestionnaire, la multiplication des conflits et micro-conflits éthiques représente le risque d'enrayer le système. Si le discours politique se doit aujourd'hui de développer une rhétorique de la compassion, il revient aux institutions de gérer les contradictions entre les principes qui encadrent leur institution. Dans la réalité, l'action institutionnelle des services et des agents peut de plus en plus difficilement mettre en œuvre un principe de justice minoré par des contraintes croissantes d'efficacité et de rentabilité[1159].

En second lieu, des raisons plus profondes, au niveau d'une socialisation politique des membres d'une société, méritent d'être recherchées pour expliquer le phénomène de l'obéissance à l'ordre injuste ou de l'acceptation d'une situation non éthique. Par socialisation politique, nous entendons non tant des apprentissages formels qu'une familiarisation continue à un être-ensemble, à ses qualités et à ses modalités (qui, dans la pratique actuelle des Etats, n'a rien d'universel mais renvoie à l'identité de chaque communauté politique[1160]). Ainsi, une société démocratique autorise et même encourage ses membres à être, dans l'espace des idées, sensibles à l'injustice. Mais, dans le même temps, elle peut aussi requérir d'eux une forme d'allégeance, une fidélité, un engagement moral tels qu'ils rendent très difficile la désobéissance éthique - en particulier lorsque ces individus occupent une position d'agents institutionnels. En d'autres termes, la notion de société démocratique est sans doute insuffisante pour qualifier une société décente (Margalit, 1999), car il faudrait pour cela que non seulement les lois et les règles mais également les conventions et les routines soient à même de ne pas générer de souffrance à l'égard des faibles. Quand ce n'est pas le cas, il revient aux individus de saisir, de penser et de réduire la contradiction entre valeurs de l'espace public et valeurs des institutions. Une telle contradiction peut, en fonction d'un type de socialisation politique, ne pas être perçue par les agents, l'idée d'une institution injuste leur étant en effet *impensable*. Il s'agirait donc d'identifier les

[1158] En revanche, cette rhétorique est fortement appropriée par les victimes.

[1159] Voir à ce sujet l'étude de Denis Laforgue sur l'action de l'Etat français contre les inégalités scolaires.

[1160] Nous pensons ici au « sens commun » tel que le décrit Schutz (1994) dans son analyse de l'expérience de l'étranger.

mécanismes qui permettent de cliver, pour les agents, espace public et institutions, généralisation et engagement situé, identité personnelle et rôle professionnel.

Dans son étude sur les institutions totales[1161], Erving Goffman (1968) montre comment les conditions de vie de l'internement conduisent l'individu à se défaire de son identité, à l'abandonner à l'institution, aux psychiatres, et à se réfugier dans des adaptations clandestines. Il conclut à « l'importance de ces adaptations clandestines pour la structure du moi » :

« C'est dans les hôpitaux psychiatriques et les prisons que s'observe le plus fréquemment cette tendance à préserver une partie de soi de l'emprise de l'institution, mais cette pratique se rencontre également dans des institutions dont le caractère est moins contraignant et moins totalitaire. Je voudrais faire remarquer que cette volonté de distanciation ne procède pas d'un mécanisme de défense accessoire, mais qu'il constitue un élément essentiel du moi. (...) Si nous ne nous rattachons à rien nous n'avons pas de moi stable, et pourtant tout engagement et tout attachement inconditionnels envers une unité sociale quelconque entraînent une certaine destruction du moi. La conscience que l'on prend d'être une personne peut résulter de l'appartenance à une unité sociale élargie, mais le sentiment du moi apparaît à travers les mille et une manières par lesquelles nous résistons à cet entraînement : notre statut est étayé par les solides constructions du monde, alors que le sentiment de notre identité prend souvent racine dans ses failles. » (Goffman, 1968 : 372-374)

L'opposition durkheimienne, reprise à l'envi, entre des sociétés traditionnelles à solidarité mécanique et des sociétés modernes à solidarité organique (Durkheim, 1930), qui se distinguent par une relation entre membres fondée, pour la première, sur la similarité, et pour la seconde, sur la différence et la complémentarité, tend à simplifier à l'extrême la question du rapport à l'autorité et à clore la question du conformisme concernant les sociétés modernes (et a fortiori les sociétés post-modernes). Des sociétés démocratiques post-modernes peuvent s'en tenir à une individualisation plus apparente que réelle, plus matérielle que culturelle. Les « failles » y sont peu développées ou intégrées comme des « déviances » fonctionnelles, éventuellement tolérées. La capacité de « penser par soi-même », que Hannah Arendt dit être nécessaire à la résistance à la règle et à l'ordre injustes, est ainsi défaillante du fait d'une nécessité supérieure de sauvegarder une intégrité collective fragile. En fait, dans une telle configuration sociétale, le nous requiert l'adhésion totale de chacun, non pour un projet de conquête, mais du fait d'une fragilité.

Ce qui manquerait, dans ces contextes, serait une sorte de consistance individuelle[1162], mais cette consistance ne peut être acquise que dans l'expérience impliquée, intime, de la différence. La compassion, l'empathie, la capacité de souffrir pour autrui peuvent offrir une forme de consistance ; cependant celle-ci reste inaboutie tant qu'elle reste au niveau d'une *sensibilité éthique générale*, tant qu'elle ne peut accéder au stade de l'implication personnelle. Lorsque le respect de la règle est sans cesse une épreuve d'allégeance, lorsque, de manière symétrique et liée, l'allégeance requiert une idéalisation de la règle, les responsabilités institutionnelle et individuelle dans la souffrance d'autrui se confondent. Celle-ci doit alors à tout prix être

[1161] Qui offre à Goffman la possibilité d'élaborer d'une théorie sociologique de la construction du moi (*self*).
[1162] Terestchenko (2005) parle de « présence à soi », Senett (2003) de « caractère ».

externalisée ; elle ne peut être éprouvée, ou du moins son épreuve ne parvient pas à passer le niveau du dicible, voire du pensable.

Conclusion

C'est vers les conditions d'une constitution du jugement individuel et d'une prise de parole que cette réflexion nous conduit ou, pour le dire autrement, vers les mécanismes qui, dans les institutions, bloquent, empêchent, invalident, détournent, disqualifient, minorent, ridiculisent, dé-légitimisent *l'action éthique située*. La posture éthique suppose la capacité à mobiliser un arrière-plan d'attentes normatives et un horizon de généralisation, une capacité d'identifier la dimension générale du cas particulier et de monter ce cas en généralité. Or, cette capacité est doublement affectée, par la rhétorique de l'individualisation - respect des différences, non-intervention dans la vie d'autrui, injonction à la responsabilité individuelle - et par l'attitude conformiste - croyance dans les idéologies des institutions, valeur accordée à la bonne volonté et au devoir, confort de la délégation morale à une instance supérieure, attachement aux conventions - qui caractérisent les idéaux (et leurs envers) de nos sociétés post-modernes que les institutions ont charge d'incarner ou d'entretenir.

En s'attachant au cas de l'action des agents institutionnels, on a tenté ici de mettre en lumière l'arrière-plan sociétal et culturel de l'action éthique. On a ainsi identifié une configuration historique et anthropologique particulière de l'obéissance, propre à nos sociétés post-modernes, produite par la combinaison de l'individualisme et du conformisme. L'individualisation n'enclenche pas la résistance au pouvoir abusif, dès lors que le souci de l'autre, du faible est contenu au niveau des idées, des modèles (dans l'espace public), voire des lois, tandis qu'il ne pénètre pas le fonctionnement des institutions et leurs relations avec les populations, laissant non questionnée une normativité conventionnelle. Le clivage entre un espace public tolérant et un fonctionnement institutionnel rigide permet aux agents de résoudre le dilemme que leur posent des épreuves éthiques. Tant qu'ils parviennent à se penser simultanément comme des individus ouverts et comme des « professionnels efficaces » (ce qui est la traduction contemporaine de la loyauté), tant qu'ils réussissent à cliver leur subjectivité privée et leur réflexivité professionnelle, les agents institutionnels peuvent continuer à ignorer les dimensions immorales de leur obéissance. Et c'est à la solidité de cette frontière entre privé/public que s'attache, dans un souci d'autopréservation, l'action des institutions contemporaines, d'abord en direction de leurs propres agents mais bien au-delà dans les personnes qui les incarnent. Elles peuvent compter ici sur un allié précieux : le conformisme des individus, qui tient autant de l'amour de l'ordre que de la peur de la dissolution.

Références bibliographiques

Amiel, A. (2007). *Le vocabulaire de Hannah Arendt.* Paris : Ellipses.
Arendt, H. (1991). *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal.* Paris : Gallimard.
Arendt, H. (1992). *La Vie de l'esprit : I. La pensée.* Paris : P.U.F.
Arendt, H. (2005). *Responsabilité et jugement.* Paris : Payot & Rivages.
Boltanski, L. (1993). *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique.* Paris : Métailié.

Desjours, C. (1998). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale.* Paris : Seuil
Durkheim, E. (1930). *De la division du travail social.* Paris : PUF.
Goffman, E. (1968). *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux.* Paris : Minuit.
Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance.* Paris : Cerf.
Hirschman, A. (1991). *Deux siècles de rhétorique réactionnaire.* Paris : Fayard.
Laforgue, D. (2005). *La ségrégation scolaire. L'Etat face à ses contradictions.* Paris : L'Harmattan.
Margalit, A. (1999). *La société décente.* Paris : Climats.
Milgram, S. (1974). *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental.* Paris : Calmann-Lévy.
Schutz, A. (1994). *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales.* Paris : Méridiens Kincksieck.
Sennett R. (2003). *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité.* Paris : Albin Michel.
Taylor, C. (1994). « La politique de reconnaissance ». In *Multiculturalisme. Différence et démocratie.* Paris : Aubier.
Taylor, C. (2002). *Le malaise de la modernité.* Paris : Cerf.
Terestchenko, M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité : banalité du mal, banalité du bien.* Paris : La Découverte.

Crise, école et politique

Marianne Ebel
Professeure de philosophie et de littérature française au lycée Denis-de-Rougemont. Syndicaliste, féministe, députée solidarités au Grand Conseil de Neuchâtel

« Ce qui nous concerne tous et que nous ne pouvons donc esquiver sous prétexte de le confier à une science spécialisée -la pédagogie- c'est la relation entre enfants et adultes en général, ou pour le dire en termes encore plus généraux et plus exacts, notre attitude envers le fait de la natalité : le fait que c'est par la naissance que nous sommes tous entrés dans le monde, et que ce monde est constamment renouvelé par la natalité. »[1163]

Résumé. La crise de l'école reflète une crise plus générale de la société moderne. Que signifie éduquer ? Quel est le rôle de l'école ? Comment aider l'enfant à appréhender le monde ? Que lui apprendre ? Ces questions trouvent chez Hannah Arendt des réponses qui fondent son espoir –et le nôtre- de voir les générations à venir comme celles qui sauront (re)penser et (re)modeler notre monde en crise.

Fille ou garçon, personne ne peut devenir pleinement humain sans bénéficier d'une éducation. Les enfants sauvages l'attestent : sans socialisation, sans un apprentissage assuré par les adultes, le petit d'Homme reste un être incomplet, sans parole, sans mémoire, qui peine à survivre.

