Marie-Claire Caloz-Tschopp

L'action publique en devenir
L'enjeu du double conflit « tragique » entre liberté et servitude
dans le devoir de fidélité à l'Etat

« ... c'est sans doute une caractéristique des situations où tout se délite ; que ceux qui veulent obéir à leurs propres critères ont le sentiment tenace de ne plus pouvoir rien faire de 'juste'. Mais peut-être la question ne se posait-elle pas en termes de 'juste' ou de 'faux' ; peut-être s'agissait-il de ne pas abandonner une place, fût-ce en ayant le dos au mur et dussions-nous la défendre d'une manière si imparfaite, si erronée, au prix de tant de remises en cause harassantes et d'aveuglements. »

Christa Wolf, « Etre nulle part ô nulle part toi mon pays », in *Ici même, autre part*, Paris 1999, p. 57.

Introduction

Mon propos prend place dans la troisième journée du colloque d'anthropologie philosophique et politique. L'objectif de la troisième journée visait à tisser ensemble des héritages de pratiques, de textes de la tradition philosophique et des questions contemporaines, comme nous l'avons indiqué dans le programme. L'objet en est l'analyse du conflit « tragique » vécu par le personnel du service public entre liberté et servitude dans le devoir de fidélité à l'Etat. L'enjeu du conflit « tragique » entre la liberté et la servitude est la possibilité du devenir de *l'action* individuelle et collective.

Dans cet exposé, à la différence de celui de mercredi, où je rendais compte de la recherche, je vais prendre de la distance par rapport aux résultats de la recherche²²⁵ et partager en toute liberté des

225 Voir à propos de la recherche : Caloz-Tschopp M.-C. 2004. *Parole, pensée, violence dans l'Etat. Une démarche de recherche* (vol. I, 672 pages) ; *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public. Entretiens* (vol. II, 397 pages) ; *Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté, (in)égalité. Regards croisés* (vol. III, 450 pages), L'Harmattan, Paris.

réflexions plus générales sur l'action, la politique dans un contexte de capitalisme globalisé, afin d'approfondir la réflexion et d'élargir les perspectives d'action notamment dans le service public. Mes réflexions ont un statut de recherche ouverte et donc d'essai.

Lors de la préparation du colloque, on m'a souvent demandé : Pourquoi le mot « tragique » dans le titre du colloque ? Les réactions étaient intriguées, empathiques, parfois agacées, curiosité, sensibilité exacerbée aux difficultés du travail de service public²²⁶ ou une hostilité voilée, le terme étant parfois jugé inopportun pour qualifier un tel travail dont il aurait fallu que je parle, m'a-t-on suggéré, en termes de privilèges ou de corporatisme.

Le mot de situation « comique », à part quelques rares moments où j'ai bien ri, n'a pourtant pas caractérisé l'ambiance de l'ensemble des *entretiens* avec des personnes engagées dans le service public. Le mot « tragique » s'est peu à peu imposé à moi dans le processus de recherche, après l'étape d'écoute attentive des 200 personnes qui m'avaient parlé. J'en suis sortie avec une fatigue dont il me fallait saisir le sens. Dans la plus grande partie des entretiens, mais pas dans tous, comme on peut le lire dans le volume où ils sont retranscrits²²⁷, j'ai ressenti ce qu'on nomme aujourd'hui une souffrance des professionnels dans le travail²²⁸. J'ai constaté aussi une certaine tension entre stabilité et fragilité de l'Etat, des conditions de travail qui s'alourdissaient.

Le lieu d'observation privilégié des changements en cours par la pression de ce que j'appellerai le « total-libéralisme » est la conjoncture économique et politique, suisse²²⁹ et internationale. Il n'est pas difficile de constater que la violence, voire la cruauté prennent le pas sur la protection. La violence directe et indirecte devient le pain quotidien, tout en étant banalisée. L'exigence du droit de cité évoque aujourd'hui non seulement les traitements inégalitaires en matière d'accès aux droits, des « traitements inhumains et dégradants », selon les termes de la *Convention pour*

226 Pharo P. 2002. « La souffrance par le fait de l'action. Remarques sur la concurrence, le désir et l'autonomie », *Travailler*, 8, p. 87-109.

227 Caloz-Tschopp M.-C. 2004. *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public. Entretiens*.

228 Voir les travaux de Christophe Dejours à ce propos.

229 Celle-ci semble, par certains côtés dans le jeu politique de ces dernières années, constituer une sorte de miroir grossissant d'une évolution plus générale.

la lutte contre la torture, mais elle renvoie à une civilisation du « faire vivre » une minorité et du « laisser mourir » la majorité sur la planète (Foucault)²³⁰. La politique du SIDA, les morts aux frontières de l'Europe, le traitement des personnes âgées, l'augmentation des morts jeunes en Russie à la suite de la disparition de toute politique sociale conséquente sont des exemples que nous avons tous devant les yeux.

Le « devoir de fidélité à l'Etat » est une formule juridique consacrée pour parler d'obéissance à l'Etat. Ce devoir est inscrit dans la loi pour tout travailleur du service public. Il fait partie de sa fonction et de sa responsabilité. La recherche juridique de Bernard Voutat²³¹ nous a rappelé qu'il n'y a pas un lien mécanique entre le devoir de fidélité à l'Etat et le service public, qu'il existe un hiatus entre service public et Etat, dont il s'agit de saisir le sens et la portée. Un tel hiatus peut en arriver à prendre la forme d'une contradiction ouverte entre le devoir d'obéissance à l'Etat et la loi existante, le principe d'égalité de traitement, voire la justice à des moments de crise historique. La contribution de Christophe Tafelmacher, qui prolonge et approfondit le travail de Bernard Voutat sur les tensions entre la liberté et la servitude, reprend la jurisprudence suisse en la matière, à la lumière de certains conflits paradigmatiques en Suisse. En retraçant l'histoire juridique et politique d'un cas d'école, il nous fait redécouvrir une figure emblématique, celle du commandant de police Paul Grüniger, des conflits et des enjeux historiques inscrits dans le droit suisse. Ce travail de mémoire sur le droit les luttes sociales est très important pour qui veut saisir les enjeux de certains conflits actuels autour du devoir de fidélité à l'Etat.

Nous avons appris durant le colloque que le hiatus devient béant, qu'il devient un conflit ouvert quand le service public est mis à l'épreuve du total-libéralisme. En bref, la pression de ce processus historique vise à mettre en cause tout cadre politique, l'Etat de protection, en confinant l'Etat dans son rôle de répression et de violence. Dans la réduction du/de la politique aux jeux du capitalisme mondialisé, on parle de moins en moins d'Etat de droit,

230 Foucault M. 1997. *Il faut défendre la société*, Paris.

231 Voutat B. 2004. « Défis humanitaires dans les services publics et devoir de fidélité des agents de l'Etat. Aspects juridiques des relations de travail dans la fonction publique. », in : Caloz-Tschopp M.-C. 2004 *Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté, (in)égalité. Regards croisés*, p. 25-49.

d'Etat-providence, d'Etat de protection, et de plus en plus de violence d'Etat, en tout cas pour le contrôle de catégories de populations mises à la marge de la société (étrangers, chômeurs). On assiste à une pression pour faire augmenter la violence d'Etat et tenter de faire disparaître l'Etat en tant que cadre de protection, avec toutes sortes de formes de privatisation²³² du service public. En analysant le discours de Christophe Blocher et de son parti, l'Union Démocratique du Centre (UDC), Pierre Fiala et Juliette Rennes²³³ ont bien montré certains points névralgiques pour notre recherche en ce qui concerne le rapport à l'Autre quand il est étranger. Les luttes des sans-papiers, des requérants déboutés, le combat autour des NEM (« non-entrée en matière »), le combat contre les révisions des lois d'immigration et du droit d'asile, du travail, du chômage, des droits des travailleurs clandestins montrent que Christophe Blocher n'a pas encore partie gagnée. Une minorité de citoyens comprend qu'il « faut défendre la société », comme l'écrit Michel Foucault, que la fin de l'histoire est un mythe, que le présent et l'avenir nous appartiennent pour autant que nous résistions à l'inacceptable.

En ce début du XXI^e siècle, le contexte de la vie, du travail, du service public, partout dans le monde, est en effet celui du capitalisme globalisé. Nous vivons dans un monde soumis aux règles du profit financier à n'importe quel prix. L'incertitude, la violence, la guerre et même la guerre préventive (après le président Bush, le président Poutine a déclaré : « La Russie est entrée en guerre »²³⁴) sont l'horizon journalier. La guerre fait d'autant plus peur que son visage n'est plus identifiable à l'aide de nos catégories théoriques traditionnelles (Clausewitz, Machiavel par exemple). Les nouveaux ennemis des Etats ne sont pas les usagers ni certaines catégories de fonctionnaires privilégiés. Ce sont les marchands, les trafiquants de toute sorte (matières premières, dont le pétrole,

232 Je pense ici à la privatisation de certains services publics ou de tâches d'intérêt public des politiques publiques, je pense aussi au transfert dans le privé de certaines tâches au détriment des femmes, ce qui est une manière de s'appropriier gratuitement leur travail et de les soumettre en plus, à une double journée. On voit alors se conjuguer capitalisme mondialisé et patriarcat. Voir Guillaumin C. 1992. « Pratique du pouvoir et idée de nature. I. L'appropriation des femmes », in *Sexe, race et pratique de pouvoir*, Paris.

