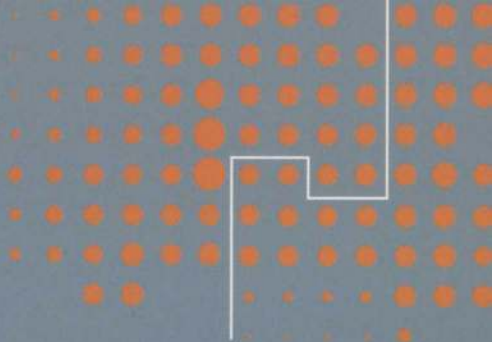


collection Philosophie et société



GEROME TRUC

Assumer l'humanité

Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité

Préface d'Etienne Tassin



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

collection *Philosophie et société*

La collection « Philosophie et société » entend contribuer à une double ouverture des disciplines « humanistes ».

Du côté de la Philosophie, elle s'ouvre notamment aux grands problèmes et débats contemporains qui touchent aux conditions de reproduction des sociétés complexes, en se faisant attentive aux nouvelles attentes et inquiétudes relatives à la citoyenneté, à l'environnement, aux droits fondamentaux, aux transformations de la communication publique, au destin des nations dans le contexte de constructions politiques à visée continentale.

Du côté des Sciences de la société, elle invite à prendre une distance à l'égard des tendances à une spécialisation étroite, afin de favoriser une ouverture réflexive sur leurs présupposés épistémologiques et de contribuer à un dialogue effectif entre disciplines voisines dans l'esprit d'une approche qui associe sans les confondre les descriptions empiriques et les évaluations normatives aptes à déboucher sur des propositions pratiques.

Sans concession aux facilités de redondances, la collection « Philosophie et Société » souhaite ancrer la recherche universitaire dans une perspective qui ne la coupe pas des réalités vécues. Elle est par priorité ouverte aux travaux des doctorants et des enseignants unis par la conviction que la clarté objective ne perd rien avec l'exigence conceptuelle, et rassemblés sous une même passion de saisir en profondeur les transitions qui se jouent dans le présent.

Assumer l'humanité

Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité

D i r e c t e u r s d e l a c o l l e c t i o n
Philosophie et société

Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccai-Reyners

D a n s l a m ê m e c o l l e c t i o n

Valeurs et normes. La question de l'éthique, Jean-Marc Ferry, 2002

La question de l'Histoire. Nature, Liberté, Esprit. Les paradigmes métaphysiques de l'Histoire chez Kant, Fichte, Hegel entre 1784 et 1806, Jean-Marc Ferry, 2002

Rhétorique et rationalité. Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion, Emmanuelle Danblon, 2002

L'Ecole au défi de l'Europe. Médias, éducation, et citoyenneté postnationale, édité par Jean-Marc Ferry et Séverine De Proost, 2003

Pour une éducation postnationale, édité par Jean-Marc Ferry et Boris Libois, 2003

Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ? Justine Lacroix, 2003

Explication – Compréhension. Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique, édité par Nathalie Zaccai-Reyners, 2003

Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne, Laurent de Briey, 2006

Norbert Elias : la civilisation et l'Etat. Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique, Florence Delmotte, 2007

Questions de respect. Enquête sur les figures contemporaines du respect, édité par Nathalie Zaccai-Reyners, 2008

La sociologie et l'oubli du monde. Retours sur les fondements d'une discipline, Annette Disselkamp, 2008

Argumentation et narration, édité par Emmanuelle Danblon, Emmanuel de Jonge, Ekaterina Kissina et Loïc Nicolas, 2008

collection *Philosophie et société*

GEROME TRUC

Assumer l'humanité

Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité

Préface d'Etienne Tassin

ISBN 978-2-8004-1431-7

D/2008/0171/21

© 2008 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Imprimé en Belgique

Remerciements

Je tiens à témoigner ma reconnaissance à Etienne Tassin, qui sait tout ce que je lui dois, dans ce travail et au-delà. Ma gratitude va aussi à Jean-Marc Ferry, pour avoir non seulement bien voulu s'intéresser à mon travail, mais être allé jusqu'à l'accueillir dans la collection qu'il co-dirige. Il me faut remercier ensuite Valérie Gérard, Anne Kupiec, Martine Leibovici, Marc Le Ny, Jérôme Mélançon et Joan Stavo-Debauge pour leurs encouragements, leurs relectures et leurs précieuses remarques sur des versions antérieures de ce texte. Coralie, enfin, m'a supporté, dans tous les sens du terme, pendant l'élaboration de ce livre ; elle l'a accompagné – et inspiré – des premières ébauches jusqu'à sa publication. Ce livre lui est dédié.

« Moi, dit mon père, je suis responsable de tous les actes de tous les hommes.

– Cependant, lui dit-on, ceux-là se conduisent en lâches et ceux-ci trahissent. Où se logerait ta faute ?

– Si quelqu'un se conduit en lâche, c'est moi. Et si quelqu'un trahit, c'est moi qui me trahis moi-même.

– Comment te trahirais-tu toi-même ?

– J'accepte une image des événements selon laquelle ils me desservent, dit mon père. Et j'en suis responsable car je l'impose. Et elle devient la vérité. C'est donc la vérité de mon ennemi que je sers.

– Et pourquoi serais-tu lâche ?

– Je dis lâche, répondit mon père, celui qui, ayant renoncé à se mouvoir, se découvre nu. Lâche celui qui dit : « Le fleuve m'entraîne », car autrement, ayant des muscles, il nagera. »

Et mon père se résuma :

– Je dis lâche et traître quiconque se plaint des fautes d'autrui ou de la puissance de son ennemi. »

Mais nul ne le comprenait.

« Il est cependant des évidences dont nous ne sommes pas responsables...

– Non ! » dit mon père.

Antoine DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*

Préface

Etienne TASSIN

Qui s'intéresse sérieusement aux actions humaines leur reconnaîtra certains caractères mis en évidence par Hannah Arendt dans son ouvrage de 1958, *Condition de l'homme moderne* : des suppositions, d'abord, qui définissent les conditions philosophiques de l'agir : pluralité, natalité ; des dispositions, ensuite, qui qualifient le déploiement des actions : imprévisibilité, irréversibilité, anonymat ; des propositions, enfin, qui engagent les acteurs envers eux-mêmes, les autres et le monde : liberté, responsabilité. Suppositions, dispositions, propositions composent la grammaire de l'action. Le déploiement phénoménal de celle-ci s'ordonne cependant à trois propriétés de l'action humaine : révélation de l'acteur dans et par ses actions ; relation des acteurs entre eux où se noue un lien politique irréductible à toute appartenance préalable ; institution d'un espace de visibilité partagée ouvert par l'action elle-même. C'est que l'action n'est jamais l'apanage, ou la propriété, des seuls acteurs : elle est ouverture d'un monde commun, travaillé d'irréductibles divisions, mais commun aux acteurs et aux autres en raison de ces divisions mêmes. Jamais solipsiste, toute action, aussi singulière et personnelle soit-elle, se déploie dans, et déploie avec elle, un champ qui implique une pluralité d'acteurs comme une pluralité de destinataires. Jamais réactive, quand bien même elle est une réponse aux événements ou aux situations, toute action est une « seconde naissance », celle de l'acteur qui naît avec elle, mais aussi le commencement d'une série indéfinie d'actions nouvelles, et donc le surgissement d'une dimension inédite du monde. Aussi l'action dispose-t-elle à l'irréversibilité de ce à quoi elle a donné naissance comme à l'imprévisibilité de ses conséquences ; et elle entraîne, donc, la désappropriation des actes singuliers aussitôt repris, infléchis, amplifiés, démultipliés par la pluralité des acteurs engagés de fait par elle. Alors même qu'elle révèle un acteur singulier, l'anonymat est la modalité de toute action livrée aux aventures d'une pluralité d'acteurs, qui sont autant de naissances,

aux aléas des enchaînements imprévisibles et indéfectibles qui recomposent le monde commun des acteurs et des spectateurs. Ces aventures sont le prix de la liberté : elles entraînent avec elles une très grande responsabilité pour les acteurs.

On est toujours responsable de ses actions, qui impliquent la pluralité des autres, puisqu'il s'agit de répondre de soi face aux autres et des autres face au monde, alors même que ce qu'on a entrepris poursuit diversement son chemin au-delà de ce qu'on pouvait prévoir et selon des voies que nous ne pouvions protéger par avance. Responsabilité difficile puisque nous ne sommes jamais, à strictement parler, les pères de nos actions, mais toujours leurs enfants, nous, acteurs, nés d'elles, révélés par elles, au milieu de mondes qui surgissent, tout autant que nous, avec elles. Une compréhension étroitement juridique de la responsabilité renvoie celle-ci à l'imputabilité qui requiert un sujet de l'action, origine et cause, des actes concernés. Cette conception autoriale de la responsabilité ignore la difficulté propre à l'agir politique que met en évidence une phénoménologie de l'action : l'acteur ne se précède pas dans l'agir, il est irréductible à l'auteur supposé des actes que l'imputabilité postule comme un sujet dit responsable. Il nous faut penser la responsabilité des acteurs pour elle-même au lieu de la rabattre par avance sur celle des auteurs présumés des actions. Il nous faut la penser depuis l'action elle-même, au regard de son déploiement, de ce qu'elle manifeste, de ce qu'elle produit : un acteur, une communauté, un monde. En ce lieu fluctuant, encore indéterminé, d'un acteur naissant à soi-même, d'une pluralité nouant les liens précaires mais indéfectibles d'une communauté nullement assurée de se survivre, d'une apparition de mondes inédits aux contours encore incertains, en ce lieu, donc, assumer l'humanité c'est assumer la responsabilité face à la pluralité.

C'est à ce niveau de radicalité théorique et d'exigence pratique que se situe l'essai de Gérard Truc. « La responsabilité, au sens où la fait valoir Hannah Arendt », écrit-il, « lance un défi à la responsabilité. Sommes-nous capables d'assumer l'humanité ? Pouvons-nous accueillir, plutôt que rejeter, l'étranger ? Quelle responsabilité est en mesure de faire face à la pluralité ? » Cette question, la philosophie de Hannah Arendt permet de la poser ; mais celle-ci ne l'affronte pas véritablement. Il revient à l'auteur de la prendre en charge et d'offrir, par là, une philosophie concrète de la responsabilité appropriée à notre temps, élaborée au contact de théoriciens contemporains. Sur un versant du problème, poser la question de l'humanité depuis la condition de pluralité, c'est d'abord réfléchir à l'extension que l'on donne à l'ensemble de ceux pour qui je me sens responsable : où s'arrête la communauté de ceux envers qui je suis prêt à assumer une responsabilité ? Si toute responsabilité est co-responsabilité pour le monde, où finit mon monde, où commence l'univers des étrangers qui ne fait plus monde pour moi ? La coextension de l'humanité et de la pluralité pose la question des frontières de la responsabilité dans l'horizon du monde commun ; et celle-ci fragilise le partage toujours recherché entre « nous » et l'étranger. Sur l'autre versant, penser la responsabilité au regard de la natalité, c'est-à-dire en la référant à l'acteur et non plus à l'auteur, c'est substituer au régime de l'assignation — imputation de la responsabilité à un sujet réputé auteur de ses actes —, le principe de l'ascription qui considère l'agent comme acteur et le définit par les actes qu'il assume. Le régime de l'assomption des actions engage une compréhension politique et non plus morale ou juridique de la responsabilité.

Compréhension politique, parce que la responsabilité, conçue au croisement de la pluralité et de la natalité, l'est aussitôt au regard du présent de l'action et non d'un legs du passé dont il faudrait assumer l'héritage ou de l'anticipation des générations à venir comme le préconise Hans Jonas. Gêrôme Truc met en évidence combien la responsabilité politique de l'homme moderne se tient à égale distance de la culpabilité et de la solidarité : entre nous et eux, entre passé et futur, entre responsabilité-dette et responsabilité-promesse, se tient en son site propre aux frontières labiles et en un temps ouvert aux irradiations reconstructives et anticipatives, la responsabilité politique de l'action plurielle. C'est à tort qu'on a pu prendre le principe jonassien de responsabilité pour l'éthique qui ferait, croit-on, défaut dans la pensée d'Arendt. La réflexion arendtienne ouvre au contraire à une responsabilité politique requise par l'action, issue d'elle et logée en son cœur.

L'examen conceptuel de la responsabilité politique des temps présents que l'auteur propose se décline sur trois niveaux et engage trois discussions théoriques où s'énoncent les enjeux à la fois philosophiques et sociologiques des actions humaines : qu'en est-il du monde et de l'humanité, de l'agent et de sa singularité, de la société et des espaces publico-politiques ? Au niveau macro-politique, la responsabilité est mesurée au monde parce qu'elle engage notre manière d'assumer notre humanité. C'est au travers du dialogue entre Hannah Arendt et Karl Jaspers que Gêrôme Truc met en évidence la nécessité du passage de la culpabilité morale à la responsabilité politique. Au niveau micro-politique, la responsabilité est rapportée à l'acteur singulier qui doit assumer ses actions dans le réseau des relations humaines. C'est alors dans l'opposition entre Hannah Arendt et Hans Jonas que se découvre une heuristique du courage politique présente opposée à l'heuristique de la peur qui fonde une responsabilité par provision et précaution. Enfin, au niveau méso-politique, la responsabilité est inscrite dans les ensembles sociaux historiques où elle trouve à se déployer en traçant et retraçant continuellement la frontière entre indigènes et allogènes supposée décider de son champ d'application. Ici se rencontrent l'humanité abstraite et la pluralité effective, l'acteur et son public, ici se délimite le champ d'expérience publique d'une responsabilité en perpétuelle redéfinition. C'est le croisement inventif de la réflexion arendtienne avec les perspectives ouvertes par la philosophie pragmatiste de John Dewey ou celle de Marion Smiley qui permet de cerner le terrain des discriminations et des luttes politiques où la responsabilité trouve à s'incarner concrètement dans les actions politiques significatives.

L'essai de Gêrôme Truc articule les différentes facettes de la responsabilité. Il en éclaire autant le concept que les usages. Toute responsabilité procède d'un jeu entre une singularité agissante et une pluralité anonyme et englobante, jeu médié par les communautés de ceux dont on revendique le compagnonnage, celles auxquelles on prétend appartenir, auxquelles on est assigné de fait ou de droit ou dont on est exclu. Si en théorie nous sommes responsables *face* à la pluralité, nous le sommes toujours, concrètement, *avec* d'autres et *envers* d'autres, en sorte qu'être responsable *du* monde pour les autres, c'est être responsable des autres *pour* le monde. La responsabilité est au principe d'un lien politique : dans le même temps où, ayant le monde pour horizon, elle engage tout un chacun dans un rapport à l'ensemble des autres, devenant à ce point imposante qu'elle risque de s'inhiber elle-même, elle incite à des

dispositifs d'auto-limitations visant à en alléger la charge. Je déclare être responsable devant mes proches, mes amis, mes concitoyens, pas devant l'abstraite humanité tout entière. L'auteur met ainsi en évidence les modalités par lesquelles se tracent les frontières de la responsabilité, s'affirment les bornes au-delà desquelles nous nous autorisons à ne plus nous sentir responsables ou les limites au-delà desquelles nous ne pouvons plus être jugés responsables. Mais l'allègement de la charge par la circonscription en extension de ceux envers lesquels ma responsabilité peut être engagée s'accompagne d'un mouvement inverse par lequel la responsabilité assumée accroît la singulière densité de l'acteur. Comme l'écrit Jérôme Truc : « Au défi de la pluralité, la responsabilité répond par l'assomption d'une singularité ». Assumer l'humanité, c'est aussi ou d'abord s'assumer soi, non pas son identité assignée mais sa singularité d'acteur pris, ici et maintenant, dans telle configuration sociale, dans tel combat politique, dans telles relations aux autres, dans tel horizon de monde commun. Humanité est alors le nom commun de cette rencontre de la pluralité et de la singularité, de cette intersection entre l'inaccessible pluralité de tous les autres et la singularité distincte de l'acteur révélé à soi-même comme aux autres par son action. Selon la conceptualité arendtienne, l'action révèle « qui » je suis (singularité) en me différenciant de « ce que » je suis (identité). Dans le même temps, elle noue entre les acteurs un lien politique nouveau, irréductible aux communautés d'appartenance initiales, et déploie un espace public d'apparitions communes, de visibilité partagée, pour les acteurs et leurs actions. Les trois propriétés de l'action rendent compte du sens politique, voire cosmopolitique, de la responsabilité.

C'est ce qu'indique à sa manière le livre qu'on va lire. En prolongeant la réflexion arendtienne par l'examen de la responsabilité de l'acteur, Jérôme Truc suggère que la singularité distincte de « qui » agit, révélé par son action, touche tangentiellement l'humanité plurielle de tous par delà les limitations sociales de la responsabilité qui procèdent, elles, de logiques communautaires identitaires. Ainsi toute responsabilité assumée est-elle une manière d'assumer l'humanité de tous en faisant face à la pluralité. Cette responsabilité est politique dès lors qu'elle a son fondement dans l'agir pluriel, qu'elle procède de la liberté et se soucie du monde commun au travers des conflits qui le traversent et des frontières qui le divisent.

INTRODUCTION

Le défi de la pluralité

« Vous allez donc parler d'humanité. Je ne doute pas que vous réussirez »
Karl JASPERS à Hannah ARENDT, lettre du 26 août 1959

Pourquoi certains hommes nous sont-ils étrangers ? Puisque même des jumeaux peuvent être distingués par leurs parents et amis, puisque chaque être humain est à la fois différent à la naissance et distinct à chaque instant de sa vie, puisque comme le rappelle Hannah Arendt « chaque homme est unique » ¹, un être irremplaçable qui n'a jamais existé avant et n'existera jamais plus après, puisque tous autant que nous sommes, hommes comme femmes, nous ne pouvons « être mêmes, à savoir humains, qu'en étant absolument différents l'un de l'autre » ², comment est-il possible que *certaines* différences chez *certaines* hommes nous paraissent étranges ? Pour quelle raison les différences qui caractérisent chaque homme dans son absolue singularité sont-elles ici appréciées comme les indices d'une commune humanité et là rejetées comme les marques d'une étrangeté ?

Ainsi posée, la question peut paraître naïve. On le sait bien : « Qui se ressemble s'assemble », « des goûts et des couleurs, on ne discute pas », surtout lorsqu'il s'agit des affinités électives entre particularités individuelles qui font l'alchimie des rapports interhumains. Pourtant, si chaque être humain est compris comme radicalement distinct de tout autre, semblable aux gouttes d'eau que Leibniz jugeait indiscernables, toute « ressemblance » n'implique-t-elle pas un critère de jugement plus ou moins arbitraire et donc discutable ? Admettre l'irréductible dissemblance, accueillir l'étranger dans sa singularité, c'est reconnaître l'*infinie pluralité* constitutive de l'Humanité, c'est faire honneur et faire face à son inépuisable richesse, à laquelle chacun participe également par son implication active dans le monde commun des hommes, en tant qu'« il n'est pas seulement un étranger dans le monde, mais « quelque chose » qui n'a

¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (1958), p. 234.

² H. ARENDT, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 2001 (1968), p. 103.

jamais existé auparavant »³. Hannah Arendt l'affirme clairement dès les premières pages de *La condition de l'homme moderne* :

« La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître »⁴.

La pluralité ainsi admise, l'étrangeté de l'autre homme ne se laisse saisir que comme un *paradoxe* – rien ne justifie *a priori* que telle différence humaine me soit plus étrangère qu'une autre – et elle ne semble pouvoir se comprendre que comme un discours justificateur de comportements et d'attitudes trouvant leur véritable mobile ailleurs. L'objectif du présent ouvrage est précisément d'établir dans quelle mesure la clé de ce mobile peut se trouver dans la notion de *responsabilité*.

Anticipant sur notre propos, nous résumerions notre hypothèse de la façon suivante : la responsabilité humaine a pour objet d'infinies conséquences imprévisibles produites par la rencontre entre une action singulière et la pluralité de l'humanité où se déploie son processus. Ce processus débordant d'une manière incommensurable nos intentions initiales, il importe à chaque homme de délimiter l'étendue des conséquences qu'il entend assumer. Pour cette raison, chacun entreprend de considérer *certaines* personnes affectées par son action comme étrangères, afin de ne pas avoir à leur rendre des comptes. Pour alléger la charge de la responsabilité humaine, pour la rendre supportable, nous fixons arbitrairement des frontières d'étrangeté au-delà desquelles nous refusons d'être tenus pour responsable de conséquences qui conservent pourtant pour origine notre action dans le monde. Autrement dit, nous voulons *croire* que l'autre homme est un étranger, car sinon nous nous trouvons potentiellement responsable de tout, devant l'humanité entière, dans son infinie pluralité. La pluralité, au sens où la fait valoir Hannah Arendt, lance donc un *défi* à la responsabilité. Sommes-nous capables d'assumer l'humanité ? Pouvons-nous accueillir, plutôt que rejeter, l'étranger ? Quelle responsabilité humaine est en mesure de faire face à la pluralité ?

Les conceptions de la responsabilité, disponibles pour relever un tel défi, proposées par des philosophes et sociologues, sont nombreuses, mais il semblerait que manque une certaine vue d'ensemble permettant de les articuler. Paul Ricœur juge ainsi qu'un certain « flou envahit la scène conceptuelle » de la responsabilité, et ne cache pas « la sorte de perplexité dans laquelle [l']a laissé l'examen des emplois contextuels contemporains du terme responsabilité »⁵. Répondant à un même souci d'éclaircissement, Piet Strydom⁶ entreprend de distinguer trois types de responsabilité : une responsabilité traditionnelle et individuelle, proche de son acception juridique (civile et pénale) telle qu'elle est admise par les sociologues classiques de

³ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989 (1968), p. 242.

⁴ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 43.

⁵ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », *Le Juste*, Tome 1, Paris, Esprit, 1995, p. 41-70. Nous reviendrons à de multiples reprises sur cette référence centrale pour notre propre travail.

⁶ P. STRYDOM, « The Challenge of Responsibility for Sociology », *Current Sociology*, 47/3, 1999, p. 65-82.

Durkheim à Parsons, une responsabilité post-traditionnelle qui reste individuelle mais est capable de modifier ses limites conventionnelles et institutionnelles par un travail discursif, développée principalement par Habermas, et enfin une responsabilité résolument nouvelle qui n'est plus individuelle : une co-responsabilité chez Karl O. Appel ou une responsabilité collective et publique chez Hans Jonas.

Hannah Arendt a elle-même livré des réflexions sur cette notion de « responsabilité collective », émergeant dans l'après-guerre, à partir du débat ouvert en 1948 par un article de H. D. Lewis intitulé « Collective Responsibility »⁷. Ses analyses du « problème allemand » puis du « cas Eichmann », ainsi que ses discussions dans ce contexte avec l'auteur de *La culpabilité allemande*, Karl Jaspers, sont pour elles autant d'occasions de revenir sur les problèmes posés par cette idée de responsabilité collective. Mais jamais Hannah Arendt ne relie explicitement ces analyses ponctuelles, voire factuelles, à ce qui constitue par ailleurs son œuvre philosophique, où les notions d'action, de liberté et de pluralité jouent un rôle décisif. Cette absence sur le plan conceptuel d'une formulation spécifiquement arendtienne de la responsabilité est particulièrement notable dans le chapitre 5 de *La condition de l'homme moderne*, consacré à l'action. Mises à part quelques indications éparses, Hannah Arendt ne nous dit en somme rien sur ce qu'implique du point de vue de la responsabilité de l'agent que la pluralité soit la condition de l'action.

Partant de ce constat, Jean Greisch a pu formuler l'hypothèse suivant laquelle *Le principe responsabilité* de Hans Jonas livrerait la conception de la responsabilité sous-jacente dans *La condition de l'homme moderne* d'Arendt : « on peut se demander si l'éthique, non développée par Hannah Arendt, ne correspondrait pas en grande partie à celle de Jonas »⁸. Cette hypothèse a toutefois été récemment hypothéquée par Hans Jonas lui-même, qui raconte dans ses *Souvenirs* que Hannah Arendt fut la première

⁷ Cet article ainsi que les nombreuses contributions à ce débat au cours du demi-siècle suivant ont été rassemblés dans le recueil : L. MAY and St. HOFFMAN (ed.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Savage, Rowman & Littlefield Publishers, 1991. En ce qui concerne Hannah Arendt, ce recueil contient la version anglaise de l'article de 1945 « Organized Guilt and Universal Responsibility », alors que la véritable contribution d'Arendt sur ce thème est en réalité son article « Collective Responsibility » de 1968, qui est une réponse explicite à Joel Feinberg. Cet article a depuis été republié en anglais dans H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, ed. J. Kohn, New York, Schocken Books, 2003, trad. fr. par J.-L. Fidel : H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005. Dans cette dernière version du texte, toutes les références à l'article de Feinberg, qui discutait la position de H. D. Lewis, ont été systématiquement supprimées ; on les retrouve néanmoins dans la première version française publiée de ce texte, dans COLLOQUE HANNAH ARENDT, *Politique et pensée*, Paris, Payot, 1996 (1989), p. 193-204. C'est à cette première édition française, plus complète par conséquent, que nous ferons systématiquement référence par la suite. (La plupart des textes de *Responsibility and Judgment* avaient déjà fait l'objet d'une précédente traduction avant la parution en français de cet ouvrage. A chaque fois que nous le pourrons, nous ferons prioritairement référence à ces premières versions françaises, généralement correctes et mieux connues des lecteurs ; on peut d'ailleurs regretter que l'éditeur de *Responsabilité et jugement* n'ait apparemment pas tenu compte de leur existence.)

⁸ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », in M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité*, Paris, Autrement, 2002, p. 83.

lectrice de son manuscrit et que, nonobstant toute l'admiration qu'elle avait pour son travail, elle était en assez grand désaccord avec sa conception de la responsabilité :

« Hannah avait toutes sortes de choses à critiquer, ce qui se comprenait fort bien de son point de vue de philosophe politique. Ainsi récusait-elle totalement que la responsabilité première de l'homme puisse être fondée biologiquement sur l'ordre naturel. Celle-ci consistait à ses yeux en un rapport librement institué, qui découlait de la Polis, de la vie collective à caractère étatique ou politique, et non pas de la famille. (...) Elle s'y tenait avec fermeté, estimant qu'une chose comme la responsabilité du bien commun était artificielle dans son essence et non point naturelle (...) »⁹.

Nous devons donc tenir pour acquis que la rénovation proposée par Hans Jonas du principe de responsabilité, en vue de constituer une éthique spécifique aux temps modernes, reste inadéquate à relever le défi de la pluralité posé par Arendt. En effet, Arendt n'a de cesse de rappeler que « cette pluralité est spécifiquement *la condition* – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique »¹⁰ et c'est pourquoi, justement, « la condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine ». La responsabilité, au sens d'Arendt, ne saurait donc avoir pour objet la « nature » humaine, la préservation d'une vie « authentiquement humaine sur Terre » (Jonas), car « en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu »¹¹. Apparaît alors cette idée centrale, qui constituera le cœur de notre réflexion : une responsabilité *face* à la pluralité ne peut être qu'une *responsabilité-pour-le-monde*.

Pour étayer cette affirmation, il nous faut d'ores et déjà préciser notre définition de la pluralité humaine. La pluralité, avons-nous dit, est l'irréductible dissemblance d'êtres tous uniques, et tous égaux à ce titre, à la fois naturellement différents et politiquement distincts. Et si la pluralité est condition de l'action politique, c'est parce que de cette unicité absolue de chaque homme découle son pouvoir de commencer, d'apporter de la *nouveauté* au sein du monde des hommes¹². Mais cette nouveauté ne dépend pas de la seule unicité de l'acteur singulier, elle a bien pour condition l'unicité de *chaque* homme au sein du monde des hommes où cette action se développe. En effet, la pluralité est organisée en un « réseau des relations humaines »¹³, où la pluralité des hommes se démultiplie en une pluralité de liens humains. L'action humaine crée donc de la nouveauté, engendre des conséquences imprévisibles, précisément car elle s'insère « toujours dans un réseau déjà existant où peuvent retentir [ses] conséquences immédiates »¹⁴ qui sont « infinies » car le réseau des relations humaines est « un médium où toute réaction devient réaction en chaîne »¹⁵. Et ce fait est sans doute plus avéré aujourd'hui que jamais, à une époque où le « réseau des relations humaines » est véritablement devenu un « réseau

⁹ H. JONAS, *Souvenirs*, Paris, Rivages, 2005 (2003), p. 245.