« C'est (...) avec l'éducation que nous décidons si nous aimons assez nos enfants pour ne pas les rejeter de notre monde, ni les abandonner à eux-mêmes, ni leur enlever leur chance d'entreprendre quelque chose de neuf, quelque chose que nous n'avions pas prévu, mais les préparer d'avance à la tâche de renouveler un monde commun. » [1164]

Mettre au monde des enfants, les aimer, c'est accepter de les accueillir, de les instruire, de les former, de les socialiser, bref de les rendre aptes à devenir à leur tour des êtres créatifs, inventifs, conscients de leurs droits et devoirs. Si une part de cette éducation revient bien sûr aux parents, l'école doit elle aussi aider l'enfant à développer son intelligence, ses connaissances, son aptitude à communiquer et à entrer en relation avec les autres. Plus largement, et *essentiellement,* c'est la société dans son ensemble qui doit prendre ici sa part de responsabilité, car sans enfants, sans renouvellement, le monde des humains ne pourrait que disparaître. C'est donc bien à la société que revient la tâche d'assurer les conditions du *vivre ensemble.* Et cette tâche

---

[1163] Hannah Arendt, La Crise de la Culture, traduction française, Paris : Gallimard, coll. Folio essais, 2006 (première édition française, 1972 ; édition originale en anglais, 1954), p. 251.
[1164] *Ibid.*, p.252.

n'est pas facile, car créer un monde commun, alors que chacun est unique et différent des autres, n'est pas chose évidente.

Se comprendre comme être social, collectif, héritier du passé et acteur libre et responsable dans le monde présent est une longue démarche, difficile et exigeante, jamais garantie d'avance. En prenant peu à peu conscience de son être au monde et dans le monde, chaque enfant devrait pouvoir grandir en harmonie avec son moi profond, s'épanouir, trouver sa place et jouer son rôle. Chaque enfant a son rythme, sa façon personnelle d'appréhender le monde extérieur, son propre développement. C'est pourquoi l'école devrait accorder à chacun, à chacune le temps nécessaire pour se construire comme être social. Elle devrait assurer à chaque élève « ce qu'en général on appelle le libre épanouissement de ses qualités et de ses dons caractéristiques »[1165], mais aussi lui fournir un espace de liberté où, sans crainte, il ou elle expérimentera, tâtonnera, apprendra et comprendra – y compris au travers de ses erreurs- comment s'est construit le monde et à quelles conditions l'humanité pourra en assurer la continuité.

« *Ainsi l'enfant, objet de l'éducation, se présente à l'éducateur sous un double aspect : il est nouveau dans un monde qui lui est étranger, et il est en devenir ; (...) Ce double aspect ne va absolument pas de soi et ne s'applique pas aux formes animales de la vie ; il correspond à un double mode de relations, d'une part la relation au monde, d'autre part la relation à la vie. (...) avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde.* » [1166]

Les parents, l'école, la société tout entière devraient contribuer en bonne intelligence à ce long apprentissage du devenir humain. Mais hélas, actuellement, les choses ne se passent pas ainsi, tant s'en faut. La crise est profonde. Aux symptômes déjà énumérés par Hannah Arendt dans son étude du système scolaire états-unien de la fin des années 50 – perte d'autorité des éducateurs, inquiétudes sur la baisse de niveau, polémiques sur le rôle des parents et des enseignants- s'ajoutent aujourd'hui les suicides des jeunes (en constante augmentation), les actes de violence, les inégalités et les injustices criantes. Mais cette crise de l'éducation, qui s'exprime parfois dramatiquement par des meurtres et des manifestations de haine au sein même des écoles, « est le reflet d'une crise beaucoup plus générale et de l'instabilité de la société moderne. »[1167].

Le nouveau siècle a mal commencé : guerres, chômage, migrations forcées, exclusions et morts violentes. Partout le néolibéralisme impose ses lois. Le développement inégal s'approfondit entre les différentes parties du monde, comme aussi à l'intérieur même des pays, où les fossés se creusent entre les classes des possédants, toujours plus riches, et une partie de la population pauvre, et même très pauvre. Ni l'Europe, ni la Suisse n'y échappent.

La crise est bien là, mais qu'en est-il de l'école ?

Est-il exact que le niveau général baisse, comme le disait déjà Hannah Arendt en 1954 en parlant des élèves nord-américains et comme on l'entend souvent de nos jours?

[1165] *Ibid.*, p.242.
[1166] *Ibid.*, p.238.
[1167] *Idem*

Quand on pense par exemple au nombre de jeunes qui année après année obtiennent un baccalauréat ou à l'entrée aujourd'hui massive des jeunes femmes dans les Hautes Ecoles spécialisées et les Universités dont elles étaient jadis pour ainsi dire exclues, il paraît difficile d'affirmer que l'école rate actuellement davantage que hier sa principale vocation qui est l'accès au savoir. Mais il est par contre indéniable qu'une partie importante des élèves ont de nos jours tendance à perdre pied, à se décourager, à déprimer. La démotivation profonde, la marginalisation et l'auto-exclusion semblent bien être un mal récent. Vue sous cet angle, il n'est pas exagéré de dire que l'école ne joue que médiocrement son rôle d'intégration des jeunes dans le monde.

D'où vient cette tendance dépressive, sensible parfois même chez les bons élèves ? La réponse n'est pas aisée, et il est exclu de la régler en quelques lignes. Mais le fait qu'il ne suffit plus de réussir brillamment à l'école pour s'assurer une place dans le monde n'est sans doute pas sans rapport avec cette apathie qui pèse sur beaucoup d'élèves. Dans le système éducatif suisse[1168], l'année dite « d'orientation », qui selon les écoles intervient entre 10 et 15 ans, accentue le mal. Dans sa fonction de sélection, l'école se transforme en un centre de tri qui ressemble subitement au monde. Sous prétexte de mieux les former, l'école étiquette et départage les élèves entre « bons » et « mauvais ». Les notant, les classant, les hiérarchisant, elle les organise dès leur adolescence en « filières » plus ou moins prestigieuses. Elle ne les regroupe pas en fonction de leurs goûts, de leurs aptitudes et connaissances personnelles ; elle les évalue selon des disciplines enseignées, sans valoriser ou retenir par exemple le fait que tel ou telle élève parle couramment le turc, le chinois ou l'arabe, que tel ou telle autre maîtrise le flamenco ou le tango. Dès leur plus jeune âge, les voici sur une autoroute ou sur une voie de garage. Basés sur un esprit de compétition, les parcours scolaires se rigidifient et se transforment en machines à exclure.

L'esprit marchand s'impose partout. Les avancées technologiques, les remarquables développements liés à l'informatique, au lieu d'apporter davantage de confort dans l'apprentissage et un accès facilité aux connaissances, deviennent sources de stress et de dépenses « inévitables ». Qui n'a pas son ordinateur personnel est marginalisé. Pour rester performant, le « parc informatique » des écoles engloutit chaque année des centaines de millions de francs ; l'institution scolaire n'échappe pas aux pressions consuméristes. L'informatisation de l'enseignement, présentée comme incontournable, devient un gouffre sans fond pour les deniers publics, plus facilement investis en achats « toujours indispensables » qu'en « ressources humaines ». Hier limité aux ardoises, aux crayons, aux cahiers et aux manuels, le marché scolaire, aujourd'hui, explose, au détriment des conditions de travail des élèves et du corps enseignant, au détriment des relations humaines. Concurrences accrues, tout devient marchandise.

Mondialisation oblige. Comme le note Nico Hirt[1169], dans les politiques de l'enseignement, on assiste sur le plan international à de fortes convergences, qui se traduisent partout non seulement par une dérégulation des systèmes éducatifs, mais par un renforcement des exigences patronales dans la définition même des programmes scolaires et dans la mise en place de partenariats au niveau de la recherche et de la

[1168] Dans d'autres pays, l'appellation et le mode de sélection changent, mais partout existe cette tendance à transformer l'école en une institution de tri.

[1169] Nico Hirt, « Le système éducatif sous la coupe des marchés », conférence-débat, université d'Angers, avril 2004.

formation universitaire. L'introduction des nouvelles technologies de l'information et de la communication (TIC) et le développement de l'*education business* sont des signes inquiétants d'une mutation profonde de l'enseignement. Les jeunes qui en subissent les effets sauront-ils trouver l'antidote nécessaire pour s'opposer à cette très visible et très sensible tendance à la marchandisation de l'école ? Et qu'en est-il du corps enseignant ? Est-il condamné à subir ce bouleversement (au mieux en le dénonçant ?). Cette crise de l'éducation, analysée par Hannah Arendt dès le milieu du XX^{ème} siècle comme l'expression d'une crise plus générale, ne pourra se résoudre sans une mutation sociale profonde, sans une remise en cause radicale de ce que Paolo Freire appelle la conception bancaire de l'éducation[1170], qui s'est imposée sournoisement, au nom de l'efficacité et d'une vision utilisatrice de savoirs et de savoir-faire immédiats.

Quelle école, pour quel monde ?

Les dérives actuelles, sensibles à tous les degrés scolaires, trouvent en partie leur origine dans le fait qu'en Suisse comme ailleurs l'Etat a entamé une refonte néolibérale de tout son système de formation, laissant ainsi pénétrer profondément, au sein même de l'école, l'idéologie de la méritocratie. Favorisant des logiques concurrentielles -que le meilleur gagne-, l'école ne se donne plus pour vocation de permettre à chaque être humain de se développer, à son propre rythme, dans ce qu'il a de meilleur. Au lieu de protéger l'institution scolaire comme un lieu privilégié –« hors du monde », où s'analysent, se comprennent et s'expérimentent les relations du monde, l'Etat adapte peu à peu ses lois dans une logique de privatisation du service public[1171] : « performance », « rentabilité », « efficacité », « clients », « compétences », « salaire au mérite» deviennent les maîtres-mots. Mais les résistances existent, la recherche d'alternatives aussi. La démonstration que le système d'enseignement reproduit les inégalités a été faite de longue date[1172]. Ces recherches ont stimulé des réflexions et des questions critiques sur l'école :

A quoi ressemblera demain ? Comment éduquer nos enfants ? Comment les aider, non à se mouler dans un système injuste, mais à se créer comme êtres libres, aptes à repenser et remodeler le monde de façon plus juste? Quels savoirs et savoir-faire leur permettront de s'orienter dans un monde dont personne ne peut prédire ce qu'il sera, même si nous sommes tous capables d'énumérer quelques-uns des problèmes qu'il faudra affronter et surmonter ? Comment, aujourd'hui, au sein même de nos classes, dans tel cours précis de philosophie, de mathématiques, d'histoire ou de géographie, de français, de sport, d'art ou de biologie, pouvons-nous éveiller l'esprit critique des élèves et les aider à comprendre dans quel monde ils sont ?

Les réponses à ces questions ne sont pas de celles que l'on peut formuler rapidement, au coin d'une page. Mais, pragmatiquement, elles trouvent une forme concrète au sein même de la pratique des enseignantes et des enseignants qui se les posent. Les problèmes que génère le capitalisme à l'échelle mondiale, la crise profonde et visible que traversent aujourd'hui l'école et l'ensemble de la société nous aident

---

[1170] Paolo Freire, *Pédagogie des opprimés, suivi de Conscientisation et révolution*, Paris : (Re)découverte, 2001 (première traduction française, 1974 ; version originale en portugais), p. 56 sqq.

[1171] Avec un certain retard sur les Etats-Unis, l'Europe et la Suisse s'engouffrent bel et bien dans cette logique.

[1172] Roger Establet, Christian Baudelot, *L'Ecole capitaliste en France*, Paris : Maspero, 1980.

d'une certaine façon à faire tomber les masques : l'économie capitaliste et sa logique marchande du « tout s'achète, tout se vend » plongent l'humanité dans une impasse telle qu'il n'est pas difficile de la pointer du doigt, pour ainsi dire dans n'importe quel cours, quelle que soit la branche d'enseignement. Développer un regard lucide sur le monde, éveiller la curiosité, donner le goût de la recherche, aider à surmonter la peur de ne pas « avoir la bonne réponse », apprendre à dire NON et à s'affirmer librement dans le respect de l'autre, la liste des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être est longue et jamais close.