233 Fiala P., Rennes J. 2004. « L'Union Démocratique du Centre. Effets de programmes et scénographies médiatiques d'un libéralisme autoritaire (1999-2000) », in : Caloz-Tschopp M.-C. *Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté, (in)égalité*, p. 125-149.

234 Hoesli E. 2004. « Voudriez-vous que des tueurs d'enfants arrivent au pouvoir? », article citant Poutine dans une conférence de presse, *Le Temps*, 8.9.2004.

drogues, nucléaire, organes humains, spéculation boursière, etc.). A ce niveau, Genève et la Suisse sont en bonne place, comme l'ont montré les entretiens avec les policiers. Les plus dangereux criminels ne sont pas les petits dealers qui recrachent leurs boulettes de drogue quand la police les arrête, mais ceux qui, dans l'ombre, pratiquent le blanchiment d'argent en utilisant l'absence d'un cadre légal suffisamment solide pour lutter contre le crime organisé. Dans un tel contexte de mise en cause de tout cadre politique, on assiste à la transformation du salariat, du rôle de l'Etat, à la diminution drastique des services publics. Les classes moyennes voient leur position mise en danger, tout en étant appelées à la servitude. Des groupes et des classes ne sont plus seulement une main-d'œuvre de réserve (Marx), mais des populations « déchets », « jetables », « superflues ».

Pour comprendre²³⁵ toute la portée de ce que nous, qui vivons ici, en Suisse, dans une des niches protégées du monde, commençons à découvrir, que la « décentration » est utile, dans le colloque, nous en avons ainsi appelé à un partage d'expériences limité avec ce qui se passe dans les pays où sont expulsés les étrangers aujourd'hui (représentés au colloque par les participant(e)s d'ex-Yougoslavie et d'Amérique latine)²³⁶. Eric Calcagno a décrit le phénomène avec la loupe grossissante braquée sur la situation en Argentine au moment de la destruction de l'Etat par le gouvernement Menem (ce que nous avons vu dans le film projeté durant le colloque). En fait, on peut parler d'un double phénomène : un pillage systématique de la richesse publique, d'une part, l'incitation à la servitude passive des agents publics, de l'autre. Dans certains pays où l'Etat est faible, des organisations non gouvernementales (ONG) humanitaires ont participé à un travail mettant en cause la construction d'un Etat social de droit, au nom du marché de l'aide humanitaire d'urgence (Afrique, Afghanistan). En clair, il s'agit d'une mise en cause et de la destruction de l'Etat de droit et de l'Etat garant de la qualité du service public tel qu'il a été créé et construit grâce au mouvement ouvrier et au mouvement social dès la fin du XVIIIe siècle et de la capacité d'action des agents du service public. Le film relatant le

²³⁵ Il faut entendre ce terme dans le sens que lui donne Arendt. Voir à ce propos, Caloz-Tschopp M.Cl. 2000, *Les sans-patrie dans la philosophie de Hannah Arendt ; les humains superflus et la citoyenneté*, Lausanne (Chap. compréhension).

²³⁶ Nous aurions pu inviter aussi des gens de la partie orientale de l'Allemagne et de Russie, par exemple, pour enrichir et élargir l'aspect comparatif.

cas argentin sous la gouvernance de Menem s'appelle d'ailleurs *El saqueo, Le saccage*.

Dans la prise en compte ou non d'une articulation entre des besoins et des droits fondamentaux des usagers, des propres besoins et des propres droits des travailleurs, que devient ce capital du patrimoine des peuples qu'est le service public, construit historiquement dans le cadre d'Etats plus violents, d'un côté, en ce qui concerne le contrôle et la répression, plus fragilisés, de l'autre, en ce qui concerne la protection ? A qui, à quoi les travailleurs du service public sont-ils « fidèles » en étant dans l'obligation d'être fidèles à l'Etat ? En quoi consiste leur « devoir de fidélité » à l'Etat et en quoi est-il redéfini par la transformation des politiques publiques, des mandats, des budgets, des postes, des cahiers des charges ? S'ils vivent des difficultés, des contradictions, dans l'exercice du devoir de fidélité à l'Etat, de quelle nature sont-elles ? Dans une éventuelle transformation des difficultés en dilemmes, autour de quoi se font les choix signifiants, au jour le jour, dans le travail ? Et qui en est réellement bénéficiaire ? A quelle autorité, à quel cadre de l'action publique les travailleurs du service public se doivent-ils dès lors d'être « fidèles », alors qu'ils sont amenés à s'occuper d'usagers entraînés dans des processus de désinsertion professionnelle et sociale et d'abandon de protection ? S'ils vivent des contradictions dans l'exercice du devoir de fidélité à l'Etat, de quelle nature sont-elles ? Quels sont les choix signifiants qu'ils sont amenés à devoir faire dans leur travail ? A quelles questions fondamentales sur le/la politique cela les renvoie-t-il ?

En se plaçant un instant dans le cadre d'une philosophie de contrat (Rousseau), on sait que la qualité de la vie en société exige un cadre et renvoie au partage et aux modalités de l'exercice de l'autorité. Cette autorité est légitime pour autant que son organisation corresponde à la recherche du bien commun. En terme de processus historique, celui-ci peut se définir par ce qu'Etienne Balibar appelle la construction incessante de « l'égaliberté »²³⁷. Aux frontières de la démocratie, elle plaide pour une extension de l'Etat social protecteur et pour un affaiblissement de l'Etat souverain policier, en tout cas en ce qui concerne les droits de souveraineté populaire

237 Voir notamment Balibar E. 1997. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris.

(mais pas pour la corruption, le crime organisé et les mafias). Là se trouve le devenir du service public.

Quelle anthropologie philosophique et politique ?

« Lorsque l'obéissance comporte au moins autant de risques que la rébellion, comment se maintient-elle ? »

Simone Weil, « Méditation sur l'obéissance et la liberté » (extrait de *Oppression et Liberté*, 1955, in : E. de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, p. 88.

La question est vaste et complexe. Je m'en tiendrai à expliciter un problème en lien direct avec mon propos. En termes de sauvegarde ou alors de destruction de l'humain dans les rapports sociaux, on peut dire qu'il existe une double conception de l'humanité. L'enjeu du conflit « tragique » au centre du devenir de l'action individuelle et collective exige d'identifier et d'analyser dans quelle anthropologie philosophique et politique on se trouve et où l'on se situe. En bref, dans les courants théoriques et pratiques qui s'affrontent aujourd'hui autour de la création et de la destruction de l'humain, on peut en distinguer deux qui sont antagoniques et que je rappelle à grands traits²³⁸. On les retrouve dans les discours scientifiques de la philosophie institutionnelle, dans les discours de l'administration étatique, dans les discours littéraires et encore dans les discours quotidiens²³⁹.

Le premier courant, d'anthropologie *positive* - construction fragile de l'humain jamais acquise -, pose comme choix ontologique fondamental la construction de la condition humaine par le doute, le questionnement, le travail sur l'incertitude, les limites, le partage dans la recherche de la liberté. La *pluralité humaine*, la *relation* entre les individus, les peuples, les nations sont à la base de la vie psychique, sociale, politique. Dans l'histoire de la philosophie, Arendt représente ce choix de manière exemplaire au XXe siècle à la fois dans son œuvre et sa vie, avec des prédécesseurs tels Freud, Locke, Kant, Marx, Spinoza, Socrate.

238 Il s'agit ici d'énoncer un problème important et non d'établir deux listes exhaustives et une classification rigoureuse avec toutes les nuances qui s'imposeraient.

239 On ne peut que recommander ici la lecture de la revue *Mots*.

Le second courant, d'anthropologie *négative* - négation de l'humain -, impose comme certitude ontologique et même métaphysique, dans certains cas, l'identité illusoire en termes d'essence, d'origine, la naturalisation, la causalité biologique²⁴⁰ à la base des rapports sociaux. Ceux-ci sont alors vus en termes d'amis et d'ennemis, de hiérarchie s'inscrivant dans la « nature », de race et de force illimitée. Le déni de la liberté, l'obéissance à un ordre hiérarchique ramené à la « nature », la haine en découlent. Les expériences de massacres de masse au XXe siècle, dont les dispositifs ont été inventés lors de la colonisation, ont succédé à l'émergence de la pensée raciste moderne au XIXe siècle²⁴¹ en Angleterre, en France, en Allemagne notamment. Elle a continué à se développer au XXe siècle et aujourd'hui encore. Carl Schmitt, Erik Wolf, Martin Heidegger²⁴² et aussi Alfred Rosenberg, l'idéologue le plus connu du nazisme, ont succédé aux penseurs de la race (Gobineau) et du darwinisme social et précédé des penseurs contemporains comme Samuel Huntington. On voit donc qu'un questionnement sur ce que recouvre le mot « tragique » impose une telle clarification d'entrée

240 « La pensée de Gobineau présente d'une manière exemplaire la confusion entre le fait sociologique et le fait biologique qui marque le XIXe et le XXe siècle (...). Cette confusion de la pensée sociologique et de la pensée biologique ne se trouve ni chez Comte ni chez Marx, alors qu'on la constate chez la quasi-unanimité des sociologues, historiens ou essayistes de ce temps : Spencer, Fustel de Coulanges, Renan, Taine, pour n'en citer que quelques-uns, en témoignent ; ce type de pensée n'a d'ailleurs pas disparu. », Guillaumin, C. 2000. *L'idéologie raciste*, Paris, p. 38-39.