¹⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 42.

¹¹ H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La crise de la culture*, op. cit., p. 203.

¹² H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 234-235.

¹³ *Ibid.*, p. 240.

¹⁴ *Ibid.*, p. 241.

¹⁵ *Ibid.*, p. 248.

d'interdépendances planétaires »¹⁶. La responsabilité prend politiquement sens au travers de ce processus où l'action s'insère *dans* le réseau de la pluralité humaine et où l'acteur découvre qu'il a, par conséquent, des comptes à rendre à tous ces hommes que son action a rencontrés, qu'il doit se montrer responsable *face* à cette pluralité d'hommes. Cette responsabilité est responsabilité *pour* (dans et envers) le monde, dans la mesure où c'est en ce monde que *les* hommes ont en commun, dont ils doivent assumer *conjointement* la responsabilité, que les conséquences de toute action résonnent. Et la question que nous posions devient alors : dans quelle mesure notre rapport à l'« étranger » détermine-t-il *l'étendue* de notre responsabilité-pour-le-monde, au sein du réseau (où ce rapport d'étrangeté fixe une frontière) et face à la pluralité (à laquelle cette étrangeté impose une limite) ?

Aussi notre travail doit-il préciser en quoi la responsabilité telle que la conçoit Jonas est inadéquate à la pensée d'Arendt et expliciter au mieux ce que devrait être une conception plus spécifiquement arendtienne de la responsabilité. A cet égard, on peut livrer d'emblée la principale divergence entre les deux auteurs : la responsabilité au sens d'Arendt doit relever d'une éthique *politique*, soit d'une éthique interhumaine enrichie d'une prise en compte véritable de la pluralité, tandis que Jonas juge, lui, nécessaire de s'affranchir du cadre strictement interhumain de l'éthique dite « traditionnelle » pour inclure la nature dans le champ de la responsabilité humaine. Pour ce dernier, on doit établir une rupture radicale entre une éthique de la modernité et l'éthique traditionnelle ; pour Arendt au contraire, une continuité semble pouvoir être préservée, l'éthique politique se comprenant comme une éthique traditionnelle modernisée, qui conserve le monde-entre-les-hommes, le monde commun, comme unique souci.

La faute, les risques, les conséquences

Comment le concept traditionnel de responsabilité peut-il relever le défi de la pluralité ? Pour répondre à cette question, il nous faut commencer par considérer qu'historiquement et juridiquement ce concept a connu des évolutions et des enrichissements, au travers desquels une *certaine* pluralité, celle du réseau des relations humaines nourrissant l'imprévisibilité de l'agir, a pu prendre place. Dans le domaine de la responsabilité civile et pénale, on est passé, en droit français tout du moins, d'une responsabilité liée à *un* dommage, *une* faute, repérée par *une* sanction attribuée à l'auteur univoque de *la* faute, à une responsabilité dite objective ou sans faute, liée à *des* risques par nature imprévisibles, pour lesquels la victime est indemnisée suivant des principes d'assurance et de solidarité mutuelle. Selon Paul Ricœur en effet, « toute l'histoire contemporaine de ce qu'on appelle le *droit de la responsabilité*, au sens technique du terme, tend à faire place à l'idée de *responsabilité sans faute* »¹⁷. Mais cette « responsabilité sans faute » suffit-elle à répondre au défi de la pluralité humaine ?

Dans le Code civil, l'article 1382 énonce initialement que « tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est

¹⁶ N. ELIAS, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991 (1987), p. 294.

¹⁷ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 58.

arrivé à le réparer »¹⁸. La responsabilité juridique ne se sépare pas ici de l'obligation morale et du schème unitaire et univoque de la faute ; la responsabilité ne se distingue guère de la culpabilité qui la révèle. Comme l'explique en effet Catherine Labrusse-Riou :

« La faute, bien qu'elle ne soit indiquée que de manière incidente dans l'article 1382 du Code civil, fut considérée comme le fondement exclusif d'une responsabilité civile dérivée de la responsabilité pénale. La raison était morale, voire métaphysique ; il semblait positivement juste que l'homme coupable d'un dommage soit tenu de le réparer et négativement injuste que le geste d'un innocent l'oblige envers autrui »¹⁹.

La responsabilité, en ce sens, a pour critère la faute, le manquement à une obligation morale ou juridique, et pour indice la sanction. Dans cette perspective, fidèle à Emile Durkheim qui considère le droit comme « le symbole visible de la morale », le sociologue Paul Fauconnet écrit en 1928 que « la responsabilité en général correspond à la sanction en général »²⁰. S'appuyant sur une histoire juridique comparée, il affirme que « la responsabilité est la qualité de ceux qui doivent (...), en vertu d'une règle, être choisis comme sujets passifs d'une sanction »²¹. Une telle conception de la responsabilité n'accorde aucune place à la pluralité humaine : le sujet responsable est sans équivoque possible l'auteur d'une action fautive. Il n'est pas question de reconnaître que la rencontre avec la pluralité a rendu son action imprévisible et inadéquate à ses intentions initiales, de sorte qu'il en serait finalement moins l'auteur que le seul agent, qu'il subirait cette action autant qu'il la « ferait ». En outre, cette conception de la responsabilité, comme le remarque Paul Ricœur, est entièrement soumise au « joug de l'obligation qui (...) aboutit à moraliser de part en part la chaîne constituée par l'acte, ses effets et ses diverses modalités de rétribution portant sur ceux des effets déclarés contraires à la loi »²².

Lever le joug de cette obligation pour démoraiser la responsabilité (la dégager donc de toute culpabilité) a conduit les juristes à préférer peu à peu un concept de responsabilité sans faute. « Les plus grands noms de la doctrine civiliste se sont opposés depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, sur la question de savoir quel est le système de responsabilité le plus juste, un système qui lie la responsabilité civile à la faute ou qui la rattache seulement au dommage causé par le fait de l'homme, voire au risque pur, détaché de toute causalité humaine identifiable par nature »²³. Le sociologue François Ewald²⁴ date ce tournant vers une responsabilité sans faute dans le droit français de la loi du 9 avril 1898 sur les accidents du travail. Les progrès de la technique et de l'industrialisation firent peu à peu qu'il n'était plus possible de

¹⁸ Cité par C. LABRUSSE-RIOU, « Entre mal commis et mal subi : les oscillations du droit », in M. VACQUIN (dir.), *La Responsabilité*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

²⁰ P. FAUCONNET, *La Responsabilité*, Paris, Alcan, 1928, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 11.

²² P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 51.

²³ C. LABRUSSE-RIOU, « Entre mal commis et mal subi : les oscillations du droit », *op. cit.*, p. 107.

²⁴ Fr. EWALD, *L'Etat-providence*, Paris, Grasset, 1986.

demander aux employés d'apporter la preuve de la culpabilité des employeurs en cas d'accidents causés par des machines devenues indispensables au processus productif, ni d'associer la moindre défaillance technique à une maladresse d'un des employés. Le « fait de la machine » fut alors considéré comme un risque nécessaire à l'activité dont le patron tire profit, et c'est à ce titre seulement que celui-ci fut dès lors tenu pour responsable sans pour autant être coupable. Avec le passage de la faute aux risques, on quitte un principe moral d'obligation pour un principe politique de justice. La culpabilité cède le pas à la solidarité : à la gestion individuelle de la faute succède la gestion socialisée des risques ²⁵.

Une part de contingence est ainsi reconnue dans l'agir humain, et cela constitue historiquement une première ouverture à la pluralité, en tant que source d'imprévisibilité et d'incertitude de l'action. La pluralité humaine se trouve ici contenue dans la nature collective et sociale du risque, par opposition à la nature strictement individuelle de la faute. La réparation du dommage causé par un risque appelle une assurance, une mutualisation solidaire des risques, et non une sanction individuelle. Dans cette logique, la loi de 1898 rend obligatoires les assurances pour les entreprises et la mise en place d'un système d'indemnisation automatique et forfaitaire, ce caractère forfaitaire de la contribution était le meilleur indice de cette désindividualisation de la responsabilité. Cette évolution pose toutefois un problème considérable, que Paul Ricœur souligne avec une parfaite acuité : dans la mesure où « l'évaluation objective du préjudice tend ainsi à oblitérer l'appréciation du lien subjectif entre l'action et son auteur », il convient de « savoir si la substitution de l'idée de risque à celle de faute n'aboutit pas, paradoxalement, à une totale déresponsabilisation de l'action » ²⁶. Comme ne manque pas de le noter Arendt dans *La condition de l'homme moderne*, si toute action, parce qu'elle se déploie toujours dans un réseau de relations humaines, engendre à l'infini des conséquences imprévisibles, qui ici sont désignées comme *risques*, alors nous sommes contraints de reconnaître en définitive que « le hasard et l'irresponsabilité morale (...) sont inhérents à une pluralité d'agents » ²⁷. Dès que la porte s'entrouvre sur la pluralité, on prend l'exacte mesure du défi qu'elle pose à la responsabilité.

Mais si le hasard et l'irresponsabilité sont inhérents à la pluralité, la pluralité ne se réduit pas à ces deux seuls traits. En ne comprenant le fait de la pluralité humaine que comme pur hasard, et en ne lui reconnaissant une place dans le dispositif juridique de la responsabilité qu'au travers de la notion de risque, le danger est de basculer d'un extrême à l'autre, en ratant au passage la spécificité de la responsabilité humaine que devrait révéler le défi de la pluralité dans sa pure infinitude. Dès lors que le risque prédomine sur la faute, la responsabilité n'est certes plus confondue dans la culpabilité, mais elle semble désormais annulée dans la solidarité. Et parce que la pluralité des hommes est rapportée à une multitude de risques, cette solidarité elle-même n'est pas authentiquement humaine. Dans le cas présent, elle se résume

²⁵ L. ENGEL, « Vers une nouvelle approche de la responsabilité. Le droit français face à la dérive américaine », *Esprit*, 192, 1993, p. 5-31.

²⁶ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 58-59.

²⁷ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 283.

à une mutualisation institutionnalisée des risques encourus, alors que, comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin, au fait de la pluralité humaine correspond une authentique solidarité de fait des hommes dans leur égale unicité. Tout l'enjeu est alors de resituer la *spécificité* de la responsabilité, à égale distance de la culpabilité et de la solidarité. C'est là sans doute le seul moyen de lutter contre ce que Paul Ricœur identifie comme un « effet pervers » de cette ouverture de la responsabilité sur la pluralité : « plus s'étend la sphère des risques, plus se fait présente et urgente la recherche d'un responsable »²⁸. Le constat d'irresponsabilité morale conjoint à la notion de risque engendre une résurgence de l'accusation moralisatrice, une véritable « chasse au responsable ». On mesure combien il est difficile de faire pleinement face à la pluralité, et qu'il est toujours tentant d'en revenir à l'unité d'un responsable, fût-il une sorte de bouc émissaire²⁹ :

« Le paradoxe est énorme : dans une société qui ne parle que de solidarité, dans le souci de renforcer électivement une philosophie du risque, la recherche vindicative *du* responsable équivaut à une reculpabilisation des auteurs identifiés des dommages »³⁰.

Pour résoudre ce paradoxe, il importe de refonder, avec Arendt, le concept traditionnel de responsabilité dans sa spécificité de concept politique, c'est-à-dire fondamentalement lié à l'action, et ne pouvant en ce sens faire l'économie de la condition même de l'action, la pluralité.

D'un point de vue moral et juridique, on dirait qu'il s'agit de remettre un peu de faute dans l'actuelle « société du risque » (Ulrich Beck) ; mais d'un point de vue politique, il convient de s'affranchir de ces catégories, et de ne plus raisonner qu'en termes de *conséquences* de l'action. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra resituer la spécificité politique de la responsabilité face aux conséquences, entre la culpabilité face à la faute et la solidarité face aux risques. En effet, tout le problème d'une responsabilité qui ne tient plus qu'aux risques est qu'elle en oublie son lien originaire à une quelconque action humaine *effective*, c'est-à-dire dotée d'effets, de conséquences réelles. Une telle conception de la responsabilité tend à placer l'agir humain sous le sceau de l'absolue fatalité, ce qui a deux implications : d'une part, l'exacerbation d'un désir de sécurité, de protection à l'encontre de cette fatalité du risque qui frappe comme au hasard et sans prévenir, et d'autre part, l'occultation pleine et entière d'une réalité humaine qui perdure pourtant, celle de la faute. Tout n'est pas risque, loin s'en faut. Devra-t-on sinon considérer, pour prendre un exemple parmi bien d'autres possibles, que l'adultère est un « risque » du mariage contre lequel il convient de s'assurer dès le jour des noces ?

²⁸ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 59.

²⁹ Dans l'Allemagne d'après-guerre, Karl Jaspers jugeait déjà : « nous avons été empoisonnés par le moralisme (...) ; et c'est pourquoi il est tant de boucs émissaires qu'on utilise partout pour satisfaire ces mauvais instincts ». K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, Paris, Minuit, 1990 (1946), p. 111.

³⁰ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 59. Dans un de ces derniers ouvrages, Jean-Pierre Dupuy parvient à la même conclusion, et discute de ses implications problématiques : J.-P. DUPUY, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005.

Sortir de cet écueil en évitant la résurgence de l'accusation moralisatrice demande de répondre à l'irresponsabilité morale inhérente à la pluralité par une *responsabilité pleinement politique*, ayant pour unique critère les conséquences de l'action. Ces conséquences sont le fruit de la rencontre incertaine, et en ce sens seulement *risquée*, entre l'action ponctuelle d'un sujet fini et la pluralité infinie des hommes et de leurs relations constituées en réseau, dans lequel cette action s'insère et se déploie. Derrière tout risque, il y a toujours les conséquences d'une action plus ou moins lointaine ; de même que toute action fautive, d'un certain point de vue, au regard de certaines de ses conséquences, n'est pas uniquement et entièrement *une* faute, mais peut aussi être un bien – l'inverse étant tout aussi vrai. La pluralité appelle la *plurivocité* et l'*ambivalence*. On doit faire ici place à « une investigation moralement neutre de l'agir »³¹, car du point de vue politique, les catégories morales de bien et de mal s'appliquent avec difficulté : il y a d'abord et surtout des conséquences *ambivalentes*, produites par la rencontre entre l'action et le réseau des relations humaines, qu'il faut assumer en tant que telles.

La responsabilité adéquate à ce défi de la pluralité, que l'époque pose avec une acuité renouvelée, est donc une *responsabilité politique*. Cette responsabilité politique doit s'entendre non comme la responsabilité de l'*homme* politique (comme cela est par exemple le cas chez Eric Weil)³², mais bien comme la responsabilité *politique* de l'homme, en tant que citoyen. « C'est comme citoyens que nous devenons humains »³³, nous rappelle Paul Ricœur. En ce sens, il ne s'agit en aucun cas d'une responsabilité propre à un petit nombre de professionnels de la politique, mais bien de la responsabilité *inhérente à la condition humaine*. Cette responsabilité concerne tout homme dans la dimension politique de son existence, c'est-à-dire la seule où il est en mesure d'*actualiser* sa liberté et de rencontrer par son action librement consentie l'infinie pluralité de l'humanité. Car si la pluralité est la condition de toute action politique, la raison d'être de la politique en elle-même reste, selon Arendt, la liberté³⁴. La responsabilité politique se comprend dès lors comme celle qui organise harmonieusement les rapports entre la liberté de l'acteur singulier et la pluralité de l'humanité. La responsabilité face à la pluralité ne peut être *que* politique car « la politique repose sur un fait : la pluralité humaine »³⁵.

L'imputation, l'ascription, l'assomption

Quelles peuvent être les *modalités* de cette responsabilité politique ? Et en quoi peut-elle nous permettre de renouer avec la *spécificité* du concept de responsabilité, à égale distance de ceux de culpabilité et de solidarité ? Si la responsabilité est politique, c'est avant tout qu'elle est « démoralisée », qu'elle a été libérée du joug de l'obligation et de la faute morale. En effet, que la responsabilité ait pu être référée à une faute et confondue avec la culpabilité découle d'une évolution « qui a conduit le concept de responsabilité, pris au sens juridique, à s'identifier au sens moral de l'imputation »,

³¹ *Ibid.*, p. 54.

³² E. WEIL, « Responsabilité politique », *Revue internationale de philosophie*, XI, 1957.

³³ P. RICŒUR, « Avant-propos », *Le Juste*, *op. cit.*, p. 17.

³⁴ H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 190.

³⁵ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2001 (1993), p. 39.

dans lequel « réside un rapport primitif à l'obligation »³⁶. La responsabilité, comprise politiquement, ne doit plus être caractérisée par l'*imputation*³⁷. La responsabilité ne pourra relever le défi de la pluralité que si elle se libère de l'imputation, car c'est en elle que réside précisément le schème de l'unité, comme le rappelle Paul Ricœur dans son analyse sémantique :

« Imputer, disent nos meilleurs dictionnaires, c'est mettre sur le compte de quelqu'un une action blâmable, une faute, donc une action confrontée au préalable à une obligation ou à une interdiction que cette action enfreint. (...) Le Robert cite à cet égard un texte important de 1771 (Dictionnaire de Trévoux) :

Imputer une action à quelqu'un, c'est lui attribuer comme à son véritable auteur, la mettre pour ainsi parler sur son compte et l'en rendre responsable »³⁸.

Or, précisément, là où on accepte de reconnaître la pluralité humaine, il convient d'admettre qu'aucune action n'a de « véritable auteur ». Hannah Arendt l'a souligné :

« Personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie. En d'autres termes les histoires, résultats de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur. (...) Nous pouvons tout au plus isoler l'agent qui a mis le processus en mouvement ; et bien que cet agent demeure souvent le sujet, le « héros » de l'histoire, nous ne pouvons jamais le désigner sans équivoque comme l'auteur des résultats éventuels de cette histoire »³⁹.

Le sujet responsable est l'agent de l'action, mais ce n'est pas pour autant l'auteur du dommage éventuel causé par cette action, car cette action est autant « faite » par lui que par le réseau des relations humaines. La logique de l'imputation restitue *a posteriori* un sens univoque à l'action, que celle-ci n'a pas dans son déroulement, afin d'en dégager *un* auteur, seul et unique, qui pourra être tenu pour responsable de l'action jugée fautive et blâmable d'*un* certain point de vue strictement moral ou juridique. Cette réduction allant jusqu'à la quasi-synonymie de la responsabilité à l'imputation conduit ultimement à une moralisation hégémonique de la responsabilité. La responsabilité se confond avec la culpabilité car elle est réduite à une stricte imputation.

Pour rompre avec cette imputation juridico-morale, la responsabilité dans son acception politique doit se déployer suivant un autre mode : celui de la spontanéité libre de l'acteur face à la pluralité de l'humanité, et non plus celui de l'obligation morale de l'auteur face à ces juges. A l'*assignation* de l'auteur à qui l'on impute une faute doit succéder l'*ascription* de l'acteur qui assume les conséquences plurivoques

³⁶ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 43-44. Pour une présentation détaillée de cette évolution historico-sémantique, on pourra se référer à la courte et limpide analyse de Paul Ricœur aux pages 43-51. Il n'entre pas ici dans notre propos de restituer dans son intégralité cette présentation, qui ne sert pas directement notre argumentation.

³⁷ « Défaut majeur : on a trop facilement confondu responsabilité et imputabilité », écrit encore Ricœur dans un autre texte : P. RICŒUR, « Postface au *Temps de la responsabilité* » (1991), *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999 (1991), p. 282.

³⁸ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 44.

³⁹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 242.

de son action. Paul Ricœur emprunte à Peter F. Strawson⁴⁰ le principe d'ascription qui désigne l'identification d'un individu à des événements et des actes dans lesquels il se reconnaît, soit « l'opération prédicative d'un genre unique consistant à attribuer une action à quelqu'un »⁴¹. L'action est attribuée à un agent, elle n'est pas imputée à un auteur : l'ascription nous délivre d'une logique causale rétrospective, et c'est en ce sens qu'elle contribue à démoréaliser la responsabilité, en redonnant à l'homme une capacité d'initiative, un véritable pouvoir d'agir. L'homme assume sa responsabilité plus qu'il ne la subit.

Au sein des modalités propres de la responsabilité politique, l'ascription ne se sépare pas de l'*assomption* : si un individu se reconnaît dans des actions, alors il doit aussi assumer les conséquences qui en découlent. C'est précisément sous ce double régime, d'ascription et d'assomption, que la responsabilité peut faire pleinement face à la pluralité. En se reconnaissant dans l'action qu'il engage, l'agent décide d'assumer par avance les conséquences immédiates mais imprévisibles et irréversibles que son action produira en rencontrant le réseau des relations humaines. Ce qui donne sens à la responsabilité politique est une sorte de *renoncement* : j'accepte d'emblée que l'action que j'amorce puisse m'échapper et qu'en ce sens elle ne soit pas entièrement intelligible comme « mon » action. C'est l'assomption des conséquences produites par la rencontre avec la pluralité humaine qui fait la grandeur de mon action. La responsabilité politique demande donc conjointement de se reconnaître comme acteur des événements de sa vie, et de se révéler comme le sujet responsable – et non l'auteur – de ses actes en assumant leurs conséquences. L'ascription et l'assomption sont éminemment politiques en cela que toutes deux contribuent à la subjectivation (qui se comprend aussi comme responsabilisation) de l'acteur⁴². Elles touchent ici à la dimension éthique de ce qu'Arendt présente comme la révélation du « qui » (*the disclosure of who*) par et dans l'action⁴³. *Qui est responsable ?* Cela, seule l'action le révèle à l'humanité dans la lumière de sa pluralité.

Contrairement à la responsabilité confondue avec l'imputabilité, qui se décline au passé, qui est rétrospective, la responsabilité politique, dans la mesure où elle se manifeste en actes, est une *responsabilité actuelle*, c'est-à-dire *contemporaine* à l'action. Elle se révèle dans la contemporanéité de sa rencontre avec le réseau des relations humaines. Mais pour autant, elle ne se laisse pas définir non plus comme une figure prospective de la responsabilité, entièrement tournée vers l'avenir, vers les conséquences de l'action qui affecteront les générations futures. Sous ce rapport aussi,

⁴⁰ P. STRAWSON, *Les individus*, Paris, Seuil, 1973 (1959).

⁴¹ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 52-53. Pour une définition plus précise de l'ascription et de son triple rapport à l'attribution (triple car l'ascription d'une action à un agent implique l'attribution de prédicats physiques, psychiques et psychologiques à cet individu), on pourra se référer à P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, et notamment aux premières pages de la quatrième étude, « De l'action à l'agent », qui offrent un bon résumé.

⁴² E. TASSIN, « Responsabilité personnelle et espace public », Communication au séminaire « Responsabilité individuelle et espace public », organisé par le *Center for Women Studies et Human Rights Foundation*, Belgrade (Yougoslavie), 11-12 novembre 1998.

⁴³ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 231-238.

la responsabilité politique n'est pas la responsabilité précautionneuse et prévoyante de Hans Jonas. Fidèle à Arendt, c'est aux conséquences *immédiates*, contemporaines à l'action, que l'on doit s'intéresser pour définir une responsabilité pleinement politique. Et ces conséquences immédiates ne sont pas moins imprévisibles et irréversibles que les répercussions à plus long terme dont Jonas se soucie. Ces propriétés des conséquences sont en effet inhérentes à la pluralité elle-même, toujours déjà là dans le réseau des relations humaines déjà constitué, et ne requièrent pas spécifiquement l'attention à des « générations futures » constitutives d'une sorte de « pluralité à venir ». *La responsabilité politique de l'homme moderne* doit donc se tenir dans l'entre-deux entre conceptions traditionnelle et moderne de la responsabilité, entre culpabilité et solidarité, et enfin *entre passé et futur* – pour reprendre la formule de Hannah Arendt, c'est-à-dire à égale distance d'une *responsabilité-dette* et d'une *responsabilité-promesse*, dans les termes de Paul Ricœur.

La responsabilité-dette, tournée vers le passé, est la figure type de la responsabilité-imputabilité, responsabilité juridique et morale, où la dette s'identifie à une faute dont on ne peut s'acquitter qu'en supportant la sanction. C'est la figure de la responsabilité qui annule la pluralité. La responsabilité-promesse, tournée vers le futur, peut correspondre quant à elle à l'impératif de précaution vis-à-vis des conséquences futures de nos actions présentes et à venir, c'est-à-dire cette responsabilité moderne non politique que propose Jonas ⁴⁴. Avec Arendt, il convient donc de penser la responsabilité politique entre dette et promesse, entre Ricœur et Jonas. Cette responsabilité actuelle, contemporaine, peut être dite « responsabilité dans le présent », à condition néanmoins de préciser avec Ricœur que « ce présent n'est pas l'instant-coupure, l'instant ponctuel du temps chronologique » ⁴⁵, mais au contraire le présent contemporain à l'action, qui a l'épaisseur de sa durée ⁴⁶. Dire que la responsabilité politique se tient entre tradition et modernité, culpabilité et solidarité, passé et futur, cela veut aussi précisément dire qu'elle réconcilie entre elles ces bornes, les unit dans une totalité qui constitue sa spécificité pleine et entière. La responsabilité politique se comprend comme une *responsabilité-acte* où se recourent et se recouvrent une certaine responsabilité-dette et une certaine responsabilité-promesse. Cette responsabilité implique alors une figure du *maintien* de soi, face à la pluralité, aux conséquences et au monde, reliant la dette et la promesse dans l'acte. Paraphrasant Ricœur pour expliciter Arendt, on pourrait encore dire que se tenir pour responsable maintenant, c'est accepter d'être tenu pour le même aujourd'hui que celui qui a *agi* hier et qui *agira* demain.

*

⁴⁴ Pour une présentation sommaire de ces deux figures de la responsabilité, on pourra se référer utilement à M. NACHI, *Ethique de la promesse. L'agir responsable*, Paris, PUF, 2003, p. 90-93.

⁴⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 342.

⁴⁶ Dans sa préface à *La condition de l'homme moderne*, Paul Ricœur insiste particulièrement sur la dimension temporelle de l'analyse d'Arendt, et détaille les temporalités propres au travail, à l'œuvre et à l'action. Les recherches actuelles de Marc Le Ny prolongent la réflexion sur ce point : M. LE NY, « La temporalité dans *La Condition de l'homme moderne* », communication au colloque « Renewing Political Thinking after Hannah Arendt », Villa Vigoni (Italie), 7-11 juin 2005.

Le travail que nous livrons ici est une double tentative, à la fois d'explicitation de l'éthique politique contenue dans l'œuvre de Hannah Arendt et de synthèse des diverses conceptions existantes de la notion de responsabilité, afin de restituer la spécificité de cette notion. Cette démarche revient à postuler que, moyennant ce qui passera peut-être pour une utilisation quelque peu hétérodoxe de ses textes, Arendt nous livre des éléments essentiels pour clarifier la notion de responsabilité en vue de lui redonner une intelligibilité quotidienne. Revenant à nos interrogations initiales, nous rappelons en effet qu'une conception spécifiquement politique de la responsabilité humaine doit permettre de « penser ce que nous faisons » lorsque nous considérons qu'un homme est « étranger ». En ce sens, l'un des enjeux de notre travail, dans lequel il est possible d'apercevoir une visée sociologique, est de rendre opératoire la notion de responsabilité : en faire l'opérateur contemporain et quotidien de la frontière d'humanité et de son déplacement au sein de l'agir humain.

La responsabilité politique telle que nous allons la développer à partir d'Arendt peut en fin de compte être perçue, au regard de cette finalité, comme une responsabilité *totale* ou, si l'on préfère, un *concept total de la responsabilité* ⁴⁷. La responsabilité, en tant que politique, sera ici appréhendée *totalement*, à la fois comme un fait *objectif* résultant de l'inclusion de fait de chaque homme *dans* la pluralité humaine dans son universalité, puis comme un fait *subjectif* propre à l'acteur (ou l'agent) prenant la mesure de sa responsabilité *envers* la pluralité à l'instant où il agit et se trouve par là confronté aux conséquences produites par son action au sein du réseau des relations humaines. C'est en réconciliant responsabilité objective et responsabilité subjective, dans une appréhension totale de la responsabilité en tant que politique, que l'on pourra tenter d'en faire, d'une manière pragmatique, l'opérateur de la frontière d'étrangeté, frontière par laquelle une borne est fixée à la pluralité infinie pour limiter l'étendue des conséquences appelant notre responsabilité.