« Parce que le monde est fait par des mortels, il s'use ; et parce que ses habitants changent continuellement, il court le risque de devenir mortel comme eux. Pour préserver le monde de la mortalité de ses créateurs et de ses habitants, il faut constamment le remettre en place. Le problème est tout simplement d'éduquer de façon qu'une remise en place demeure effectivement possible, même si elle ne peut jamais être définitivement assurée. »[1173].

Aucune société ne peut, sans risquer de le payer par sa propre disparition, laisser dans l'ignorance et l'exclusion sociale la majorité de ses membres. L'histoire nous l'indique : une société ne peut pas perdurer sans respecter à la fois la pluralité de ses membres –ce qui est une richesse inouïe- et sans désigner comme une priorité politique d'intérêt général la recherche d'un système démocratique, favorisant la participation de chacun, chacune au processus de réflexion et de décision. La cohésion sociale et la paix sont à ce prix. L'école aidera les générations futures, comme elle nous a aidés jusqu'ici, à forger des esprits critiques. Il restera à imaginer comment transformer en relations humaines et réalités concrètes les valeurs humanistes, démocratiques, féministes, écologistes, ou d'autres encore que les générations futures inventeront pour modeler ce monde à venir, le leur. Loin de nous d'affirmer que c'est comme chose faite : il ne suffit pas de penser le monde pour qu'il change. Les obstacles sont de taille et la barbarie est à nos portes.

« Notre espoir réside toujours dans l'élément de nouveauté que chaque génération apporte avec elle ; mais c'est précisément parce que nous ne pouvons placer notre espoir qu'en lui que nous détruisons tout si nous essayons de canaliser cet élément nouveau pour que nous, les anciens, puissions décider de ce qu'il sera. C'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice ; elle doit protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment dans un monde déjà vieux qui, si révolutionnaires que puissent être ses actes, est, du point de vue de la génération suivante, suranné et proche de la ruine. »[1174]

Notre espoir rejoint ici celui de Hannah Arendt. Chacun sait que l'école ne peut pas à elle seule changer le monde, mais elle peut faire plus et mieux que prétendre éduquer en produisant des sujets aptes à se mouler tout entiers dans l'économie capitaliste. Le néolibéralisme n'a rien d'éternel et, si nous le voulons bien, nous ne sommes pas impuissants face à ce système qui a mille et une fois fait la preuve que, pour une majorité, il est tout simplement synonyme d'exploitation, d'oppression, voire d'exclusion et de mort sociale. L'histoire n'a pas dit son dernier mot : un système qui produit violences, inégalités et injustices à une échelle jamais atteinte n'est pas fait pour durer.

[1173] Hannah Arendt, op.cit. p.247.
[1174] *Idem.*

Conclusion atelier n°5

Pouvoir, crise de l'éducation, activité de construction du savoir et de soi dans la cité

Charles Heimberg
(Université de Genève, FAPSE)

L'œuvre de Hannah Arendt sur l'éducation affirme très fortement la nécessité de la formation d'un jugement indépendant. Elle constitue ainsi une claire incitation à apprendre pour être capable d'exercer une pensée autonome et réflexive mettant les faits à distance. Pourtant, certains de ses propos sur la pédagogie semblent contredire cette option fondamentale.

L'atelier a beaucoup porté sur *La crise de l'éducation*, un texte de la fin des années 50 dans lequel Hannah Arendt considérait que trois postulats de la pédagogie moderne auraient été à l'origine de la situation d'inefficacité catastrophique qui marquait à ses yeux les écoles de masse américaines.

Avec le premier de ces postulats, Hannah Arendt s'opposait fortement à toute reconnaissance d'un monde spécifique de l'enfance, ce qui la menait à séparer l'éducation des enfants de celle des adultes et même à nier toute légitimité démocratique à une éducation des adultes. C'est là sans doute ce qui est apparu le plus problématique dans son texte. En effet, cette posture pose un problème :

- pour les adultes migrants privés de droits qui, arrivés dans une nouvelle culture, devraient dès lors attendre une génération pour accéder à ces droits par le biais de leurs enfants ;
- pour le contenu des enseignements en laissant entendre que la réflexion et l'analyse de la société ne devraient intervenir qu'à la fin du parcours des élèves, sans que l'on sache d'ailleurs à partir de quand ;
- pour la reconnaissance des droits de l'enfant, et des élèves, ainsi que pour la dimension de la citoyenneté, sa reconnaissance et son apprentissage au sein de la classe.

Ces questions nous font comprendre pourquoi le conservatisme pédagogique contemporain s'est volontiers emparé de l'œuvre de Hannah Arendt. Mais les discussions développées dans l'atelier ont bien montré que cette récupération était plus que discutable non seulement parce que le point de vue d'Arendt était plus complexe que les simplifications qui lui étaient attribuées, mais aussi parce que la prise en compte de l'ensemble de son œuvre, et pas seulement de ses textes explicitement consacrés à l'éducation, mettait nécessairement à jour des tensions et des contradictions qui empêchaient de prendre à la lettre, et au premier degré, son affirmation de la conservation comme essence de l'éducation.

L'exigence du droit d'avoir des droits est au cœur du développement de l'éducation des adultes dans le contexte brésilien, un pays où la dette sociale envers les

jeunes est encore lourde. L'œuvre de Hannah Arendt peut ainsi être mise en relation ave celle de Paulo Freire. Des cours du soir destinés à un public de 15 à 70 ans proposent des programmes de formation basés sur un dialogue permanent entre l'enseignant et l'apprenant, afin d'éviter l'écueil d'une éducation figée et prescriptive. Cela implique une attitude de décentration de la part des enseignants permettant de valoriser les acquis antérieurs de ces publics.

Le refus d'Arendt d'intégrer la dimension politique dans l'école concerne le fait d'impliquer les enfants dans les décisions des adultes ; il n'a pas à être compris comme un refus d'y étudier le monde. Il faudrait aussi interroger la notion de tradition. Elle marque en effet l'école qui n'a pas beaucoup évolué et reste de fait l'institution d'une certaine conservation : la « réformite » qu'on lui attribue est en réalité une illusion et un slogan, ce qui n'empêche pas la nécessaire critique de la posture qui consiste, dans le champ scolaire, à vouloir prôner le changement pour le changement, un peu à la manière de cette fameuse phrase du prince Salina, dans *Le guépard*, comme quoi si nous voulons que tout reste en l'état, il serait nécessaire que tout change.

Dans l'espace public, l'œuvre de Hannah Arendt incite en tout cas à se méfier de toutes les prétentions des journalistes à dire le vrai. Elle montre qu'en politique on a toujours affaire à des gens déjà éduqués. Elle insiste aussi sur le fait que la crise de l'éducation implique de revenir aux questions, et de ne pas s'en tenir seulement aux réponses. Le fait d'apprendre est ainsi irrémédiablement tourné vers le passé, ce qui n'est pas sans signification pour un journalisme qui pose problème, auquel il ne faut pas forcément croire, qui est sans doute attiré par le management et les nouvelles technologies, mais qui pourrait quand même s'améliorer à terme.

La réflexion a aussi porté sur la formation des adultes à partir d'un autre texte d'Arendt, *La condition de l'homme moderne*. Elle y a développé la distinction entre se montrer et se présenter. Dans la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, trois sphères sont données à voir, autour de l'amour, du droit et de l'estime, mais on pourrait y ajouter le droit à la parole. Pour Arendt, la condition humaine du labeur est la vie, celle de la vie est le monde, celle de l'action est l'individu. Elle insiste sur la primauté de l'apparence, et non pas sur l'essence de ce que l'on est. Aujourd'hui, la situation a évolué ; il y a beaucoup d'expression de soi dans l'espace public, et professionnel, y compris jusqu'à une certaine saturation. Mais ce n'est pas forcément un gage de pluralité.

Dans *La condition de l'homme moderne*, Arendt a montré que l'indétermination du temps de l'action détermine la question politique. L'autorité est ce qui permet à une société de tenir dans le temps. Et la seule manière envisageable de tenir à terme passe finalement par l'éducation. Peut-on cependant former des individus en toute autonomie ? Il y a là un certain dilemme. C'est une question redoutable. L'éducation entretient un rapport au passé (sur ce qu'il faut enseigner), au présent (sur comment l'enseigner) et au futur (sur les finalités). Pour Arendt, comme pour Benjamin, il y a l'idée que les luttes se nourriraient d'abord du passé et des luttes passées.

L'éducation est le lieu où se mitonne notre avenir. Arendt pense que l'on perd l'autorité dès lors que l'on postule une égalité entre les enfants et nous. Son regard nous parle pourtant pour notre présent. L'identité serait la capacité de se construire identique à ceux qui précèdent. Sa réflexion porte ainsi sur l'effet des migrations et sur la question de l'intégration sans laquelle la transmission risque de se muer en injonction et en violence. Notre monde vacille comme les Etats-Unis des années 50.

Les savoirs scientifiques risquent de devenir des savoirs morts. Mais une nouvelle source de savoirs est apparue, c'est Internet, qui finit même par relativiser le savoir des enseignants.

Dans une perspective de transformation du monde, on pourrait aussi lire tout autrement cette crise de l'éducation. Le renouvellement du monde est une responsabilité de la société tout entière. Chaque enfant devrait ainsi pouvoir grandir à son rythme, avec sa manière personnelle d'appréhender le monde extérieur. Et l'école devrait assurer à chacun le temps et les conditions de cette construction. Hélas, la réalité n'est pas celle-là, et il y a une crise profonde que divers marqueurs comme les suicides des jeunes, la violence, les incivilités, mettent en évidence. Mais le niveau baisse-t-il ? C'est une demi-vérité. Les jeunes filles entrent davantage dans les universités. Mais il reste beaucoup d'exclusion. Est-ce la faute des enseignants ? L'explication serait insuffisante. Il faut voir qu'en Suisse l'orientation précoce est une véritable catastrophe qui classe, discrimine, stigmatise. L'esprit de compétition gagne aussi du terrain. L'école n'échappe pas à l'esprit consumériste. L'économie capitaliste la plombe, d'où la nécessité d'en sortir.

À partir de la pratique policière, il y a encore lieu de s'interroger sérieusement sur le regard exercé par la police sur l'étranger, l'Arabe, l'islam. Des savoirs devraient être acquis par les policiers, notamment sur l'origine des droits de l'homme, pour contextualiser leur action. Mais les policiers, qui se considèrent comme une sorte de dernier rempart, n'y sont pas sensibles. En empêchant des acteurs de penser leur action, ne cherche-t-on pas à garantir leur soumission ? Il y aurait là de quoi réfléchir au regard qu'Arendt portait sur Eichmann.

Ce tour d'horizon nous a montré que la pensée de Hannah Arendt ne pouvait pas être réduite à sa manière un peu courte de fustiger une pédagogie moderne qu'elle semble avoir perçue par le prisme de ses dérives potentielles, qui posent sans doute problème, plutôt qu'en fonction de ses perspectives de fond. En se référant à d'autres textes d'Arendt, c'est bien à la construction d'une pensée autonome et critique qu'il s'agit de s'atteler.

Conclusion générale

Etre là ou ne rien faire

Marcelo Vignar, psychanalyste, Montevideo (Uruguay)

Vous savez tous que synthétiser est une tâche impossible. Je suis donc condamné par avance à être un traître et un voleur d'idées. Je déforme et transforme, au-delà de ma volonté d'être un porte-parole ou un chroniqueur d'un colloque aussi riche. Le vrai travail de synthèse est personnel et se fait après coup. Marie-Claire Caloz nous impose son style boulimique de travail, presque héroïque ou sacrificiel, qui demande une digestion lente mais profitable.

En combinant, en alternance, des exposés d'une grande densité théorique avec des témoignages et des expériences venant de la cité, dans lesquels le récit et l'éprouvé occupent le premier plan, la dissociation habituelle entre théorie et action en résulte mitigée.