241 Voir à ce propos, Guillaumin, C. 2000. *L'idéologie raciste*, Paris.

242 Un fait à propos de l'usage des mots du quotidien, des pratiques professionnelles et aussi de l'imbrication entre les sphères du quotidien, de l'administration et de la science permet de mieux saisir certains enjeux. Le dernier livre de Samuel P. Huntington écrit aux USA en 2004 et traduit en français la même année, s'intitule *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*. Il préconise une politique identitaire et nationaliste et désigne les immigrants latino-américains comme les ennemis (à côté des Arabes, dans son précédent livre sur le choc des civilisations). Ce titre (bien que cantonné, au premier abord, chez cet auteur, sur un terrain de nationalisme d'empire) n'est pas anodin dès lors qu'on le met en rapport avec une autre période historique et avec le texte d'un cours de 1933-1934 d'un autre théoricien politique, Martin Heidegger. Celui-ci a transformé la question du philosophe républicain Kant (Qui est l'homme ?) en la question « Qui sommes-nous ? », en lien avec « les possibilités fondamentales de l'essence et de la souche originellement germanique ». Pour comprendre l'implication de ce lien, il faut savoir que la question identitaire « Qui sommes-nous ? » a été liée pour Heidegger à la pensée du sol, du peuple, de la race et de « l'Etat total » nazi et explicitée publiquement dès l'accession d'Hitler au pouvoir (1933), mais élaborée par Heidegger en contact avec d'autres idéologues du nazisme, Becker, Clauss, Rothacker, Schmitt bien des années auparavant. Voir à ce propos Faye E. 2005. *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, p. 163. Ce livre montre bien que la transformation de la pensée et des mots (y compris philosophiques) a accompagné les changements de l'histoire de l'époque. (A ce sujet, il faut lire Klemperer V. 1996. *LTI. La langue du IIIe Reich*, Paris.

de jeu. Simone Weil qui, dans un texte lumineux, met en lien les risques de l'obéissance et ceux de la rébellion laisse entrevoir l'enjeu de la démarche.

L'action publique en devenir. Un postulat exploratoire

On peut partir de deux faits concrets de la recherche : la souffrance des professionnels face à la hiérarchie subie dans le cadre de l'Etat et le malaise voire le mal-être quand ils sont amenés à devoir appliquer certaines mesures à des usagers précarisés. Vus depuis la philosophie, le mécontentement, la honte, le mal-être ne sont pas liés prioritairement à la recherche d'avantages économiques ou syndicaux, ou alors de privilèges, mais renvoient à l'aspiration à récupérer la liberté et la capacité d'action, de pensée et de délibération sur le projet de civilisation. Pour le dire brièvement, le style et la légitimité de l'autorité ne renvoient pas au pouvoir organisé hiérarchiquement dans l'Etat, mais au primat du politique en tant qu'exercice de la liberté et de la capacité d'action dans le service public. Comme le rappelle Raymond Aron, théoricien politique qu'on ne peut suspecter de position extrémiste : « ... le politique concerne plus directement le sens même de l'existence... La vie humaine est pour ainsi dire constituée par les relations entre les personnes. Vivre humainement, c'est vivre avec d'autres hommes. Les relations des hommes entre eux sont le phénomène fondamental de toute collectivité. Or, l'organisation de l'autorité engage plus directement la façon de vivre que tout autre aspect de la société. »²⁴³.

Cet exposé part du postulat exploratoire qu'il n'existe pas de fin de l'histoire ni de fin du service public, que l'action publique est de l'ordre du possible, qu'elle est en devenir, tout en constatant qu'elle est soumise à certains conflits vécus dont il faut saisir la teneur et la gravité pour pouvoir les analyser, les construire, les dépasser. Les difficultés du vécu méritent de pouvoir être analysées à la lumière des changements structurels et transformées en dilemmes et en choix dans le travail individuel et collectif.

Le devenir de l'action publique est donc à envisager face au développement du capitalisme globalisé (rendu explicite dans sa dernière étape avec la chute du mur de Berlin) et de ses effets

243 Aron R. 1965. *Démocratie ou totalitarisme*, Paris, p. 35.

néfastes sur l'existence d'un cadre politique et des droits pour la vie en commun. Plus explicitement, en s'inscrivant dans l'héritage de Marx et de Kant (l'homme, le peuple est majeur et capable d'activité de penser, de délibération et de jugement) plutôt que dans celui de Hobbes (l'homme est un loup pour l'homme), on peut partir du fait que toute société vivable est une société où l'autre est mon semblable et n'est pas construit en ennemi²⁴⁴ ou alors où attiser la haine résume un programme populiste de gouvernement, où, donc, chacun(e) dispose d'une place reconnue par les autres. Or aujourd'hui, ce point de départ, ce choix politique de *reconnaissance de l'altérité* n'est plus seulement une question de régime politique, comme on le dit en théorie politique, mais une question de *choix de civilisation*. Nous vivons dans une société qui a subi une sorte de coup d'Etat légal ou semi-légal de la part du capitalisme globalisé s'aidant de toutes sortes de dispositifs pour installer l'aliénation et la déshumanisation (corruption, appropriation du bien public, chantage, audits, manipulation de la démocratie directe, mensonges, manipulation des lois, etc.) pour tenter d'instaurer la guerre de tous contre tous.

Nous vivons non seulement une crise de l'Etat (en ce sens, les accusations de corporatisme de la fonction publique ont quelque chose de naïf, de réducteur face à l'ampleur des problèmes), une crise de régime politique, mais une *crise de civilisation*. A certains égards, on pourrait penser que nous nous trouvons à la fin d'une démocratie parlementaire corrompue cherchant à effacer toute distinction individuelle par la consommation anonyme et les multiples formes de désaffiliation. Nous trouverions-nous à la veille de l'installation d'une nouvelle forme de dictature oligarchique totalitaire planétaire, soumise à un risque d'effondrement généralisé ou alors à des « cristallisations » entre des multitudes de faits ? Avec quelle émergence de quel type de violence et de cruauté ? La situation évoquerait presque par instants et par certains détails dérangeants le passage, en Allemagne, de la République de Weimar au Troisième Reich. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, puisque l'histoire ne se répète pas, même s'il faut admettre qu'on ne peut pas exclure une certaine continuité historique. Le panorama est en tout cas inquiétant. Il paralyse plus qu'il n'incite à l'action.

244 On pense ici aux pensées politiques distinguant fondamentalement entre « amis » et « ennemis » (C. Schmitt, S. Huntington). A propos de la construction de la haine, voir Le Cour Grandmaison O. 2002. *Haine(s), philosophie et politique*, Paris.

L'accoutumance ne parvient cependant plus à masquer la peur. Nos catégories théoriques ne parviennent pas à décrire et à interpréter ce que nous ressentons et ce que nous voyons sans toujours pouvoir le nommer. Tentons d'avancer. Nous avons en tout cas le choix entre nous soumettre au véritable coup d'Etat du capitalisme globalisé ou alors réactiver notre capacité à vivre la liberté, notre capacité d'action, de pensée et de responsabilité. Le conflit « tragique » entre liberté et servitude doit être explicité et affronté. Que signifie alors « tragique » ? Un détour par la tradition peut s'avérer utile pour entrer en matière.

Aristote et Nietzsche relus aujourd'hui à la lumière du capitalisme mondialisé

Pour chercher l'origine et le sens de la tragédie et du mot « tragique » qui a émergé des matériaux des entretiens de la recherche, j'ai donc repris les illustres prédécesseurs grecs qui en ont parlé en évoquant la condition humaine (Hérodote, Platon et surtout Aristote), et ceux qui les ont commentés (Nietzsche étant le plus cité).

L'origine de la tragédie n'est pas étrangère au meurtre, à la mort - André Tosel a raison de le rappeler. L'étymologie du mot l'indique. « Mort, assassinat, souffrance, voilà ce qu'est le *muthos* de la tragédie, ce spectacle issu des anciens rites sacrificiels », écrit B. Deforge²⁴⁵ en présentant les grandes pièces tragiques d'Eschyle et de Sophocle. Le mot « tragique », ce qui appartient à la tragédie (au sens grec, repris au XVIIe siècle en France par exemple) désigne ce qui est funeste, terrible, marqué par la fatalité et le destin. Au XXe siècle, le mot prend un sens beaucoup plus large. Il évoque alors « une situation où l'homme prend douloureusement conscience d'un destin, d'une fatalité qui pèse sur sa vie, sa nature ou sa condition même », nous dit le Petit Robert. Cet élargissement est intéressant dans le langage courant... parce qu'il indique une voie d'observation de la tension entre liberté et déterminisme.