Cette étude totale de la responsabilité politique, étant donné qu'elle est responsabilité actuelle, ne comportera pas trois temps, mais trois *niveaux* d'analyse. A un *premier niveau, macro-politique*, la responsabilité sera mesurée au monde. Puisque « la pluralité est la loi de la terre » ⁴⁸, la responsabilité sera appréhendée dans sa dimension collective et dans son lien objectif avec l'humanité plurielle à laquelle tout homme participe au sein du monde. La posture d'Arendt sera ici révélée principalement au travers de son dialogue avec Karl Jaspers et de ses divers écrits sur la question allemande, permettant d'étayer fermement la distinction entre culpabilité et responsabilité. A un *second niveau, micro-politique*, la responsabilité sera reliée à l'action et considérée du point de vue subjectif de l'agent faisant face aux conséquences produites par l'insertion de son action dans le réseau des relations humaines. Il s'agira de souligner la spécificité de l'éthique arendtienne par contraste avec la pensée de Hans Jonas. A un *troisième et dernier niveau, méso-politique* (ou social), la responsabilité sera pensée dans son rapport à l'extranéité et à la frontière

⁴⁷ Le terme « total » s'entend ici dans le prolongement de la réflexion de Claude Lévi-Strauss dans Cl. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 2001 (1950), p. IX-LII.

⁴⁸ H. ARENDT, *La Vie de l'esprit*, vol. 1 : *La Pensée*, Paris, PUF, 1981 (1978), p. 34.

d'humanité. C'est ici que nous tenterons d'établir dans quelle mesure la lourde charge subjective pour l'agent d'une responsabilité objective *pour* le monde, dans l'humanité partagée et envers son infinie pluralité, explique le recours à une idéologie de l'étrangeté, limitant la responsabilité en bornant le monde commun ouvert par l'action dans sa rencontre avec la pluralité. Cette interprétation inusuelle de la pensée d'Arendt s'appuiera sur un commentaire de ses textes consacrés aux luttes sociales et à la discrimination (notamment les « Réflexions sur Little Rock »), qui seront rapprochés des thèses pragmatistes de John Dewey (en particulier celles contenues dans *Le public et ses problèmes*) et de Marion Smiley. Il s'agira alors de déterminer jusqu'où nous sommes humainement capables d'assumer l'humanité. Nous allons donc parler d'humanité ; et nous espérons réussir...

La responsabilité et le monde

Arendt et Jaspers

« L'expérience historique nous enseigne que toute véritable issue pourvue de sens pour l'individu (...) n'est donc pas seulement l'expression de la responsabilité individuelle elle-même responsabilité de l'individu vis-à-vis de lui-même et pour lui-même ; c'est au contraire une responsabilité toujours envisagée – de par son essence – comme une responsabilité vis-à-vis du monde et pour le monde ».

Václav HAVEL, *Essais politiques*

C'est parce que nous sommes hommes et que nous vivons parmi *les* hommes que nous pouvons nous montrer responsables. La responsabilité commence par être l'affaire de tous : elle ne se laisse d'abord comprendre que dans son rapport au monde commun à tous les hommes. Pour définir la responsabilité dans sa spécificité politique, il importe de commencer par adopter un point de vue *macro*-politique, c'est-à-dire celui de la collectivité dans laquelle s'inscrit l'action humaine responsable, qui ultimement est l'entière humanité. Mais il faut distinguer deux niveaux de collectivité, deux types de monde : les mondes culturels et sociaux d'appartenance, où chaque individu naît et se forge une identité (*ce qu'*il est), et le monde commun ¹ où tout homme, par-delà ses appartenances particulières, rencontre l'infinie pluralité humaine par l'action qui le révèle dans sa singularité (*qui* il est). Une première question est alors de savoir de quel monde est la responsabilité politique ; autrement dit, de savoir à l'égard de quelle collectivité le sujet singulier révélé par l'action est responsable. Mais cette question en présuppose une autre, plus directe encore : qui est responsable ? Qui est ce « qui », sujet de la responsabilité ?

Il s'agit, pour commencer, de déterminer quelle est la place de ce sujet dans le monde, dans quelle mesure sa responsabilité politique est collective, commune, partagée avec d'autres hommes du même monde, dans la mesure où il participe nécessairement de la pluralité humaine. La question n'est pas encore « *de* quoi suis-je responsable ? » mais simplement « *en* quoi suis-je responsable ? » Y répondre implique de distinguer en soi, indépendamment de tout contenu, la responsabilité par rapport à la culpabilité et à la solidarité. Ce premier niveau de réflexion nous conduit à interroger les rapports entretenus entre l'analyse proposée par Hannah Arendt de la

¹ E. TASSIN, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.

notion de « responsabilité collective » et la manière dont Karl Jaspers a tenté, dans l'immédiat après-guerre, de penser la question de la culpabilité dans l'horizon d'une solidarité de fait de l'humanité.

Culpabilité et responsabilité

Les réflexions de Hannah Arendt sur la notion de responsabilité sont aussi éparpillées que précoces. Dès 1945, avant que Jaspers n'ait publié *La culpabilité allemande*, Arendt se saisit de la question dans son article « Organised Guilt and Universal Responsibility »². La version française du titre de cet article, « La culpabilité organisée »³, ne rend pas justice au fait que le cas allemand fut d'emblée pour Arendt le support d'une réflexion sur la responsabilité dans son horizon d'universalité. Penser l'événement est déjà pour elle l'occasion de développer sa réflexion philosophique ; en particulier car cette pensée de l'instant se forge dans un dialogue étroit avec son maître et ami, Karl Jaspers. Ainsi Arendt lui écrit-elle qu'elle a beaucoup pensé à lui à l'époque de la rédaction de « Organised Guilt and Universal Responsibility », et que cet article lui « appartient de toute façon »⁴. Karl Jaspers, pour sa part, ne tarit pas d'éloges sur ce texte, le seul auquel il fasse explicitement référence dans *La culpabilité allemande*⁵, « écrit avec autant de sérieux, et de si fondamental »⁶, qu'il qualifie de « magnifique étude »⁷.

L'évolution de la conception arendtienne de la responsabilité, dans les textes portant explicitement sur cette question, ne se laisse cerner que par rapport à celle de Jaspers, dont elle s'inspire (en même temps qu'elle la nourrit) et se détache. Tous deux sont attachés, chacun à sa manière, à distinguer la dimension individuelle de la faute morale ou juridique de la dimension collective de la responsabilité, dépendant de l'appartenance à une communauté politique et plus largement à l'humanité.

² H. ARENDT, « Organised Guilt and Universal Responsibility », *Jewish Frontier*, 12/1, 1945, p. 19-23 ; repris dans H. ARENDT, *Essays in Understanding*, ed. J. Kohn, London, Harcourt Brace, 1994, p. 121-132, et dans L. MAY and S. HOFFMAN (ed.), *Collective Responsibility*, *op. cit.*, p. 273-283.

³ H. ARENDT, « La culpabilité organisée » (1945), tr. fr. A.-S. ASTRUP et al., in H. ARENDT, *Penser l'événement*, éd. Cl. Habib, Paris, Belin, 2001 (1989), p. 21-34. Bien qu'il fût d'abord publié en anglais dans *Jewish Frontier*, ce texte fut initialement rédigé en allemand, et c'est à partir de l'original allemand que le texte français a été établi (tout en tenant compte des corrections et variantes présentes dans la version anglaise). Le titre de la version française, « La culpabilité organisée », est en fait une traduction littérale du titre de la version publiée en allemand : H. ARENDT, « Organisierte Schuld », *Wandlung*, 1/4, 1946, p. 333-344.

⁴ H. ARENDT et K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot, 1995 (1985), p. 72.

⁵ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 92. Dans sa préface à l'ouvrage (p. 18), Pierre Vidal-Naquet qualifie de « frappante » la page où est cité l'article d'Arendt.

⁶ H. ARENDT et K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, *op. cit.*, p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 62.

Culpabilité individuelle et responsabilité collective

Arendt comme Jaspers écrivent dans l'immédiat après-guerre en réaction à un contexte allemand troublé, où prédomine la thèse d'une « culpabilité collective » de l'ensemble du peuple allemand pour les crimes nazis. La plupart des textes d'Arendt sur la responsabilité font référence à ce point d'ancrage de la réflexion. Dans cette propension du peuple allemand à s'accuser en bloc, elle voit une « culpabilité hystérique »⁸, une « confusion morale » telle que « ceux qui, à titre personnel, étaient des innocents se persuadaient les uns les autres et expliquaient au monde entier combien ils se sentaient coupables, tandis que rares étaient les criminels disposés à convenir qu'ils éprouvaient le moindre remords »⁹. Arendt interprète ces « aveux de culpabilité pathétiques, qui n'engagent à rien et où tout ce qui est spécifique est détruit »¹⁰ comme l'ultime produit de la domination hitlérienne : « une conséquence de la culpabilité organisée dans laquelle les nazis ont impliqué tous les habitants des pays allemands (...). Cette culpabilité, les Alliés n'ont fait que la reprendre ensuite dans leur thèse néfaste d'une culpabilité collective »¹¹.

Néfaste, cette thèse de la culpabilité prétendument collective l'est pour deux raisons. D'une part, elle empêche de juger correctement les crimes dont les nazis sont spécifiquement et individuellement coupables : elle dissout leur culpabilité individuelle dans une improbable et injuste culpabilité collective de l'ensemble du peuple allemand. « Là où tout le monde crie « nous sommes coupables », on ne peut effectivement découvrir le crime perpétré. Savoir si quelqu'un a participé au massacre de centaines de milliers d'individus ou bien s'il s'est borné à se taire en continuant à vivre caché devient une question de nuance sans importance »¹². D'autre part, cette thèse induit une confusion conceptuelle qui obscurcit le travail philosophique de définition d'une responsabilité distincte de la culpabilité. L'idée d'une culpabilité collective est en réalité une contradiction dans les termes : elle ne peut être collective que parce qu'elle est volontairement « organisée », c'est-à-dire orchestrée. En ce sens, Arendt oppose dès 1945 une *culpabilité faussement collective car organisée* à une *responsabilité authentiquement collective car universelle*.

Arendt et Jaspers critiquent en des termes très proches la complaisance de ceux qui se prétendent coupables d'actes qu'ils n'ont pourtant pas commis. Jaspers condamne le « besoin de confesser sa culpabilité » car « on sent que l'auteur de l'aveu cherche, par ce moyen, à se donner de la valeur, à augmenter son prestige aux yeux d'autrui »¹³, tandis que pour Arendt, « il est presque agréable de se sentir coupable

⁸ Cité par Cl. HABIB, « Arendt et l'Allemagne après guerre. Introduction », in H. ARENDT, *Penser l'événement*, Paris, Belin, 2001 (1989), p. 19.

⁹ H. ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » (1964), *Penser l'événement, op. cit.*, p. 93.

¹⁰ H. ARENDT, « Le cas Eichmann et les Allemands » (entretien avec Thilo Koch réalisé en 1964, édité pour la première fois en allemand en 1976), in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *Politique et pensée, op. cit.*, p. 188.

¹¹ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » » (1959), *Vies politiques, op. cit.*, p. 29.

¹² H. ARENDT, « Le cas Eichmann et les Allemands », *op. cit.*, p. 192.

¹³ K. JASPERS, *La culpabilité allemande, op. cit.*, p. 111.

quand on n'a rien fait : l'on se sent alors noble »¹⁴. Jaspers livre la clé de cette orchestration d'aveux de culpabilité :

« Maint Allemand se laisse séduire par ce qui est actuellement de son intérêt. Il lui paraît avantageux de s'avouer coupable. A l'indignation du monde contre cette Allemagne moralement réprouvée répond sa complaisance à reconnaître sa culpabilité. On approche les puissants par la flatterie. On voudrait dire ce qu'ils désirent entendre. A cela s'ajoute la tendance fatale à croire que, la culpabilité une fois reconnue, on est meilleur que les autres. Le mauvais orgueil de soi se cache dans l'humilité »¹⁵.

Telle est la confusion morale de l'Allemagne dans l'immédiat après-guerre, qui empêche aussi une appréciation saine et juste des écrits des deux philosophes. Tandis que le livre de Jaspers passe quasiment inaperçu¹⁶, Arendt déplore recevoir des lettres d'Allemagne dont les motifs d'enthousiasme sont précisément ceux-là mêmes qu'elles critiquent : « les gens se sentent tellement « compris » et personne ne remarque que j'ai quelque chose contre les philistins »¹⁷.

Pour rompre avec l'embarras dans lequel nous plonge la thèse de la culpabilité collective, il importe de distinguer nettement la culpabilité de la responsabilité. Arendt est plus claire que jamais sur ce point lorsqu'elle prend part, au cours des années 1960, au débat sur la notion de responsabilité collective. Selon elle, seule la responsabilité peut être effectivement collective, alors que la culpabilité implique d'avoir commis soi-même, directement, une faute juridique ou morale. En aucun cas on ne peut être coupable par omission, substitution ou solidarité.

« Il existe une responsabilité pour des choses que nous n'avons pas commises (...). Mais *être ou se sentir coupable pour des choses qui se sont produites sans que nous y prenions une part active est impossible*. C'est là un point important qui mérite d'être clairement et vigoureusement souligné à un moment où tant de bons libéraux blancs avouent leurs sentiments de culpabilité face au problème noir. Il existe une foule de précédents dans l'histoire pour de tels sentiments déplacés, et dans l'Allemagne d'après-guerre où de tels problèmes se sont posés suite aux exactions du régime hitlérien contre les Juifs, le cri : « Nous sommes tous coupables », qui semblait si noble et séduisant lorsqu'on l'entendait pour la première fois, n'a en fait servi qu'à disculper en grande partie les vrais coupables. (...) *La culpabilité, contrairement à la responsabilité, est le fait d'un individu : elle est strictement personnelle*. Elle se réfère à un acte, non à des intentions ou à des virtualités »¹⁸.

¹⁴ H. ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966 (1963), p. 276.

¹⁵ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 111-112.

¹⁶ Voir à ce sujet ce qu'en dit Karl Jaspers lui-même dans son interview de 1960 avec Thilo Koch, in K. JASPERS, *Liberté et réunification*, Paris, Critérim, 1990 (1960), p. 149-150.

¹⁷ H. ARENDT et K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁸ H. ARENDT, « La responsabilité collective », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 193-194. (Je souligne.) Cette conférence est une réponse à un texte de Joel Feinberg, et prend place plus largement dans un débat ayant impliqué de nombreux philosophes politiques américains dans la seconde partie du XX^e siècle, lancé par l'article de H. D. LEWIS, « Collective Responsibility », publié en 1948. L'article de Lewis et la plupart des contributions à ce débat ont été rassemblés dans L. MAY et St. HOFFMAN (ed.), *Collective Responsibility*, *op. cit.* (Voir aussi *supra*, concernant les différentes versions du texte d'Arendt, la note 7 de l'introduction, page 17).

La réflexion de Hannah Arendt s'articule à celle de Karl Jaspers autant qu'elle s'en inspire. Quatre ans avant la conférence sur la responsabilité collective où elle établit cette distinction claire entre culpabilité et responsabilité, elle précisait en effet : « Dans les premières années de l'après-guerre, je m'expliquais encore ces aveux de culpabilité au sens du mot grandiose de Jaspers, prononcé juste après l'effondrement de l'Allemagne : « Vivre, telle est notre faute ». Mais (...) j'en suis venue à douter des déclarations de culpabilité des non coupables »¹⁹.

Ces propos renvoient directement à la typologie établie par Karl Jaspers dans *La culpabilité allemande*, qui distingue la culpabilité criminelle, la culpabilité politique, la culpabilité morale et enfin la culpabilité métaphysique, s'exprimant par le mot grandiose cité par Arendt. La première est caractérisée par la transgression objective de lois univoques, et dépend d'un tribunal ; de même que la troisième implique la réalisation d'un acte moralement répréhensible, la transgression d'une norme, qui relève de la conscience morale individuelle. En revanche, la seconde signifie qu'en tant que citoyen « chaque individu porte une part de responsabilité dans la manière dont l'Etat est gouverné »²⁰, sans pour autant impliquer une participation active de cet individu aux actes gouvernementaux : « Chaque citoyen se trouve co-responsable des actes de l'Etat auquel il appartient, se sent solidaire de ses peines »²¹. Les termes et la logique sont les mêmes en ce qui concerne la culpabilité métaphysique, mais la responsabilité par solidarité vaut cette fois-ci moins du point de vue d'une commune citoyenneté que d'une commune humanité :

« Il existe entre les hommes, du fait même qu'ils sont des hommes, une solidarité en vertu de laquelle chacun se trouve co-responsable de toute injustice et de tout mal commis dans le monde, et en particulier des crimes commis en sa présence, ou sans qu'il les ignore »²². « Etre coupable au sens métaphysique, c'est manquer à la solidarité absolue qui nous lie à tout être humain comme tel »²³.

Dans l'interprétation qu'il fait de ce texte, Paul Ricœur souligne que le terme de culpabilité est en définitive impropre aux points de vue politique et métaphysique : dans ces deux cas, Jaspers parle lui-même de responsabilité. Le terme de culpabilité ne convient qu'aux plans du crime, de la faute juridique, et de la faute morale. « A cet égard, il n'y a qu'une culpabilité, et elle est *morale* dans les deux cas »²⁴, la faute morale et le crime ne différant fondamentalement qu'en degré et par rapport à l'instance qui les juge et à la sanction qu'elles appellent²⁵. S'agissant en revanche de la solidarité impliquée par la citoyenneté ou l'humanité, sans référence à des

¹⁹ H. ARENDT, « Le cas Eichmann et les Allemands », *op. cit.*, p. 191-192.

²⁰ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 46.

²¹ *Ibid.*, p. 63-64.

²² *Ibid.*, p. 47.

²³ *Ibid.*, p. 80.

²⁴ P. RICŒUR, « La culpabilité allemande » (1949), *Lectures I*, *op. cit.*, p. 149.

²⁵ Cette distinction est classique, puisqu'on la trouve par exemple chez Emile Durkheim, qui voit dans les normes juridiques un prolongement et un reflet des normes morales, différant avant tout du point de vue de la sanction qu'appelle leur transgression : réprobation informelle pour la norme morale, sanction institutionnalisée pour la norme juridique. Voir E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1998 (1893). Cette conception est au fondement des

actes commis, on ne peut parler que de *responsabilité*. Paul Ricœur le souligne explicitement : « La culpabilité collective n'a jamais qu'un sens impropre. (...) Aussi, l'accusation de culpabilité collective s'aventure toujours dans une zone incertaine où elle est prise entre les deux dangers de l'arbitraire juridique et de pharisaïsme moral »²⁶.

La culpabilité ne peut être qu'individuelle et morale, seule la responsabilité peut être collective et politique. « Il n'y a pas de culpabilité ni d'innocence collectives ; ces notions n'ont de sens qu'appliquées à des individus », affirme Arendt²⁷. Jaspers est parfaitement en accord avec elle sur ce point, bien qu'il ait du mal à se départir d'une ambiguïté purement lexicale, que l'on ne trouve pas sous la plume d'Arendt : Jaspers distingue effectivement quatre types de *culpabilité*, même s'il ne cesse d'affirmer que la culpabilité politique est en fait une *responsabilité* politique. Il affirme par exemple clairement : « Il ne peut donc y avoir – en dehors de la responsabilité politique – aucune culpabilité collective d'un peuple ou d'un groupe de peuple »²⁸, car « moralement, c'est seulement l'individu qui peut être jugé, jamais une collectivité », or « on ne peut pas faire d'un peuple un individu »²⁹ : un peuple reste foncièrement une collectivité disparate, ce n'est jamais un « tout » homogène. Jaspers estime rétrospectivement que *La culpabilité allemande* fut l'objet d'un malentendu en Allemagne au moment de sa parution, et nul doute que cette ambiguïté en est à l'origine. Les Allemands auraient compris la responsabilité politique comme une culpabilité collective, alors que d'après Jaspers, son livre tend à démontrer que la culpabilité morale de quelques-uns, les nazis, ne peut en aucun cas se confondre avec la responsabilité politique partagée par tous les Allemands qui ne se sont pas exilés, ni n'ont résisté, car il n'existe pas – et ne peut pas exister – de « faute collective »³⁰. La faute n'est pas un critère politique pertinent.

La manière dont Hannah Arendt précise sa conception de la responsabilité collective dans sa conférence de 1968 est extrêmement proche de la formulation de Karl Jaspers. « Je ne sais pas quand est apparu pour la première fois le terme de « responsabilité collective » mais je suis presque convaincue que la pertinence et l'intérêt général du terme et des problèmes qu'il sous-entend relèvent des catégories politiques par opposition aux catégories juridiques et morales », car en ce qui les concerne, « les critères juridiques et moraux ont un point commun très important : ils se rapportent toujours à la personne et à son acte »³¹. Arendt souligne que, pour que l'on puisse parler d'une responsabilité collective, deux conditions doivent être remplies. Un collectif constitué comme tel doit d'abord exister, il doit y avoir une

travaux de Paul Fauconnet sur la responsabilité, déjà évoqués en introduction (P. FAUCONNET, *La responsabilité*, *op. cit.*).

²⁶ P. RICŒUR, « La culpabilité allemande », *op. cit.*, p. 150-151.

²⁷ H. ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », *op. cit.*, p. 93.

²⁸ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, p. 55.

²⁹ *Ibid.*, p. 53-54. Ce qui implique qu'aucun peuple, en tant que peuple, ne peut être qualifié de criminel, ne peut être le sujet d'une culpabilité criminelle, car « un criminel, c'est toujours un individu » (p. 53).

³⁰ Interview avec Thilo Koch, in K. JASPERS, *Liberté et réunification*, *op. cit.*, p. 149-150.

³¹ H. ARENDT, « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 195.

solidarité objective entre les individus qui appartiennent au groupe, autrement dit une simple collection d'individus atomisés ne saurait être collectivement responsable de quoi que ce soit. Ensuite, il importe que chacun des membres du collectif n'ait pas lui-même directement pris part à l'action incriminée commise au nom du groupe, auquel cas on discuterait de degrés de culpabilité au sein du groupe ayant mal agi de concert, et non d'une responsabilité collective.

« On doit me tenir pour responsable de quelque chose que je n'ai pas commis et ce, en raison de mon appartenance à un groupe (une collectivité) dont je ne peux pas me détacher par un acte délibéré, c'est-à-dire l'appartenance à un groupe qui ne ressemble en rien au fait d'être associé en affaires, association que je peux dissoudre quand je veux. (...) Cette sorte de responsabilité politique est toujours politique »³².

La posture arendtienne se laisse donc clairement résumer : il n'y a de culpabilité qu'individuelle, et en tant qu'elle se réfère nécessairement à un acte fautif, elle est d'ordre moral ou juridique ; seule peut donc être collective la responsabilité, en tant qu'elle est politique.

Plus encore, la responsabilité collective *parce que* politique peut se définir comme un fait objectif, qui n'implique aucun sentiment personnel et subjectif d'aucune sorte. Il n'est nul besoin de *se sentir coupable* pour *se savoir responsable*. La responsabilité politique, de ce point de vue, est inconditionnelle et immédiate.

« Le peuple allemand doit *assumer d'emblée de façon politique* la responsabilité des crimes perpétrés en son nom et par les membres de la nation (...). Mais cela n'a rien à voir avec les sentiments personnels de l'individu »³³.

Sur ce point précis, la pensée d'Arendt marque une divergence assez nette par rapport à celle de Jaspers. Ce dernier affirme en effet qu'en dehors et à côté du fait objectif de la responsabilité politique découlant de la citoyenneté, il faut encore reconnaître que « nous devons assumer la culpabilité de nos pères », ce qui constitue à ses yeux une « culpabilité partagée [qui] ne se laisse pas objectiver »³⁴. Or, dans sa conférence de 1968, Arendt juge quant à elle que « nous pouvons dire que nous nous sentons *coupables* des péchés de nos pères ou de notre peuple, voire de l'humanité, en bref, d'actes que nous n'avons pas commis, seulement de façon métaphorique », et ajoute « peut-être serait-il judicieux de s'abstenir de telles affirmations métaphoriques qui, prises au pied de la lettre, ne peuvent que nous conduire à une sensiblerie factice qui confond tous les problèmes réels »³⁵. On aurait sans aucun doute tort de voir là une attaque dirigée à l'encontre de Karl Jaspers, mais il importe néanmoins de souligner une divergence d'importance. Contrairement à Jaspers, pour qui subsiste toujours, dans le rapport de responsabilité de l'individu à la collectivité, un fond

³² *Ibid.*, p. 196.

³³ H. ARENDT, « Le cas Eichmann et les Allemands », *op. cit.*, p. 192. Je souligne.

³⁴ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 88.

³⁵ H. ARENDT, « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 194. De même en 1964, dans « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », elle écrit que « c'est seulement en un sens métaphorique que nous pouvons affirmer nous *sentir* coupables des péchés commis par nos pères, par notre peuple ou par l'humanité entière, et donc d'actes ou de mauvaises actions qui ne sont pas nôtres » (*Penser l'événement*, *op. cit.*, p. 93).

métaphysique, Arendt s'en tient, elle, à l'appréhension politique d'un fait objectif. En tant que citoyens d'un Etat, en tant que membres d'une nation, nous devons être tenus pour « responsables des péchés de nos pères, de même que nous récoltons les lauriers dûs à leurs mérites, mais nous ne sommes évidemment pas coupables de leur forfait, ni moralement, ni juridiquement »³⁶. Nous n'avons donc aucune raison de ressentir le moindre *sentiment* de culpabilité à ce sujet. Et c'est précisément parce que nous sommes libérés de ce sentiment que nous sommes à même d'assumer la charge de notre responsabilité présente. Ici aussi, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament »³⁷.

Responsabilité politique et conscience individuelle

Si la responsabilité politique n'implique aucun *sentiment* de culpabilité, elle requiert néanmoins, pour être assumée, une *conscience* par laquelle cette responsabilité politique est reconnue. Comme on l'a expliqué en introduction, la responsabilité politique se définit par une double modalité de subjectivation : ascription et assomption. En reconnaissant *en quoi* la responsabilité collective le concerne, l'homme s'élève à la dignité de sujet responsable qui assume sa participation au monde. Que la responsabilité politique soit collective signifie non pas qu'il existerait une unité collective qui serait l'unique sujet responsable, mais que chaque individu participant à la collectivité doit assumer pour lui-même cette responsabilité qui est l'affaire de tous. Ultimement, c'est à des individus, en tant qu'hommes, que revient d'assumer la charge de la responsabilité du collectif auquel ils appartiennent, indépendamment de leur implication active dans les actes du groupe et de leur éventuelle culpabilité. La conscience individuelle est ainsi ce par quoi un homme peut *se savoir* responsable politiquement. A un mystificateur sentiment de culpabilité doit répondre une authentique conscience de responsabilité, c'est là le seul moyen de résoudre le sournois paradoxe résultant de l'orchestration d'une culpabilité collective :

« D'après mon expérience, tous les Allemands qui n'ont jamais commis la moindre injustice de leur vie proclament avec beaucoup d'insistance qu'ils se sentent coupables, alors qu'il suffit de rencontrer un ancien nazi pour être confronté à la meilleure conscience du monde qui soit »³⁸.

Or, ce qui rend ce constat douteux est que, comme le note Hannah Arendt dans ses *Considérations morales*, « une bonne conscience n'existe pas, si ce n'est en l'absence d'une mauvaise »³⁹. A partir de son analyse du cas Eichmann, Hannah Arendt en viendra à considérer que cette absence de mauvaise conscience trouve sa source dans une « curieuse et authentique inaptitude à penser »⁴⁰, qui n'a rien à voir avec une inaptitude strictement morale à distinguer le bien du mal. La thèse de la « banalité du

³⁶ H. ARENDT, « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 197.

³⁷ R. CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, Gallimard, 1946, cité par Hannah Arendt en ouverture de « La brèche entre le passé et le futur », préface à *La crise de la culture*, *op. cit.*

³⁸ H. ARENDT, « Le cas Eichmann et les Allemands », *op. cit.*, p. 191.