Pour le vieil habitué des congrès que je suis, ce style s'avère riche et fécond mais demande un certain temps afin de nous approprier tout ce que nous avons écouté et vécu dans la rupture des frontières disciplinaires, géographiques, culturelles et symboliques qui nous sont familières. Voici une caractéristique constitutive de ce colloque: la question méthodologique ou du style de son format s'inspire de la modalité arendtienne pour poser ses thèmes de réflexion. Par opposition à la tradition académique qui consiste à circonscrire l'objet de sa recherche, nous avons pris parti ici pour les perspectives multiples autour des questions cruciales contemporaines. Ceci est congruent avec l'autodéfinition d'Arendt selon laquelle elle ne se reconnaît pas comme politologue mais comme phénoménologue de l'espace citoyen.

* * *

La réalité humaine n'est pas là, devant nous, prête à être dévoilée par notre regard. Il faut la construire pour pouvoir la lire. Autrement dit, l'interprétation commence dès la perception. Ce qu'on croit observer est déjà une bonne ou une mauvaise interprétation et dès que le petit d'homme arrive au langage il ne cesse plus de s'interroger et de se répondre.

Prenant pour base de sa réflexion Arendt et une pléiade d'auteurs contemporains, Stephen Gould affirme que le tournant le plus important de la connaissance, sa grande révolution du savoir entre l'âge classique et la modernité, est celui du passage de la notion d'essence à la notion de variation. Au fond, dans le monde humain, nous ne connaissons pas les choses mais seulement le passage entre un état antérieur et un autre nouveau. Nous ne pouvons appréhender que les algorithmes d'un changement. Il faut donc assumer le monde pendant que nous le construisons.

* * *

D'après Bertrand Ogilvie, nous abandonnons le concept de «nature humaine» comme fondement, il n'y a pas de «nature humaine» hors de son histoire, de son inscription dans la culture et d'un espace politique concret.

Or, si on en arrive à la néantisation de la notion de fondement ou d'origine, de la cause première, où peut-on fonder le matriciel de la condition humaine? Si nous laissons de côté la détermination biologique (ou théologique), il ne nous reste que la construction historique à partir du combat dans la pensée et dans l'agir. Avec Arendt nous pouvons abandonner la notion de nature humaine fixe, intemporelle, donc abstraite, et nous attarder à la voir comme le produit des conditions historiques ordinaires, l'approche phénoménologique de ce que l'histoire construit (ou produit) et non la fiction substantialiste consistant à dire ce qu'est la nature humaine.

Ogilvie prend pour point de départ la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Dans une analyse profonde et intelligente, il avance que l'on conçoit de manière différente la condition de l'humain quand on part d'un droit naturel ou originaire (dérivé de la biologie ou de la théologie) et lorsqu'on adopte la direction opposée, celle du citoyen dans sa lutte insurrectionnelle et perpétuelle pour conquérir tous et chacun des droits et l'utopie de l'*égaliberté* (Balibar). La première position est essentialiste, immuable et conçoit l'humain comme étant fixe et permanent. L'autre position prend la mutation (ou la variation) comme notion-clé et l'histoire comme marqueur ou référent essentiel pour penser.

Toute définition de l'humain qui sera capturée par un naturalisme essentialiste établira une extériorité où l'autre étranger demeurera enfoui dans une catégorie inférieure -les superflus ou éliminables- non seulement selon des critères ethniques ou religieux mais aussi par l'évocation de la folie, de la maladie ou de la criminalité. C'est pourquoi Lévi-Strauss soutient que la barbarie (colonialisme, nazisme, camps d'extermination) ne se produit pas par opposition mais dans le prolongement d'un projet humaniste. Il postule ainsi qu'il est nécessaire d'établir une définition préalable de ce qu'il s'agit de construire (humanité et citoyenneté).

La modernité tardive, selon Ogilvie, est entrée dans une étape où la notion de finalité et celle de finalité de l'événement sont moins nettes qu'auparavant. Nous sommes dans une étape de la civilisation où celle-ci, pour la première fois, n'a pas un récit ou une interprétation d'elle-même alors que la notion de progrès et de finalité qui sous-tendait les récits et les illusions d'autrefois est en crise. La connaissance est en expansion tandis que la pensée ou le penser se dégrade.

* * *

André Tosel a organisé son exposé autour de l'axe des systèmes actuels de production imposés par le capitalisme néo-libéral et transnational, dont le but d'efficacité et de rentabilité méconnaît le coût social du chômage et l'induction à la création de vies gâchées et d'hommes superflus. Le consommateur déplace le citoyen, ce qui fait que l'on bascule du droit public au droit privé. C'est l'homme solvable, agent efficace de rentabilité. Les autres, l'humanité surnuméraire, demeure masse anonyme où *l'humain peut se montrer mais non se présenter en tant que sujet conscient de lui-même, dans sa propre singularité.* L'homme *laborans* est celui qui peut consommer ; l'autre reste le paria. L'homme sans travail ne perd pas seulement sa subsistance mais sa dignité.

L'accumulation des données à comprendre et à gérer ne cesse de s'accroître. Face au risque de débordement, il faut choisir des perspectives. Quelqu'un a dit que le colloque avait choisi de lire le monde à travers ses fractures et de la condition d'un sujet politique dont la morale n'est pas autarcique. Celle-ci ne provient pas de l'intériorité de son âme mais surgit en acte à travers ses actions.

Le sujet est ce qu'il fait dans le monde et ce que le monde dessine en lui et, en fin de compte, ses actions sont imprévisibles car elles dépendent de la pluralité.

Au dire de Marc Berman, le bruit médiatique est un mur contre lequel bute la pensée. Le travail de réflexion consiste à dépasser ce bruit de non-sens et à réussir à saisir l'événement, à aboutir à la création d'un soi-même dans la cité, ce qui requiert une position permanente d'apprenant. Ogilvie pense qu'un risque de la vie contemporaine est celui d'habiter une civilisation qui renonce à avoir un récit, une représentation ou une interprétation d'elle-même. Un marqueur de la contemporanéité réside dans l'habituation à habiter un monde de non sens. Englouti par l'excès de données à métaboliser, le sujet du XXIème siècle est balloté entre la fatigue et la désespérance, prêt à s'abandonner à la défaite et à renoncer à la quête de sens, de propos, de finalité. C'est dans cette logique que se situe l'aphorisme de Hannah Arendt qui a inspiré ce colloque: «L'affaiblissement du pouvoir légitime devient une invitation à la violence.» Face à la complexité du monde, nous indique Berman, le défi consiste à découper de petits territoires où l'on puisse penser et agir, pour ne pas s'abandonner à la détresse et à la défaite.

* * *

Nous avons abordé la question de l'éducation à propos du texte d'Arendt sur la crise de l'éducation, la place des jeunes dans le monde d'aujourd'hui et dans la dynamique de l'histoire. Il n'est pas question de se coincer dans l'aporie des techniques, leur caractère novateur ou conservateur, ce dont il est question, à partir de l'effondrement de l'ordre patriarcal, c'est d'envisager le danger ou la tendance à basculer dans le pôle opposé d'une démagogie juvéniliste, l'autre risque étant celui d'adopter une position de repli ou d'évitement vis-à-vis du conflit intergénérationnel.

Le mot d'ordre est d'être présent et disponible pour rétablir un conflit qui est central dans la dynamique de l'histoire. Le jeune devient aujourd'hui un autre étranger exotique (la distance culturelle avec nos enfants est plus grande qu'avec nos parents). Il faut se détacher de la position d'admiration ou de mépris qui est à l'ordre du jour et se montrer prêt à l'échange, au débat, à la confrontation, hors du registre d'appréciation admirative ou méprisante a priori. Chaque génération apporte sa promesse de nouveauté et c'est là qu'il faut que le monde adulte ait les yeux et les oreilles grands ouverts.

* * *

Devenue un mot passe-partout, l'expression arendtienne «*banalité du mal*» a été, encore une fois, objet de débat. Dès que Eichmann n'est plus présenté selon son profil monstrueux ou démoniaque mais tout simplement dans sa dimension humaine en tant qu'expression de la stupidité, la question de la cruauté irrationnelle dans le comportement humain devient une énigme à découvrir. Le génie d'Arendt consiste à poser comme noyau du problème l'incapacité de penser par lui-même comme

fondement de la mentalité du fonctionnaire moderne. Il faut ajouter que l'efficacité d'Eichmann était fondée sur la collaboration et le montage administratif des notables juifs d'un certain nombre de villes afin d'organiser l'exode dans les camps d'extermination.

Maja Wicki a attiré l'attention sur la discipline administrative exemplaire démontrée par des notables juifs appartenant à plusieurs villes dans l'organisation de l'exode vers les camps, ce qui met en évidence le pouvoir contagieux de l'obéissance et de la soumission –exemple extrême de servitude volontaire. Arendt a eu le courage de rompre le tabou et de dévoiler le sacré et l'abominable, révélant ces faits pour pouvoir les remettre en question et pouvoir penser les mécanismes de la soumission aux hiérarchies du pouvoir.

On a insisté tout au long du colloque sur les différentes figures d'un sujet placé sous l'emprise d'un autre -maître ou tyran- ou, par contre, sur la liberté de penser et d'agir.

La création active de l'espace démocratique, la possibilité de construire des enjeux alternatifs contestant ceux de l'état néo-libéral en tant que pouvoir hégémonique, est un défi pour le citoyen d'aujourd'hui: abandonner la passivité et devenir un sujet agissant.

Tout cela décentre le problème du Mal d'une ontologie de la morale. La morale réside dans l'acte et non pas à l'intérieur de l'âme. Le contexte marque le comportement, les actions étant imprévisibles car elles dépendent de la pluralité des acteurs. Il y a toujours une tension dans le sujet entre la consistance de ce qui lui est propre et le risque de ce qui est établi. Eichmann nous interpelle, selon Arendt, non seulement à cause du risque de devenir des assassins dans la logique d'un régime totalitaire mais, de façon plus immédiate et plus massive, à cause des conséquences d'être pensés par un Autre, cet Autre majuscule, et de devenir ses marionnettes. La banalité du mal naît dans l'incapacité de penser par soi-même. C'est là, dans l'incapacité de penser par soi-même, que prend feu l'inquiétante étrangeté, la tentation et la panique de ne pas être soi-même.

Nous avons tous l'inscription de l'amour enfantin et de ses dépendances par rapport à la toute-puissance de l'adulte. C'est sur les bords de cette expérience d'amour et de domination que cette panique ressurgit dans la vie d'adulte en tant que frayeur active d'être quelqu'un d'autre et de ne pas être soi-même.

Toute synthèse appauvrit la force ou l'efficacité heuristique du concept, mais la réflexion sur la banalité du mal nous fait toujours travailler.

Convergence singulière: autant sur le plan du travail (ordre économique) que sur le plan moral (la question du mal radical), le bourreau délègue la faute et la responsabilité dans la victime, qui en vient à se haïr elle-même au lieu du pouvoir, voire du système, qui l'opprime. Voilà pourquoi la place du témoin est cruciale en tant que médiateur de la dialectique entre victime et bourreau.

Mais on court des risques aussi de par l'intervention humanitaire et la dénonciation médiatique, le glissement vers des caricatures infructueuses, le paradoxe d'avoir à décider ce qui est mieux: être là (une façon de valider l'existence de l'abus et du bourreau) ou ne rien faire.

* * *

On pourrait poursuivre cet entretien interminable car la lutte pour la liberté est infinie. Marie-Claire Caloz-Tschoppp nous offre son courage et nous encourage à continuer.