La question de l'origine de la tragédie a été posée en termes d'intensité du destin, de catharsis, par Aristote, en termes de renversement du destin en affirmation de la vie par la volonté de puissance, par Nietzsche, contre Schopenhauer et Wagner, après

²⁴⁵ *Les Tragiques grecs*, vol. II, Paris, p. 8.

l'échec de la guerre de 1870, en termes de lutte pour la reconnaissance enfin, par Hegel, dans la dialectique du maître et de l'esclave. Elle a aussi été formulée en termes de *praxis* par Gramsci (le fameux adage du pessimisme de l'intelligence et de l'optimisme de la volonté) et de drame, par Marx. On pourrait résumer le débat complexe en disant qu'il s'agit du conflit entre déterminisme et liberté. Pour ce qui concerne Nietzsche, sa réflexion sur la tragédie est en fait un débat avec Wagner et Schopenhauer le pessimiste, comme l'explique bien Sarah Kofman. Après la guerre de 1870 où Nietzsche avait servi comme infirmier, la défaite humiliante et le ressentiment sont vécus avec amertume en Allemagne. On a vu Nietzsche magnifier la vie. Il est difficile pour nous de suivre ses traces à ce niveau. Cela reviendrait à s'inscrire sans distance critique dans une naturalisation des rapports de pouvoir qui rejoint toutes les formes de haine raciste qui se sont développées à partir du XIXe siècle²⁴⁶.

Venons-en à notre questionnement sur le devenir du service public. Si le personnel de ce dernier est humilié, ce n'est pas sur le terrain d'un nationalisme blessé, comme chez Nietzsche. Il ne s'agit pas de faire la guerre ni de vaincre les anciens ou de nouveaux ennemis de la patrie allemande. Ce qui domine aujourd'hui autour du thème de la sécurité, ce sont la stupeur, la peur et la vulnérabilité et donc le besoin de sécurité que l'on sait manipulables. Le personnel du service public est dans la peur, la désespérance, la colère parfois et aussi dans l'humiliation, mais pas dans l'humiliation identitaire que décrit Nietzsche. Il est sur le terrain de la résistance au démantèlement des services publics et non sur celui de la revanche ou de la volonté de toute-puissance d'une caste privilégiée. Il n'a pas perdu une guerre qui ébranlait et humiliait le pouvoir hégémonique souverain d'un Etat européen autoritaire et d'un peuple fragile. Ce qu'il a à gagner ce n'est pas une guerre, mais le pouvoir d'agir - l'*empowerment* - avec un courage lucide dans l'action pour affronter et dépasser la peur et l'incertitude. Ce courage-là n'est pas un courage guerrier de surhomme. Qu'est-ce donc qui aurait été perdu et qu'il faut retrouver, qui est en cause dans le conflit « tragique » entre liberté et servitude dans le devoir de fidélité à l'Etat aujourd'hui ?

246 Voir Guillaumin C. 1972, 2000. *L'idéologie raciste*, Paris.

Avant d'avancer dans ma question, ce que je retiens, en termes d'enjeu, de la démarche de Nietzsche tentant de dépasser ce qu'il y a de déterministe dans le destin des Grecs, c'est son désir de dépassement du fatalisme, de l'échec transformé en désir de puissance d'Être. On va voir qu'il ne s'agit pas de dépasser le fatalisme de l'échec guerrier d'un Etat en recherche d'espace vital, de grandeur souveraine nationale, de création d'un surhomme, dont on connaît les avatars dans l'histoire allemande du XXe siècle. En suivant plutôt le désir du plus d'Être de Spinoza, le désir d'émancipation de Marx et de Gramsci, le désir de récupération de la capacité d'agir en intégrant l'activité de penser d'Hannah Arendt et de résistance de Françoise Proust²⁴⁷, la condition « tragique » peut être vécue sur un autre mode. Mais il s'agit alors d'identifier et d'analyser les données du conflit et ce qui est attaqué de front par le total-libéralisme.

Un double conflit tragique traverse l'histoire, la société, les individus

«... dans la presse, l'approche a tellement changé. Le côté le plus tragique des choses tend à disparaître au profit du jeu. Il convient désormais de n'être pas trop ceci, pas trop cela, ce qui a engendré le dessin de presse ludico-critique de maintenant. Interdiction d'être tragique, même si l'existence elle-même ne cesse d'être tragique ». (Martial Leiter, dessinateur de presse, *Le Courrier*, 30.8.2004).

Un double conflit tragique traverse l'histoire, la société, les individus. En bref, aujourd'hui, après avoir traversé l'histoire du « court XXe siècle », qui a été « l'âge des extrêmes », selon les mots de l'historien Eric J. Hobsbawm²⁴⁸, les humains de la planète ont fait l'expérience d'un double conflit « tragique ». Ce fait est partie du patrimoine de l'humanité, même s'il est dénié ou non conscient.

Le premier conflit tragique : la condition de mortalité

Le premier conflit est le vieux conflit tragique de la condition humaine de mortalité, formulé et décrit par les Grecs, dans le

247 Proust F. 1997. *De la résistance*, Paris.

248 Hobsbawm Eric J. 1994. *L'âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle*, Paris.

contexte gréco-occidental, dans ces termes : les passions, la maladie, la souffrance, la mort... et l'injustice, déjà, chez Eschyle (*Les Suppliantes* d'Eschyle posent en germe la question de la démocratie, montrant que le tragique existe aussi en politique). L'amour, la souffrance du corps et de l'âme, la maladie, les malheurs et surtout la mort sont des épreuves extraordinaires, que personne ne peut éviter. Personne n'en sort indemne. C'est une blessure, une vie brisée. De cette tragédie, l'homme n'a qu'une maîtrise relative. Elle produit une rupture du vivre et de la parole et même de la pensée, à cause de la brutalité, de la violence démesurée. Les mots viennent à manquer. On vit une déchirure à l'intérieur de soi, l'expérience du non-sens. C'est un scandale. L'émotion est trop forte. On est sidéré. La catharsis est alors la « narration tragique », pour se « purger » du malheur, s'éloigner de l'épreuve, de la proximité vertigineuse de la mort, retrouver les mots, le sens.

Le conflit de la mortalité de la condition humaine est exprimé à ce niveau, chez les Grecs, en termes de destin, de fatalité plus qu'en termes de dilemmes et de choix. On ne peut choisir de naître, ni de souffrir, ni de mourir. On ne peut pas éviter ce qui arrive ; on n'en est pas maître ; on peut tout au plus le dénier. Spinoza, grand philosophe de la liberté, déplace la question du destin fatal en choix pour la liberté et la puissance d'Être. Les multiples scénarios de la philosophie existentialiste sur le destin et la liberté qui transforment le destin en dilemmes en se réappropriant la possibilité du choix dans l'absurde, donc de la liberté, ont souvent été représentés, notamment par Albert Camus dans *Le mythe de Sisyphe*. Au niveau du conflit tragique de la condition de mortalité, nous vivons les mêmes passions, les mêmes contradictions, les mêmes dilemmes que les Grecs du Ve siècle avant J.-C., avec Eschyle et Sophocle. On se comprend encore avec Héraclite, Socrate, Tchouang-Tseu, Spinoza ou même Hamlet (figure de transition entre les Grecs et aujourd'hui. Après lui est venu Kafka, qui a quelque peu compliqué le registre du tragique en anticipant déjà le deuxième conflit tragique²⁴⁹. En bref, on peut dire que le conflit de la condition de

249 Hamlet a pu être interprété comme un sujet abandonné par Dieu, comme un tempérament mélancolique, un drame de la conscience européenne : un sujet livré à lui-même dans un monde traversé par l'avènement de la révolution copernicienne, écrivait Robert Burton (1577-1640), essayiste anglais. Mais aujourd'hui, on peut être invité à le relire, ainsi que Kafka, en déplaçant la lecture interprétative.

mortalité est présent chez beaucoup d'usagers et de professionnels du service public et qu'il est vécu sur des registres très différents selon le type des problèmes évoqués lors des liens de travail du service public.

Le deuxième conflit tragique au XXe siècle : « un système où les hommes sont de trop »

Dans la condition humaine, et dans l'histoire, il existe un deuxième « conflit tragique » qui a éclaté avec une violence extrême au XXe siècle, après une longue genèse historique. Il a émergé en Occident pour s'étendre à la planète (Conquista, colonialisme, impérialisme, guerres mondiales, camps d'extermination, bombe atomique). Il a continué à se développer avec la nouvelle étape du total-libéralisme, les transformations du rapport capital-travail, comme l'a bien expliqué André Tosel, et dans les tensions entre un système d'Etats et un système d'empire(s). En bref, il combine la mise en œuvre de deux types de philosophie : une philosophie utilitariste et une philosophie de la *Human Superfluity*, selon l'expression célèbre d'Arendt²⁵⁰.

Citons pour mémoire un des passages où Arendt l'évoque à propos de la société totalitaire du XXe siècle, tout en montrant que cela n'est pas arrivé du jour au lendemain mais par des étapes (suppression des droits, de toute personnalité morale, de toute individualité), « que la fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants »²⁵¹ : « Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, *sont entièrement superflus* pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel *les hommes sont de trop*. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un mode de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme. »²⁵².

250 Voir à ce propos Caloz-Tschopp M.C. 2000. *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne.

251 Arendt H. 1972. *Les origines du totalitarisme*, tome 3, *Le système totalitaire*, p. 185.

252 *Ibid.*, 197.