³⁹ H. ARENDT, *Considérations morales*, Paris, Rivages, 1996 (1971), p. 28.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 26.

mal » énonce qu'il est humainement possible de faire le mal sans vouloir le mal ⁴¹, d'agir monstrueusement sans être un monstre, dès lors que l'on ne *pense* pas ce que l'on fait, que l'on n'en considère pas les conséquences réelles.

Assumer sa responsabilité, au contraire, demande à chacun d'accepter de « penser ce que nous faisons » ⁴² : c'est-à-dire de penser à la fois ce que lui fait, mais aussi ce qui est fait en son nom et sous ses yeux, par ce « nous » dont il est objectivement solidaire. Or, penser ce que nous faisons est à la portée de tous. Cela ne demande ni savoir, ni intelligence, ni bonté, ni sagesse morale particulière : l'aptitude à penser est inhérente à la condition humaine. Tandis que la pure innocence de toute faute ne peut être que l'expérience aristocratique de quelques sages vertueux, la responsabilité politique, liée à l'ambivalence de l'action, est collective dans la mesure aussi où son assomption repose sur l'aptitude humaine la plus démocratique :

« La faculté de penser, distincte de la soif de connaissance, doit être attribuée à tout le monde ; elle ne peut être le privilège de certains ». « La pensée, dans son sens non cognitif, non spécialisé, en tant que besoin naturel de la vie humaine, actualisation de la différence présente dans la *consciousness*, n'est pas la prérogative de certains, mais une faculté présente chez tout le monde » ⁴³.

La pensée est la cheville ouvrière de la conscience individuelle de la responsabilité politique. C'est en pensant ce nous faisons que nous comprenons en quoi nous sommes responsables. En effet, « la conscience se manifeste comme pensée d'après coup » ⁴⁴. C'est en pensant après coup les conséquences de nos actions que nous prenons conscience de notre responsabilité dans le monde. Mais cette conscience de la responsabilité politique ne se laisse pas définir comme conscience morale, car il suffit de penser pour se savoir responsable, et penser ne demande rien d'autre qu'une conscience de soi, un dialogue socratique de l'âme avec elle-même qui permet de conclure « je suis moi ». C'est en ce sens qu'Arendt parle d'une « actualisation de la différence présente dans la *consciousness* ». Cette différence, c'est l'expérience du deux-en-un, c'est l'existence d'un autre en soi-même, de quelque chose comme un témoin qui attend l'agent chez lui, en son for intérieur, une fois l'action achevée ⁴⁵. Et ce deux-en-un signifie la présence de la *pluralité* humaine au cœur même de la

⁴¹ Dans ses *Considérations morales* par exemple, Arendt écrit : « Il n'est nullement nécessaire d'avoir un cœur mauvais, phénomène assez rare, pour causer de grands maux » (p. 34). « La triste vérité est que la plus grande part du mal est faite par des gens qui ne se sont jamais décidés à être bons ou mauvais » (p. 58).

⁴² H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., « Prologue », p. 38.

⁴³ H. ARENDT, *Considérations morales*, op. cit., p. 37 et 70.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁵ Ainsi, l'attitude de ceux qui ont refusé de se compromettre dans les crimes nazis tient moins, selon Arendt, à un cas de conscience morale qu'à un conflit interne à leur conscience de soi. « Pour le dire de manière brutale, s'ils ont refusé de commettre des meurtres, ce n'est pas tant qu'ils tenaient à observer le commandement « Tu ne tueras point », mais c'est qu'ils n'étaient pas disposés à vivre avec un assassin : leur propre personne. (...) [Ils étaient de] ceux qui savent que, quoi qu'il arrive par ailleurs, nous sommes condamnés, aussi longtemps que nous vivons, à demeurer en compagnie de nous-mêmes » (*Considérations morales*, op. cit., p. 102-103).

conscience individuelle : avoir conscience de sa responsabilité, c'est déjà avoir l'idée du défi que la pluralité pose à cette responsabilité. C'est parce que ce défi existe, que nous sommes toujours deux-en-un, que nous ne pouvons jamais avoir totalement bonne conscience – si ce n'est en l'absence d'une mauvaise. Dès lors, pour ne pas avoir mauvaise conscience, « il suffit de ne jamais entamer le dialogue silencieux et solitaire que nous nommons pensée, de ne jamais rentrer chez soi et de ne jamais commencer l'examen » que l'on dit communément « de conscience » : « ce n'est ni une question de méchanceté ou de bonté, ni d'intelligence ou de stupidité. Celui qui ne connaît pas le rapport de soi à soi-même (...) ne sera jamais capable de – ni ne voudra – rendre compte de ce qu'il fait ou dit »⁴⁶. Or, celui qui ne peut ni ne veut *rendre compte* est précisément celui qui ne peut assumer une responsabilité qui pourtant, du point de vue politique du collectif, lui incombe effectivement. Dès lors, si l'assomption de la responsabilité est bien ce par quoi l'homme fait valoir dans le monde sa dignité humaine, il faut bien admettre que « l'humanité vivante d'un homme décline dans la mesure où il renonce à la pensée »⁴⁷.

Mais, demandera-t-on, comment peut-on renoncer à la pensée ? Comment peut-on refuser de penser ce que nous faisons ? Comment peut-on ne pas être conscient de la responsabilité qui nous incombe de fait ? Ici interviennent les nombreux subterfuges contribuant à un aveuglement face à la réalité. Pour savoir sa responsabilité, il faut certes penser ce que nous faisons, mais encore faut-il commencer par *reconnaître* précisément « ce que nous faisons ». L'assomption est précédée de l'ascription, et cette dernière n'est pas plus évidente que la première. Il est toujours possible de se protéger de la réalité, afin d'éviter la moindre ascription et de se dégager de toute assomption, quand bien même – et surtout si – cette réalité nous requerrait en vertu de son existence effective et collective, c'est-à-dire objective. Le seul moyen de se soustraire à l'exigence de pensée est de nier son objet :

« Les clichés, les phrases toutes faites, l'adhésion à des codes d'expression ou de conduite conventionnels et standardisés, ont socialement la fonction reconnue de nous protéger de la réalité, de cette *exigence de pensée que les événements et les faits éveillent en vertu de leur existence*. Si nous répondions tout le temps à cette exigence, nous serions très rapidement épuisés ; avec Eichmann, c'était différent : de toute évidence, il ne connaissait pas une telle exigence »⁴⁸.

Il n'y a rien à penser car nous ne faisons rien de particulier, et il y a tout lieu d'avoir la conscience tranquille, voilà en substance le raisonnement *irresponsable* d'Eichmann. Tout à l'opposé, « ceux qui n'ont pas participé au système et que la majorité a qualifiés d'irresponsables sont les seuls individus qui aient osé juger d'eux-mêmes (...). La raison en est, selon [Arendt], que leur conscience ne fonctionnait pas

⁴⁶ H. ARENDT, *Considérations morales*, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁷ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 19.

⁴⁸ H. ARENDT, *Considérations morales*, *op. cit.*, p. 26-27. (Je souligne.) A ce sujet, Catherine Chalié écrit très justement que « l'ignorance délibérée des sollicitations de la réalité dispense d'y répondre », bien que celui qui se laisse aller à une telle inconscience reste objectivement responsable de cette réalité qu'il veut ignorer. (C. CHALIÉ, « Radicalité et banalité du mal », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 274.)

sur un mode pour ainsi dire automatique »⁴⁹. Les irresponsables ne sont donc pas ceux que l'on croit. Oser juger de soi-même, voilà ce à quoi doit ultimement conduire d'accepter de penser en son for intérieur ce que nous faisons. Reconnaître quels sont nos actes puis penser leurs conséquences, ce double mouvement de conscientisation de la responsabilité ne trouve son aboutissement politique que dans l'acte de jugement. Seuls ceux qui « jugent d'eux-mêmes » assument leur responsabilité politique en pleine conscience. Comme le souligne Arendt en conclusion de ses *Considérations morales*, « le jugement, le sous-produit de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée », et parce qu'il réalise la pensée en actes, le jugement est « politique par ses implications »⁵⁰. Le jugement est à la pensée ce que la responsabilité est à la liberté : un accomplissement, une manifestation politique.

Du fonctionnaire nazi irresponsable à l'homme pleinement conscient de sa responsabilité politique qui juge par lui-même, on rencontre une foule d'Allemands dont la conscience de responsabilité est défaillante, faute de savoir reconnaître ce qu'ils ont sous les yeux, faute de pouvoir identifier ce qui se fait en leur nom. Dès 1946, Karl Jaspers analyse cela avec une profonde acuité :

« La situation est telle que la plupart des hommes sont *étrangers* à la réalité politique. Le pouvoir de l'Etat n'est pas senti comme étant l'affaire de chacun. On ne se sait pas co-responsable ; on regarde ce qui se passe sans agir politiquement, on travaille et on agit dans une obéissance *aveugle*. On a bonne conscience, aussi bien dans l'obéissance que dans le sentiment de n'être pour rien dans les décisions et les actes de ceux qui détiennent la force. On subit la réalité politique comme quelque chose d'étranger, on cherche avec ruse à l'utiliser à son avantage personnel, ou bien on vit dans l'ivresse *aveugle* du sacrifice »⁵¹.

Dans une telle situation, produit du système totalitaire, il n'est plus possible de reconnaître sa responsabilité et d'en prendre conscience, l'ascription et l'assomption sont impossibles. Toutes deux requièrent une liberté minimale, or Jaspers considère que « la liberté politique commence quand, dans la majorité du peuple, l'individu se sent responsable de la politique de la collectivité à laquelle il appartient, lorsqu'il ne se contente pas de réclamer et protester, lorsqu'il exige bien plutôt de lui-même de voir la réalité telle qu'elle est »⁵². L'homme responsable est donc celui qui exige de voir « la réalité telle qu'elle est », l'accepte et l'assume. C'est aussi celui qui s'implique par ses actes dans l'espace politique d'apparence, qui y participe librement, plutôt que de simplement réclamer ou protester : c'est de cette manière qu'il *manifeste* sa responsabilité politique.

L'accomplissement politique de l'aptitude à penser dans le jugement autonome, qui signifie une assomption individuelle de la responsabilité collective, implique donc une *lucidité* face à la réalité du monde et de nos actes. Dans un contexte démocratique, cette responsabilité commande un engagement actif du citoyen dans la vie publique qui actualise sa liberté ; sous le joug d'un système totalitaire, au contraire, elle peut

⁴⁹ H. ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », *op. cit.*, p. 102.

⁵⁰ H. ARENDT, *Considérations morales*, *op. cit.*, p. 72-73.

⁵¹ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 49. Je souligne.

⁵² *Ibid.*, p. 123.

justifier aux yeux d'Arendt un désengagement, une mise en retrait, par refus de cautionner et de soutenir le régime politique en place. En effet, selon Arendt, « la responsabilité politique présuppose toujours un minimum de pouvoir politique », sans lequel le sujet responsable ne compte pas, ne peut avoir aucune influence sur la réalité politique qu'il observe, et n'est donc pas en mesure d'en assumer la responsabilité ⁵³. Il existe donc une différence importante à souligner entre le fait, évoqué par Jaspers, d'être « étranger » à la réalité politique, de ne pas s'en savoir co-responsable, alors même que nous *pouvons* encore influencer sur elle, et le fait de se retirer du monde, par constat de totale impuissance, mais sans pour autant perdre de vue la réalité de ce monde.

« La fuite hors du monde, en des temps sombres, temps d'impuissance, peut toujours se justifier tant que la réalité n'est pas ignorée, mais constamment présente et reconnue comme cela dont il faut s'évader » ⁵⁴.

Il importe donc de toujours considérer la réalité telle qu'elle est – et non telle qu'on aimerait qu'elle soit – et de prendre en compte les *implications* de nos actions, en leur double signification de conséquences et de participations.

Responsabilité personnelle et liberté politique

Cette prise de conscience, par laquelle l'homme s'approprie et prend activement en charge la responsabilité qui lui incombe, signe son humanité, car elle est la condition de l'expression de sa *liberté* politique de *sujet* responsable. Le jugement lucide manifeste la responsabilité politique en actualisant la liberté de penser en liberté d'action dans le monde. La responsabilité politique est un fait objectif, mais seul un sujet libre peut l'assumer pleinement.

« Que la population entière supporte concrètement les conséquences de tous les actes de l'Etat (...) n'est qu'un simple fait empirique. Qu'elle se sache responsable, et c'est *le premier signe que sa liberté politique s'éveille. Ce n'est que dans la mesure où elle possède et accepte ce savoir qu'il y a vraiment liberté* » ⁵⁵.

⁵³ H. ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », *op. cit.*, p. 103. Sur la conception particulière que propose Arendt de la notion de « pouvoir » en son sens politique, voir H. ARENDT, « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (1972), en particulier p. 144 et s. : « Le *pouvoir* correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée ». Il est par définition non violent, non coercitif, et en un sens aussi non volitif. Le pouvoir, au sens d'Arendt, ne se caractérise pas par la possibilité d'imposer sa volonté *contre* les autres, mais par la capacité d'actualiser sa liberté politique dans une action de concert *avec* les autres ; ce qui mène Paul Ricœur à affirmer : « L'action est à visée politique et le pouvoir n'est autre que l'expression publique de l'action » (P. RICŒUR, « Pouvoir et violence », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 164). Pour une discussion plus approfondie et particulièrement claire de ce point, on ne peut que recommander l'excellent texte de Paul LADRIÈRE, « Espace public et démocratie », contenant une section intitulée « La conception arendtienne du pouvoir » (qui est comparée aux conceptions wébérienne et habermassienne) : voir P. LADRIÈRE, *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, PUF, 2001, p. 395-406.

⁵⁴ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 32.

⁵⁵ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 86. Je souligne.

À l'instant où l'homme se sait responsable du monde, il prend conscience de sa liberté politique, nous dit Jaspers, et s'il dispose d'un minimum de pouvoir politique, comme le souligne Arendt, il peut actualiser sa liberté en assumant cette responsabilité qu'il a su reconnaître. La responsabilité constitue ainsi le lieu exact de la rencontre entre la liberté et le monde ; à ce titre elle peut être dite *doublement* politique, car d'une part « au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde »⁵⁶, et d'autre part « la *raison d'être* de la politique est la liberté »⁵⁷. La responsabilité est cette dimension de l'action où ma liberté rencontre le monde dont elle doit se soucier, et s'y articule harmonieusement par la double opération d'ascription et d'assomption. Dès lors, si la raison d'être (ou fin) du politique est « d'établir et de conserver dans l'existence un espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître »⁵⁸, cet espace d'apparence est aussi celui où la responsabilité politique peut se manifester en tant qu'elle est assumée librement. La liberté comme virtuosité peut alors apparaître sous les traits de la responsabilité. Jaspers ne dit pas autre chose, lorsqu'il conclut *La culpabilité allemande* en insistant sur le fait que le sujet responsable sait « que la politique cherche *dans le monde concret* le chemin qu'il est possible, à tel ou tel moment, de suivre, en s'inspirant de l'idéal de la condition d'homme : la *liberté* »⁵⁹.

A contrario, l'organisation par le système totalitaire d'une culpabilité collective et d'une irresponsabilité généralisée est rendue possible par la destruction préalable d'un tel espace d'apparence, d'une telle scène de manifestation de la responsabilité comme liberté virtuose. « Là où tous sont coupables, personne ne peut au fond juger autrui. Car il manque à cette culpabilité jusqu'à l'apparence, jusqu'au simple masque de la responsabilité »⁶⁰. C'est en privant les hommes de l'espace où la liberté peut se déployer que le système totalitaire fait d'eux de paradoxaux « responsables irresponsables »⁶¹. Ce faisant, ce système permet même aux coupables de se considérer comme irresponsables. Une phrase de la version anglaise de « Organised Guilt and Universal Responsibility », absente de la version allemande, met l'accent sur ce fait :

« Le nombre de ceux qui sont à la fois responsables *et* coupables sera relativement faible. Nombreux sont ceux qui ont une part de responsabilité sans qu'on ait aucun indice de leur culpabilité. Plus nombreux sont ceux qui sont devenus coupables sans être le moins du monde responsables »⁶².

Le système totalitaire prétend substituer à l'espace politique où devrait se déployer la liberté une organisation administrative et bureaucratique où « chacun est un

⁵⁶ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁷ H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁹ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 123. Je souligne.

⁶⁰ H. ARENDT, « La culpabilité organisée », *op. cit.*, p. 27-28. L'édition française de cet article fait mention d'une variante dans le texte anglais : « ... personne ne peut, en dernier ressort, être jugé ».

⁶¹ *Ibid.*, p. 27.

⁶² *Ibid.*, p. 26.

exécutant, une victime ou une marionnette »⁶³, qui en aucun cas ne se pense comme un sujet libre et responsable. Il s'agit là de la fameuse « théorie du rouage », qu'Arendt analysera en 1963 dans *Eichmann à Jérusalem*, et qu'elle étudie spécifiquement dans son rapport à la question de la responsabilité dans l'article de 1964 « Responsabilité personnelle et régime dictatorial ». Dans cette organisation bureaucratique, prévaut l'idée d'une nécessité qui autorise l'individu à se considérer radicalement dispensé de toute responsabilité : ce que chacun a fait dans cette organisation, n'importe qui d'autre aurait pu le faire à sa place. L'action est réduite à un simple rapport d'exécution mécanique, l'obéissance aveugle a remplacé la liberté politique, et en définitive « le problème de la responsabilité de ceux qui font tourner l'ensemble de la machine est accessoire »⁶⁴. Ces hommes ne se pensent pas *responsables* de leurs actes, d'abord parce qu'ils *ne pensent pas*, certes, mais aussi parce que leurs actes ne sont plus des actions (au sens politique du terme).

Si les actes de ces « rouages » ne sont pas des actions qui prêtent à conséquences et sont l'objet d'une responsabilité politique, c'est qu'au cœur de ce système réside un rapport d'*obéissance*. « On retrouve toujours le même raisonnement : toute organisation exige qu'on obéisse à ses supérieurs, ainsi qu'aux lois de son pays. Cette obéissance est une vertu »⁶⁵. Mais tout le problème est que cette vertu est strictement *morale*, et n'a rien à voir avec la *virtù* politique de la liberté responsable⁶⁶. L'obéissance est inconciliable avec un souci du monde, un souci des conséquences réelles de l'exécution de l'ordre. Tous ceux qui ont accepté de participer au crime organisé ont tué parce que le crime était devenu légal. Par discipline morale, par obéissance, par respect du devoir, il était devenu acceptable de tuer. Il s'agit là d'une invraisemblable perversion de la loi morale kantienne : l'impératif catégorique est du seul domaine de la conscience morale. Ce qui rend possible cette perversion du devoir moral au sens kantien caractérisant la théorie du rouage, c'est son insuffisante acuité politique, sa totale déconnexion d'une responsabilité de l'agent pour les conséquences dans le monde de son obéissance au devoir⁶⁷. *La conscience individuelle de la responsabilité*

⁶³ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁴ H. ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », *op. cit.*, p. 94.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁶ Ce mot de *virtù* doit, bien entendu, s'entendre en son sens machiavellien, qu'il serait impropre de traduire en français par « vertu ». Arendt, dans l'usage qu'elle en fait, prend en effet soin de préciser que le sens du concept machiavellien de *virtù* (qui s'entend comme « l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la fortuna ») est « rendu de la meilleure façon par « virtuosité » ». La *virtù* tient plus de la virtuosité politique que de la vertu morale, dans la mesure où elle s'exprime d'abord et avant tout dans l'action. En effet, « toute action comporte un élément de virtuosité », et c'est en ce sens encore que l'on doit entendre le mot quand Arendt affirme que la raison d'être de la politique est la préservation d'un « espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître » (H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 198-201). Cette distinction entre *virtù* et vertu sera au centre de notre argumentation dans notre deuxième chapitre, où elle nous aidera à distinguer l'éthique de Jonas de celle d'Arendt, en opposant une heuristique de la peur vertueuse à une heuristique du courage vertuose.

⁶⁷ Sur ce point, on pourra consulter le commentaire de Jerome Kohn dans sa « Préface » à H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 21. Voir aussi A. ZVIE BAR-ON, « Measuring

politique, qui traduit un souci du monde, une attention aux conséquences, est en totale rupture avec une *conscience morale de l'impératif catégorique* kantien qui ne connaît que le devoir. Les personnes qui ont refusé de devenir des rouages du système ont ainsi préféré la lucidité politique au respect d'un impératif moral d'obéissance au devoir.

« Elles n'ont jamais douté du fait que des crimes restaient des crimes, même légalisés par le gouvernement, et qu'il valait mieux ne pas participer à ces crimes en quelque circonstance que ce soit. En d'autres termes, elles n'ont pas ressenti une obligation, elles ont agi d'après quelque chose qui était évident pour elles, même si cela ne l'était plus pour ceux qui les entouraient »⁶⁸.

Le seul impératif politique est un impératif de jugement lucide sur la réalité du monde, il est la condition d'un exercice responsable de la liberté. De ce fait, la liberté étant la raison d'être du politique, l'« obéissance » ne saurait être considérée comme une notion pertinente en politique, elle y est même irrecevable. Toute action humaine dans le domaine politique s'entend comme une libre participation impliquant une responsabilité : l'idée d'une obéissance relève de l'idéologie, celle-là même que charrie la théorie du rouage. Seuls les esclaves et les enfants, parce qu'ils ne sont pas politiquement libres, parce qu'ils ne disposent pas par conséquent du minimum de pouvoir politique (capacité d'action) requis pour assumer la responsabilité, peuvent se trouver contraints d'obéir. En revanche, dans le domaine politique, entre adultes responsables, l'obéissance n'a rien de nécessaire : si chacun s'en tient à sa responsabilité et préserve sa liberté, si nul n'obéit aux ordres du supérieur, dans ce cas, c'est bien ce dernier qui se trouve totalement démuné et impuissant. Celui qui prétend « obéir » apporte en réalité son *soutien* à l'entreprise et *cautionne* l'instance qui réclame l'obéissance.

« Même dans le cas d'une organisation bureaucratique, avec un ordre hiérarchique bien fixé, il serait plus sensé d'envisager le fonctionnement des rouages et des engrenages sous l'angle d'un soutien collectif apporté à une entreprise commune qu'en recourant à la notion habituelle d'obéissance aux supérieurs. (...) Dans une telle perspective, ceux qui ne prennent pas part à la vie publique sous un régime dictatorial sont ceux qui ont refusé de le cautionner en s'abstenant d'occuper les postes de « responsabilité » où ce soutien, qualifié d'obéissance, est exigé »⁶⁹.

Le rouage se défend en arguant du fait que si lui n'avait pas accepté d'obéir, un autre l'aurait sans doute fait à sa place, mais Arendt nous demande d'imaginer un instant ce qui arriverait à un régime dictatorial si un nombre important d'hommes refusait tout simplement d'obéir. C'est en cela que réside l'immense « pouvoir » de quelques hommes responsables. Aussi conclut-elle son article de 1964 « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » avec ces termes forts :

Responsibility », in L. MAY and St. HOFFMAN (ed.), *Collective Responsibility*, op. cit., p. 255-271.

⁶⁸ H. ARENDT, « Questions de philosophie morale », *Responsabilité et jugement*, op. cit., p. 106-107.

⁶⁹ H. ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », op. cit., p. 104.

« Il ne saurait y avoir d'obéissance en matière politique et morale. (...) On gagnerait beaucoup à évacuer de la terminologie de la pensée morale et politique ce terme pernicieux d'« obéissance » [car celui-ci occulte la] dignité de la condition d'être humain »⁷⁰.

Le sujet responsable est donc avant tout un citoyen : il n'« obéit » pas mécaniquement à son gouvernement, mais il participe librement à la vie politique de son pays.

La responsabilité politique ne se laisse définir qu'au sein de cette constellation où la *liberté* est la raison d'être de la politique, qui s'expérimente dans l'*action*, dont la *pluralité* est la condition, et dont le *monde* est l'espace de déploiement et d'apparition. Ouvrir le concept de responsabilité à la pluralité implique de le penser au travers de l'articulation de la liberté et du monde dans l'action. La responsabilité est donc *collective* car elle prend d'abord et avant tout place dans le monde auquel les hommes participent conjointement et où ils sont à ce titre solidaires les uns des autres dans leur infinie pluralité. Ceci étant, cette responsabilité est corrélativement *personnelle* dans la mesure où seul un sujet libre, capable d'un jugement lucide, peut en porter la charge⁷¹. Encore faut-il cependant prendre soin de ne pas confondre le caractère personnel de la responsabilité et le caractère individuel de la culpabilité. La *personne* n'est pas en effet l'*individu*, mais au contraire le sujet *tel qu'il se révèle à la pluralité* par son action au sein du collectif humain. La personne répond à la question « qui agit ? », tandis que l'individu n'est que « ce que » je suis. « Cette révélation du « qui » par opposition au « ce que » (...) est implicite en tout ce que l'on fait et dit »⁷², explique Arendt. C'est en tant que personne singulière (qui) et non en tant qu'individu particulier (ce que) que chaque homme participe spécifiquement à l'infinie pluralité de l'humanité. Transposé sur le plan de la responsabilité politique du monde, la révélation du « qui » à la pluralité met en pleine lumière la difficulté de la question « *Qui est responsable ?* ». Cette question est en fait double : qui est le sujet de la responsabilité ? Mais aussi : est-ce que « qui » est véritablement responsable ? Est-ce « ce que je suis » ou « qui je me révèle être » qui est responsable ? C'est en tant que sujet libre que le citoyen prend conscience de sa responsabilité face à la pluralité, mais est-ce encore en tant que personne politique (*qui*) ou bien en tant qu'individualité culturelle et communautaire (*ce que*) qu'il assume cette responsabilité ?

⁷⁰ *Ibid.*, p. 105.

⁷¹ Que la responsabilité, en tant que politique, soit conjointement collective et personnelle tient à la nature même de la condition politique de pluralité : « La pluralité est la paradoxale pluralité d'êtres uniques », écrit Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 232. Paul Ricœur parle ainsi d'une « pluralité d'égaux (...) au sens de pluralité d'insubstituables, de différents » (P. RICŒUR, « Pouvoir et violence », *op. cit.*, p. 164). C'est en tant que personnes distinctes que les hommes constituent la pluralité humaine : la personne singulière, contrairement à l'individu particulier, se révèle dans l'espace d'apparence et dans le domaine public de l'existence humaine. (Sur l'usage que fait Arendt de la notion de personne, voir par exemple H. ARENDT, *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 85-87).

⁷² H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 236.

Responsabilité et solidarité

Nous avons jusqu'ici entrepris de distinguer la responsabilité de la culpabilité. Pour ce faire, en suivant Arendt et Jaspers, nous avons souligné le lien rapprochant la responsabilité, en son sens politique, de la solidarité. Ceci nous conduit dès lors à une double difficulté. Premièrement, si Arendt et Jaspers reconnaissent tous deux que la dimension collective de la responsabilité dépend de l'existence d'une solidarité objective entre les membres d'une même collectivité, perdure chez Jaspers l'idée d'un sentiment de culpabilité subjectivement partagé par les membres du groupe qui sont pourtant innocents de toute implication active dans ses fautes, idée qu'Arendt juge irrecevable politiquement. De ce point de vue, il importe de préciser en quel sens la notion de « solidarité » doit s'entendre dans la perspective politique d'Arendt, et en quoi, dès lors, il est possible d'en distinguer encore nettement la responsabilité. Deuxièmement, si la responsabilité collective est « responsabilité du monde », comme l'écrit Arendt ⁷³, il convient de préciser quel est ce monde. S'agit-il d'un monde communautaire ou d'un monde commun ? Ou pour le dire autrement : s'agit-il d'un monde social et culturel délimité, où *ce que* je suis se définit par un rapport d'appartenance et où la responsabilité pourrait se partager ? Ou s'agit-il plutôt d'un monde public et polémique, au sens d'un espace d'apparence où se révèle *qui* je suis dans ma singularité, et où se déploierait sans limite le fardeau de ma responsabilité ? La définition de la solidarité ne se sépare pas ici de celle du collectif pertinent pour la responsabilité comprise en son sens politique. Ultimement, on l'aura compris, c'est la définition de l'humanité qui est en jeu : en quoi la responsabilité politique incarne-t-elle la spécificité de la responsabilité humaine ?

De la responsabilité partagée...