Annexes

(Re)lire Hannah Arendt peut nous permettre de réfléchir aux défis du XXIe siècle. C'est la conviction des organisateurs d'un colloque international et public à l'Université de Lausanne[1175]

Marie-Claire Caloz-Tschopp

« Pourquoi ne lis-tu pas Hannah Arendt ? »

Le 100e anniversaire de la naissance de la philosophe et théoricienne politique Hannah Arendt, en 2006, a donné l'occasion qui se poursuit cette année d'une (re)lecture de son œuvre ancrée dans l'histoire mouvementée du XXe siècle. Sur le thème du pouvoir, de la guerre, de la pensée et du jugement politique, le colloque organisé par l'Université de Lausanne se veut ouvert à la Cité. Car c'est bien à une expérience de (re)lecture que nous invite cette manifestation tournée vers un large public.

Qu'est-ce que le pouvoir et la guerre pour Hannah Arendt et quel lien ont-ils avec la pensée et le jugement ? Dans une époque où la violence, la soumission et la haine se sont banalisées puis transformées en domination politique destructrice de masse, Arendt a réalisé un précieux travail de pensée sur une terrible invention politique du XXe siècle : le totalitarisme. Elle a décrit et combattu la philosophie nihiliste du système totalitaire, des génocides, des guerres d'anéantissement où les populations civiles sont bombardées. Elle a combattu le cynisme. Elle ne s'est pas enfermée dans une métaphysique illusoire et impuissante de la guerre comme « catastrophe ». Elle a construit une philosophie originale pour, selon ses termes, « pouvoir être contemporaine du monde ».

Ma découverte de Hannah Arendt remonte aux années 1980. Chercheuse en philosophie politique, je m'intéressais à la place des étrangers dans la société et l'Etat. J'étais préoccupée par le cynisme en politique, la manipulation des peurs et de la haine dans les politiques d'immigration, du droit d'asile en Suisse, en Europe. Je constatais l'oubli de l'hospitalité, les camps aux frontières de Schengen, la brutalité, une violence d'Etat xénophobe, le démantèlement des droits, la résistance minoritaire résolue, l'impuissance à imaginer des positions alternatives à la violence. Je vivais un conflit entre terrain et théorie. Dans son courant dominant, la philosophie académique m'apparaissait coupée des réalités.

Sociologue algérien de l'immigration, Abdelmalek Sayad m'a dit un jour : « Pourquoi ne lis-tu pas Hannah Arendt ? » J'ai aussi parlé d'Arendt avec le philosophe Cornelius Castoriadis et la sociologue Colette Guillaumin. Tous trois ont été au départ d'un processus qui a bouleversé mon rapport à la politique, à la philosophie, au travail intellectuel, à la vie. Hannah Arendt a pris une place particulière dans la liste des auteurs avec qui je dialogue. Son œuvre est devenue l'objet d'une thèse de doctorat. J'y ai trouvé un lieu, une richesse réflexive, une position à tenir pour me déplacer dans le

[1175] Paru dans le journal *Le Temps* du 5 mai 2007.

travail intellectuel et citoyen. J'ai repéré un fil de lecture autour des sans-Etat, des humains superflus et de la citoyenneté. Par la suite, lors de recherches en philosophie sur le service public et les migrations, j'ai poursuivi ma réflexion en la mettant en dialogue critique avec celle d'autres penseurs contemporains.

Hannah Arendt s'est attaquée de front à l'invention historique du régime politique totalitaire, avec un courage hors du commun. Bousculée par l'histoire, la guerre totale, l'exil, la bêtise, les préjugés, le mensonge, dégoûtée par le manque de courage des intellectuels, elle a tissé son travail philosophique dans la vie de son temps. L'histoire ne se répète pas. Les temps ont changé, mais il y a chez Arendt une manière de dialectiser engagement, rigueur de pensée et d'action qui est une bouffée d'optimisme aujourd'hui. Comme chez Dostoïevski, on observe un travail passionnant de compréhension sur l'ambiguïté du psychisme humain, les tensions entre servitude et liberté, les dangers du « manque de pensée » (cas Adolf Eichmann), la récupération de l'activité de penser. Dans un contexte de guerre où se déroule le mouvement de la vie dans la tête, le corps, le cœur de tout humain, elle invite à retrouver le « trésor perdu » de la révolution, le désir d'une mise en route de la pensée réflexive, du jugement. « On trouve sa place dans le temps quand on pense », disait-elle.

L'œuvre de Hannah Arendt fait partie d'un vaste réseau cosmopolite de penseurs européens au XXe siècle. Elle véhicule le capital culturel de l'exil, souvent plus lucide sur son temps, fait important aujourd'hui où l'exil est devenu une condition mondialisée d'existence. Pourtant Arendt est inclassable. Elle n'est pas une philosophe de système, ni d'Etat, ni même d'une seule tradition. Comme beaucoup d'intellectuels en exil, elle a été marquée par son statut de sans-Etat, la richesse des références de son expérience vécue entre l'Europe, les Etats-Unis, le Moyen-Orient. Elle a un rôle de passeur entre des savoirs, des continents, des cultures, des postures. Pour saisir le mouvement, les potentialités et aussi les limites de son œuvre, il faut accepter l'inconfort de sa position à des frontières multiples.

En situant ses écrits dans l'histoire européenne du XXe siècle, j'ai effectué un travail de déplacement de l'interprétation de la « non-philosophie » d'Arendt. Cela m'a permis de prendre une distance critique avec des lectures réductrices qui cachaient l'originalité de son apport, de son évaluation de l'époque. Sa réflexion philosophique sur les liens entre tradition, modernité et destruction (*Vernichtung*) n'est pas étrangère à la pensée de Musil, de Benjamin, de l'Ecole de Francfort, aux travaux critiques sur Heidegger et les pensées néo-conservatrices, sur la question de l'exil et des intellectuels face au nazisme.

Le déplacement a permis une double (re)découverte, ce que j'ai montré dans mes travaux sur son œuvre. En observant la domination, la guerre totale, Arendt a eu l'intuition fulgurante du principe des « humains superflus », à la base du totalitarisme, qu'elle a eu le courage de vouloir « comprendre » selon ses propres mots. En affrontant la terreur du néant politique, elle a dégagé une voie de résistance. Elle a (re)construit une place pour une philosophie critique, réflexive, positive après les catastrophes du XXe siècle. Avec Paul Ricoeur, on peut voir son œuvre comme une anthropologie politique de la responsabilité. On peut aussi la comprendre comme une ontologie politique de création et de résistance au nihilisme des expériences d'anéantissement du XXe siècle, ancrée dans la naissance, l'action, les générations, la révolution, la pensée, le jugement, la liberté et la pluralité.

Une pensée libératrice
ou bien : Une pensée émancipatrice

Hannah Arendt se méfiait des « philosophes professionnels ». Son oeuvre invite quiconque à sortir de l'isolement, à adopter une attitude d'étonnement jusque dans les retranchements, résistances, questionnements les plus intimes. Une masseuse me disait : « Je ne peux pas venir à ce colloque, je ne suis pas universitaire ». A ces mots, j'ai mesuré combien la liberté académique avait reculé, combien la liberté d'apprendre, la libre activité de penser a besoin d'être démocratisée, combien la figure d'Adolf Eichmann a besoin d'être relayée par celle du petit fonctionnaire de la Stasi dans le film *La vie des autres*, et des figures de résistance par la pensée au jour le jour dans les usines, les bureaux, les hôpitaux, les commissariats de police visités dans ma recherche sur le service public. Un étudiant me disait : « Avec Bologne, on n'a plus le temps de réfléchir ; on est poussé à la productivité, à l'individualisme, à la concurrence ». Où qu'on soit dans la société, l'aventure de la pensée nous concerne.

La (re)lecture d'Hannah Arendt à partir d'expériences, de situations, de générations plurielles est un des moyens de prendre une distance avec l'intensification du travail et de récupérer un espace collectif de réflexion. J'ai enseigné Arendt à des publics très divers et j'aimerais donner une place spéciale aux jeunes chercheurs dans les sciences exactes, humaines et sociales. Je ressens aussi le besoin de partager l'expérience acquise avec des publics plus larges encore, de construire des ponts entre générations, de passer le témoin pour que d'autres lectures novatrices se fassent.

Durant la préparation du colloque, j'ai entendu depuis Gaza, et depuis des lieux de travail dans la science, le social, la santé, l'immigration, le droit d'asile, la vieillesse, l'action humanitaire en Suisse, en France, en Italie, en Espagne, en Asie, en Amérique latine : « Nous sommes en guerre, mais nous refusons de le voir. Comment penser la peur ? » Ces mots exprimaient un besoin de réfléchir pour mieux saisir l'anomie de la guerre rampante dans la mondialisation. Une phrase de Hannah Arendt m'est alors revenue en mémoire: « Tout affaiblissement du pouvoir est une invitation manifeste à la violence », pouvoir d'agir, de penser, de s'organiser comme elle l'a expliqué tout au long de son œuvre, en particulier dans *Condition de l'homme moderne,* son *Essai sur la Révolution* (sur l'agir humain), *La vie de l'esprit* et ses cours sur le *Jugement.* Face à la violence actuelle, qu'est-ce qui empêche de penser, de juger dans l'agir ? L'œuvre de Hannah Arendt est un des moyens de voir ce qu'il y a de nihiliste dans la mondialisation, comment y résister, imaginer des alternatives et des actions créatrices.

Burning Bagdad/Bagdad brûle

Témoignage d'une jeune femme irakienne (2003) qui a inspiré le concerto de Liz Magnes Compositrice/pianiste de jazz, New York lors de la soirée publique

Lausanne, 11-12 mai 2007
Colloque international H. Arendt
100e anniversaire (1906-2006)
Université de Lausanne,
Institut d'Etudes Politiques Internationales (UNIL/IEPI) (UNIL/IEPI)
Soirée publique, samedi 12 mai 2007, aula des Cèdres, Lausanne
Informations : Site du colloque : http://www.unil.ch/arendtsuisse2007

Introduction musicale

Le début… 17 août 2003

Bon, je suppose que je dois me lancer. Je n'ai jamais pensé que je commencerais mon blog. A chaque fois que je voulais le faire, tout ce qui me venait à l'esprit c'était : « mais qui va le lire ? » J'imagine que je n'ai rien à perdre… mais je vous préviens. Attendez-vous à ce que je râle et m'indigne beaucoup. J'ai cherché un « râle-blog », et c'est ce que Google m'a proposé de mieux.

Je me présente brièvement : je suis une femme, irakienne, de 24 ans. J'ai survécu à la guerre. C'est tout ce que vous avez besoin de savoir. Aujourd'hui, c'est finalement tout ce qui compte.

Ça ne fait que commencer – 23 et 24 août 2003

Les femmes ne peuvent plus sortir seules de chez elles. A chaque fois que je sors, je dois être accompagnée de E et, au choix, de mon père, d'un oncle ou d'un cousin. Depuis le début de l'occupation, c'est comme si nous étions revenus cinquante ans en arrière. Une femme ou une fille, seule dehors, court tous les risques : des insultes à l'enlèvement. Il faut se procurer deux hommes (de préférence costauds) et prendre des « dispositions de sécurité » dans cette situation d'insécurité absolue. Et toujours la même question : « Mais tu as vraiment besoin de sortir pour l'acheter ? Je ne peux pas le faire pour toi ? » Non, tu ne peux pas, car le kilo d'aubergines que je dois impérativement choisir de mes propres mains n'est qu'une excuse pour voir la lumière du jour et descendre dans la rue. La situation est extrêmement frustrante pour les femmes qui travaillent ou étudient.

Avant la guerre, près de la moitié des étudiants étaient des femmes et plus de la moitié de la force de travail était constituée de femmes. Ce n'est plus le cas. On assiste

à une montée du fondamentalisme en Irak qui est terrifiante. Les parents gardent leurs filles en sécurité chez eux. C'est pourquoi on voit si peu de femmes dans les rues, en particulier après quatre heures de l'après-midi. Certains hommes font porter le *hijab* à leurs filles, leurs femmes et leurs sœurs, non pour les opprimer, mais pour les protéger.