Dans un contexte de capitalisme globalisé, les êtres humains ne sont plus seulement désappropriés de la valeur de leur travail, exploités. Ils ne sont plus seulement une « main-d'œuvre de réserve » (Marx) à exploiter, à surexploiter. Ils sont devenus, pour des millions d'entre eux sur la terre, « superflus », « jetables », des déchets d'un système qui n'a plus besoin d'eux, qui ne se soucie même plus de les intégrer. Ce ne sont pas que les plus fragiles qui sont sur les bords du système ou dans les poubelles de l'histoire. Chacun, à un moment ou à un autre, peut être pris dans le processus de « désaffiliation » interne du nouveau salariat²⁵³, entraîné par la logique de rejet, de déchet, de destruction. Personne n'est à l'abri. Le genre humain dans son ensemble est mis en danger.

Dans le deuxième conflit « tragique », il est donc aussi question de mortalité. Mais la mortalité n'est plus seulement individuelle, elle concerne le genre humain dans son ensemble (et la nature). La métaphore de l'homme-machine ou du moteur humain a permis de comprendre une société du XIXe siècle centrée sur le travail (Rabinbach, 2004). Le XXe siècle est allé bien au-delà d'une exploitation rationalisée du travail. Hannah Arendt a bien décrit comment le système totalitaire a installé l'extermination de masse industrielle, la désolation et le désert sur la planète après que les dispositions de destruction eurent été inventées durant la colonisation et l'impérialisme. Il existe donc un deuxième nœud tragique central dans notre civilisation, dont ne pouvaient avoir conscience ni Socrate, ni Tchouang-Tseu, ni même Spinoza. Kafka en avait eu l'intuition de manière extraordinaire dès les années 1920, avant qu'Arendt le décrive dans son livre majeur *Les origines du totalitarisme* et que d'autres philosophes, historiens, sociologues, psychanalystes actuels le reprennent en profondeur aujourd'hui en retravaillant sur la Première Guerre mondiale, Hiroshima, la colonisation, les liens entre la violence et la torture actuelle et la violence extrême d'extermination de la Deuxième Guerre mondiale. Citons les travaux de G. Anders, S. Lindqvist, E. Traverso, Z. Bauman, O. Cour de Grandmaison, M. et M. Viñar, S. Bilé, A. Rabinbach, etc.

253 Castel R. 1995. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris.

Depuis les nouvelles formes de guerres industrielles modernes, qui ont commencé avec la colonisation (où ont été déjà découverts les camps, des formes de massacres racistes à grande échelle, que reprendront les nazis) et l'expansion impérialiste, la guerre de 1914-1918, les camps d'extermination, la guerre nucléaire, les défis ont changé d'échelle. Une « rupture historique » sans précédent (Arendt) s'est produite. Elle a bousculé en profondeur la philosophie de l'histoire basée sur un « progrès » non questionné. Elle touche en profondeur les structures des sociétés et les subjectivations des individus. Tout est bouleversé. La métaphore de « mégamorts »²⁵⁴ pointe les difficultés que posent ces changements à la pensée et à la construction de la subjectivation. On ne parvient non seulement plus à compter les morts, mais même à imaginer le nombre de morts des nouveaux conflits guerriers. On n'arrive plus à imaginer, donc à penser, la potentialité destructive de la société industrielle, capitaliste et guerrière, qui semble échapper aux humains qui l'ont mise en place. Les faits historiques, la violence extrême et la cruauté ont non seulement changé en quantité, mais aussi en qualité, en ébranlant les références ontologico-politiques.

L'ébranlement du patrimoine commun de protection

« Je définirais la mondialisation comme la liberté de mon groupe d'investir où il veut, le temps qu'il veut, en s'approvisionnant et en vendant où il veut, et en ayant à supporter le moins de contraintes possibles en matière de droit du travail et de conventions sociales. »

Percy Barnevik, président de la société transnationale helvète-suédoise, Asea Brown Boveri (ABB), spécialisée dans l'équipement électronique, 1995. Source: Denis Horman, chargé de recherche au GRESEA, Belgique, +32 (0) 2 219 70 76

Les paroles d'un leader d'une société transnationale aux mains de patrons suisses et suédois illustrent le cynisme froid du total-libéralisme, qui n'a plus besoin de masque pour cacher la logique qui gouverne son activité économique à la recherche de profit à n'importe quel prix. Non seulement le « tout est permis » (Dostoïevski), mais le « tout est possible » (Arendt) définit

254 Amati S. 1984. « Mégamorts, unité de mesure ou métaphore ? » *Bulletin suisse de psychanalyse*, n° 18, p.11-19.

désormais le développement du profit sans limites, sans règles. Les anciennes règles étaient basées, certes, sur l'Etat-Janus - violence et protection - mais l'Etat social, des droits construits historiquement ne pouvaient être ignorés. Ces règles sont maintenant foulées aux pieds. Dans un tel cadre de vie, le statut et aussi le mandat des travailleurs du service public sont conçus comme réduits au strict minimum, pour faire en sorte qu'il y ait le « moins de contraintes possibles en matière de droit du travail et de conventions sociales ».

La nouvelle étape de globalisation, amorcée dans les années 1970, a culminé dans les années 1990. On a assisté à une vague de privatisations, à la désappropriation de biens communs des nations et des peuples, à la flexibilisation du travail, à l'affaiblissement et à la destruction des structures juridiques de protection du travail, à la dérégulation financière et commerciale. Les transformations des rapports entre le grand capital, le travail et les Etats avec les immenses réserves de forces de travail de Russie, de Chine, d'Europe de l'Est et du Sud-Est asiatique, les innovations technologiques mises au service du capital qui subordonnent à celui-ci les ressources naturelles (eau, végétation, biodiversité, patrimoine génétique, etc.) vont dans le même sens.

L'augmentation de la répression, la mise en cause de l'Etat social et aussi de l'Etat de droit sont brutales dans des pays comme l'Argentine, l'Uruguay, le Chili, la Russie, le Congo, le Rwanda, les Etats-Unis, mais elles existent aussi à une autre échelle en Europe occidentale, en Suisse. Pour elles, il n'existe pas de frontières. Le total-libéralisme signifie la destruction des protections juridiques, sociales, institutionnelles construites par les luttes tout au long des XVIIIe, XIXe et XXe siècles par le mouvement social et le mouvement ouvrier. Le démantèlement des services publics est en fait une expropriation privée d'un « patrimoine commun de protection ». Le service public, les systèmes de santé, de formation, de chômage, de vieillesse, etc. ont été des formes d'épargne collectives des générations précédentes. Elles n'ont pas été accumulées dans des biens et des fortunes personnels. Elles sont un bien commun qui est en train d'être bradé.

Après la guerre du « tout est possible », l'expansion sans limites

« Pour qu'un message publicitaire soit perçu, il faut que le cerveau du téléspectateur soit disponible. Nos émissions ont pour vocation de le rendre disponible, c'est-à-dire de le divertir, de le détendre pour le préparer entre deux messages. Ce que nous vendons à Coca-cola, c'est du temps de cerveau humain disponible. Rien n'est plus difficile que d'obtenir cette disponibilité. (...)

Nous vendons à nos clients une audience de masse, un nombre d'individus susceptibles de regarder un spot de publicité. Pour les annonceurs, le temps d'antenne ne représente rien d'autre que des « contacts clients ». De l'attention humaine.

Patrick Le Lay, PDG de TF1. Source citation : *Le Monde* 8.9.2004.

Après la rupture de civilisation du « tout est possible » dont a parlé H. Arendt, l'expansion totale-libérale devient un processus global, universel de destruction de la nature, des humains, de capitaux, de technologies obsolètes qui s'accompagne de processus de manipulation et d'aliénation pour tenter d'assurer la servitude et de faire oublier l'aspiration à la liberté.

Avec, en arrière-fond, la terrible expérience historique du XXe siècle, on assiste au développement d'un système brutal se réclamant d'un total-libéralisme soit disant autorégulé. La « rupture de civilisation » qui a éclaté au XXe siècle est actualisée dans cette étape du capitalisme globalisé. Dans la relation capital-travail, on assiste à des processus d'atomisation des travailleurs, à une dévalorisation de certaines parties de la force de travail et à une incorporation de nouvelles forces de travail très bon marché et surtout à l'expulsion du marché du travail de millions de travailleurs potentiels, qui ne sont plus une main-d'oeuvre de réserve, mais qui sont dès lors inscrits dans l'ordre du jetable. Une population de millions de personnes vit la nouvelle réalité du chômage, de la privation de protection sociale, de la précarité et de la faim. Elle fait l'expérience d'une manipulation à grande échelle de l'information où chacun devient client potentiel et donc de ce fait manipulable à merci, comme le dit la citation ci-dessus.

Ainsi, l'observation du marché du travail nous montre qu'il se dérégule (contrats remplacés par des projets, flexibilité, mobilité, employabilité, avec de nouvelles compétences, un capital social dont la responsabilité incombe à une capacité individualiste des travailleurs). Ces nouvelles formes d'utilitarisme de gagnants et de perdants combine, à un bout de la chaîne, de nouvelles formes de surexploitation de cadres jeunes, isolés, totalement disponibles, travaillant sur des projets circonscrits etc. avec, à l'autre bout, la jetabilité des perdants, des travailleurs qui présentent des handicaps ((âge, sexe, qualification, état civil, style de vie) et qui deviennent jetables. La tragédie est d'une autre dimension que celle vécue par les Grecs.