« L'idée d'humanité ne saurait avoir d'autre fondement qu'un fondement politique, celui d'une responsabilité partagée » ⁷⁴. C'est en ces termes qu'Etienne Tassin résume la proximité entre les thèses d'Arendt et de Jaspers au sujet de la « culpabilité allemande ». L'analyse qui nous conduira en définitive à préciser la façon dont Arendt conçoit l'idée d'humanité en s'inspirant en partie de Jaspers doit commencer par déterminer dans quelle mesure et en quel sens la responsabilité politique, parce qu'elle est à la fois collective et personnelle, peut-être « partagée ». Le thème a déjà été évoqué au sujet de la culpabilité allemande : tandis que pour Jaspers la responsabilité fondée sur la solidarité objective implique aussi un sentiment de culpabilité partagée pour les « péchés de nos pères », Arendt considère, elle, qu'un tel sentiment n'est pas politiquement recevable et que même son emploi métaphorique gêne une saine compréhension de la façon dont nous sommes tous d'emblée politiquement responsables d'actes dont nous sommes parfaitement innocents. Pour Arendt, une culpabilité ne peut être « partagée » que si ce partage est orchestré sur fond d'une occultation totale de la dimension proprement politique de la responsabilité collective. Larry May, dans le sillage d'Arendt, a depuis tenté d'étoffer l'idée d'une

⁷³ H. ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », *op. cit.*, p. 103.

⁷⁴ E. TASSIN, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, note 2, p. 487.

« responsabilité partagée »⁷⁵, en vue de contribuer à une meilleure compréhension de la situation des personnes qui disent se sentir sincèrement responsables de fautes dont ils sont pourtant entièrement et objectivement innocents.

Larry May considère que le partage de la responsabilité se fonde sur une appartenance communautaire. Mais de cette appartenance ne découle pas mécaniquement la même part de responsabilité pour tous les membres. « Dans les communautés, comme dans tout autre groupe, ce n'est pas simplement l'appartenance qui crée de la responsabilité, mais la manière dont chacun réagit (par son comportement et son attitude) à l'égard du groupe dont il est membre »⁷⁶. C'est dans la mesure où chacun a le pouvoir de se désolidariser de son groupe (y protester ou le quitter) que celui qui ne réagit pas, qui ne prend pas personnellement position et reste passif face aux actes perpétrés au nom du groupe – soit donc aussi en son nom –, peut ressentir une forme de responsabilité partagée, qui dans le cas de certains crimes nourrit aussi un sentiment de honte⁷⁷. Mais ce qui est en jeu ici n'est alors pas tant la responsabilité personnelle d'un sujet politique, d'un citoyen actif, que la responsabilité morale d'un individu : seul *ce que* je suis (un membre du groupe qui ne s'en distingue pas activement par son action) peut se sentir concerné par une telle responsabilité⁷⁸. La responsabilité est partagée avant tout car une identité, plus encore qu'une solidarité, est partagée dans la commune appartenance.

⁷⁵ L. MAY, *Sharing Responsibility*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

⁷⁶ « *In communities, as in other groups, it is not mere membership that creates responsibility, but how one reacts (behaviorally and attitudinally) to the groups of which one is member* ». L. MAY, « Metaphysical Guilt and Moral Taint », in L. MAY and St. HOFFMAN (ed.), *Collective Responsibility*, *op. cit.*, p. 245 (traduction personnelle).

⁷⁷ En effet, s'il n'y a aucune raison que nous ressentions un sentiment de culpabilité pour des crimes que nous n'avons pas directement commis, en revanche, comme le remarque fort justement Lilian Alweiss, il n'est pas inenvisageable que la responsabilité collective suscite un sentiment de honte. Il appuie cette remarque sur une référence à la fin de l'article « Organized Guilt and Universal Responsibility », où Hannah Arendt évoque en effet « la honte fondamentale que partagent aujourd'hui un grand nombre de gens de nationalités les plus diverses » (« La culpabilité organisée », *op. cit.*, p. 33). Contrairement au sentiment de culpabilité, qui plonge dans la confusion morale, le sentiment de honte peut nous permettre d'accéder à la conscience de notre responsabilité politique. Mais ce n'est évidemment pas le seul facteur de prise de conscience, et il serait donc faux d'affirmer que quiconque ne ressent pas de honte n'a pas conscience de sa responsabilité. (Voir L. ALWEISS, « Collective Guilt and Responsibility. Some Reflections », *European Journal of Political Theory*, 2/3, 2003, p. 316). Farid Abdel-Nour, dans son analyse du concept de « responsabilité nationale », inspirée de Karl Jaspers, juge lui aussi qu'une telle responsabilité, partagée du fait d'une appartenance nationale, est plus à même de susciter un sentiment de honte, qui a une portée politique, plutôt qu'un sentiment de culpabilité, qui reste confiné au domaine moral (F. ABDEL-NOUR, « National Responsibility », *Political Theory*, 31/5, 2003, p. 693-719).

⁷⁸ Lilian Alweiss (*Ibid.*) tend d'ailleurs à confondre ces deux plans de l'analyse (et à réduire par conséquent la responsabilité politique à une responsabilité partagée par la co-appartenance à une même communauté socio-politique), car il appuie sa réflexion uniquement sur une lecture de « Organized Guilt and Universal Responsibility » et laisse de côté la plupart des autres écrits d'Arendt sur le sujet, où l'argument se trouve pourtant plus élaboré.

« Les attitudes partagées au sein d'une communauté viennent, de plus, créer une identification partagée : un sentiment partagé de solidarité. (...) La solidarité d'une communauté crée souvent un sentiment partagé de responsabilité pour ce qui se passe au sein du groupe. Ce sentiment de responsabilité est en lien avec la partie de l'identité individuelle fondée sur les groupes dont cet individu est membre » ⁷⁹.

Tout le problème de cette conception est que la responsabilité, pour être partagée, devient plus l'objet d'un sentiment moral que d'un savoir politique. La responsabilité est partagée dans la *passivité* de la commune appartenance. *Qui* je me révèle être par mon action n'est pas le sujet responsable, car *ce que* je suis est responsable préalablement à toute subjectivation du *qui*. Plus encore : en dépit de mes éventuelles tentatives de singularisation active à l'égard du groupe, ce que je suis peut encore me rattraper, et justifier que je partage malgré tout un sentiment de responsabilité pour ce à quoi je me suis pourtant explicitement opposé. « A cause de la solidarité, chacun continue à s'identifier à ce que le groupe fait, indépendamment du fait qu'il est tenté ou non de se distancer lui-même des actes de son groupe » ⁸⁰. *Ce que* je suis prime sur *qui* je tente d'être. On en déduit alors que plus les hommes sont inactifs, passifs, et plus leur sentiment de responsabilité partagée est fort. Cette conception de la responsabilité partagée est ainsi *distributive* : la responsabilité est partagée par tous, et il y a autant de parts que de membres, mais les parts sont plus ou moins grandes en fonction de la plus ou moins grande passivité de chacun ⁸¹. Ce faisant, elle nous semble aussi tendre vers une conception étroitement communautariste du partage de la responsabilité.

L'idée de distributivité n'est pas sans évoquer, en effet, les thèses de Michaël Walzer qui, dans *Sphères de justice*, affirme que toute « société humaine est une communauté distributive » ⁸², communauté morale et légale avant d'être politique, qui se caractérise par des « significations partagées ». Dans cette perspective, la responsabilité collective se comprendrait comme un bien commun devant être réparti suivant les principes distributifs d'une « égalité complexe ». La responsabilité partagée ne se penserait, en ce cas, qu'au sein d'un monde bien délimité, à l'intérieur duquel les répartitions prennent place en un nombre de parts exact et déterminé, et sa dimension proprement politique serait reléguée au second plan. Sans aller jusqu'à cet extrême communautariste, il faut tout de même reconnaître que la conception de

⁷⁹ « *The shared attitudes within a community come, over time, to create a shared identification : a shared feeling of solidarity. (...) The solidarity of a community often creates a shared feeling of responsibility for what occurs within the group. This feeling of responsibility is linked to that part of one's identity which is based on the groups of which one is a member* ». L. MAY, « Metaphysical Guilt and Moral Taint », *op. cit.*, p. 246-247 (traduction personnelle).

⁸⁰ « *Solidarity continues to make one identify with what one's group does, regardless of whether one has tried to distance oneself from the acts of one's group* ». *Ibid.* (traduction personnelle).

⁸¹ L. MAY, *Sharing Responsibility*, *op. cit.*, « Group membership as an important source of heightened personal responsibility », p. 9 et s. : la passivité à l'égard du groupe engendre une amplification et une intensification de la responsabilité de chacun, toutes choses étant égales par ailleurs.

⁸² M. WALZER, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997 (1983), p. 23.

la responsabilité partagée que propose Larry May doit en définitive plus à Jaspers, voire à Sartre, qu'à Arendt. Larry May le revendique explicitement, mais ce faisant il tend aussi à inclure Hannah Arendt, peut-être un peu abusivement, dans le camp des « existentialistes sociaux »⁸³. Par contraste, la spécificité de la conception arendtienne de la responsabilité, plus phénoménologique qu'existentialiste, plus politique et collective que morale et communautaire, gagne à être rappelée.

Certes, Arendt fait de l'appartenance à un collectif la *condition première* de la responsabilité politique, mais elle n'en fait pas pour autant le *principe ultime*. Au moment de conclure sa conférence de 1968 sur la notion de « responsabilité collective », elle résume d'une manière limpide sa vision des choses⁸⁴.

« Cette responsabilité par personne interposée, d'actes que nous n'avons pas commis, cette façon d'endosser les conséquences d'actes dont nous sommes entièrement innocents, est le prix à payer parce que nous ne vivons pas seuls, mais parmi d'autres hommes, et que la faculté d'agir, qui est après tout la faculté politique par excellence, ne peut s'accomplir que dans l'une des nombreuses et diverses formes de la communauté humaine »⁸⁵.

La pluralité de la communauté humaine s'incarne dans une pluralité de communautés sociales et politiques, au sein desquelles la responsabilité humaine s'assume d'emblée comme responsabilité politique. En effet, « la politique traite de la communauté et de la réciprocité d'être différents. Les hommes, dans un chaos absolu ou bien à partir d'un chaos absolu de différences, s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées »⁸⁶. Appartenir à l'humanité, c'est avant tout appartenir à une des innombrables communautés particulières créées par l'homme afin d'agencer l'infinie pluralité⁸⁷. Cette appartenance est une première naissance au monde, elle n'est pas choisie : nous venons toujours au monde parmi d'autres hommes, au sein d'une communauté particulière. Mais le propre de la politique est *ensuite* de créer des espaces et des ponts entre ces communautés particulières, d'instituer un monde commun par-delà les mondes communautaires ; et le surgissement de chacun comme individu singulier dans cet autre monde est une seconde naissance. « 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 donc pas une substance

⁸³ Voir par exemple L. MAY, *Sharing Responsibility*, *op. cit.*, p. 168-170.

⁸⁴ Sans doute peut-on voir dans cette cinglante formule l'une des vertus du tempérament fougueux de Hannah Arendt, qui écrivait à Mary McCarthy, au moment où elle rédigeait cette conférence en réponse à l'article de Feinberg, qu'elle se demandait ce qu'elle pourrait bien dire à propos de sa conception de la responsabilité collective sans s'emporter et se montrer impolie (lettre du 21 décembre 1968, cité par Jerome Kohn in H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 32, à partir de l'édition anglaise de cette correspondance : C. BRIGHTMAN (ed.) *Between Friends : the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, New York, Harcourt Brace, 1995, p. 228).

⁸⁵ H. ARENDT, « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 203.

⁸⁶ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁷ On peut citer à ce sujet la belle formule d'Etienne Tassin : « La pluralité en son éclatement originaire exige l'institution de communautés finies qui lient le disparate sans effacer la disparité, sous peine de disparaître ». E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, p. 533.

véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et se constitue comme relation »⁸⁸. La responsabilité politique est collective et transitive car elle est *relationnelle*⁸⁹. Il n'y a pas de responsabilité sans relation, cette condition découlant elle-même de la condition de pluralité caractérisant l'agir politique. A la passivité d'une appartenance communautaire non choisie se substitue politiquement la mise en relation au travers de l'action de ce que je suis avec la pluralité du monde, relation où je me révèle sujet responsable, assumant son appartenance communautaire vis-à-vis du reste du monde, et non pas seulement vis-à-vis de son seul monde d'appartenance.

Dès lors, *qui* je me révèle être compte plus, du point de vue de la responsabilité politique, que *ce que* je suis préalablement. En assumant d'emblée de façon politique la responsabilité collective, je signifie mon appartenance au groupe comme citoyenneté active. Je ne subis pas un sentiment de responsabilité partagée du fait d'une identification communautaire, je me sais responsable et prends activement à mon compte cette responsabilité, me libérant ainsi de toute charge morale culpabilisante dans un geste politique affirmatif. La responsabilité collective n'est, en ce sens, pas partageable : chacun se l'approprie pour lui seul et l'assomption de l'ensemble de la responsabilité collective doit être recommencée par chacun. Comme le remarque Larry May, ce qui distingue la responsabilité collective de la responsabilité partagée, c'est qu'elle n'est *pas* distributive. La responsabilité collective ne se répartit pas en différentes parts de responsabilités individuelles, en fonction du mérite de chacun, de sa plus ou moins grande passivité. Au contraire, elle est assumée en son entier par chacun *personnellement* : la responsabilité collective est la même pour tous parce qu'elle est assumée d'emblée politiquement, et qu'en politique, nous sommes tous égaux⁹⁰.

La responsabilité collective, parce qu'elle est une responsabilité personnelle, c'est-à-dire celle d'un sujet libre qui reconnaît puis assume de lui-même dans l'espace politique cette responsabilité, laisse au citoyen la possibilité d'un *choix*. Nous ne pouvons pas choisir d'appartenir à une communauté humaine politique et sociale, cela est inhérent à notre condition d'homme, mais nous pouvons en revanche choisir dans quelle communauté nous souhaitons vivre.

« Nous ne pouvons échapper à cette responsabilité politique et purement collective qu'en quittant la communauté, et puisqu'aucun individu ne peut vivre sans appartenir à une communauté quelconque, cela signifierait simplement passer d'une communauté à l'autre et donc d'une sorte de responsabilité à une autre »⁹¹.

⁸⁸ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁹ Sur la notion de responsabilité relationnelle, voir *infra*, p. 77 et s.

⁹⁰ La pluralité humaine, condition de toute politique, est en effet dotée du « double caractère de l'égalité et de la distinction » (*Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 231), ce qui conduit Paul Ricœur à parler, comme on l'a déjà rappelé, d'une « pluralité d'égaux ». Cette pluralité se caractérise donc par le fait « de vivre en être distinct et unique parmi des égaux » (*Ibid.*, p. 235).

⁹¹ H. ARENDT, « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 197.

Autrement dit, même si nous naissons dans une communauté particulière que nous n'avons pas choisie, il nous est toujours possible de changer de communauté par l'entremise d'une action politique, telle que la dissidence ou l'exil volontaire. C'est en ce sens qu'Arendt interprète le comportement des juifs allemands sionistes dans l'immédiat après-guerre, comme en atteste sa correspondance avec Jaspers en 1947 : « ce qu'ils veulent dire en fait, c'est qu'ils n'envisagent pas de partager la responsabilité politique avec l'Allemagne ; et en cela ils ont raison. Et c'est cela qui est décisif »⁹². Elle juge que dans une situation idéale, il faudrait que « chacun puisse choisir librement où il envisage d'exercer ses responsabilités politiques et la tradition culturelle dans laquelle il se sent le mieux »⁹³. Mais comme le remarque en réponse Karl Jaspers, ce choix a une limite : où que nous allions, nous ne pouvons jamais échapper à la condition d'appartenance à l'humanité et à la solidarité qui nous y lie, de sorte qu'« il y a cependant quelque chose qu'on ne peut pas choisir mais qu'il faut « assumer » ». Seules les modalités et le lieu de l'assomption – définis dans l'ascription – sont personnellement négociables, pas le fait de l'assomption en lui-même. C'est dans cet esprit que Jaspers écrit : « La signification de la responsabilité politique est telle qu'elle ne permet à personne de s'y dérober »⁹⁴. Il est impossible de se soustraire à la responsabilité politique, sauf à se retirer de la solidarité humaine, à renoncer à notre humanité.

A y renoncer, ou bien plus sûrement à en être exclu : la notion de responsabilité collective ne dévoile finalement tout son sens qu'en s'affrontant à la question des parias.

« [Les réfugiés et les apatrides] sont les seules personnes complètement irresponsables et, alors que nous nous représentons d'ordinaire la responsabilité et notamment la responsabilité collective comme un fardeau, voire une espèce de punition, je pense qu'on peut montrer que le prix à payer pour l'irresponsabilité collective est beaucoup plus élevé »⁹⁵.

Les parias n'appartiennent à aucune communauté, ils ne partagent aucune responsabilité politique. Et le prix à payer pour cela est effectivement très élevé : c'est une exclusion de la commune humanité, une déshumanisation. Mais pour autant, n'avons-nous aucun compte à leur rendre ? Ne sommes-nous pas responsables de les tenir ainsi hors de toute communauté humaine, faute de les y accueillir ouvertement ? La responsabilité politique, au travers de ces questions, se révèle « partagée », non pas au sein des frontières fermées et cloisonnées de communautés particulières, mais en

⁹² Lettre d'Arendt à Jaspers du 30 juin 1947, in H. ARENDT et K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, op. cit., p. 147.

⁹³ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁴ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, p. 72. Peut-être convient-il de préciser, pour quiconque jugerait ces discussions trop abstraites, comment Jaspers illustre son affirmation : « Dans un Etat moderne, tout homme se trouve avoir une action politique, ne fût-ce qu'en donnant son suffrage dans les votes ou en *omettant de voter* » (je souligne). Ce qui, autrement dit, signifie que ceux qui omettent de voter sont politiquement responsables des résultats d'une élection (celle d'un 21 avril 2002 en France, par exemple), bien qu'ils n'en soient pas coupables...

⁹⁵ H. ARENDT, « La responsabilité collective », op. cit., p. 197.

tant que *co-responsabilité pour le monde* – ce monde commun où se rencontrent les hommes à partir et au-delà de leurs enracinements communautaires dans des mondes particuliers. Il existe une *responsabilité commune* des hommes pour le monde, qui est une responsabilité pour le monde commun. Dans ce monde qu'ils ont en commun, tous les hommes sont co-responsables, chacun autant que les autres, de ces parias qui errent, comme irrémédiablement déracinés. Si ces déracinés nous rappellent à la condition fondamentalement politique de la responsabilité humaine, c'est aussi parce que, avec eux, la solidarité humaine prend la forme de la « solidarité des ébranlés »⁹⁶. Il existe en effet une continuité de la solidarité de l'humanité qui transcende toutes les formes particulières de communautés humaines. « Il n'y a pas seulement une solidarité nationale, mais aussi une solidarité européenne et une solidarité humaine », écrit Karl Jaspers⁹⁷. Les solidarités particulières sont toutes tendues vers « la solidarité de fait de l'humanité »⁹⁸ qui les transcende et leur confère ainsi un contenu, une signification⁹⁹.

Plutôt que de penser la responsabilité comme partagée au sein de mondes particuliers fermés les uns aux autres, on doit reconnaître que la transcendance de la solidarité humaine qui est au principe de toute solidarité communautaire particulière fait signe vers un extérieur, un en dehors, où la responsabilité prend tout son sens politique, dans la confrontation à la pluralité illimitée du monde commun *des* hommes. La responsabilité politique requiert autant l'appartenance à un collectif particulier où elle trouve son contenu, que l'exposition à une pluralité où elle se manifeste et comme telle s'assume face à l'entière humanité. Comme le remarque fort justement Martine Leibovici, il importe de « ne jamais passer par-dessus la participation des hommes à la communauté », tout autant que de ne pas s'y restreindre, car la responsabilité politique ne prend tout son sens que dans la mise en relation des deux mondes. « Couper les liens avec le monde de l'autre est, de toutes parts, une atrophie pour le monde propre »¹⁰⁰.

⁹⁶ J. PATOČKA, *Essais hérétiques*, Paris, Verdier, 1999 (1990). Le monde commun peut dès lors s'entendre comme « communauté internationale des ébranlés », qui ferait « une force politique réelle de la conscience humaine » : c'est ce que suggère Václav Havel en conclusion de « La politique et la conscience » (1984), *Essais politiques*, Paris, Seuil, 1990 (1989), p. 247.

⁹⁷ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 99.

⁹⁸ H. ARENDT, « Karl Jaspers. Citoyen du monde ? », *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 108.

⁹⁹ On retrouve ici une idée importante de la sociologie allemande du XIX^e siècle, telle que l'exprimait par exemple Georg Simmel dans sa *Sociologie* en 1908 : « La société elle-même prend l'apparence d'une forme particulière d'agrégat au-delà de laquelle se tiennent l'idée de l'humanité et celle de l'individu » (G. SIMMEL, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999 (1908), chapitre 10, p. 746). Autrement dit, il y a une continuité de la solidarité humaine qui transcende toute société particulière, nationale ou internationale ; et la société n'a rien d'une substance nécessaire : c'est une structure intermédiaire entre chaque homme et l'ensemble de l'humanité, une forme d'agencement de la pluralité humaine parmi d'autres, dont l'avènement doit avant tout à des contingences historiques, et qui n'a donc rien d'éternel ni d'immuable. Pour une analyse plus approfondie de cette thématique dans l'œuvre de Simmel, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à G. TRUC, « Simmel, sociologue du cosmopolitisme », *Tumultes*, 24, 2005, p. 49-77.

¹⁰⁰ M. LEIBOVICI, « Le paria chez Hannah Arendt », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 230.

... à la responsabilité pour le monde

Une responsabilité partagée en un sens existentialiste et communautariste est une responsabilité trop peu politique. C'est une responsabilité *dans* le monde communautaire plutôt qu'une responsabilité *pour* le monde commun. Parce que la communauté d'appartenance est toujours morale, légale et sociale avant d'être politique, la responsabilité qui y est partagée est plus morale et juridique que politique, et ainsi elle risque toujours de se trouver à nouveau compromise avec la culpabilité. Dans une perspective communautariste, Michael Walzer souligne en effet son scepticisme à l'égard de la possibilité moderne d'une citoyenneté active et d'un primat du politique ¹⁰¹, tels que les valorise Arendt. Or, avec le primat du moral et du légal, vient aussi celui de la culpabilité et de la faute se définissant par rapport à des normes communautaires (ces normes ayant le statut de « significations partagées » constitutives de « sphères de justice » particulières). Ici, la responsabilité est une responsabilité-*dette*, à l'égard d'une faute commise dans le passé par la communauté et dont le membre partage la culpabilité *en tant que* membre. La passivité face aux agissements du groupe, la non-action, voire l'appartenance solidaire en elle-même, deviennent potentiellement une faute. Si la responsabilité partagée est distributive, cela n'implique-t-il pas d'ailleurs que l'on peut *imputer* à chacun la part exacte qui lui revient ? La confusion entre responsabilité et culpabilité, présente chez Jaspers et absente chez Arendt, semble ainsi être réintroduite dans la conception que propose Larry May de la responsabilité partagée. Ceci, en réalité, pour une raison principale : manque à cette conception de la responsabilité un horizon de commune humanité au-delà des frontières des communautés humaines. La responsabilité ne prend tout son sens politique qu'à partir du moment où elle n'est plus seulement une dette partagée *entre nous* mais plus spécifiquement une réponse donnée au monde et assumée par chacun *face à eux* tous, constitutifs de l'infinie pluralité humaine. « Si la responsabilité ne veut pas dire culpabilité mais bien « réponse donnée à », elle relève, dans la forme toujours spécifique qu'elle prend, quels que soient les éléments caractéristiques d'une situation, de ceux qui répondent », note encore Martine Leibovici ¹⁰².

Ceux qui répondent au monde se révèlent dans le présent où ils reconnaissent et assument leur responsabilité, et en cela ils se distinguent de ceux qui ressentent une culpabilité-responsabilité à l'égard d'une faute passée de leur groupe. Les sentiments de ces derniers relèvent de la sphère strictement morale de l'existence humaine : les agissements du groupe auquel l'individu appartient entachent son estime de soi. Ceux qui se montrent politiquement responsables, au contraire, se réfèrent au monde, à l'exclusion de tout souci de soi ou de tout amour-propre, indépendamment de tout sentiment et même peut-être contre certains instincts. Hannah Arendt revient dans de nombreux textes sur cette distinction centrale.

¹⁰¹ M. WALZER, « Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997.

¹⁰² M. LEIBOVICI, « Le paria chez Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 230.

« Le moi est au centre des considérations morales sur le comportement humain, tandis que le monde se trouve, lui, au centre des considérations politiques sur le comportement » ¹⁰³.

Commentant cette citation, Jerome Kohn ajoute que cette distinction peut être encore plus convaincante « si on ajoute que la moralité tout comme la religion tendent à nier (mais non à détruire, contrairement au totalitarisme) la propension politique fondamentale, enracinée dans la condition de pluralité humaine, à se soucier davantage du monde que de soi ou du salut de son âme » ¹⁰⁴. Répondre au défi de la pluralité suppose pour le sujet responsable de se soucier du monde plutôt que de lui-même. La question n'est pas de savoir en définitive qui est le véritable auteur de la faute, ni de déterminer des degrés de culpabilité ou des parts de responsabilité au sein d'un collectif, la seule chose qui compte est qu'un tort a été commis, qui affecte le monde, et c'est en tant que nous sommes tous co-responsables de ce monde que nous sommes concernés par le tort qui lui a été fait.

« Du point de vue du monde, (...) ce qui compte, c'est qu'un tort a été commis, et peu importe qui vaut mieux, celui qui le commet ou celui qui le subit. En tant que citoyens, nous devons empêcher les actions injustes puisque *c'est le monde que nous partageons tous*, malfaiteurs, victimes et spectateurs, qui est en jeu » ¹⁰⁵.

La responsabilité ne peut être dite « partagée » que parce qu'elle a pour objet le monde que nous partageons tous. C'est une co-responsabilité pour le monde commun partagé ¹⁰⁶. Mais ce partage est foncièrement non exclusif, et la responsabilité qui en découle est plus commutative que distributive : la pluralité étant infinie, le monde est toujours ouvert aux nouveaux venus, et la responsabilité ne se mesure jamais à une somme fixée une fois pour toute que l'on pourrait répartir. En ce sens, elle est tout *sauf* une dette. La responsabilité est *pour* le monde où « tout le monde » est concerné : elle est donc conjointement et indissociablement une responsabilité *avec* tous les hommes,

¹⁰³ H. ARENDT, « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 199. Une assertion similaire se trouve, par exemple, dans H. ARENDT, « Questions de philosophie morale », *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁴ J. KOHN, « Préface », in H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 19. Nous avons ici apporté quelques légères corrections à la traduction française, en repartant de la version originale du texte, dans H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, *op. cit.*, p. xx-xxi : « *This case can be made still stronger by adding that morality and also religion tend to negate (though not destroy, as totalitarianism did) the fundamental political propensity, rooted in the condition of human plurality, to care more for the world than for either oneself or the salvation of one's soul* ».

¹⁰⁵ H. ARENDT, *Considérations morales*, *op. cit.*, p. 61-62. (Je souligne.) Ou encore, dans « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 199-200 : « Ce qui importe, dans le monde, c'est qu'il n'y ait pas d'injustice ; souffrir l'injustice et commettre l'injustice sont deux choses également mauvaises. Peu importe qui endure l'injustice : il est de votre devoir de l'éviter ».

¹⁰⁶ H. ARENDT, « La crise de la culture », *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 283 : Arendt considère que le monde est commun dans la mesure où nous le partageons, et que « juger est une importante activité – sinon la plus importante, en laquelle ce partager-le-monde-avec-autrui se produit ». On a souligné précédemment le lien qui unissait le jugement et la responsabilité, par l'opération de pensée qui permet la subjectivation du responsable.

dans la solidarité de fait de la pluralité humaine, et une responsabilité personnellement assumée par chacun face à la pluralité de tous les autres co-responsables, aux yeux du monde.