J'ai perdu mon emploi pour une raison similaire.

Au cours de la première semaine de juin, j'ai fini par convaincre tout le monde que pour ma santé mentale il fallait que je retourne travailler. Ils ont accepté que je me rende dans l'entreprise (accompagnée de mes deux gardes du corps masculins) pour demander s'il serait possible de prendre du travail à la maison et de soumettre des projets plus tard ou par internet.

Un beau jour de la mi-juin, j'ai pris mon attirail de mordue d'informatique et j'en ai rempli mon gros sac. J'ai enfilé ma jupe longue et mon chemisier, attaché mes cheveux et quitté la maison avec un mélange d'impatience et d'appréhension.

J'ai à moitié couru, à moitié traîné les pieds jusqu'à la porte de l'entreprise, mon cœur palpitant d'impatience. Au moment où j'ai passé le seuil de la porte, j'ai tout de suite remarqué que tout semblait étrangement plus misérable, plus triste. La moquette marron des couloirs était en piteux état, les lampes brisées, les bureaux renversés, les portes défoncées et les horloges arrachées des murs.

Il y avait de nouvelles têtes étranges ; les anciennes étaient moins nombreuses. Chacun restait là à regarder les autres. Les visages étaient tristes, apathiques et exténués. Et j'étais l'une des seules femmes. Je me suis faufilée à travers ce désordre inattendu et j'ai commencé à monter les escaliers.

J'ai continué à monter les étages, glacée jusqu'aux os, malgré la chaleur moite qui régnait dans le bâtiment privé d'électricité depuis au moins deux mois. Mon petit bureau n'était pas en meilleur état que le reste du bâtiment, mais A était là ! Je n'en croyais pas mes yeux : un visage connu, aimable. Il m'a regardée un moment, sans vraiment me voir. Ses yeux se sont alors grand ouverts pour laisser place à l'incrédulité. Il m'a félicitée d'être en vie, a demandé des nouvelles de ma famille et m'a dit que c'était son dernier jour. Les choses avaient changé. Je devrais rentrer à la maison et rester en sécurité. Il démissionnait, allait chercher du travail à l'étranger : plus rien à faire ici. Je lui ai fait part de mon projet de travail depuis la maison et de soumission de projets... Il a secoué la tête tristement.

Je suis restée là pendant quelque temps à observer le désordre, le cœur déchiré. Mon cousin et E m'attendaient en bas. Avec A, nous avons quitté la pièce et entrepris de nous frayer un chemin vers les étages inférieurs. Nous avons fait une pause au deuxième étage pour discuter avec l'un des anciens directeurs du département. Je lui ai demandé quand ils pensaient que les choses allaient fonctionner, mais il ne me regardait pas. Les yeux rivés sur le visage de A, il lui a dit que les femmes n'étaient pas bienvenues pour le moment, en particulier les femmes qui « ne pouvaient pas être protégées ». Il s'est finalement tourné vers moi et, sans mâcher ses mots, m'a dit de rentrer chez moi car « ils » refusaient d'être responsables de ce qui pourrait m'arriver.

D'accord, très bien. Tant pis pour vous ! J'ai tourné le dos, descendu les escaliers et rejoint E et mon cousin. Les visages ne semblaient soudain plus étranges ; c'étaient les mêmes visages qu'avant, pour la plupart, mais il y avait une hostilité à laquelle je ne pouvais croire. Qu'est-ce que je faisais là ? E et mon cousin avaient l'air grave. Je devais pour ma part avoir l'air brisé, car ils m'ont rapidement fait sortir du lieu où j'avais travaillé pour la première fois pour me conduire à la voiture. J'ai pleuré

amèrement pendant tout le trajet jusqu'à la maison, pleuré pour mon emploi, pleuré pour mon avenir et pleuré pour les rues défoncées, les immeubles abîmés et les gens abattus.

Musique

Le pouvoir des femmes et l'Irak d'après-guerre – 16 septembre 2003

Hier soir, je me suis concentrée suffisamment pour regarder *For females only*, une émission hebdomadaire sur la chaîne Al-Jazira. Ça m'a rendue furieuse et déprimée. Le sujet était, comme d'habitude, l'Irak. L'émission recevait trois femmes irakiennes : le Dr Shatha Jaffar, Yanar Mohammed et Iman Abdul Jabar.

Iman et Yanar avaient un net avantage sur Shatha, car toutes deux vivent vraiment en Irak. La discussion portait sur l'effet que l'occupation a pu avoir sur les droits des femmes en Irak, sur les enlèvements et les viols dont elles sont victimes et sur la réalité de la contrainte faite aux femmes en matière de comportement et de tenue vestimentaire.

Iman Abdul Jabar a adopté en la matière l'attitude de Rumsfeld : ne rien entendre, ne rien voir et ne rien dire. Elle a prétendu n'avoir connaissance d'aucun cas d'extrémistes d'Al Sadr ou d'Al Hakim entrant dans les écoles durant les examens pour en exclure les *safirat*, les filles ne portant pas le *hijab*, et les menacer d'être exclues de l'école si elles ne le portaient pas. Elle a dit n'avoir jamais entendu parler des banderoles flottant au-dessus des universités et des établissements d'enseignement supérieur de Bagdad, condamnant les femmes ne portant pas ce qui est considéré comme la tenue islamique traditionnelle.

Shatha a discrédité le reste de son discours au moment même où elle a prétendu que les filles en Irak étaient dans leur grande majorité analphabètes et incultes. Ce que Shatha oubliait de mentionner c'est qu'en ingénierie, en sciences et en médecine, plus de la moitié des étudiants de plusieurs départements universitaires sont des femmes, des femmes instruites soit dit en passant. Nos diplômés, hommes et femmes confondus, sont parmi les meilleurs de la région et de nombreuses universités publiques proposent des bourses d'étude en Europe et aux Etats-Unis. Mais Shatha devait l'ignorer… ou alors je devais me tromper. Dans les deux cas, je vous prie de m'excuser, car après tout je ne suis qu'une analphabète et une inculte.

Iman Abdul Jabar a soulevé un point important. Elle a dit que durant les examens de juin et juillet, les personnes travaillant dans les mosquées ont protégé de nombreuses écoles locales à Bagdad, ce qui est vrai. Pourtant, elle n'a pas parlé du fait que ces gens ne sont vraisemblablement pas de ceux qui briguent la présidence ou toute autre responsabilité politique dans le pays. Actuellement, ceux qui mélangent religion et politique sont Al Hakim et le Conseil Suprême pour la Révolution Islamique ; ce sont eux qui terrorisent les filles, ainsi qu'Al Sadr et sa bande de voyous (à qui Powell a promis une brillante carrière politique lors de sa dernière visite).

Pendant tout le débat, Yanar était scandalisée. Elle vit actuellement à Bagdad et on aurait attenté à sa vie. D'après elle, la théorie selon laquelle les femmes contribueraient politiquement et socialement à l'Irak d'après-guerre est une plaisanterie. Comment les femmes sont-elles censées aider à la reconstruction de la société ou même y contribuer décemment quand elles semblent tout à coup être la cible numéro un ? Elle a parlé d'une conférence sur les femmes, organisée par l'Autorité provisoire de la coalition à

laquelle elle n'a pu participer, car les « représentantes féminines des femmes irakiennes » étaient toutes sélectionnées par ce féministe remarquable qu'est Paul Bremer.

Le pire moment de toute l'émission fut le passage où on montrait un fonctionnaire de Bagdad déclarant qu'il n'avait absolument jamais vu aucune victime de viol ! Dans la situation actuelle, quelle victime de viol irait porter plainte ? A qui doit-on s'adresser ? En plus, les femmes ont trop honte de rendre public le viol, et puis à quoi bon s'en donner la peine quand on sait bien que l'agresseur ne se fera jamais attraper, quand personne ne va daigner le rechercher ?

Ils ont montré une jeune fille d'environ quinze ans qui racontait comment elle avait été enlevée. Elle est sortie un matin pour acheter des provisions, accompagnée de son frère qui semblait avoir cinq ou six ans. Soudain, une Volkswagen rouge s'est arrêtée devant elle dans un crissement de pneus. Elle a été poussée à l'intérieur de la voiture et le foulard qu'elle portait sur la tête a été utilisé pour la bâillonner. Ils les ont emmenés, elle et son petit frère, jusqu'à une case en pisé, loin d'Adhamiya (l'endroit où elle habite). Ils l'ont gardée dans la case durant quatre jours et l'ont systématiquement battue et interrogée : combien d'argent ont tes parents ? Y a-t-il des objets de valeur chez toi ? Ils lui ont interdit de dormir... Le seul qui a pu dormir, c'est son petit frère tandis qu'elle le tenait dans ses bras. Pendant quatre jours, ils les ont privés de toute alimentation.

Finalement, l'un des ravisseurs a eu pitié d'elle. Il lui a dit que le reste du gang tatoué allait partir quelque part et qu'il laisserait la porte de la case ouverte. Elle le trouverait derrière une petite *kushuk*, une échoppe de paille, en bas de la rue. Quand la voie fut libre, elle quitta la case avec son petit frère. Elle laissa la porte ouverte, car à l'intérieur de la même case se trouvaient quinze autres jeunes filles qui avaient été enlevées à l'école secondaire de Zayoona, un joli quartier résidentiel de Bagdad où de nombreux chrétiens élisent domicile. L'homme les déposa, elle et son petit frère, près d'un hôpital, loin de chez elle.

L'entretien avec la jeune fille s'est terminé quand le journaliste lui a demandé si elle avait encore peur... La jeune fille a considéré la question avec incrédulité et répondu : « Bien sûr que j'ai encore peur. » Le journaliste lui a ensuite demandé si elle comptait retourner à l'école cette année. La jeune fille a hoché la tête de droite à gauche tandis que les larmes lui montaient aux yeux. Sur l'écran, l'image a alors disparu pour laisser place à la suite de l'émission.

J'ai passé la nuit dernière à me tourner et me retourner dans le lit, à me demander si on avait pu trouver les quinze jeunes filles de Zayoona et à prier pour que leurs familles gardent la raison.

Musique

Charia – 15 et 20 janvier 2004

Mercredi, notre cher conseil fantoche irakien a décidé que la loi laïque sur la famille en Irak ne serait plus laïque. Désormais elle sera dictée d'après la charia islamique. Cette dernière décision sera catastrophique pour les femmes. Nous faisons marche arrière.

Comprenez-moi bien. Selon le Coran et le Prophète, la loi islamique dans son essence reconnaît aux femmes certains droits immuables et inaliénables. Le problème

se pose quand certains religieux décident de faire leurs propres interprétations de ces lois (et à l'heure actuelle à peu près n'importe qui peut se faire religieux). Ça signifie qu'il va y avoir davantage de chaos que celui auquel on doit déjà faire face. On s'attend déjà au chaos dans les rues... mais le chaos dans les tribunaux et le système juridique, faut-il aussi s'y habituer ?

C'est profondément injuste envers les femmes. D'après la constitution irakienne, les hommes et les femmes sont égaux. Notre ancienne loi laïque sur la famille (qui était en place depuis les années 1950) reconnaissait aux femmes le droit irrévocable de se marier, de divorcer, d'hériter, d'obtenir la garde des enfants et de toucher une pension alimentaire. Tout ça va changer.

Il n'y a qu'à voir ce qui se passe avec le mariage. Selon la loi tribale et la charia, une femme, peu importe son âge, devrait obtenir le consentement de sa famille pour se marier. Selon la loi irakienne, du moment que la femme a plus de 18 ans, elle n'a pas besoin du consentement de sa famille. Elle peut se marier devant une juridiction, tout à fait légalement, sans ses parents. C'était rarement le cas en Irak, mais c'était possible.