Même si ce deuxième conflit a rarement été directement analysé en tant que tel dans la recherche, on peut penser qu'il est en arrière-fond des pratiques du service public, à la fois vécu par l'utilisateur et par le travailleur de service public lui-même quant au devenir de son propre statut et de son propre travail. La double tragédie n'est pas forcément un destin fatal, mais peut devenir un drame au sens de Marx dans la mesure où elle encourage une transformation des difficultés en dilemmes dans le travail amenant à des choix. Dans un tel cadre, la question de la décision, de la responsabilité dans le travail - ici de service public - se complique. Le personnel du service public se trouve devant des situations où il devient impossible de décider sans risquer non seulement d'enfreindre ce qui est appelé, dans le service public, l'égalité de traitement, mais d'inscrire ses actes dans une logique de déchet et de destruction.

Il est vrai qu'après l'expérience historique du XXe siècle la question des dilemmes, des risques, des décisions prend une autre ampleur et ne se résout pas forcément avec le « principe de précaution » et le recours à « l'éthique », qu'elle soit individuelle ou érigée en comités d'experts dans les entreprises et les institutions. Elle ébranle le « devoir de fidélité » à l'Etat. On peut dire qu'elle transforme radicalement la question formulée en terme d'éthique individuelle en question d'anthropologie éthico-politique avec l'exigence d'une nouvelle philosophie de l'histoire et de l'action.

La boussole de la pensée, sa place à préserver

Dans une telle situation historique, à première vue, la « banalité du mal » en tant que « manque de pensée », comme l'écrivait H. Arendt à propos d'A. Eichmann, la servitude, le consentement seraient la règle²⁵⁵, alors que le recours à la parole, à la pensée, à l'espace public semble dérisoire face à la montée de la violence guerrière et aussi de l'inertie apparente, de l'impuissance et même de la servitude. Le choix du modèle qui est à la base de la recherche, des entretiens et du colloque serait-il inadapté ou alors naïf devant l'ampleur des attaques menées, à tous les niveaux de la société et de l'Etat, contre la parole, la pensée humaine et contre toute possibilité d'espace public par le total-libéralisme ?

Le choix du modèle pour la recherche et le colloque, basé sur la parole, la réflexion et l'espace public, aurait-il trouvé ses limites et son impossibilité dans le double conflit devenu un double « traumatisme », dont nous sommes tous tributaires ? Dans le dialogue avec Derrida sur le 11 septembre 2001²⁵⁶, Habermas s'interrogeait sur son modèle d'espace public procédural face au terrorisme. Assistions-nous à la fin inéluctable d'une création, d'un modèle politique et philosophique, celui qui accorde la priorité à la parole, au débat, à l'échange, à la délibération, à la réflexion, au jugement collectif dans la construction incessante d'un espace public permettant le débat public ? Devons-nous dresser le constat pessimiste que la double tragédie signifie en quelque sorte la fin de la parole, de la pensée, de l'espace public et de toute politique, la place étant désormais laissée à la violence et à la guerre de tous contre tous ? La lecture de l'intervention de Habermas permet de mesurer combien une approche procédurale de l'espace public et de la démocratie est réductrice pour décrire les exigences de l'action publique et de citoyenneté après le XXe siècle. Elle pose l'urgence d'un déplacement radical du regard pour observer ce qui nous entoure. Quand « tout se délite » et qu'on ne sait plus où se trouve le juste et l'injuste, comme le dit Christa Wolf (voir la citation en tête de notre texte), se pose l'exigence de sauvegarder et de défendre la place de la pensée, le penser dans l'agir et de retourner à une conception radicale à la fois des liens entre politique et

255 On pense ici aux travaux de Janine Puget, Marcelo Viñar et M. Lucila Pelento, présentés durant le colloque, sur la question des transformations de la subjectivation.

256 Derrida J., Habermas J. 2004. *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues de New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris.

philosophie (le penser dans l'action) et de l'espace public comme lieu de praxis qui ne peuvent être confinées à des procédures.

Il faut prendre très au sérieux les attaques multiples - y compris par le système des médias - contre la liberté de penser, les lieux d'espace public, et aussi le retrait de la parole et de la pensée même infimes, dans le travail et dans les institutions. Il faut prendre au sérieux la transformation de questions concernant l'action humaine en questions d'organisation, d'efficacité, etc. Il faut prendre très au sérieux les difficultés à prendre la parole et les doutes quant à l'utilité de la réflexion collective qui ont été exprimés par certains professionnels. Il y a quelque chose de redoutablement difficile derrière ces doutes et ces difficultés, qui ne sont pas de l'ordre de la peur de perdre son emploi, d'avoir des problèmes dans son service, mais qui renvoient à un autre ordre de questionnement. On l'a senti dans la préparation des ateliers et dans les difficultés à parler de son travail. La question de la censure et de l'autocensure dont nous avons aussi fait l'expérience dans la préparation du colloque et des ateliers doit être examinée à la lumière de tentatives plus ou moins dissimulées de limitation de la parole faites par un Etat hiérarchique autoritaire et bureaucratique, mais elle doit être surtout réexaminée à la lumière de la double tragédie dans un contexte de globalisation. Je crois que nous sommes dans le noyau central de l'enjeu du devenir du service public, qu'il s'agit d'accepter de voir et d'analyser. Comme l'a bien rappelé Castoriadis dans ses travaux, les moments de rupture historique peuvent être de l'ordre de la destruction, comme celui de la rupture « tragique » du XXe siècle qui nous a installés dans une situation « sans précédent », où nous devons apprendre à vivre « sans héritage et sans testament »²⁵⁷. Mais ces moments peuvent être aussi de l'ordre de la création sociale-historique, comme la découverte du germe de la démocratie par les Grecs, reprise et développée par les révolutions libérales et celles du mouvement ouvrier et du mouvement social et à reprendre dans leur radicalité aujourd'hui.

Tant la double tragédie que certains moments privilégiés de création sociale-historique posent l'exigence non tant de centration sur de nouvelles procédures sophistiquées, non tant de déclamation

257 Voir à ce propos la très belle préface de H. Arendt à son livre, *Crise de la culture*.

du « traumatisme »²⁵⁸ à soigner, que d'un travail de deuil actif de « création sociale »²⁵⁹, d'élaboration, de mémoire et de transformation de nos positions et de nos outils de travail²⁶⁰, avec une redécouverte et une réappropriation de la parole, de l'activité de penser, de délibérer et de juger dans le cadre d'une anthropologie et d'une politique élargies et renouvelées. Un tel travail est en fait la construction incessante et infinie d'un projet politique de résistance dans le penser et dans l'agir qui intègre les nouvelles limites et les nouvelles exigences, pour être actif dans le présent et se projeter positivement dans le futur, ce qui est spécifiquement humain, de l'ordre des choix humains et donc à la portée des travailleurs du service public.

On peut douter que face au total-libéralisme guerrier, à la destruction de la nature, à la détérioration des conditions de travail, à la manipulation généralisée des systèmes de communication, la redécouverte de la parole, de la puissance de la liberté de penser, le modèle de l'espace public, inventé par les Grecs et repris par les révolutions libérales, puissent réintégrer aujourd'hui les conditions matérielles du travail pour transformer le rapport Capital/Travail qui touche tout le monde²⁶¹ et mettre à mal la conjugaison entre les philosophies utilitariste et nihiliste du capitalisme mondialisé. Les moments de désespérance disent ce doute.

On peut penser au contraire que ce qui est le plus directement attaqué par le total-libéralisme, ce qui résiste le plus souvent de manière souterraine, est peut-être ce qui contient la potentialité de création individuelle et sociale la plus forte et la plus novatrice aujourd'hui. Ce qui est en fait la cible principale de la destruction du total-libéralisme est bien aussi, et peut-être prioritairement, comme l'a bien montré Hannah Arendt dans ses travaux²⁶², ce qui

258 On ne peut qu'être frappé par le processus de dénominations de situations de violence sociale en termes de « traumatisme » et de « résilience » qui font partie non de concepts, mais de nouveaux mots-valises, d'une idéologie accompagnant de nouvelles formes de prises en charge « humanitaires », au mépris de la défense de cadres institutionnels, des droits et d'un travail d'élaboration de la pensée individuelle et collective.

259 Voir à ce propos le livre très intéressant de J. Cl. Métraux 2004. *Deuils collectifs et création sociale*, Paris.

260 J'ai abordé ce qu'impliquait la prise en compte de la mémoire historique pour travailler les défis du présent dans le travail et les outils de pensée professionnelle. Voir Caloz-Tschopp M.C., 2004. *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris.