Ce souci pour le monde, dès lors, modifie la nature de la conscience de la responsabilité politique. On se souvient de l'exemple, livré dans la première partie de ce chapitre, de ceux qui refusèrent de participer au système nazi car ils se refusaient à devenir assassins. Un tel motif traduit un souci de soi qui n'est pas directement politique. Toutefois, comme le note Arendt, dans les situations marginales d'impuissance individuelle, « les propositions morales deviennent absolument valables dans le domaine politique »¹⁰⁷. Dans tous les autres cas, tant qu'il reste possible d'influer directement sur l'état politique du monde, tant que la liberté personnelle est préservée, l'argument n'est pas qu'on refuse de vivre avec un assassin, mais que le monde ira mieux si le meurtre n'est pas commis. Dans tous les cas où le sujet responsable raisonne en ces termes, sa posture est politique et ouverte au monde.

« Ce n'est pas le moi qui est au centre des considérations – je ne m'engage pas parce que je ne veux pas me salir les mains, ce qui peut bien entendu être également un argument valable – mais c'est bien plutôt le sort de la nation et son attitude vis-à-vis des autres nations du monde qui est en jeu »¹⁰⁸.

La responsabilité est donc collective et politique car elle est co-responsabilité pour le monde, cet « unique monde commun à tous »¹⁰⁹, que tous les hommes partagent, afin d'y vivre ensemble et d'y organiser la pluralité, pluralité des communautés, sociétés et nations particulières.

Le monde commun se définit comme le monde que les hommes instituent par leurs échanges et leurs dialogues (par l'action donc, et avant tout par la parole) pour s'y rencontrer entre hommes, par-delà toutes leurs appartenances particulières à des mondes communautaires. De ce monde commun, ils sont responsables, précisément parce qu'ils n'y appartiennent pas. Ils ne sont pas membres du monde commun, mais ils en répondent en tant qu'ils appartiennent à d'autres mondes. « Les expériences particulières des mondes particuliers assumés par la parole (...) donnent lieu à un monde commun. (...) *Ce monde commun ne s'exprime jamais comme être-en-commun d'un même monde* »¹¹⁰. Ce monde commun est politique précisément parce qu'il n'est pas communautaire : contrairement à la communauté, il ne tend pas à la fusion unitaire de ses membres, mais vise le maintien d'un espace entre *les* hommes, au sein duquel peut advenir un dialogue respectueux (en ce sens qu'on « tient en respect », c'est-à-dire à distance). Ce monde commun est précisément celui qui « ne se forme que dans l'intervalle entre les hommes *dans leur pluralité* »¹¹¹. C'est donc lui, l'« espace intermédiaire » qui « s'intercale » entre les hommes¹¹². Il est l'espace-

¹⁰⁷ H. ARENDT, « La responsabilité collective », *op. cit.*, p. 202.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 201.

¹⁰⁹ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 230.

¹¹⁰ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, p. 534 (souligné par l'auteur).

¹¹¹ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombre temps » », *op. cit.*, p. 41. Je souligne.

¹¹² H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 59.

entre-les-hommes (*inter homines esse*) dont parle Arendt, en se référant au domaine public, à l'espace d'apparence.

« Le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. Le domaine public, monde commun, nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres » ¹¹³.

Il nous empêche aussi, au contraire des communautés d'appartenance, de « nous tomber » les uns sur les autres – comme on dit trivialement : il est un espace polémique mais non belliqueux, précisément car il est le domaine d'un agir responsable. Il est, par-dessus tout et au final, le royaume de notre humanité où la liberté apparaît, comme l'exprime superbement Arendt en conclusion de son éloge de Karl Jaspers :

« Ce royaume (...) n'est pas de l'au-delà et n'est pas une utopie. Il n'est pas d'hier ni de demain, il est de ce monde. La raison l'a créé et la liberté règne en lui. Il n'est pas à repérer et à organiser, il s'étend dans tous les pays de la terre, et dans tous ses passés ; et bien qu'il soit monde, il est invisible. C'est le royaume de l'*humanitas* où chacun peut venir à partir de son origine propre » ¹¹⁴.

Ni d'hier ni de demain, ce royaume de l'humanité est commun à tous les hommes, ceux qui y vivent, ceux qui y sont déjà passés et ceux qui y naîtront bientôt.

« Le monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. (...) Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous » ¹¹⁵.

Il n'est dès lors pas étonnant que ce soit dans le texte qu'elle consacre à « La crise de l'éducation » qu'Arendt développe le plus ce qu'elle entend par responsabilité-pour-le-monde, puisque l'essence de l'éducation est bien cette naissance au monde ¹¹⁶.

Les parents ne sont pas seulement responsables de l'enfant, de sa vie et de son développement, ils sont aussi responsables du monde auquel et dans lequel ils font naître l'enfant. En tant qu'adultes plus qu'en tant que parents, ils sont ceux qui « assument la responsabilité (...) de la continuité du monde » ¹¹⁷. La responsabilité pour le monde prend ici la forme d'une « responsabilité pour la marche du monde » ¹¹⁸, pour son état actuel et pour l'introduction en son sein de nouveaux venus qui le rendront différent. Dans le geste de l'adulte responsable qu'est l'éducateur, le « Voici notre monde » précède toujours l'éventuel « Voici notre faute » évoqué par Jaspers. Il n'y a pas de persévérance, ni de rénovation, du monde commun sans nouveaux venus pour l'alimenter, et il n'y a pas de nouvelle naissance sans assumption préalable de notre co-responsabilité pour le monde. C'est pourquoi « qui refuse d'assumer cette responsabilité du monde ne devrait ni avoir d'enfant, ni avoir le droit de prendre part

¹¹³ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 92.

¹¹⁴ H. ARENDT, « Karl Jaspers. Eloge », *Vies politiques*, op. cit., p. 92-93.

¹¹⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 95.

¹¹⁶ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », op. cit., p. 224.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 243.

à leur éducation »¹¹⁹. En ce sens, on peut estimer que « la responsabilité pour le monde commun est une responsabilité pour la naissance parce que chaque naissance au monde est une renaissance du monde »¹²⁰.

Cette responsabilité confère de l'*autorité* à l'adulte qui en assume la charge en tant que « représentant du monde ». « Partout où a existé une véritable autorité, elle était liée à la responsabilité pour la marche du monde »¹²¹. La *crise* de l'autorité qu'identifie Arendt à l'époque moderne, crise de la tradition, de la religion, de la culture, est donc aussi crise de l'éducation ; inévitablement, elle est *crise de la responsabilité*. Puisque « 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 »¹²², la crise de l'éducation, corrélée à la disparition de toute autorité publique, indique un *rejet* de toute responsabilité pour le monde, elle marque un *dégoût*, plutôt qu'un souci, pour le monde.

« L'autorité a été abolie par les adultes et cela ne peut que signifier une chose : que les adultes refusent d'assumer la responsabilité du monde dans lequel ils ont placé les enfants »¹²³.

Que la responsabilité ne soit pas seulement partagée dans les frontières fermées d'une communauté particulière, mais s'ouvre au monde commun, semble conduire les hommes à un refus de l'assumer car, potentiellement, sa charge devient illimitée. Cet élément indéclinable de la condition humaine qu'est la responsabilité prend ainsi la figure d'un *fardeau*¹²⁴, paradoxal fardeau de notre commune humanité.

Le fardeau de l'humanité

Comprendre comment la responsabilité politique peut être un fardeau pour les hommes qui doivent l'assumer demande de s'interroger sur la définition que l'on doit donner de l'humanité. Si la responsabilité politique, placée face au défi de la pluralité humaine, se révèle être responsabilité pour le monde commun à tous les hommes, et si la responsabilité proprement politique s'affirme par suite comme paradigme de la responsabilité pleinement humaine, il importe de préciser en quel sens doit s'entendre l'idée d'humanité. La posture arendtienne, sur ce point, est parfaitement définie. « La condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine »¹²⁵. Elle ne s'identifie

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, p. 563.

¹²¹ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », *op. cit.*, p. 243.

¹²² *Ibid.*, p. 251-252.

¹²³ *Ibid.*, p. 244.

¹²⁴ Le rejet de la responsabilité s'accompagne d'un repli sur la sphère privée, et d'une préoccupation pour le salut de l'homme en lieu et place d'un souci pour le monde, cela en accord avec la morale chrétienne qui « a toujours affirmé que chacun doit s'occuper de ses affaires et que la responsabilité politique est avant tout un fardeau » (H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 100). Jaspers aussi parle d'« une douloureuse responsabilité politique à assumer » (*La culpabilité allemande*, *op. cit.*, p. 64).

¹²⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 44.

pas plus à l'espèce humaine¹²⁶, ce que la lecture de Saint Augustin et l'épreuve du totalitarisme lui ont appris : dès la première note de *La condition de l'homme moderne*, Arendt remarque en effet que « pour Augustin, l'histoire de la création est une bonne occasion d'insister sur l'espèce en tant que caractère de la vie animale par opposition à la singularité humaine »¹²⁷, et dans *Le système totalitaire*, elle remarque que « le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas : à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux espèces animales »¹²⁸. Enfin, la condition humaine ne s'identifie pas non plus au genre humain car, comme le note Françoise Collin, « la pluralité des humains dans le monde qu'ils constituent en commun n'est pas assimilable à l'unité homogène du genre humain »¹²⁹.

L'humanité n'existe pas en tant qu'unité, elle n'est que pure pluralité. Arendt récuse toute naturalisation, toute substantialisation et toute essentialisation de l'humanité. Parler d'une humanité là où n'existent que des hommes dans le monde relève plus d'une vue de l'esprit que d'une réalité concrète. « L'humanité est une abstraction qui ne saurait devenir un agent actif »¹³⁰, elle est référent et horizon de la responsabilité, mais ne saurait en être le sujet. En ce sens encore, la responsabilité collective de l'humanité ne fait pas de l'humanité un sujet en lui-même assignable à une responsabilité qui lui incomberait, mais désigne une responsabilité personnelle de chaque homme pour et face à l'humanité dans son entier, c'est-à-dire face à la pluralité et pour le monde.

Hannah Arendt substitue à toute conception *métaphysique* de l'humanité une conception pleinement *politique*. L'humanité reste une idée abstraite, qui ne peut prendre forme que par l'institution d'un monde commun entre *les* hommes, auquel ils n'appartiennent en aucun cas. Ainsi que le note Etienne Tassin, « les hommes ne sont pas plus hommes en raison d'une appartenance spécifique qu'en raison d'une essence métaphysique »¹³¹. Cette récusation de toute conception métaphysique de l'humanité constitue en définitive le cœur le plus solide de la critique formulée par Arendt à l'encontre de l'idée de culpabilité collective. Ici sans doute se marque le plus sa différence avec Jaspers. Jamais Arendt n'aurait pu elle-même parler d'une « culpabilité métaphysique ». Leur correspondance signale d'ailleurs sur ce point une véritable mécompréhension entre les deux auteurs, qui par respect mutuel évitent de pousser plus avant la discussion. Arendt se risque dans une lettre datée du 9 juillet 1946 à l'interprétation suivante :

« Il me semble par ailleurs que ce que vous qualifiez de « culpabilité métaphysique » recèle non seulement l'« absolu », où l'on ne peut effectivement

¹²⁶ La notion d'« espèce humaine » a été forgée dans l'épreuve des camps par Robert Antelme (*L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957). Pour une comparaison éclairante entre l'espèce humaine selon Antelme et la condition humaine selon Arendt, on se référera à E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, p. 155-161.

¹²⁷ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, note 1 p. 42.

¹²⁸ H. ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Tome 3 : *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1995 (1968), p. 173.

¹²⁹ FR. COLLIN, « N'être », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 140-141.

¹³⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 242.

¹³¹ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, p. 155.

plus reconnaître aucun juge terrestre, mais aussi cette solidarité qui (selon la formule de Clemenceau : « L'affaire d'un seul est l'affaire de tous ») constitue le fondement politique de la République »¹³².

La réponse de Jaspers est sans appel : « Ce que vous voulez dire n'a sans doute rien à voir avec le thème de la culpabilité métaphysique »¹³³. Les deux philosophes, aussi proches soient-ils, n'ont manifestement pas la même chose en tête, et ce dès 1946. La divergence est fondamentale : la solidarité au sein de la pluralité ne peut que relever, selon Arendt, de la politique des hommes ici-bas, tandis que pour Jaspers, au contraire, elle se rattache à une culpabilité originelle de l'homme devant Dieu. Jaspers écrit en effet : « A la vérité, si l'on va jusqu'au bout, la véritable catégorie collective, c'est la solidarité de tous les hommes devant Dieu (...), solidarité indivisible des hommes de bonne volonté, unis dans la culpabilité inhérente à la condition humaine »¹³⁴. Ainsi s'exprime donc la culpabilité métaphysique de l'homme : « Que nous soyons en vie fait de nous des coupables. Nous le savons devant Dieu »¹³⁵. Pour sa part, Arendt récuse tout point de vue théologique en même temps qu'elle évacue toute métaphysique, elle est bien trop consciente de « la terreur que soulèvent l'idée d'humanité et la croyance judéo-chrétienne en une origine unique du genre humain »¹³⁶.

Arendt, en réalité, pense avec Jaspers contre Jaspers. Pour sortir de l'idée métaphysique d'une culpabilité humaine devant Dieu, c'est encore à Jaspers qu'elle fait appel. Dès 1948, elle lui écrit (à propos d'un des premiers textes que Jaspers consacre à la « foi philosophique ») : « Le fait de relativiser la foi judéo-chrétienne avec une profondeur impitoyable et aussi évidente fournit un véritable fondement à l'idée d'humanité »¹³⁷. Puis en 1954¹³⁸, elle soulignera que l'apport fondamental de Jaspers consiste à faire reconnaître l'existence d'une véritable pluralité d'origines et de sens de l'histoire humaine qui peuvent néanmoins toutes se comprendre dans un cadre commun, des histoires parallèles en somme qui aujourd'hui trouvent leur cohésion dans l'« histoire de l'humanité », à venir. La conséquence logique de cette « trouvaille historique » serait que « l'unité de l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister dans un accord universel sur une seule religion, une seule philosophie, ou une seule forme de gouvernement mais dans la conviction que le multiple fait signe vers une unité que la diversité cache et révèle en même temps »¹³⁹. En ce sens, la pluralité se trouve bien être constitutive de l'humanité, et ce dans son unité même. Jaspers conçoit dès lors cette humanité plus comme une « pluralité liée »¹⁴⁰ par la communication illimitée et la compréhension universelle qui instituent le monde

¹³² H. ARENDT et K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, op. cit., p. 100.

¹³³ Lettre de Jaspers à Arendt du 10 octobre 1946, *Ibid.*, p. 111.

¹³⁴ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, op. cit., p. 84.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹³⁶ H. ARENDT, « La culpabilité organisée », op. cit., p. 33.

¹³⁷ Lettre d'Arendt à Jaspers du 16 juillet 1948, *Correspondance (1926-1969)*, op. cit., p. 175-176.

¹³⁸ Dans « Karl Jaspers. Citoyen du monde ? », op. cit., à propos de l'ouvrage de Karl JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954 (1949).

¹³⁹ H. ARENDT, « Karl Jaspers. Citoyen du monde ? », *Vies politiques*, op. cit., p. 104.

¹⁴⁰ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 485.

commun, que comme une espèce unifiée. Cette humanité n'a rien de naturel : elle se fait au travers de l'histoire ; elle n'a rien d'abstrait ni de théorique : elle est constituée par l'action politique. L'humanité est un *projet* autant qu'un choix : elle dépend de notre *volonté* d'instituer un lien humain et de notre *capacité* à assumer conjointement la responsabilité du monde commun. La solidarité de l'humanité n'est ni donnée, ni promise ; elle n'est l'objet ni d'une responsabilité-dette dont il faudrait s'acquitter, ni d'une responsabilité-promesse qu'il faudrait tenir, elle est responsabilité-acte pour un monde commun toujours précaire, et sa précarité même est ce qui requiert notre responsabilité. C'est en assumant notre responsabilité dans l'instant de l'action, sans rien devoir ni promettre de plus, que nous préservons et prolongeons sans cesse le lien humain.

« Le fait fondamental que nous sommes tous des hommes nous donne le droit d'avoir ce souci pour la condition d'homme tout entière. Nous sommes animés par un besoin passionné de rester liés, ou de retrouver le lien avec les hommes en tant qu'hommes »¹⁴¹.

Le souci pour le monde naît d'un souci pour le lien humain, de ce besoin de rester liés mis en exergue par Jaspers. Dès lors, comme l'affirme Arendt, « la solidarité de l'humanité ne peut avoir de sens positif que si elle va de pair avec la responsabilité politique »¹⁴². Cette responsabilité fonde la solidarité, et c'est en ce sens précis qu'une forme de responsabilité partagée fonde politiquement l'idée d'une unité de l'humanité. Comme le souligne Etienne Tassin, « l'humanité doit être pensée comme un concept politique. Et donc être définie à partir du monde, au lieu que le monde soit lui-même défini à partir de l'idée, pour le moins floue, d'humanité »¹⁴³.

Voilà pourquoi est si inquiétant le refus d'assumer la responsabilité pour le monde que traduit la crise de l'autorité analysée par Arendt : délaisser notre monde commun, c'est renoncer inexorablement à l'humanité, à cette solidarité humaine que nous instituons par l'assomption conjointe de la responsabilité pour le monde. Il y a ici une charge de la responsabilité qui résonne comme un fardeau de l'humanité que nous ne voulons plus porter. Ce fardeau est d'autant plus intolérable qu'il tient à une situation de fait, un constat empirique que l'on peut certes nier et occulter, mais sans jamais pouvoir en remettre en cause la pertinence fondamentale : « ce qui concerne l'humanité se produit (...) par les forces infimes de milliards d'individus. Chacun est responsable, par ce qu'il fait, par la façon dont il vit »¹⁴⁴. Arendt est parfaitement lucide à cet égard, et tire toutes les conséquences de l'idée de responsabilité collective à l'échelle de l'humanité.

« Nos concepts politiques selon lesquels il nous faut assumer la responsabilité de toutes les affaires publiques qui sont à notre portée sans égard à la « faute » personnelle, parce que nous sommes tenus pour responsables en tant que citoyens de tout ce que notre gouvernement fait au nom du pays, peuvent nous conduire dans

¹⁴¹ K. JASPERS, *La culpabilité allemande*, op. cit., p. 103.

¹⁴² H. ARENDT, « Karl Jaspers. Citoyen du monde ? », op. cit., p. 96.

¹⁴³ E. TASSIN, *Un monde commun*, op. cit., p. 159.

¹⁴⁴ K. JASPERS, *Initiation à la méthode philosophique*, Paris, Payot, 1994 (1965), p. 148-149.

une intolérable situation de responsabilité globale. La solidarité de l'humanité peut fort bien s'avérer un fardeau insupportable et il n'est pas étonnant que les réactions communes en face d'elles soient l'apathie politique, et le nationalisme isolationniste ou la rébellion éperdue contre tout pouvoir, plutôt que l'enthousiasme ou le désir de renaissance de l'humanisme » ¹⁴⁵.

Pour comprendre comment chaque homme peut personnellement supporter le fardeau de l'humanité, il faut *a contrario* saisir ce qui peut le pousser à rejeter ce fardeau, à décliner sa responsabilité, à refuser très concrètement de partager le monde avec ceux qui sont étrangers à sa communauté : apathie politique et nationalisme isolationniste... Ceux qui délaissent le monde commun « sentent *instinctivement* qu'il y a dans l'idée d'humanité, qu'elle apparaisse sous sa forme religieuse ou sous sa forme humaniste, une obligation à la responsabilité collective qu'ils ne souhaitent pas assumer » ¹⁴⁶. Dans le conflit quotidien entre le *besoin* humain de rester liés et l'*instinct* non moins humain poussant à rejeter l'idée d'humanité se joue la problématique essentielle de la responsabilité humaine. C'est cet *instinct* humain de déni de l'humanité dont il importe d'appréhender les ressorts, si l'on veut sauver l'idée d'humanité et rappeler l'homme à ses responsabilités.

Or nous n'avons pas le choix : nous devons reconnaître et assumer l'humanité dans le lieu de notre monde commun, car l'humanité, qui nous accable, est aussi ce qui nous sauve.

« D'un point de vue politique, l'idée d'humanité – une humanité qui n'exclut d'elle aucun peuple et n'assigne à aucun le monopole de la faute – est la *seule garantie* qu'on puisse avoir afin d'éviter que les « races supérieures », à tour de rôle, ne se sentent obligées d'exterminer les « races inférieures indignes de survivre » (...). Poursuivre une politique qui ne soit pas impérialiste et conserver des opinions qui ne soient pas racistes, cela devient de jour en jour plus dur parce qu'il est de jour en jour plus clair que l'humanité est pour l'homme une *lourde charge* » ¹⁴⁷.

¹⁴⁵ H. ARENDT, « Karl Jaspers. Citoyen du monde ? », *op. cit.*, p. 96-97. Je souligne.

¹⁴⁶ H. ARENDT, « La culpabilité organisée », *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 33-34. Je souligne.

CHAPITRE II

La responsabilité et l'action Arendt et Jonas

« Puisque je suis votre objet comme vous êtes le mien, puisque votre vie a besoin objectivement de la mienne, comme la mienne a besoin objectivement de la vôtre, je vous défie de me rendre malheureux sans vous nuire à vous-même. Si vous me faites esclave, vous voilà despote. C'est un malheur d'être esclave, mais c'est un malheur d'être despote ».

Pierre LEROUX, *De l'humanité*

Le besoin de rester liés pousse les hommes à instituer ensemble un monde commun. De ce monde qu'ils partagent, ils sont conjointement responsables. La pluralité de l'humanité met chacun, dans sa singularité, face à sa responsabilité. Et cette responsabilité est d'autant plus lourde à assumer que la pluralité humaine n'admet aucune borne. Un instinct de repli semble conduire certains, en réaction à ce défi de la pluralité, à refuser le monde commun de l'humanité partagée, ou au moins à en circonscrire l'étendue pour y borner la pluralité. Ce faisant, la véritable pluralité est niée et l'idée d'humanité est dégradée, c'est le prix à payer pour alléger la charge de la responsabilité politique de l'homme.

Ce qu'il nous importe désormais de comprendre, c'est le ressort subjectif de cette opération. Comment, en chaque homme, le besoin de rester liés et l'instinct de repli s'opposent-ils et s'équilibrent-ils ? De quelle manière chacun perçoit-il sa rencontre avec le monde des hommes et la découverte de la responsabilité qui en découle ? Nous savons maintenant qui est responsable, et vis-à-vis de qui ; nous savons qui est le sujet responsable et qui le requiert. Il nous faut en revanche comprendre comment chaque sujet responsable découvre sa situation, autrement dit comment, concrètement, l'ascription préalable à l'assomption de la responsabilité politique s'opère. Avant d'achever notre réflexion en étudiant comment il est humainement possible d'assumer au quotidien sa responsabilité, il nous faut comprendre comment chacun peut reconnaître sa responsabilité au sein du monde. A cette fin, il convient de se placer non plus du point de vue du monde et de l'humanité, mais du point de vue opposé, celui de l'action et de la singularité de l'agent responsable que celle-ci révèle comme tel. Arendt juge en effet qu'« il serait adéquat pour le monde où nous

en sommes venus à vivre de définir l'homme comme un être capable d'action » ¹. Suivre cette définition implique une appréhension *micro-politique* du problème de la responsabilité.

L'attention portée sur le processus de l'action doit nous permettre de saisir comment les *conséquences* de l'action dans le monde débordent toujours les intentions particulières de l'agent, et constituent l'objet propre de toute responsabilité politique. C'est en tant que l'agent se porte responsable des conséquences de ses actions *dans* le monde qu'il assume sa responsabilité personnelle *face* au monde, et qu'il peut partager *avec* les autres hommes la responsabilité *pour* le monde. Par cette opération en effet, l'homme *assume l'humanité* : il révèle sa dignité de sujet responsable en répondant au défi de la pluralité. L'action, en rencontrant la pluralité au travers du réseau des relations humaines, se trouve dotée de deux caractéristiques principales, qui sont l'*irréversibilité* et l'*imprévisibilité* ². Le fardeau de la responsabilité, fondamentalement lié au fardeau de notre commune humanité, est par conséquent indissociable aussi du « fardeau de l'irréversible et de l'imprévisible, d'où le processus de l'action tire toute sa force » ³. De cet autre fardeau, la responsabilité politique tire son enjeu propre.

Cette analyse micro-politique du ressort subjectif de la responsabilité *pour* le monde et *par* l'action nous mènera à élucider quelles doivent être les « qualités » du sujet responsable, les attributs humains lui permettant de faire face au défi de la pluralité. Est-ce la peur ou le courage qui peuvent nous conduire à reconnaître notre responsabilité ? Par cette opposition schématique, on suggère que la spécification de la posture arendtienne se fera par contraste avec l'identification effectuée par Hans Jonas du *Principe responsabilité* à une « heuristique de la peur ». En nous appuyant sur Arendt, lectrice de Machiavel, et sur Ricœur, lecteur d'Arendt, nous argumenterons dans les pages qui suivent en faveur de ce que l'on nommera une « heuristique du courage ». A la vertu morale de la peur, nous opposerons la *virtù* politique du courage, suivant notamment en cela Jerome Kohn, qui a récemment rappelé l'influence exercée par la pensée de Machiavel sur Arendt dans sa conception d'une responsabilité pleinement politique, non réductible à une quelconque morale ⁴.

L'heuristique de la peur comme vertu

Afin de pouvoir dégager dans la pensée de Hannah Arendt une « heuristique du courage » incarnant une responsabilité politique virtuose, il est nécessaire de discuter préalablement des proximités et divergences qu'entretient Arendt avec la conception de la responsabilité offerte par son proche ami et collègue à la *New School for Social Research* de New York, Hans Jonas ⁵. Dans la première partie de ce deuxième

¹ H. ARENDT, « Le concept d'histoire », *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 86.

² H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, chapitre 5 « L'action », p. 231-314.

³ *Ibid.*, p. 298.

⁴ J. KOHN, « Préface », in H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 19 et s.

⁵ A partir de la fin des années 1950 et jusqu'à sa mort, en 1975, Hannah Arendt fut professeur à la *New School for Social Research* de New York ; ce qui correspond à l'époque où elle a rédigé la majeure partie de ses textes les plus aboutis sur la question de la responsabilité

chapitre, nous allons entreprendre de discuter plus en profondeur l'hypothèse de Jean Greisch selon laquelle l'éthique de Hans Jonas s'accorderait avec l'anthropologie philosophique de Hannah Arendt ⁶. Nous verrons que si Arendt et Jonas établissent indéniablement un diagnostic proche du mal de l'époque et de la crise moderne de l'éthique traditionnelle vis-à-vis des mutations contemporaines de l'action humaine, ils ne partagent néanmoins pas les mêmes analyses et ne parviennent pas aux mêmes conclusions en ce qui concerne une rénovation du principe de responsabilité.

Peur et modernité

La transformation de l'essence de l'agir humain au sein de la modernité est ce qui justifie, selon Hans Jonas, l'abandon de l'éthique dite « traditionnelle », au profit d'une éthique de la responsabilité adéquate à cette modernité. Or, dans *La condition de l'homme moderne* et ses écrits ultérieurs, Arendt offre une double caractérisation de la modernité, en distinguant l'âge moderne du monde moderne. L'âge moderne s'ouvre d'abord avec l'exploration du monde, consécutive à la découverte de l'Amérique, et avec la révolution baconienne transformant la science en action par le biais de l'expérimentation, consécutive à l'invention du télescope, à la découverte du point d'Archimède et à la formulation des lois essentielles de la physique. La science moderne, en tant que mise à l'épreuve active du donné naturel, s'articule au doute radical cartésien, pour fournir la source d'une rationalisation du monde qui implique aussi une sécularisation. En faisant référence à Max Weber ⁷, Arendt juge donc que l'âge moderne débute aussi avec la Réforme ⁸. L'âge moderne se caractérise en définitive par une double remise en cause, par l'action critique de la raison : celle de la tradition et celle de la religion ⁹. En revanche, « politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques » ¹⁰, caractérisant l'entrée dans une ère où l'homme s'est doté des moyens de produire lui-

collective, étudiés dans notre premier chapitre. A partir de la fin des années 1960, elle y a retrouvé l'ami avec qui elle avait fait une partie de ses études dans les années 1920 à Marbourg en Allemagne, Hans Jonas. Celui-ci a en effet élaboré son *Principe responsabilité* au cours de ses années d'enseignement à la *New School for Social Research*, et le livre fut publié en 1979, soit quatre ans après la mort d'Arendt. Comme il le raconte lui-même dans ses *Souvenirs* (*op. cit.*, p. 245, cité en introduction, *supra*, p. 18), Arendt fut la lectrice des premières ébauches du manuscrit. On n'en sait cependant guère plus sur le dialogue entre les deux philosophes à propos de la notion de responsabilité, et sur l'influence que leurs pensées respectives ont exercée l'une sur l'autre à ce sujet. Pour une appréhension globale des rapports entre Hans Jonas et Hannah Arendt, voir S. COURTINE-DENAMY, « Hans Jonas – Hannah Arendt. Histoire d'une complémentarité » in H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, p. 7-74.