Selon la loi laïque irakienne, une femme peut divorcer si son mari la bat. Avec la charia, ce sera beaucoup plus difficile d'apporter les preuves de mauvais traitements.

D'autres questions se posent. La charia ne proscrit pas le mariage de mineurs (à condition qu'ils soient pubères). La loi laïque irakienne interdit aux mineurs de se marier avant l'âge de 16 ans minimum (me semble-t-il) pour les femmes et de 18 ans pour les hommes.

Selon le droit civil irakien, les parents sont tenus d'envoyer leurs enfants à l'école, au moins jusqu'à la fin de l'école primaire. Selon la charia, un père peut obliger son fils ou sa fille à quitter l'école et, au choix, à travailler ou à rester à la maison. Dans pareil cas, que se passe-t-il donc ? Applique-t-on la charia ou le droit civil ?

Les femmes sont indignées... Ça va ouvrir de nouvelles voies à la répression dans le pays du monde arabe le plus avancé sur les droits des femmes ! Surtout ne vous méprenez pas : dénoncer l'oppression à l'encontre des femmes, sous toutes ses formes, n'est pas critiquer l'islam. Je vise par là certains esprits étriqués, l'ignorance et la politisation de la religion. L'islam est une religion progressiste et aucune religion n'est plus claire sur les droits des femmes, alors même qu'elle a vu le jour à une époque où les femmes n'avaient aucun droit.

Il y a deux jours, une conférence sur les droits des femmes s'est tenue à Bagdad, dans l'élégant Hunting Club, le Nadi Al-Sayd. Elle était organisée par les principaux groupes de défense des droits des femmes qui ont condamné la décision n° 173, au motif qu'elle allait porter un terrible coup aux droits des femmes en Irak. Le plus effrayant est que l'un des membres les plus laïques du Conseil de gouvernement a soutenu la décision, en affirmant qu'elle allait constituer un « grand progrès » pour les droits des femmes irakiennes. Il n'a expliqué ni comment ni pourquoi, mais s'est assis avec condescendance face à une foule de femmes en colère et leur a adressé un mystérieux sourire de Mona Lisa qui, je présume, était censé être rassurant.

Musique

Dédié à la mémoire des victimes de l'abri d'Al-Amiriya – 15 février 2004

Savez-vous ce que l'on célébrait hier ? C'était le 13e anniversaire du massacre de l'abri d'Al-Amiriya, le 13 février 1991. Le 12 février 1991 marquait l'un des jours du

petit *aïd* ou la fête de l'*Aïd al-Fitr*[1176]. Naturellement, c'était aussi l'un des jours de bombardements les plus intenses au cours de la première guerre du Golfe. Les quartiers les plus chanceux disposaient d'abris anti-aériens où les gens se rassemblaient pour célébrer l'*Aïd Al-Fitr,* en compagnie de leurs voisins et amis.

Les Irakiens vont dans les abris, non pas tant pour se protéger de la guerre mais pour des raisons sociales. Pendant un bombardement, c'est un bon endroit où aller. On y trouve l'eau, l'électricité et un sentiment de sérénité et de sécurité qui provient tant de la structure solide que du rassemblement de familles et d'amis souriants. Aussi les familles du quartier d'Al-Amiriya décidèrent-elles de se retrouver dans l'abri pour partager un bon dîner de l'*aïd,* à la suite duquel les hommes et les jeunes garçons de plus de 15 ans devaient quitter les lieux afin de laisser un peu d'intimité aux femmes et aux enfants.

J'imagine la scène après le départ des hommes vers minuit : les femmes assises en groupes à servir des *istikans*[1177] fumants de thé, distribuant du chocolat et des *kilaycha*[1178]. Les enfants devaient courir à travers l'abri, criant et riant comme s'ils étaient maîtres du plus vaste terrain de jeu sous terre. Les adolescentes devaient être assises à papoter de garçons, d'habits ou de musique ou encore à bavarder de la dernière rumeur sur Sara, Lina ou Fatima.

A quatre heures du matin, les bombes se mirent à pleuvoir. La première bombe guidée défonça le système d'aération, à travers le premier étage de l'abri – laissant un trou béant – et le rez-de-chaussée où se trouvaient les réservoirs d'eau et de propane destinés à chauffer l'eau et les aliments. Le second missile tomba immédiatement après pour finir ce que le premier avait manqué. Instantanément, les portes de l'abri perfectionné se fermèrent automatiquement, bloquant plus de 400 femmes et enfants à l'intérieur.

L'abri se transforma en un brasier. Des explosions s'ensuivirent et le feu s'éleva de l'étage du bas jusqu'à celui qui abritait femmes et enfants, et l'eau monta avec, bouillant, frémissant. Ceux qui ne sont pas morts brûlés vifs sur le moment, sont morts des suites des explosions, quand ils n'ont pas été ébouillantés ou cuits dans les vapeurs atteignant 480°C.

Les corps étaient étendus les uns à côté des autres – tous de même taille – rétrécis par la chaleur et carbonisés, méconnaissables. Certains étaient en position fœtale, recroquevillés, comme dans une tentative de s'échapper à l'intérieur d'eux-mêmes. D'autres étaient étirés et raides, comme si les victimes tentaient de tendre une main pour sauver une personne chère ou se mettre en sécurité. Les familles furent incapables de reconnaître la plupart des victimes. Seuls la taille et les bouts de vêtements ou de bijoux indiquaient le sexe et l'âge approximatif.

Al-Amiriya est en soi un quartier rempli d'instituteurs, de professeurs, de médecins et d'employés ordinaires, un quartier habité par la classe moyenne avec des maisons basses, des gens aimables et une population de commerçants en pleine croissance. C'était un mélange de sunnites, chiites et chrétiens, vivant tous ensemble paisiblement et tranquillement.

[1176] NdT : la fin du ramadan.
[1177] NdT : petits verres à thé.
[1178] NdT : dessert confectionné pour l'*aïd*.

J'ai visité pour la première fois l'abri plusieurs années après le bombardement. Nous étions dans le quartier pour rendre visite à une amie de ma mère. Elle était institutrice à la retraite et avait arrêté de travailler après le bombardement d'Al-Amiriya. Elle n'avait pas l'intention d'arrêter, mais quand les cours ont repris en avril 1991, elle s'est rendue le premier jour à l'école pour accueillir sa classe de deuxième année. En entrant dans la classe, elle n'a trouvé que 11 élèves sur 23. « J'ai pensé qu'ils avaient décidé de ne pas venir... », je me souviens l'entendre dire à ma mère à voix basse, plus tard dans l'année, « ...mais quand j'ai fait l'appel, ils m'ont dit que le reste des enfants étaient morts dans l'abri... » Elle a quitté l'école peu de temps après, car elle affirmait que son cœur s'était brisé ce jour-là et qu'elle ne pouvait plus regarder les enfants sans se rappeler la tragédie.

J'ai décidé de rendre hommage à l'abri et aux victimes. C'était en octobre. J'ai demandé à l'institutrice retraitée si l'abri était ouvert (espérant dans mon for intérieur qu'elle réponde « non »). Elle a hoché la tête et m'a dit qu'il était effectivement ouvert. Il était toujours ouvert.

Les murs étaient couverts d'images. Des centaines de photos de femmes et d'enfants souriant : de larges sourires, de grands yeux de gazelle et des sourires de bébés, dévoilant leurs gencives. Visage après visage, c'était leur regard qui nous fixait depuis les murs gris terne. C'était interminable, désespérant.

Tout au bout de l'abri, on a entendu les voix de quatre ou cinq touristes japonais et d'une petite dame menue qui parlait un anglais hésitant.

« C'est qui ? », ai-je chuchoté à l'amie de ma mère.

« Elle garde les lieux... », m'a-t-elle répondu à voix basse.

« Pourquoi ne fait-on pas venir quelqu'un qui parle anglais couramment ? »

L'amie de ma mère a hoché la tête tristement. « On a essayé, mais elle refuse de partir. Elle garde l'endroit depuis que les équipes de secours ont terminé de le vider... Elle a perdu huit de ses enfants ici. » Tandis que la dame s'approchait de nous, j'étais horrifiée par ce que je venais d'entendre. Son visage était dur mais aimable, comme celui d'une directrice d'école... ou celui d'une mère de huit enfants. Elle nous a serré les mains et nous a fait visiter l'abri : « C'est là où nous étions. C'est là où sont entrés les missiles... c'est là que l'eau s'est élevée jusqu'à... c'est là que les gens étaient collés aux murs. »

Nous n'avons pas su quoi répondre. Elle a continué à nous raconter comment elle se trouvait dans l'abri avec huit de ses neuf enfants et comment elle était partie quelques minutes avant que les missiles ne tombent pour aller chercher à manger et des vêtements de rechange pour l'un des tout petits. Elle était chez elle quand les missiles se sont abattus et ses premières pensées ont été : « Dieu merci les enfants sont dans l'abri... » Quand elle est sortie de chez elle en courant pour retourner à l'abri, de l'autre côté de la rue, elle a découvert qu'il avait été touché et ce fut le début de l'horreur.

Elle a montré du doigt les fantômes imprécis des corps collés au béton des murs et du sol et le pire à regarder était celui d'une mère tenant un enfant contre sa poitrine, comme si elle essayait de le protéger ou de le sauver. « Ça aurait dû être moi... », a dit la mère qui avait perdu ses enfants. Nous n'avons pas su quoi répondre.

Musique

Le toit... 1er juin et 18 juin 2004

J'ai passé les deux derniers jours à ruminer la situation politique... et à nettoyer le toit. Ces deux activités sont certes très différentes, mais elles ont un point en commun : le toit et la situation politique sont tous deux en pagaille.

Le nouveau jeu gouvernemental est tout à fait intéressant. Certains ministres sont issus du pays (ce ne sont pas des exilés), alors que le reste d'entre eux viennent de l'étranger et sont affiliés à divers partis politiques.

Plusieurs personnes intégrant ce nouveau gouvernement ont plus d'une nationalité. Attention, comprenez-moi bien, je n'ai rien contre les personnes ayant deux ou trois nationalités, ou peu importe le nombre. En revanche, je suis contre les personnes ayant une double nationalité et faisant partie d'un gouvernement. On se demande combien d'Américains accepteraient vraiment d'avoir un sénateur ou un ministre de nationalité américaine en possession d'un passeport français ou allemand, par exemple.

Bien que je n'aie pas de chiffres précis, je peux affirmer au monde que nous avons au moins 20 millions d'Irakiens, à l'intérieur et à l'extérieur du pays, avec une seule nationalité et je peux même aller plus loin en assurant au monde que la plupart de ces Irakiens dotés d'une seule nationalité ont vécu à l'intérieur de l'Irak une bonne partie de leur vie. Pour bizarres que les statistiques puissent paraître, je crois vraiment que parmi ces millions d'Irakiens, on aurait pu en trouver 37 qui soient compétents. Certes, ils n'ont peut-être pas des liens avec la CIA, des comptes bancaires en Suisse, des milices armées ou des sociétés en Arabie Saoudite qui pèsent des millions de dollars... mais beaucoup d'entre eux ressentent vraiment de la fierté d'être irakiens et se soucient de leur pays, de l'avenir de leurs enfants et des enfants de leurs enfants à l'intérieur de ce pays.

Le toit d'une maison irakienne est un endroit sacré. On s'investit autant dans sa construction que dans n'importe quoi d'autre. Les toits sont plats et souvent entourés d'un mur bas sur lequel on peut s'appuyer pour regarder la ville. Au cours de la dernière année, une espèce de lien spécial s'est formé entre l'Irakien typique et sa maison. On monte en courant sur le toit pour voir d'où vient la fumée après une explosion. On se rassemble sur le toit pour regarder les hélicoptères voler au-dessus de nos têtes. On se traîne à contrecœur jusqu'au toit pour remplir les réservoirs d'eau quand le niveau est bas. On fait sécher le linge sur les cordes à linge tendues au hasard d'un côté à l'autre du toit. On dort sur le toit durant les longues nuits interminables sans électricité.