261 Voir à ce propos Dupuy J. F., 2005. *La fatigue des élites*, Paris.

262 Voir notamment Arendt H., 1983. *Condition de l'homme moderne*, Paris.

est spécifiquement humain, ce qui est l'envers de la *Human Superfluity* et qui permet de lui résister. Ce que le système totalitaire a voulu éliminer dans le laboratoire des camps d'extermination, c'est *la spontanéité humaine* - ou, si l'on veut, la liberté à la base de l'action individuelle et collective -, la capacité de parole, de pensée partagée, de relation entre les humains dans l'action. On connaît la catastrophe, l'échec du rêve fou de la *Human Superfluity*. On sait aussi que c'est dans le lieu de ce qui est spécifiquement humain que peut se situer la résistance la plus opiniâtre et peut-être la plus redoutable au total-libéralisme²⁶³.

N. Loraux, C. Castoriadis et J. Rancière ont rappelé que la « méésentente », le conflit, était partie intégrante du projet, du régime, de l'imaginaire démocratiques et qu'elle était liée à la liberté, à la relation (et pas seulement à un respect de procédures dans la discussion), à la parole, à la pensée, à la construction incessante d'un espace public de débat et à une capacité de choix et d'autolimitation, toutes choses qui sont le fait des humains eux-mêmes et pas de dieux ou alors de chefs fussent-ils brillants ou charismatiques. Mais le projet, le régime, l'imaginaire démocratiques, la liberté et l'autolimitation méritent d'être réinventés après le XXe siècle, après la double tragédie, pour intégrer les défis²⁶⁴ de celle-ci. Ils sont d'actualité, sans que l'on ignore les difficultés qui pèsent sur toute action entreprise, sur tout exercice démocratique et son exigence de liberté et d'autonomie. Je ne vais pas reprendre ici les arguments du lien inéluctable qui existerait entre démocratie et totalitarisme, développés par plusieurs auteurs de philosophie politique et qui se réfèrent à une vision pessimiste de l'homme, au danger du pouvoir des masses amorphes, plutôt que de partir de la fragilité humaine et aussi de la capacité réflexive des individus. L'appel de tyrans ou d'oligarques populistes appelant les masses à la « démocratie » (en fait à la domination totalitaire) pour instaurer un souverainisme identitaire et autoritaire tout en s'appuyant sur l'aliénation des masses grâce à des idéologies religieuses ultra-conservatrices, est à l'horizon aux Etats-Unis et dans certains courants islamiques. L'expérience de la

263 L'abondante littérature sur les camps d'extermination suffit amplement à montrer cela.

264 Un rapport du Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE) vient de confirmer (février 2005) que le tsunami a fait surgir des déchets radioactifs, chimiques, hospitaliers, immergés sur les plages somaliennes depuis une vingtaine d'années, avec des symptômes alarmants pour les populations vivant près des côtes.

guerre d'Irak et d'autres conflits géo-politiques actuels suffit à montrer les dangers d'une telle manipulation, d'une approche guerrière des hommes et des liens en société, de même que l'urgence d'une construction de l'autonomie démocratique avec ses exigences éducatives, y compris dans le service public, qui ne peut être bradé.

Dès lors que l'horizon redevient celui d'un projet, d'un imaginaire, du régime démocratique dans sa radicalité construisant un rapport de questionnement sur le double conflit « tragique », il rend possible la mise en cause, pratiquement dans chaque action à la portée de chaque travailleur, des mythes d'un système conjuguant l'utilitarisme et une civilisation de déchets/destruction. Un tel fil rouge pour analyser l'action devient alors très utile. Le penser dans l'agir y a une place centrale. Voilà où se trouvent alors le conflit « tragique » et les choix entre servitude et liberté aujourd'hui dans le devoir de fidélité à l'Etat et le devenir du service public. La question de recherche formulée par l'ancien conseiller d'Etat G.-O. Segond, mise en perspective d'un nécessaire travail de mémoire, quand nous la relisons à la lumière de la double tragédie, prend aussi un tout autre contenu, une tout autre exigence et un tout autre sens dès le moment où l'on accepte de prendre en compte le nouveau contexte historique et les nouveaux défis se trouvant devant nous.

En guise de conclusion

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

Hannah Arendt, 1972. *La Crise de la culture*

En nous situant historiquement dans la double « tragédie », la définition de chacun des termes du conflit - liberté et servitude - et leur relation dialectique individuelle et collective, comme le montre bien le texte de Chr. Tafelmacher, le devoir de fidélité à l'Etat

change radicalement. Il ne s'agit plus d'accepter que soient détruits les cadres de la vie en commun. Il s'agit d'assumer ce que nous savons de la part de fragilité, d'incertitude et de choix de l'action. Il ne s'agit plus de n'importe quelle liberté, de n'importe quelle servitude, ni de n'importe quel devoir de fidélité, mais d'une liberté et d'une servitude, d'un devoir de fidélité qui engagent à chaque fois pour un *QUI* - un individu concret - la possibilité de sauvegarder un cadre pour la vie en commun, la survie de chacun(e) et aussi du genre humain et donc la lutte pour que subsiste la possibilité que chaque être humain ait une place reconnue par les autres, comme l'exprimait très bien H. Arendt, à propos du « droit d'avoir des droits »²⁶⁵.

La question de l'organisation, du contenu et du sens du travail de service public et de leur remise en cause prend alors un tout autre sens. La question du contenu du travail ne peut plus faire l'économie d'une prise en compte du contenu des dilemmes éthico-politiques des travailleurs du service public. On a vu dans la recherche qu'ils concernent un vécu d'apartheid au quotidien dans une ville avec 40% d'étrangers, soumis à un utilitarisme cynique (par ex. avec les travailleurs clandestins)²⁶⁶. On a vu qu'ils concernent des situations-limites, qui sont des signaux d'alarme dans la mesure où ils renvoient directement à une culture de déchet et de destruction. Les conditions de mise en œuvre des expulsions en sont un exemple patent. La création de certains outils de travail qui transforment insidieusement la pensée du personnel du service public²⁶⁷, amenés par une bureaucratie policière ou des firmes multinationales dans le service public, sont un autre exemple (modèle des cercles²⁶⁸, échelle Andersen de classification des chômeurs impliquant que certains chômeurs ne sont plus réintégrables dans le marché du travail). Par ailleurs, la lutte pour la démocratie interne dans le travail ne peut faire l'économie de la

265 Caloz-Tschopp M.C., 1998. *Hannah Arendt, les sans-Etat et le « droit d'avoir des droits »*, vol. 1 ; *Hannah Arendt, la « banalité du mal » comme mal politique*, vol. 2, Paris.

266 Ce problème est en train de changer grâce à de nouvelles propositions de paiements des prestations sociales aux travailleurs clandestins et aussi des impôts dans le canton de Genève.

267 Caloz-Tschopp M. C., 1990. «Le droit d'asile modelé par l'informatique.» *Equinoxe*, (3), p. 150-169.

268 Caloz-Tschopp, M. C. (1997). «A propos du modèle suisse des 'trois cercles' en matière de politique d'immigration. Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir.» *Transeuropéennes*, (9), p. 31-41.

recherche de liens avec la démocratie externe (lien aux usagers et aux luttes politiques pour la construction d'un espace politique post-national, comme l'explique bien F. O. Wolf dans son texte). Ecouter les sirènes des libéraux-libertariens et de Blocher sur le renforcement de l'Etat de police et le démantèlement de l'Etat de protection et des services publics prend une tout autre tonalité et un tout autre sens.

La liberté ne se monnaie pas. Elle est constitutive de la condition humaine. La tension entre la servitude et la liberté est au cœur de l'action elle ne peut se résoudre dans la servitude à la violence d'Etat et au total-libéralisme. Il y a fidélité et fidélité, il y a obéissance et obéissance, il y a désobéissance et désobéissance, c'est-à-dire, il y a une manière de vivre le devoir de fidélité à l'Etat en intégrant le double conflit dans la recherche d'une qualité du travail de service public en lien avec la citoyenneté et les défis de l'histoire du XXe siècle et du présent.

La Suisse a été créée en 1291 sur la base d'une démocratie directe. En 1848, puis en 1872, elle a institutionnalisé dans la Constitution les valeurs libérales en même temps que les conditions de la liberté du commerce et de l'industrie, contre les Etats puissants qui l'entouraient. Depuis lors, les libéraux-libertariens se sont appropriés de plus en plus indûment le pouvoir (ce qui semble inquiéter même des tenants du parti radical)²⁶⁹ au mépris de tout travail de mémoire²⁷⁰ sur les conflits de la vie politique suisse. Le « devoir de fidélité » à l'Etat mérite d'être interrogé, au niveau de la destruction du service public, de la soumission aveugle de l'Etat

269 Voici une citation qui illustre ce point : « Je crois que le libéralisme retombera dans ses péchés originels, s'il ne conçoit la société qu'en opposition à toute autorité étatique, tout en reconnaissant que l'Etat est quand même nécessaire pour des tâches... Que l'on ne peut, ou l'on n'ose inventorier. L'on échappera pas à une définition des principes qui doivent régir le fonctionnement de l'Etat et de la société. Les discours de M. Schweizer, pour rester dans le cadre énoncé par le président du parti, ne pourra dès lors convaincre que s'il se moule désormais dans certains questionnements fondamentaux : quel rôle accorder à l'Etat ? En quoi la maîtrise financière de l'Etat apporte-t-elle une contribution à la prospérité économique ? Quelles sont les limites de l'action étatique et quelles sont les raisons qui militent pour des limitations dans tel ou tel secteur ? », Olivier Meuwly, « Le parti radical a-t-il un avenir s'il ne pose pas clairement la question de l'Etat ? », *Le Temps*, 6.9.2004.