⁶ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 83. Jean Greisch partage avec Paul Ricœur la lecture de *La condition de l'homme moderne* en tant qu'ouvrage de « philosophie anthropologique » (P. RICŒUR, « Préface » in H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 16).

⁷ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (1905).

⁸ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, chapitre 6 « La *vita activa* et l'âge moderne », p. 315-404.

⁹ H. ARENDT, « La tradition et l'âge moderne », *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 28-57.

¹⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, Prologue, p. 39.

même des processus naturels au sein du monde des hommes, et par là-même, se trouve en mesure de détruire toute vie humaine à la surface du globe terrestre ¹¹.

L'avènement de la science physique expérimentale et l'invention de la bombe atomique sont, de fait, intimement liés, et c'est pourquoi « que le monde puisse être dit moderne nous avertit (...) que le monde est lui-même le monde d'une époque, monde historique » ¹². Aussi la crise de la tradition caractérisant l'âge moderne n'est-elle que l'un des symptômes de « la crise générale qui s'est abattue sur le monde moderne et qui atteint presque toutes les branches de l'activité humaine » ¹³. Le refus d'assumer la responsabilité pour le monde, que manifeste la crise de l'éducation et la perte de l'autorité, est une conséquence directe de cette crise propre à la modernité.

« Historiquement, nous pouvons dire que la disparition de l'autorité est simplement la phase finale, quoique décisive, d'une évolution qui, pendant des siècles, a sapé principalement la religion et la tradition » ¹⁴.

En ce sens, Arendt s'accorde avec Jonas pour reconnaître que la situation contemporaine requiert une rénovation totale de nos principes éthiques. Répondre au défi de la pluralité n'implique pas de trouver les moyens de contraindre les hommes à assumer une responsabilité dont ils se protègent instinctivement, mais bien plus fondamentalement de repenser la responsabilité en tenant compte de ce refus instinctif afin de le dépasser.

« 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 » ¹⁵.

Cette nécessité d'une rénovation consécutive à la crise déclenchée par l'âge moderne est renforcée par la possibilité, caractérisant le monde moderne, d'une destruction totale à la surface du globe terrestre de la vie humaine, voire de toute vie organique en général.

« En effet, il n'existe pratiquement pas de catégorie politique ni de concept politique traditionnel qui, mesuré à cette possibilité très récente, ne se révèle dépassé sur le plan théorique, et inapplicable sur le plan pratique » ¹⁶.

Hans Jonas souscrirait sans peine à une telle affirmation, lui qui fonde la légitimité de son travail de refondation conceptuelle du principe de responsabilité sur le constat d'une modification radicale des possibilités de l'agir humain et des potentialités du pouvoir technologique. Il écrit en effet :

¹¹ H. ARENDT, « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », *La crise de la culture*, op. cit., p. 337-355 ; voir aussi le « Prologue » de *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 33-39.

¹² E. TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 125.

¹³ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », op. cit., p. 223.

¹⁴ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La crise de la culture*, op. cit., p. 124.

¹⁵ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », op. cit., p. 249.

¹⁶ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 113-114.

« L'agir collectif-cumulatif-technologique est d'un *type nouveau* par ses objets et son ampleur et par (...) ses effets, indépendamment de toute intention immédiate, il n'est plus éthiquement *neutre*. Mais avec cela la véritable tâche, à savoir celle de chercher une réponse, ne fait que commencer » ¹⁷.

Le constat de cette proximité entre Arendt et Jonas sur ce point, diagnostiquant tous deux le mal moderne aboutissant à une remise en cause de l'éthique traditionnelle et invitant à une rénovation de nos concepts politiques, semble autoriser l'hypothèse de Jean Greisch, qui voit dans *Le principe responsabilité* l'éthique modernisée qu'Arendt appelle de ses vœux, sans toutefois elle-même la formuler dans *La condition de l'homme moderne* ¹⁸. Toutefois, si les deux philosophes s'accordent à reconnaître la nécessité d'une rénovation du concept de responsabilité, ils divergent nettement sur leur manière de l'opérer et l'orientation qu'ils lui donnent.

En datant de l'invention de la bombe atomique l'entrée dans une nouvelle ère de l'histoire de l'humanité, Hannah Arendt est certes proche des analyses de Hans Jonas, mais elle l'est aussi de celles de Karl Jaspers et de son premier mari, Günther Anders, qui tous deux ont consacré un livre à ce sujet ¹⁹. Günther Anders, en particulier, considère qu'à partir de Hiroshima et Nagasaki, l'histoire est devenue « obsolète », dans la mesure où l'humanité s'est dotée d'une « toute-puissance négative » la rendant capable de se détruire elle-même ²⁰. Cette destruction devient, selon lui, un destin inéluctable, dont l'humanité ne peut plus guère que retarder l'échéance sans toutefois l'éviter. Hans Jonas, au contraire, pense que la modification de l'impératif catégorique kantien qu'il propose au travers de son principe de responsabilité peut être le garde-fou à même d'éviter une telle apocalypse. Ce qui est en jeu dans ce débat, c'est en définitive le statut de sujet moral et politique de l'homme dans un monde dominé par la technique. Anders juge que dans le monde moderne ce qu'il nomme le « décalage prométhéen », entre ce que l'homme *sait* désormais faire et ce qu'il *comprend* de ce qu'il fait, est à l'origine d'une forme d'inconscience face aux possibilités destructrices du pouvoir technologique, d'où il résulte que l'homme a été radicalement dépossédé de son statut de sujet moral par la technique ²¹. Jonas estime lui que l'homme reste un sujet moral autonome, et qu'il demeure malgré tout capable, en suivant les préceptes de son « principe responsabilité », de prévenir les conséquences désastreuses de ses

¹⁷ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 1998 (1979), p. 62.

¹⁸ Jean Greish n'est d'ailleurs pas le seul à défendre cette hypothèse. Bien qu'elle souligne plus nettement que lui l'existence de certains points de divergence et de désaccord entre Jonas et Arendt, Sylvie Courtine-Denamy considère elle aussi que « H. Arendt fut (...) de ceux qui, pour reprendre le vocabulaire jonassien, partagèrent cette « heuristique de la peur » » (S. COURTINE-DENAMY, *Le souci du monde. Dialogues entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 1999, p. 99 et s.).

¹⁹ K. JASPERS, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps*, Paris, Buchet/Chastel, 1963 (1958) ; G. ANDERS, *De la bombe atomique et de notre aveuglement face à l'Apocalypse*, Paris, Titanic, 1995 (1956).

²⁰ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Encyclopédie des nuisances / Ivrea, 2002 (1956).

²¹ *Ibid.*, p. 300-301.

actions décuplées par son pouvoir technologique. Autrement dit, Anders condamne l'homme à une irresponsabilité radicale, tandis que Jonas ne voit de salut que dans une hypertrophie de sa responsabilité morale. Hannah Arendt, parce qu'elle aborde la réflexion en des termes immédiatement politiques, et non moraux, va au-delà de cette opposition. Pour elle, en réalité, l'homme n'a *jamais* été un sujet moral souverain, car les conséquences de ses actions au sein de la pluralité des hommes ont toujours excédé ses intentions initiales. L'enjeu qui s'attache désormais, dans le monde moderne, à ces conséquences est tel que la responsabilité humaine ne peut plus ne plus être d'emblée conçue comme une responsabilité politique. Il n'y a en définitive que pour Jonas que l'homme, au sein du monde moderne caractérisé par le pouvoir autodestructeur de l'humanité, reste un sujet moral conforme à la conception que s'en faisait Kant. Pour Arendt, il ne l'a jamais vraiment été, pour Anders, il ne l'est définitivement plus.

De là se comprend mieux alors l'appel de Jonas à « une *heuristique* de la peur qui dépiste le danger »²². La peur dont il est ici question est une peur saine et réfléchie suscitée par la prophétie du malheur, le savoir d'une éventuelle destruction de l'humanité à venir. Comme le souligne Mohamed Nachi, « il s'agit moins d'une peur de type « pathologique », comme chez Hobbes, que d'une peur de type « spirituel » qui est le propre œuvre de l'homme, c'est-à-dire une peur qui n'est pas naturelle ou instinctive »²³. Ce n'est pas une anxiété stérile, mais une « crainte désintéressée », qui constitue la première obligation d'une responsabilité active²⁴. Jonas insiste sur ce point : « la peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir »²⁵. La peur valorisée par Jonas est heuristique car elle permet de poser « des questions productives qui font avancer les problèmes au lieu de tout paralyser dans une même attitude de refus pétrifié »²⁶. On doit en effet rappeler que l'heuristique se définit comme la faculté de se poser les bonnes questions, et c'est à ce titre la première des capacités humaines mobilisées par la responsabilité. Mais la peur ne peut être « heuristique » pour l'homme que si l'on persiste à concevoir ce dernier comme un sujet conscient de ce

²² H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 422.

²³ M. NACHI, *Ethique de la promesse*, *op. cit.*, p. 102. Sur l'usage spécifique que fait Jonas de la peur, qui a suscité de multiples commentaires et débats que nous ne pouvons restituer ici dans leur globalité, on pourra consulter B. SÈVE, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit*, 165, 1990, p. 72-87 et J. GREISCH, « L'« Heuristique de la peur » ou qui a peur de Hans Jonas ? », in G. MÉDEVIELLE et J. DORÉ (dir.), *Une parole pour la vie*, Paris, Cerf, 1998. Jean Greisch discute aussi de cette question dans la première partie de l'article déjà cité, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 73-78.

²⁴ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 422. On notera au passage, que la « responsabilité active », au sens de Jonas, ne doit pas s'identifier à la responsabilité *actuelle*, telle que nous la définissons chez Arendt. Pour Jonas, la prophétie du malheur pousse à une action spécifique pour prévenir l'avènement du pire : la responsabilité est active, car elle se traduit elle-même par des actes, qu'elle précède et motive. Au contraire, chez Arendt, l'action précède toujours toute responsabilité, et celle-ci est « actuelle » car elle se découvre à l'agent et se révèle au monde dans le présent instantané de l'action. Cette responsabilité est actuelle, dans la mesure seulement où elle prend pour objet l'*actualité* des conséquences effectives.

²⁵ *Ibid.*, p. 421.

²⁶ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 75.

qu'il fait : « nous sommes tout simplement des *analphabètes de l'angoisse* », écrit Anders ²⁷, et c'est bien ce constat d'une totale absence de crainte de l'homme face à ce dont il est capable qui est, d'après lui, le meilleur indice de son inconscience et, partant, de son irresponsabilité. Pour peu que l'on n'ait pas entièrement renoncé à considérer l'homme comme un sujet conscient, l'heuristique de la peur œuvre donc essentiellement à la conscience de responsabilité : elle incline à la lucidité et à la clairvoyance face aux dangers futurs que recèle la réalité présente, et aide ainsi à penser les catastrophes à venir pouvant jaillir de ce que nous faisons aujourd'hui ; puisque comme le rappelle Hannah Arendt, les « processus naturels que l'homme produit par imitation et qui sont directement introduits dans le monde des hommes (...) conduisent historiquement parlant à des catastrophes » ²⁸. Cette peur raisonnable incarne un sens de la mesure, et la responsabilité qui en résulte a tous les attributs de la *vertu* morale, au sens aristotélicien du terme. Jean Greisch s'autorise ainsi à demander « si la responsabilité n'est pas le nouveau visage que, sous la pression des formes nouvelles de l'agir humain, revêt (...) la *phronesis*, la « prudence » ou la « sagesse pratique » » ²⁹. Or, Arendt juge pourtant que la *phronesis* constitue « le critère de l'aptitude spécifiquement politique » ³⁰, aussi ne peut-elle se résoudre à n'entendre la responsabilité que comme vertu morale. Lectrice de Machiavel autant que d'Aristote, elle voit dans cette sagesse pratique une *virtù* politique, et c'est pourquoi aussi elle ne saurait accepter entièrement l'analyse de Jonas.

Certes, Arendt admet que les mutations contemporaines de l'agir technologique sont porteuses d'éminents dangers pour la survie de l'humanité, et elle reconnaît sans peine que ces dangers peuvent susciter sinon une peur raisonnable au moins un effroi indéniable.

« L'effroi qui s'est emparé de l'homme à l'annonce des premières bombes atomiques était un effroi face à cette force provenant de l'univers, c'est-à-dire au sens propre cette force surnaturelle » ³¹.

Cette force « surnaturelle » que l'homme s'est appropriée, cette capacité dont il s'est doté d'influer directement *sur* la nature et non plus seulement *dans* la nature, est précisément la source des dangers que l'heuristique de la peur devrait, selon Jonas, dépister. Arendt partage entièrement ce constat :

« Dès le moment où nous avons commencé à déclencher des processus naturels de notre cru – et la fission de l'atome est précisément un tel processus naturel engendré par l'homme – (...) pour la première fois nous avons capté la nature dans le monde

²⁷ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p. 295. Si cette dépossession de l'homme par la technique de son statut de sujet le rend inapte à la peur, elle peut en revanche susciter en lui un profond sentiment de *honte* – ce qu'Anders nomme la « honte prométhéenne » (*Ibid.*, p. 37 et s.). On retrouve alors ici un lien possible entre honte et responsabilité, mais de nature différente de celui déjà évoqué dans notre premier chapitre : voir note 77 p. 46.

²⁸ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 127.

²⁹ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 78. L'auteur qualifie la responsabilité de vertu tout au long de son article.

³⁰ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 144.

³¹ *Ibid.*, p.130.

humain en tant que tel et effacé les frontières défensives entre les éléments naturels et l'artifice humain qui limitaient toutes les civilisations antérieures. Les dangers de cette action dans la nature sont manifestes »³².

Ce dont Arendt doute en revanche nettement, c'est de la possibilité de fonder la responsabilité sur un sentiment comme la peur, fût-il raisonné et réfléchi. D'après elle, l'un des conséquences essentielles de la sécularisation, caractéristique de l'époque moderne, est en effet l'élimination au sein de la sphère publique et politique « du seul élément politique de la religion traditionnelle, la peur de l'enfer »³³. L'heuristique de la peur de Jonas se comprendrait alors comme une tentative pour remplacer, au sein de cette sphère publique, la peur de l'enfer au-delà par la peur de l'apocalypse ici-bas. Mais, comme le note Paul Ladrière en conclusion de son commentaire du livre de Jonas, rien n'est moins sûr que le succès de cette entreprise, car :

« La question s'impose de savoir si la peur panique suscitée par la dramatisation des dangers peut être identifiée à la crainte raisonnable comme facteur de sagesse et d'un savoir plus exigeant »³⁴.

L'authentique effroi suscité par la perspective d'une destruction de l'humanité par elle-même, que reconnaît Arendt, peut-il se transformer en une peur sereine et raisonnable, politiquement recevable et efficace ?

Fonder la responsabilité moderne sur la peur vis-à-vis de la survie future de l'humanité constitue de surcroît, aux yeux d'Arendt, l'une des meilleures façons de rompre définitivement avec toute intelligence proprement politique de la responsabilité. En faisant appel à cette peur pour « raisonner » les hommes et fonder l'espoir que le pire puisse encore être évité, on ne rénove pas nos concepts politiques, mais on entérine la mort de toute politique. Sur ce point, dès les années 1950, avant même la publication de *La condition de l'homme moderne* et presque trente ans avant celle du *Principe responsabilité* de Jonas, le jugement d'Arendt est clairement arrêté :

« Depuis la découverte de la bombe atomique est venue s'ajouter la peur tout à fait légitime que l'humanité soit éliminée de la surface de la terre par la politique et par les moyens de la violence dont elle dispose. 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. Et cet espoir n'est pas moins légitime que cette peur »³⁵.

Il n'est dès lors pas interdit de penser que, plusieurs années plus tard, Hannah Arendt ait effectivement lu dans l'entreprise de Jonas l'acte de décès de la politique au sens où elle-même l'entendait. Comme on a déjà eu l'occasion de le répéter, la politique, selon Arendt, a pour raison d'être l'institution et la préservation d'un espace

³² H. ARENDT, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 82. Plus loin, elle écrit encore : « Agir dans la nature, transporter l'imprévisibilité humaine dans un domaine où l'on est confronté à des forces élémentaires qu'on ne sera peut-être jamais capable de contrôler sûrement, est assez dangereux » (p. 85).

³³ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 174-175.

³⁴ P. LADRIÈRE, « Les exigences pour l'avenir : une éthique de la responsabilité », *Pour une sociologie de l'éthique*, *op. cit.*, p. 434.

³⁵ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 123.

d'apparence pour la liberté comme *virtù*, espace qui constitue le monde commun à tous les hommes en tant qu'hommes. « Au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme »³⁶. Or Jonas formule de la manière suivante la maxime du nouvel impératif de responsabilité : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »³⁷. La responsabilité prend ici pour objet la permanence de la vie et le souci pour l'homme plutôt que le souci du monde et la permanence d'un espace d'apparence pour la liberté. Pourtant, parce que la politique se soucie du monde et met en jeu la liberté, elle ne peut aussi préserver la vie. « Le privilège du politique a toujours consisté à exiger que les hommes qui y participent consentent, en certaines circonstances, le sacrifice de leur vie » (et c'est d'ailleurs ce qui fait en large partie la grandeur de l'action politique, source possible de gloire posthume), même si « personne ne peut ni n'a le droit de risquer sa propre vie si, ce faisant, il met également en danger la vie de l'humanité »³⁸. Or, comme l'écrit Jonas lui-même, « le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le *droit* de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité »³⁹. Que ce qui fut pendant des siècles parfaitement inenvisageable soit aujourd'hui devenu une réalité concrète met en péril les conditions de possibilité de toute vie politique.

« Le fait qu'il en va aujourd'hui en politique de l'existence pure et simple de tous constitue le signe le plus clair du malheur auquel notre monde est parvenu, malheur qui consiste entre autres choses en ce qu'il fait peser la menace d'éliminer la politique de la surface de la terre »⁴⁰.

Hans Jonas semble ne nous laisser d'autre choix que de trancher entre la mort annoncée de l'humanité ou la fin de toute politique. Tout en partageant son diagnostic initial, Hannah Arendt nous invite à suivre une autre perspective⁴¹. Plutôt que de nous débarrasser de la politique pour préserver l'humanité sous une forme diminuée de ce qui fait sa grandeur, elle nous propose de repenser le *sens* de la politique, en tenant compte de cette menace de destruction caractérisant le monde moderne⁴². Plutôt que de réduire la responsabilité à une vertu morale, elle nous offre les moyens de sa rénovation en vue d'apporter une réponse spécifiquement politique au défi de l'époque.

³⁶ *Ibid.*, p. 58.

³⁷ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 40.

³⁸ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 113.

³⁹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁰ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 114.

⁴¹ Etienne Tassin confirme cette analyse : « Le politique, tout entier préoccupé de la coexistence des hommes au sein d'un espace public institué à cet effet et visant l'instauration d'un monde commun, n'a strictement rien à voir avec la vie et la nature, ni dans son origine, ni dans son contenu, ni dans ses fins. De ce point de vue, la position arendtienne est opposée à celle de Hans Jonas » (E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, note 2 p. 398).

⁴² H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 124.

Natalité et fragilité

En dépit de cette divergence fondamentale, Jean Greisch entreprend de souligner la complémentarité⁴³ pouvant exister entre les analyses d'Arendt et celles de Jonas. A cette fin, il centre son argumentation sur la notion de « natalité », dont il fait le point nodal du dialogue entre les deux philosophes⁴⁴. Hans Jonas use en effet à deux reprises, dans *Le principe responsabilité*, de cette notion recouvrant une signification et un enjeu si particuliers chez Arendt.

Il l'évoque d'abord au début de son ouvrage, pour remarquer simplement que « la mortalité n'est que l'envers de la source permanente de la « natalité » (*Gebürtigkeit* pour utiliser une formulation de Hannah Arendt) »⁴⁵. Cette allusion, comme livrée au fil de la plume, a somme toute peu d'incidence sur l'argumentation générale. Il ne faut pourtant pas la tenir pour anodine : en reliant si étroitement la natalité à la mortalité, sans plus expliciter son propos, dans un passage où il est question du vieillissement et de la « signification biologique générale de l'équilibre de la mort et de la procréation », Jonas tend à réduire le terme de natalité à son acception biologique. Or, cela est fort problématique, car dans la *Condition de l'homme moderne*, au contraire, la natalité ne saurait en aucun cas s'identifier à la procréation. Tous les commentateurs d'Arendt sont unanimes à reconnaître que le statut de la notion de natalité dans son œuvre est ontologique et en aucun cas biologique. Paul Ricœur l'explique très bien :

« La natalité, la naissance, l'être – déjà – né, ces mots tirent du côté de la biologie alors que toute la pensée politique tire du côté d'un phénomène suprêmement humain et, en ce sens, sans antécédent politique (...). Il faut donc définir la natalité par son rapport à l'action et non l'inverse. Enegren touche juste quand il écrit : « le concept de natalité fournit ... à l'agir un point d'ancrage ontologique, toute action pouvant se comprendre comme l'écho du commencement d'une vie elle-même promise à commencer » (*La philosophie politique d'Hannah Arendt*, p. 51) »⁴⁶.

⁴³ Aux caractéristiques de l'action que sont l'imprévisibilité et l'irréversibilité, Arendt associe, dans *La condition de l'homme moderne*, les facultés de pardon et de promesse, en guise de remèdes. Mais comme on l'a déjà souligné, nulle part elle n'évoque dans son livre la responsabilité. Jean Greisch juge que c'est parce qu'« à la différence de Arendt, il ne s'occupe pas de traits fondamentaux qui définissent l'essence même de l'action en tant qu'action, mais des traits les plus nouveaux que révèle l'agir technologique » (et tout particulièrement la cumulativité de cet agir, qui s'autonomise de l'initiative initiale et devient ainsi éminemment dangereux : voir H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 75-76), que « Jonas remplace les deux remèdes de Arendt par un unique remède : la responsabilité » (J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 88). Ce en quoi leurs analyses s'avèreraient complémentaires plutôt qu'opposées. Telle est aussi la ligne argumentative que suit, dans une certaine mesure, Sylvie Courtine-Denamy dans « Hans Jonas – Hannah Arendt. Histoire d'une complémentarité », *op. cit.*, p. 67-74, où elle fait explicitement référence au texte de Jean Greisch.

⁴⁴ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 83.

⁴⁵ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁶ P. RICŒUR, « Pouvoir et violence », *op. cit.*, p. 164-165.

Jean Greisch le note lui-même dans son article, « la natalité exprime ainsi le fondement ontologique de l'unicité de chaque individu humain »⁴⁷. Arendt écrit en effet :

« Chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde »⁴⁸.

Le lien ontologique existant entre la natalité et l'action, non seulement caractérise l'unicité de l'homme, mais autorise aussi une définition de l'action comme prise d'initiative. « Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action »⁴⁹. Et de cette initiative impliquant conséquemment une responsabilité nécessaire, « aucun être humain ne peut s'abstenir s'il veut rester humain »⁵⁰. L'humanité elle-même requiert la responsabilité. S'abstenir de toute initiative, décliner sa responsabilité, c'est nier sa propre humanité.

Dans la deuxième référence qu'il fait à la natalité, cette fois à la fin de son ouvrage, Hans Jonas est à la fois plus disert et plus fidèle à la pensée arendtienne. Il évoque alors « la propriété de l'agir humain (souligné si fortement en particulier par Hannah Arendt) consistant à faire entrer dans le monde à chaque fois et toujours de nouveau quelque chose de nouveau, qui n'a jamais encore été, quelque chose d'inattendu, de surprenant, c'est-à-dire d'imprévisible par principe » ; propriété découlant du « fait fondamental de la « natalité » qui fait face à la mortalité, du fait donc que des individus toujours nouveaux, *commençant* toujours de nouveau viennent au monde »⁵¹. En dehors de ce passage, les occurrences à la natalité en son sens ontologique restent rares dans la majeure partie du propos du philosophe. Bien au contraire, c'est la natalité comprise comme *procréation* qui revient le plus souvent⁵², puisque Jonas fait de l'enfant « l'objet élémentaire de la responsabilité »⁵³ ; le nourrisson, figure biologique du *nouveau-né*, se trouvant doté d'une « évidence archétypique (...) pour cerner l'essence de la responsabilité »⁵⁴.

« Ainsi le « devoir » qui se manifeste dans le nourrisson possède-t-il une évidence indubitable, une concrétude et une urgence »⁵⁵.

⁴⁷ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 84.

⁴⁸ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 234.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 232.

⁵¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 405-406.

⁵² Dans son entreprise de rapprochement entre Arendt et Jonas, Jean Greisch semble minimiser la dimension proprement biologique de la référence à la natalité dans *Le principe responsabilité*. En s'appuyant avant tout sur *La condition de l'homme moderne*, et en privilégiant ce que l'on pourra peut-être qualifier de lecture « arendtienne » de Jonas, il reconnaît parfaitement le statut ontologique de la natalité, et va même jusqu'à faire de la natalité « le fondement ontologique de la responsabilité » (J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 82). Il nous paraît toutefois difficile d'étayer totalement cette affirmation par l'entremise des thèses de Jonas.

⁵³ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 250.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 259.

S'il est question d'un « devoir », la responsabilité ici en jeu relève d'une vertu morale. Puisqu'elle prend pour objet le nourrisson, la protection de sa vie future, plutôt que le monde dans lequel il devra s'insérer, cette responsabilité donne lieu à une éthique apolitique. L'éthique qui prend pour archétype le nourrisson est une éthique de l'avenir, de la fragilité et de la vulnérabilité. Le cœur de l'argumentation de Jonas réside dans ces pages où il souligne que dans le monde moderne, l'humanité est devenue elle-même vulnérable, de sorte que si le nourrisson représente l'archétype de la responsabilité, c'est bien parce qu'« en lui se manifeste de façon exemplaire que le lieu de la responsabilité est l'être plongé dans le devenir, livré au caractère périssable et menacé du périr »⁵⁶. Le nourrisson incarne la fragilité et vulnérabilité de l'autre homme, à venir.

Ce primat de la rencontre avec l'altérité vulnérable du nourrisson n'est évidemment pas sans rappeler l'idée lévinassienne d'un « visage » d'autrui révélant ma responsabilité envers lui. Jean Greisch encore suggère cette proximité, en considérant que « si la responsabilité peut nous « venir à l'idée », c'est d'abord parce que nous avons depuis toujours été assignés à une responsabilité face au nourrisson »⁵⁷. Lorsqu'on lit chez Jonas que « c'est précisément l'altérité qui s'empare de ma responsabilité »⁵⁸, on se souvient de Lévinas pour qui « le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité »⁵⁹. Chez les deux auteurs, cette responsabilité est foncièrement asymétrique : elle est « sans réciprocité assignable »⁶⁰. Selon Lévinas, la responsabilité est mon affaire, pas celle d'autrui, elle m'incombe à moi seul inconditionnellement et n'est pas révocable⁶¹. « La relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie »⁶². Le sujet responsable se constitue par sujétion à autrui, de même que selon Jonas, il le fait par sujétion au nourrisson et à l'humanité à venir que celui-ci incarne. Car non seulement je ne peux demander au nourrisson d'être lui-même responsable, mais plus encore, ma responsabilité ne s'arrête pas à lui : elle s'étend jusqu'aux confins des générations futures non encore nées dont je me dois de préserver la potentialité, l'a-venir ; et ma responsabilité à leur égard est d'autant plus asymétrique que je ne les connaîtrais jamais, eux, ces descendants qui pourraient me demander des comptes⁶³. Pour cette même raison, la responsabilité

⁵⁶ *Ibid.*, p. 259.

⁵⁷ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 80.

⁵⁸ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁹ E. LÉVINAS, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 103.

⁶⁰ P. RICÉUR, « Postface au *Temps de la responsabilité* », *op. cit.*, p. 284.