Cette dernière activité, dormir sur le toit, était une tradition dont mes parents aimaient parler jadis. Ils nous racontaient des histoires sans fin sur la manière dont, enfants, ils sortaient sur le toit des matelas et des lits bas pour dormir. Mes parents doivent maintenant revivre leurs souvenirs d'enfance comme jamais auparavant, car on est bien revenu cinquante ans en arrière. Il est impossible de dormir dedans quand le courant est coupé. L'obscurité et la chaleur vous tombent dessus comme une grande cape lourde et noire tandis que les moustiques se ruent soudainement sur toute parcelle de peau exposée.

Et c'est ainsi qu'il y a quelques jours on a envoyé Riverbend et E sur le toit pour faire un peu de nettoyage.

On s'étaient mis d'accord pour commencer le nettoyage à la nuit tombante, une demi-heure après que le soleil implacable eut entamé son voyage vers l'ouest. J'ai retrouvé E sur le toit. Il tenait un seau d'eau tiède et moi j'étais armée d'un balai et d'une serpillière. Après inspection, le toit était dans un état catastrophique : de la poussière partout. Nous avions eu plusieurs tempêtes de poussière ces dernières semaines et toutes les particules de poussière qui avaient tournoyé sur Bagdad semblaient s'être donné rendez-vous sur notre toit.

Ça nous a pris environ deux heures, 600 éternuements et environ 15 seaux d'eau… mais le toit est enfin prêt pour que l'on y dorme. Dans une heure, on traînera les matelas et coussins dehors.

Musique

Traduction d'Amélie Fourcade (Genève) à partir du texte anglais.

Lausanne, 11-12 mai 2007
Colloque international H. Arendt
100e anniversaire (1906-2006)

Université de Lausanne
Institut d'Etudes Politiques Internationales (UNIL/IEPI)

Direction du colloque : CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, prof. titulaire (théorie politique, philosophie) UNIL-IEPI, marie-claire.caloz-tschopp@unil.ch
Secrétariat IEPI/UNIL, Lausanne : FERRARI Nicole, nicole.ferrari@unil.ch, tel. +41 21 6923140
Adresse du site du colloque de l'UNIL : http://WWW.unil.ch/arendtsuisse2007

Nom, prénom, courriel des auteurs

JOSEPH Claude, prof. hon. (physique) UNIL-EPFL, Lausanne, Claude.Joseph@unil.ch
HASSNER Pierre, prof. (sciences politiques), Paris, hassner@ceri-sciences-po.org
GHEBALI Victor-Yves, prof. (sciences politiques), Genève, ghebali@hei.unige.ch
MEYER Katrin, (philosophie), Bâle, Katrin.Meyer@unibas.ch
TOSEL André, Nice, prof. (philosophie), andre.tosel@orange.fr
OGILVIE Bertrand, (philosophie), Paris, bertrand.ogilvie@wanadoo.fr
BERMAN Marc, musicien, Genève, marc.berman@freesurf.ch
AMIEL Anne, (philosophie), spécialiste de l'œuvre d'Arendt, Marseille, anne.amiel@wanadoo.fr
ABENSOUR Miguel, prof. (philosophe politique), Paris, pas de courriel.
ROVIELLO Anne-Marie, Prof. (philosophie), spécialiste de l'œuvre d'Arendt, Bruxelles, aroviell@ulb.ac.be
POIZAT Jean-Claude, (philosophie), jeune spécialiste de l'œuvre d'Arendt, jc.poizat@wanadoo.fr
WICKI-VOGT Maja, prof. (philosophie), psychanalyste, spécialiste de l'œuvre d'Arendt, Zurich, majawicki@bluewin.ch

OSSIPOW William, prof. (science politique), Genève, william.ossipow@politic.unige.ch
PREZIOSO Stefanie, (histoire contemporaine), Lausanne, Stefanie.Prezioso@unil.ch
RIGAUX François prof. (droit international), Bruxelles, dikenstein@int.ucl.ac.be
CHETAIL Vincent, (droit international), Genève, chetail5@hei.unige.ch
BARRIAL Stéphanie, FONTE Giuseppe, étudiant.e.s (sciences politiques) UNIL-IEPI, Lausanne, stephanie.barrial@unil.ch; fonte.giuseppe@gmail.com
GUTKNECHT Thierry, étudiant (philosophie), Université de Fribourg, thierry.gutknecht@unifr.ch
HALLER JOCELYNE, assistante sociale, Genève, jocelyne.haller@bluewin.ch
BATOU Jean, Prof. (histoire économique contemporaine), Lausanne, jean.batou@unil.ch
WUILLEMIN Nicolas, (ouvrier), La Boillat, Jura suisse, nico.wuillemin@bluewin.ch, www.boillat.org
NOLLEZ-GOLDBACH Raphaëlle, doctorante (droit international), Paris, nollez@gmail.com
MERLIO Gilbert, prof. (histoire), Paris, merlio.gilbert@wanadoo.fr
CHEMILLIER-GENDREAU Monique, prof. (droit international), Paris, chemgen@orange.fr
ABBOUB Karim, psychanalyste, Paris, abboub@club-internet.fr
GAMPEL Yolanda, prof., psychanalyste, Tel-Aviv, yolandag@post.tau.ac.il
ZUPPIROLI Libero, prof. (science des matériaux), Lausanne, libero.zuppiroli@epfl.ch
TOULOUSE Gérard, prof. (science), Paris, Toulouse@lpt.ens.fr
BROSSAT Alain, prof. (philosophie), Paris, abrossat@club-internet.fr
MAJCHRZAK Kamil, doctorat (sciences politiques), Bâle, kamil@peaceresearch.com
De SENARCLENS Pierre, prof. (relations internationales), Genève, pierre.desenarclens@unil.ch
CELIS Raphaël, prof. (philosophie), Lausanne, raphael.celis@unil.ch
De COULON Baptiste, (géographe, archivistes), Lausanne, baptiste_decoulon@yahoo.fr
CHANGKAKOTI Nilima, psychothérapeute, Genève, nilima.changkakoti@psychologie.ch
BUFFAT Aurélien, doctorant (sciences politiques, politiques publiques), UNIL/IEPI, Lausanne, aurelien.buffat@unil.c
VOLLAIRE Christiane, (action humanitaire), Paris, crivol@free.fr
HAZAN Pierre, journaliste et chercheur, Genève, phazan@gmail.com
GERARD Valérie, doctorante (philosophie), Paris, gerardvalerie@gmail.com
LAHLOU Mehdi, prof. (économie). Rabat, melahlou@hotmail.com
TAFELMACHER Christophe, avocat, Lausanne, ch.tafelmacher@collectifave.ch
MARTI Urs, prof. (philosophie), Zurich, ursmarti@bluewin.ch
BAGCHI Barnita, enseignante et chercheuse (histoire des idées, féminisme), Calcutta, barnita@gmail.com
METRAUX Jean-Claude, médecin-psychiatre, Lausanne, jcmetraux@bluewin.ch
BUSSET Michaël, DESPLANDS Basile, DUBOIS Simon, MOTTA Marco, étudiants UNIL, Lausanne, basile.desplands@unil.ch
SCHWERI Michel, journaliste, Genève, redaction@lecourrier.ch
DECARRO Eric, syndicaliste, Genève, edecarro@bluewin.ch

CHAPPUIS Anne-Lise, PICARD Estelle, WYSS Christine, assistantes sociales, Neuchâtel, anne-lise.chappuis@bluewin.ch; estelle.picard@ne.ch; ch.wyss@net2000.ch
DE COULON Graziella, (coprés. Solidarités sans Frontière), Berne, graziella.decoulon@bluewin.ch
ALMEYRA Guillermo, Oaxaca, Mexique, galmeyra@hotmail.com
CARRETERO Antonio, syndicaliste, Valladolid, Espagne, sp-a.social@cgt.es
HEUER Wolfgang, prof. (philosophie), spécialiste de l'œuvre d'Arendt, Berlin, wolfgang.heuer@gmx.de
VARGAS Sonia, Prof. (sciences de l'éducation), Rio, Brésil, smdv_ny@yahoo.com
SANCHEZ-MAZAS Margarita (psychologie sociale), KOLLY-OTTIGER Isabelle, (travail social), Genève, margarita.sanchez-mazas@ulb.ac.be, isabelle.kolly-ottiger@hesge.ch
FASSA Farinaz, prof. UNIL (anthropologie), Lausanne, farinaz.fassarecrosio@unil.ch
HARLEY Alexandra, doctorante (action humanitaire), San Fransisco, USA, ax_harley@yahoo.com
HIRSCH Yaël, doctorante (philosophie), Paris, yael.hirsch@sciences-po.org
CHOLLET Antoine, doctorant (sciences politiques), Paris, antoinechollet@hotmail.com
HEIMBERG Charles, Prof. (sciences de l'éducation), Genève, heimbergch@freesurf.ch
PAYET Jean-Paul, prof. (sciences de l'éducation), Genève, jean-paul.payet@unige.ch
EBEL Marianne, prof. (philosophie), Neuchâtel, ebel.vui@net2000.ch
AUDETAT Marc, enseignant et chercheur (sociologie des sciences), UNIL, marc.audetat@unil.ch
PLATEL Christophe, (sociologie politique) UNIL/IEPI, Lausanne, christophe.platel@unil.ch
WAGNER Valeria, enseignante, chercheuse (lettres), Genève, valeria.wagner@lettres.unige.ch
VIGNAR Marcelo, (psychanalyse), Montevideo, Uruguay, marcelo@belvil.net

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15 ; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226
Ouagadougou 12
(00226) 50 37 54 36

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences Sociales,
Politiques et Administratives
BP243, KIN XI ; Université de Kinshasa

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamya Rue KA 028
En face du restaurant le cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Yaoundé
(00237) 458 67 00
(00237) 976 61 66
harmattancam@yahoo.fr

LIRE HANNAH ARENDT AUJOURD'HUI

Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique

Il faut revenir aux questions d'Hannah Arendt. Les prendre au sérieux. S'inscrire dans sa démarche expérimentale pour penser « sans béquille » incertitudes et ténèbres d'aujourd'hui. Défi transformé en pari. (Re)lire l'œuvre alors. Depuis l'impérialisme, l'invention totalitaire, la guerre, la révolution, l'action, la pensée, le jugement politique.

Aucune œuvre n'est sacrée, figée, appropriable. L'oeuvre vit si elle est sans cesse (re)découverte, vécue, confrontée à l'expérience. Soumise au travail critique de regards nouveaux et de chercheurs de pointe. Déplacement du regard, des positions, des questions autour de la politique, de la philosophie. Prendre avec soi l'héritage des débats successifs en sortant des chemins battus.

Le livre présente les textes de 60 auteurs. Autant d'interprétations, de critiques, d'informations, de débats de qualité. Ecrits sous des angles pointus, différents, inédits. Certains sont des lecteurs assidus d'Arendt, d'autres l'ont découverte à l'occasion du colloque, organisé les 11 et 12 mai 2007 dans le cadre de l'Institut politique des relations internationales (IEPI) de l'Université de Lausanne.

L'originalité, la difficulté, la saveur, le plaisir des textes tiennent au fait qu'ils sont écrits par des chercheurs, des professionnels, des acteurs politiques, des points de vue, des expériences, des lieux, des âges très divers. A partir de pratiques scientifiques, professionnelles, citoyennes dans le monde d'aujourd'hui (Europe, Inde, Amérique latine), les auteurs invitent à d'autres lectures d'Arendt.

Illustration de couverture : Stéphanie Castle (Lausanne)

9 782296 069756

ISBN : 978-2-296-06975-6

47 €