270 Il suffit ici de rappeler le travail de sappe qui est mené par certains groupes précis en Suisse, par rapport au travail de mémoire historique très précieux de la Commission Bergier, et la tentative de la droite dure d'un retour vers les positions xénophobes et antisémites des années 1930-1940. Voir à ce propos l'entretien avec l'historien H.-U. Jost, *Le Courrier*, 22 mars 2005, p. 16.

à un marché auto-régulé, du non-respect des droits existants, permettant une atteinte des droits fondamentaux²⁷¹.

En interrogeant le devoir de fidélité, c'est peut-être à ceux qui proposent les scénarios libéraux-libertariens d'un Etat confiné à la répression et la suppression de l'Etat de protection et du service public - on pense à l'UDC de Ch. Blocher et à ceux qui ont une attitude ambiguë à leur égard - qu'il faut désobéir pour récupérer la puissance d'agir individuelle et collective. Il est plus facile de détruire que de construire et d'inventer. Pourquoi laisserions-nous à Ch. Blocher et à ceux qui le laissent agir l'initiative de détruire toutes les bases de la vie collective, alors que nous connaissons maintenant les dangers de la double tragédie ?

L'action publique en devenir suppose de « penser ce que nous faisons », comme le disait Hannah Arendt lorsqu'elle écrivait son œuvre de reconstruction²⁷², après la Deuxième Guerre mondiale, Auschwitz et Hiroshima. La liberté de mettre en œuvre la capacité de penser appartient à chaque être humain ; elle n'est appropriable ni par les experts ni par les spécialistes de tous ordres. Une anthropologie politique soucieuse de l'humain implique de choisir la vie contre la mort, la paix contre la guerre, de défendre les cadres de la vie politique, les droits fondamentaux²⁷³, tant des travailleurs

271 Le récent arrêt du Tribunal fédéral suisse reconnaissant aux requérants déboutés (NEM) le droit à une aide d'urgence minimale sur la base de droits inscrits dans la Constitution suisse a montré que le pouvoir judiciaire peut freiner certaines actions anticonstitutionnelles du pouvoir exécutif et du pouvoir parlementaire. Ch. Blocher a affirmé qu'il était envisageable de changer la Constitution pour pouvoir appliquer la suppression de l'aide d'urgence ! Il fait appel ainsi à une philosophie politique décisionniste d'état d'exception du pouvoir exécutif restreint, tout en attisant la haine contre les étrangers, qu'il désire installer par une succession de mesures et d'actes mettant en cause la loi et visant à faire sauter tout cadre légal envisagé uniquement comme formel. Cela montre son mépris de tout cadre politique, des lois, du droit et aussi de la souveraineté populaire, du conflit et de la délibération démocratique. Ce qui est en cause ce n'est pas seulement le statut des étrangers, mais bien un changement de régime politique, avec en arrière-fond la volonté de lever toutes les entraves au total-libéralisme.

272 Arendt H., *Condition de l'homme moderne*.

273 A ce niveau, un juriste du droit du travail formulait les propositions suivantes pour le colloque, que je rappelle ici : 1. La reconnaissance des droits syndicaux, inscrite dans nombre de Constitutions cantonales, dans la Constitution fédérale (art.28) et dans la CEDH (art.11) doit impliquer que l'État, comme employeur, inscrive dans les lois et ordonnances régissant les conditions de travail du personnel de la fonction publique la reconnaissance de délégations syndicales, avec des droits réels d'intervention, voire de négociations, sur les lieux de travail, reconnaissance accompagnée de la mise à disposition de moyens (en temps, en décharge, en matériel). 2. Le devoir de fidélité, dans la fonction publique, avait pour corollaire une protection plus importante que dans le privé contre le licenciement. Cette protection étant très largement érodée avec la suppression du statut de fonctionnaire, le devoir de fidélité vis-à-vis de l'État ne doit pas être compris comme allant

du service public que des usagers, de ne pas nier, mais d'accepter d'assumer collectivement le conflit « tragique » de la condition humaine dans ce qu'il a de doublement « tragique ». Dans ce lieu se joue le conflit entre liberté et servitude dans le devoir de fidélité à l'Etat aujourd'hui jusque dans ses plus infimes et ultimes retranchements. Dans ce lieu se trouve la condition d'une sécurité de base et donc l'optimisme possible dans l'action.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, 9 septembre 2004

Eléments bibliographiques

- Arendt H. 1954 (1972). *La crise de la culture* Paris.
-- 1961, 1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris.
-- 1972. *Les origines du totalitarisme*. Tome 3 *Le système totalitaire*. Paris.
Aristote 1980. *La Poétique*. Paris.
Badiou A. 1985. *Peut-on penser la politique ?* Paris.
Bayard P. 2003. *Enquête sur Hamlet*. Paris.
Bauman Z. 1989. *Modernité et holocauste*. Paris.
-- 2000. *Modern Liquidity*, Oxford.
Bilé S. 2005. *Noirs dans les camps nazis*. Paris.
Caloz-Tschopp M.-C. 2000. *Les sans-Etat dans la philosophie d'H. Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*. Lausanne.
-- 2004¹ *Parole, pensée, violence dans l'Etat. Une démarche de recherche* (vol. I); *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public. Entretiens* (vol. II); *Le devoir de*

au-delà du devoir de fidélité tel qu'il est fixé à l'art. 321a du Code des obligations, à savoir une obligation pour le-la salarié-e de s'abstenir d'entreprendre tout ce qui pourrait causer un dommage économique à son employeur. En bref, le devoir de fidélité se limite à imposer au- à la salarié-e d'accomplir toutes les tâches prévues par son contrat. Donc, il n'y a aucune obligation de défendre un point de vue, une orientation, quant à la mise en oeuvre des tâches de services publics ! 3. Refus de l'introduction du salaire au mérite et exigence du maintien ou de la mise en place de grilles salariales. Seul un tel système peut soustraire un tant soit peu le-la salarié-e de la fonction publique aux pressions de sa hiérarchie. Cette question est tout à fait centrale face à de possibles tentatives de remise au pas. 4. La mise sous pression actuelle du personnel de la fonction publique par la multiplication des contraintes au travail et une augmentation des tâches à effectuer met au centre des débats la nécessité d'une diminution du temps de travail, avec embauche correspondante. Il est donc également nécessaire de rendre les plus chères possible les heures supplémentaires.

- fidélité à l'Etat entre servitude, liberté, (in)égalité. Regards croisés* (vol. III). Paris.
- 2004². *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*. Paris.
- Castel R. 1995. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris.
- 1996. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris.
- Castoriadis C. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris.
- Cassirer E. 1983. *Individu et Cosmos*. Paris.
- Gwiazdzinski L. 2004. « Vers une ville en 24/7 », *Le Monde*, 10 mai 2004.
- Delmas, Ch. 1994. *La tragédie de l'âge classique 1553-1770*. Paris.
- Faye E., 2005. *Heidegger et l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris.
- Guillaumin C. 1972, 2000. *L'idéologie raciste* Paris.
- Kofman S. 1993. *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*. Paris.
- Le Cour Grandmaison O. 2005. *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial*. Paris.
- Les Tragiques Grecs*, éd. Robert Laffont, vol. I et II.
- Lindqvist S. 1998. *Exterminez toutes ces brutes. L'odyssée d'un homme au cœur de la nuit et les origines du génocide européen*. Paris.
- Loraux N. 1981. *L'invention d'Athènes*. Paris.
- 1997. *La cité divisée*. Paris.
- Lukacs G. 1974. *L'âme et les formes*. Paris.
- Maffesoli M. 2000. *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*. Paris.
- Mathieu N.-C. 1985. « Quand céder n'est pas consentir », (dir.) in : *L'arraisonnement des femmes*, Paris, Ed. de l'EHESS, 169-245.
- Métraux J.-Cl. 2004. *Deuils collectifs et création sociale*. Paris.
- Ortega y Gasset J. 1986. *La révolte des masses*. Paris.
- Picco F. 1999. *La Tragédie grecque*. Paris.
- Proust F. 1997. *De la résistance*. Paris.
- Rabinbach A. 2004. *Le moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*. Paris.
- Rancière J. 1995. *La méésentente*. Paris.
- Shakespeare 1995. *Hamlet*, (Trad. fr. par François Maguin). Paris.
- Simmel G. 1989. *Philosophie de la modernité*, Paris.
- Steiner G. 1986. *Querelle autour de la « Naissance de la tragédie », écrits et lettres de F. Nietzsche, F. Ritschl, E. Rohde, U. von Wilamowitz-Möllendorf, R. et C. Wagner*. Paris.
- Szondi P. 2003. *Essai sur le tragique*. Paris.

- Traverso E. 1997. *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*. Paris.
- 2001. *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris.
- Unamuno 1917, 1997. *Le sentiment tragique de la vie*, Paris.
- Vernant J.-P. 1996. *Entre mythe et politique*, Paris.
- Vernant J.-P. et Vidal-Naquet P. 1986. *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris.
- Vignar M. et M. 1989. *Exil et torture*, Paris.