⁶¹ Nous n'avons pas la place ici de rentrer plus avant dans les détails complexes de l'éthique lévinassienne, notre analyse se concentrant sur la comparaison entre Jonas et Arendt. On peut toutefois renvoyer le lecteur à l'ouvrage de A. ZIELINSKI, *Lévinas, la responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

⁶² E. LÉVINAS, *Ethique et infini*, *op. cit.*, p. 368.

⁶³ Seul ce qui existe peut avoir des droits et des revendications, aussi est-il radicalement impossible, si ce n'est absurde, que les hommes d'aujourd'hui, responsables vis-à-vis des générations futures, réclament de ces générations qui n'existent pas encore une réciprocité de la responsabilité. (H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 87 et s. : « Absence de

devient chez Jonas « une relation pleinement non transitive », caractérisée par ce qui, suivant un schème lévinassien, semble bien être une « transcendance de l'objet de la responsabilité », l'altérité fragile du nouveau-né ⁶⁴.

Rien n'est plus éloigné de la pensée d'Arendt que cette éthique-là. Il est impensable pour elle de considérer que la responsabilité à l'égard du nourrisson puisse être l'archétype de la responsabilité, en tant que celle-ci doit être d'emblée politique. Arendt reconnaît l'existence de cette responsabilité pour l'enfant, mais elle n'en fait rien d'autre que l'expression d'une responsabilité parentale, circonscrite à la sphère privée et familiale, et sans commune mesure avec la responsabilité pour le monde caractérisant la condition humaine. Les deux sortes de responsabilité coexistent sans se confondre.

« Avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde. En les éduquant, ils assument la responsabilité de la vie et du développement de l'enfant, mais aussi celle de la continuité du monde. Ces deux responsabilités ne coïncident aucunement et peuvent même entrer en conflit. En un certain sens, cette responsabilité du développement de l'enfant va contre le monde : l'enfant a besoin d'être tout particulièrement protégé et soigné pour éviter que le monde puisse le détruire. Mais ce monde aussi a besoin d'une protection qui l'empêche d'être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération. Puisque l'enfant a besoin d'être protégé contre le monde, sa place traditionnelle est au sein de la famille » ⁶⁵.

Hans Jonas confond manifestement les deux types de responsabilité. Il assimile la responsabilité de la vie d'un enfant à celle pour la survie de l'humanité entière (ce qui est la conséquence directe de la substitution analysée plus haut, du souci pour le monde par un souci pour la vie). Cette responsabilité n'a plus rien de politique, elle est au contraire *écologique* : elle prend pour paradigme la protection de l'enfant au sein de l'*oikos*, le foyer familial (et non plus la préservation du monde commun, de la *polis*), et pour objet la préservation de la vie.

« Avec tout enfant qui est mis au monde, l'humanité recommence face à la mortalité et de ce point de vue, c'est la survie de l'humanité qui est également en jeu ici » ⁶⁶.

La mise en danger du monde par les nouveaux venus est confondue avec une remise en jeu de la survie de l'humanité. Certes, « qui dit natalité dit par le fait même fragilité » ⁶⁷ mais la fragilité dont il est question dans *La condition de l'homme moderne* est celle des « affaires humaines » ⁶⁸, et non une fragilité d'autrui ou une vulnérabilité de la nature.

réciprocité dans l'éthique d'avenir » et p. 185 et s. : « La responsabilité : une relation non réciproque ».)

⁶⁴ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 81.

⁶⁵ H. ARENDT, « La crise de l'éducation », *op. cit.*, p. 238-239.

⁶⁶ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 258.

⁶⁷ J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, p. 86.

⁶⁸ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 246-251.

« La fragilité des institutions et des lois et généralement de tout ce qui a trait à la communauté des hommes provient de la condition humaine de natalité ; elle est tout à fait indépendante de la fragilité de la nature humaine »⁶⁹.

La condition ontologique de natalité fait du monde commun aux hommes un monde éphémère et instable ; et c'est la raison d'être du politique que d'œuvrer sans cesse à la préservation de ce monde, à son maintien, à sa solidification. La condition de natalité entraîne moins, du point de vue strictement politique, une responsabilité pour le nouveau-né qu'une responsabilité pour le monde que celui-ci met en danger en s'y insérant. Toute action humaine est une nouvelle naissance au monde, une nouvelle rencontre avec la pluralité humaine ; ce n'est pas un recommencement, mais toujours un *nouveau* commencement. L'action est la faculté qui actualise la condition humaine de natalité⁷⁰ et qui, en rencontrant la pluralité sans laquelle elle ne peut se déployer, se révèle irréversible et imprévisible. Toujours, l'immense responsabilité qu'implique cette action est responsabilité pour le monde, car toujours, l'action qui entretient le monde le menace en même temps. Se montrer responsable par son action dans le monde, c'est répondre du pouvoir destructeur de toute initiative. Aussi ambivalente que l'idée d'humanité⁷¹, la natalité est ce qui menace le monde autant qu'il le sauve.

« Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir »⁷².

En tant que condition ontologique de l'action politique, le fait de la natalité est même *contre nature*.

De fait, la seconde naissance, au monde, incarnée par l'action, constitue une *réponse* à la première naissance, biologique, de l'homme – et non son prolongement. Nous devons répondre de nos actes, répondre au défi de la pluralité, car notre action elle-même répond déjà au fait de la natalité.

« Du point de vue de la philosophie, l'action constitue la réponse humaine au fait d'être né. (...) Aucune autre faculté, si l'on excepte le langage, ne nous différencie plus radicalement de toutes les autres espèces animales. (...) Aucune métaphore se référant aux processus vitaux ne permet de traduire de façon adéquate les caractéristiques de la créativité »⁷³.

Comme on l'a rappelé avec Ricœur, il faut définir la natalité par son rapport à l'action et non l'inverse. Dans l'éthique d'Arendt, c'est bien l'action qui est première, par laquelle l'homme naît au monde, rencontre la pluralité et se découvre responsable. La différence est fondamentale avec l'éthique de Jonas, où prime une métaphysique

⁶⁹ *Ibid.*, p. 249.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁷¹ Voir *supra*, la section intitulée « Le fardeau de l'humanité », p. 56 et s.

⁷² H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 314.

⁷³ H. ARENDT, « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 182-183.

de l'être et une conception biologique de la natalité, source de vie ⁷⁴, et celle de Lévinas où l'altérité elle-même, origine de l'interpellation éthique, est première. Chez Arendt, ce n'est pas la responsabilité qui est sans pourquoi, mais la pluralité et l'action, qui n'ont d'autre justification que l'existence infondée de l'humanité. Or, la condition de pluralité va elle-même jusqu'à récuser toute pertinence de l'idée d'altérité ⁷⁵, si décisive chez Jonas et Lévinas. Dans la pluralité, il n'y a aucun visage dont la transcendance pourrait, en particulier, m'interpeller ; seule la pluralité dans son entière infinitude requiert ma responsabilité. « La pluralité inclut des tiers qui ne seront jamais des visages », c'est un « plaidoyer pour l'anonyme », écrit Paul Ricœur ⁷⁶. C'est pourquoi, comme l'explique Etienne Tassin :

« La question d'autrui n'est pas, et ne peut pas être un problème pour Arendt. Autrui n'existe pas telle une singularité indéclinable posée comme une énigme à l'aperception transcendantale d'une subjectivité constituante. Car avec le monde phénoménal est donnée la pluralité des existences. Il n'y a pas à fonder cette pluralité ni à rendre compte de la reconnaissance d'autrui. On ne part pas d'une égoïté mais au contraire de la pluralité, constitutive du monde » ⁷⁷.

Par conséquent, la responsabilité ne pourra pas répondre au défi de la pluralité de la même façon qu'elle répond à l'interpellation du visage d'autrui.

La responsabilité politique ne correspond donc en rien à une responsabilité écologique ou une responsabilité *naturelle*, « c'est-à-dire instituée par la nature des choses, qui ne dépend d'aucun accord ou consentement préalable, [qui] est de fait irrévocable et non résiliable » ⁷⁸. Comme le raconte Jonas dans ses *Souvenirs*, Arendt refusait totalement que l'on puisse fonder biologiquement la responsabilité sur l'ordre naturel. Pour elle, la responsabilité humaine, en dépit des mutations de l'agir dans le monde moderne, reste du domaine artificiel de la *polis* et des affaires humaines ⁷⁹. De ce fait, l'homme est toujours en mesure de la déclinier, de la limiter ou de la nier ; l'ascription et l'assomption ne dépendent que de lui, et c'est ici que se révèle précisément sa dignité d'être humain, à laquelle il reste toujours libre de renoncer. Arendt s'en tient à l'éthique traditionnelle et interhumaine, sans méconnaître que celle-ci a besoin d'être modernisée. Parce que la responsabilité est ontologiquement liée à l'action humaine, il est impossible qu'elle se trouve liée en quoi que ce soit à la nature, car l'action est précisément ce par quoi, toujours, l'homme se dégage

⁷⁴ Dans cette éthique, on le rappelle, la responsabilité est *active*, car elle appelle une action de précaution, qui est en fait une réaction à la menace prophétisée par l'heuristique de la peur. L'action est donc bien seconde. Elle découle de la découverte de la responsabilité, qui elle-même est un prolongement du fait biologique de la natalité. Chez Arendt, la responsabilité est *actuelle* : elle se découvre dans l'instant de l'acte, qui en lui-même n'est qu'une réponse spontanée et pour ainsi dire gratuite (mais nécessaire à l'actualisation de notre dignité humaine) au fait ontologique de la natalité.

⁷⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 232.

⁷⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 228.

⁷⁷ E. TASSIN, « La question de l'apparence », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *Politique et pensée*, op. cit., p. 72.

⁷⁸ M. NACHI, *Ethique de la promesse*, op. cit., p. 105.

⁷⁹ H. JONAS, *Souvenirs*, op. cit., p. 245 (cité *supra*, p. 18).

du monde naturel et de sa causalité nécessaire. Il faut ici sans nul doute suivre Paul Ladrière lorsqu'il écrit :

« Nous ne voyons pas comment, si la nature devient une fin en soi, la dignité inconditionnelle de l'homme, qu'il doit à son statut de personne, pourrait être préservée absolument »⁸⁰.

La nature, fût-elle humaine, n'a définitivement rien à voir avec la condition humaine et avec la responsabilité politique qui s'y rapporte.

Conséquences et interdépendances

L'éthique traditionnelle et strictement interhumaine, que Hans Jonas juge dépassée dans le monde moderne, est non seulement une éthique de la réciprocité, c'est aussi une éthique du présent. L'éthique non réciproque qu'il entend fonder sur une heuristique de la peur se veut au contraire une éthique du futur, de l'avenir. Dans la tradition, avant que l'agir humain ne soit radicalement modifié par le progrès technologique, l'éthique se pensait dans une clôture de proximité et de simultanéité.

« L'univers moral se compose de contemporains et son horizon d'avenir se limite à leur durée de vie prévisible. Il en va de même de l'horizon spatial du lieu dans lequel l'acteur et l'autre se rencontrent comme voisins, comme amis ou ennemis, comme supérieur hiérarchique et subordonné (...). Toute moralité était ciblée sur ce cercle rapproché de l'agir »⁸¹.

Ce cercle rapproché, cette clôture bien délimitée, voilà ce que la technologie moderne vient bouleverser et faire éclater : « sous le signe de la technologie par contre, l'éthique a affaire à des actes (quoique ce ne soient plus ceux d'un sujet individuel), qui ont une portée causale incomparable en direction de l'avenir »⁸², c'est pourquoi le nouveau principe de responsabilité doit inclure une perspective d'avenir bien plus élargie, en direction d'un futur lointain dépassant le *futur proche* des conséquences prévues. Il n'est plus possible de s'en tenir aux circonstances et aux contextes immédiats de l'action ; désormais, selon Jonas : « c'est l'avenir indéterminé, bien plus que l'espace contemporain de l'action, qui fournit l'horizon pertinent de la responsabilité »⁸³.

Mais n'y a-t-il aucune autre alternative, pour moderniser la responsabilité, que celle proposée par Jonas ? Ou plutôt : une éthique du futur nous suffit-elle comme éthique de la condition humaine moderne ? A vrai dire, il importe encore de considérer

⁸⁰ P. LADRIÈRE, « Les exigences pour l'avenir : une éthique de la responsabilité », *op. cit.*, p. 430. L'auteur remarque au passage que cette moralisation de l'ordre naturel traduit une posture conservatrice, que Hans Jonas partage avec le cardinal Joseph Ratzinger – aujourd'hui devenu le pape Benoît XVI –, et qui s'inscrit « fidèlement dans la grande tradition de la Contre-Réforme catholique pour qui la « loi naturelle » est au fondement de la morale » (p. 431). Le cardinal Ratzinger écrivait en effet que « Respecter la biologie, c'est respecter Dieu lui-même et, partant, sauvegarder ses créatures » (J. RATZINGER, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 113).

⁸¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 28-29.

⁸² *Ibid.*, p. 17.

⁸³ *Ibid.*, p. 37.

ce que doit être la responsabilité moderne pour un sujet responsable restant *strictement* individuel. Envisager le futur ne nous autorise pas à délaisser un présent qui, en lui-même, a pu être profondément modifié par la modernité. Le passage d'une éthique de la proximité à une éthique du futur est peut-être nécessaire ; il n'est sans doute pas suffisant. Paul Ricœur considère à cet égard qu'« une réponse plus complexe que la simple extension aux générations futures de l'impératif kantien est ainsi requise »⁸⁴. Il importe encore de complexifier l'éthique interhumaine et contemporaine à l'action, sans l'abandonner. C'est en ce sens qu'Arendt nous aide à penser une responsabilité *actuelle*. Cette responsabilité ne s'oppose pas obligatoirement à celle défendue par Jonas, elle la complète plutôt, mais toutes deux ne peuvent se réduire ni s'assimiler l'une à l'autre.

Si Jonas focalise son attention sur le seul futur lointain de l'action, au détriment des éléments de modernité contemporains à l'action, c'est peut-être parce qu'il retient plus chez Arendt la notion de natalité que celle de pluralité. Comme on l'a noté précédemment, l'importance qu'il accorde à l'altérité fragile de l'homme à venir n'est pas compatible avec une prise en compte de cette condition fondamentale de l'humanité. Or, dans la pensée d'Arendt, la condition de pluralité est décisive pour prendre l'exacte mesure de *l'étendue* (qui n'est pas seulement temporelle) des conséquences de l'action dans le monde moderne, devant constituer l'objet de toute responsabilité pleinement politique. Et la pluralité infinie caractérisant l'humanité prend corps dans le « réseau des relations humaines »⁸⁵ :

« Le domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines, qui existe partout où des hommes vivent ensemble »⁸⁶.

L'agent rencontre le monde et découvre la pluralité par son action précisément car celle-ci s'insère dans ce réseau préexistant. Les affaires humaines ont donc lieu entre les hommes et relèvent d'une éthique strictement *inter-humaine* : elles tissent des liens et instituent un monde commun. Les intérêts qui y sont en jeu « constituent, au sens le plus littéral du mot, quelque chose qui *inter-est*, qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier »⁸⁷. La politique elle-même « prend naissance dans l'espace intermédiaire et se constitue comme relation »⁸⁸, et ce qui lui donne naissance est l'action ; aussi la politique s'enracine-t-elle dans le présent actuel, contemporain à l'action, qui *dure* tant que le monde commun né de l'action est préservé. Pour être politique, la responsabilité doit donc être à la fois actuelle et *relationnelle*. Et sous ce rapport précis où elle est relationnelle, la responsabilité humaine peut-être modernisée dans le respect de sa spécificité politique.

L'idée de responsabilité relationnelle a donné lieu à la publication d'un important volume en anglais, réunissant des contributions de psychologues, sociologues,

⁸⁴ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 68.

⁸⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 240.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 241.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁸⁸ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 42.

philosophes et juristes ⁸⁹. Dans sa contribution à cet ouvrage, le sociologue Ian Burkitt relie explicitement cette responsabilité relationnelle à l'existence d'un réseau des relations humaines engendrant des interdépendances mondiales ⁹⁰. D'après lui, la tradition occidentale tendrait à minimiser cette dimension relationnelle et d'interdépendance de la responsabilité humaine ; prédominerait au contraire l'idée d'une volonté individuelle autonome et toute-puissante, celle d'une égoïté prétendument indépendante. Que cette acception traditionnelle de la responsabilité puisse relever le défi de la pluralité humaine demande donc, dans cette perspective, de l'ouvrir à une meilleure compréhension des interdépendances inhérentes au réseau inextricable de relations humaines dans lequel toute action s'insère nécessairement. La modernité, de ce point de vue, n'agit pas seulement sur la potentialité technologique de l'agir, mais aussi sur le contexte, le *medium*, dans lequel cet agir se déploie et prend sens. Les plus grands sociologues s'accordent à reconnaître que le réseau des relations humaines ne cesse de se densifier, de se complexifier et de s'étendre. Hans Jonas, du reste, reconnaît lui-même « la complexité énorme des interdépendances » ⁹¹. Nous sommes chaque jour un peu plus interdépendants, et avec un peu plus d'individus différents. Toute action engendre un surcroît de relations. Le sociologue allemand Georg Simmel fut sans doute le premier à souligner l'importance de ces interdépendances qu'il analysait comme des « croisements de cercles sociaux » ⁹². Dans son sillage, Norbert Elias rappelait, il y a peu, que « l'interdépendance est fondamentale » ⁹³, mais que « l'image du nous reste très en retard sur la réalité du réseau d'interdépendances planétaires » ⁹⁴. On pourrait en dire autant de notre conception de la responsabilité. C'est pourquoi Ian Burkitt plaide pour une extension de l'étendue de la responsabilité relationnelle adéquate à cette interdépendance planétaire caractérisant la contemporanéité de l'agir humain moderne. Il s'agit dès lors moins de briser la proximité caractérisant l'éthique traditionnelle, que de l'étendre et de la complexifier. Ici réside la nouveauté : ceux dont mon action bouleverse l'existence ne sont plus forcément mes voisins les plus proches, ils peuvent vivre à l'autre bout du monde et m'être parfaitement inconnus mais je ne m'en révèle pas moins responsable à leur égard. Et en assumant cette responsabilité, j'accepte d'entrer en relation avec ces inconnus aussi lointains que contemporains, j'accepte de partager avec eux le monde en commun. La prise en compte de la pluralité au travers du réseau des relations humaines, devenant dans le monde moderne un gigantesque réseau d'interdépendances mondiales, aboutit donc

⁸⁹ Sh. McNAMEE and K. J. GERGEN (ed.), *Relational Responsibility. Resources for a Sustainable Dialogue*, London, Sage Publications, 1999.

⁹⁰ I. BURKITT, « Relational Moves and Generative Dances », in *Ibid.*, p. 71-81.

⁹¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 359.

⁹² G. SIMMEL, *Sociologie*, *op. cit.*, chapitre 6, p. 407-452 ; ce point est aussi commenté dans G. TRUC, « Simmel, sociologue du cosmopolitisme », *op. cit.*

⁹³ N. ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Fayard, 1993 (1983), p. 80.

⁹⁴ N. ELIAS, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991 (1987), p. 294. Pour un développement de cette thématique dans l'œuvre de Norbert Elias, on se référera très utilement à Fl. DELMOTTE, *Norbert Elias : la civilisation et l'Etat. Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007, p. 85-112.

à une éthique de la distance non pas temporelle mais spatiale, une éthique non plus strictement inter-humaine, mais plus largement inter-relationnelle.

L'un des principaux enseignements d'Arendt est que la prise d'initiative et la révélation du sujet responsable « s'insèrent toujours dans un réseau déjà existant où peuvent retentir les conséquences *immédiates* »⁹⁵. Si les interdépendances sont étendues, ces conséquences immédiates sont aussi *indirectes* : elles passent par de multiples nœuds de relations qui les éloignent sans cesse de l'action initiale et des intentions de l'agent. Ces conséquences contemporaines à l'action, immédiates et indirectes, se laissent résumer d'une expression que Paul Ricœur emprunte à Robert Spämann : *effets latéraux*⁹⁶. Les effets latéraux ne sont pas des effets ultérieurs, mais plutôt des effets adjacents. Ils doivent s'entendre, nous dit Ricœur, comme les « effets secondaires » d'un médicament. Ces effets latéraux ont beau être immédiats, ils ne sont pas systématiquement connus et pris en compte. Bien souvent, on choisit de les ignorer ; car s'ils ne sont pas toujours totalement imprévisibles, ils sont souvent inattendus par l'agent, qui n'envisageait pas, préalablement à son action, les interdépendances annexes dont elles sont le produit. « Le problème naît en effet du caractère fini de la volonté subjective »⁹⁷, qui rencontre par l'action la pluralité infinie, de sorte que les conséquences produites par l'action excèdent toujours les intentions de l'acteur⁹⁸. Les effets latéraux sont l'exact fruit de la rencontre *contemporaine* entre une action singulière et un monde pluriel, entre une volonté subjective finie et une pluralité infinie, incarnée par le réseau des relations humaines.

« C'est à cause de ce réseau déjà existant des relations humaines, avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'atteint presque jamais son but »⁹⁹.

« L'action humaine, projetée dans un tissu de relations où se trouvent poursuivies des fins multiples et opposées, n'accomplit presque jamais son intention originelle »¹⁰⁰.

Pour reconnaître les effets latéraux d'une action, il n'est besoin ni de considérer le passé des intentions (inadéquates aux conséquences effectives), ni de « se procurer une idée des effets lointains »¹⁰¹, comme le voudrait Jonas. La première obligation est ici de « saisir les réseaux d'interdépendances dans toute leur étendue »¹⁰² : non pas spéculer sur un futur possible, mais admettre le constat des effets présents de mon action dans leur ensemble ; non pas prévoir le pire, mais accepter de voir l'ambivalence de ce qui a déjà lieu.

⁹⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 241. Je souligne.

⁹⁶ R. SPÄMANN, « Nebenwirkungen als moralisches Problem », *Philosophisches Jahrbuch*, 82, 1975, p. 323-335, cité par P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 66-69.

⁹⁷ P. RICŒUR, *Ibid.*, p. 67.

⁹⁸ Ce « paradoxe des conséquences » sera analysé plus en détails dans la suite de l'ouvrage.

⁹⁹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 241.

¹⁰⁰ H. ARENDT, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 113.

¹⁰¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰² P. LADRIÈRE, « La logique économique et le long terme comme nouvelle exigence morale et politique », *Pour une sociologie de l'éthique*, *op. cit.*, p. 442.

Il est question d'accepter de regarder les travées latérales de la route empruntée dans le monde par mon action, pour y découvrir les laissés pour compte, ceux qui perdent à me voir gagner, ceux dont la souffrance que je n'ai pas voulue est pourtant la contrepartie de ma félicité. Avant de se tourner vers l'avenir, il faut regarder la réalité actuelle avec lucidité : l'ascription de la responsabilité commence par la reconnaissance des effets latéraux. Ceci est d'autant plus important que les effets latéraux peuvent être *transitifs*, contrairement aux effets lointains considérés par Jonas. Imaginons, par exemple, qu'un individu A, patron d'entreprise, décide de licencier un individu B, dont la femme C se suicide en apprenant la nouvelle ¹⁰³. Ce suicide est un effet latéral de la décision de licenciement. A est indirectement mais immédiatement responsable de cette conséquence contemporaine à son action. B, en revanche, n'est pas responsable du suicide de son épouse : il est victime des conséquences imprévisibles d'un événement déclenché par A. On mesure ici le lourd fardeau que peut représenter pour A une responsabilité prenant en compte de tels effets latéraux. Nous verrons plus loin dans notre analyse que le seul moyen pour A de s'en prémunir est de tenir l'épouse C pour « étrangère » au monde de son action, c'est-à-dire de cloisonner strictement sa sphère de préoccupations à son seul salarié sans égard pour ses proches, afin d'opposer une fin de non-recevoir à toute injonction de responsabilité émanant d'eux. Pour A, le suicide de C ne *compte* pas, il n'en est pas responsable, n'a pas à en *rendre compte*, tout simplement car C *n'existe pas*, elle n'est pas de son monde ; même si la réalité effective des conséquences de son action prouve objectivement le contraire. La responsabilité, ainsi conçue dans le sillage d'Arendt, s'avère donc à la fois *commutative* et *transitive*, ce qui la distingue doublement, d'une part de la responsabilité partagée de Larry May, qui est distributive, et d'autre part de la responsabilité chez Lévinas et Jonas, qui est non transitive.

« Les liens d'interdépendance doivent être transformés en liens d'intercompréhension et de solidarité », affirme Paul Ladrière ¹⁰⁴. Cela implique d'accepter le dialogue avec ceux dont je découvre que je dépends dans l'instant de mon action, et que j'aimerais pouvoir continuer à ignorer alors même que mon action les affecte indirectement. Reconnaître les effets latéraux de son action consécutifs à la rencontre avec la pluralité humaine demande de parvenir à établir un dialogue avec ceux que mon action concerne et implique sans que je l'aie voulu. Pour les convier dans le monde commun, il faut leur parler : leur adresser la parole, c'est commencer à leur rendre des comptes, c'est se révéler à leurs yeux responsable. C'est là aussi une des raisons pour lesquelles, comme le souligne Arendt, « il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole » ¹⁰⁵. A la responsabilité écologique de

¹⁰³ On pourrait penser qu'une décision de licenciement est bien loin de ce que l'on entend ordinairement par « action politique ». Pourtant, il nous semble possible d'argumenter à partir d'Arendt, que toute action humaine, dès lors qu'elle déploie au sein du monde des conséquences imprévues qui affectent des personnes qui nous sont inconnues, a une dimension politique. Plus précisément, c'est l'irréductibilité de ces conséquences à des intentions morales qui signent le caractère « politique » de ces actions. (Sur ce point, voir aussi *infra*, p. 83).

¹⁰⁴ P. LADRIÈRE, « La logique économique et le long terme comme nouvelle exigence morale et politique », *Pour une sociologie de l'éthique*, *op. cit.*, p. 443.

¹⁰⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 235.

Hans Jonas, on peut donc en fin de compte opposer une *responsabilité dialogique*, qui se façonne par un dialogue entre l'agent et le monde ¹⁰⁶.

L'heuristique du courage comme *virtù*

A la question que nous posions après avoir mesuré la responsabilité au monde, comment peut-on faire pour assumer le fardeau de la responsabilité et non s'y soustraire en niant l'humanité ?, Jonas n'apporte pas de réponse satisfaisante. Son principal mérite est de souligner la nécessité d'une révision de notre concept traditionnel de responsabilité, requise par la modernité. Le principe de responsabilité tourné vers le futur qu'il propose n'y suffit toutefois pas : un autre domaine, celui des effets latéraux et contemporains à l'action, appelle en complément une autre conception de la responsabilité humaine, plus strictement politique et actuelle. Après avoir souligné les limites de l'approche de Jonas et distingué par contraste les apports de la pensée d'Arendt, temps est désormais venu de livrer une *formulation positive* de ce qu'est la responsabilité au sens de Hannah Arendt. Nous avons déjà eu l'occasion d'en spécifier certaines caractéristiques et modalités, aussi s'agit-il de donner ici une unité à ce portrait, en nous concentrant sur l'interprétation que l'on doit donner des thèses contenues dans *La condition de l'homme moderne* du point de vue d'une pensée de la responsabilité. Cette interprétation mettra l'accent sur l'influence de Machiavel dans la pensée d'Arendt ¹⁰⁷, et sur l'importance qu'y revêt la distinction entre la vertu morale, au sens aristotélicien, et la *virtù* machiavélienne, virtuosité politique s'exprimant par la liberté dans l'action. C'est en tant qu'elle est *virtù* plus que vertu, que la responsabilité humaine nous apparaîtra en toute clarté comme responsabilité *politique* – ainsi que l'action la *révèle* au monde des hommes.

¹⁰⁶ Le qualificatif de « dialogique » doit ici s'entendre au sens de Mikhaïl Bakhtine (M. BAKHTINE, *Pour une philosophie de l'acte*, Paris, L'Age d'homme, 2003) et de Paul Ricœur, lorsque celui-ci évoque une constitution dialogique et une structure relationnelle de l'identité personnelle (P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit. ; P. RICŒUR, « Avant-propos », *Le juste*, op. cit.). La responsabilité est dialogique car elle échoue à se définir à partir d'une seule égoïté autonome et souveraine : la responsabilité humaine ne se comprend que dans le dialogue entre l'agent et la pluralité du monde, établi par l'initiative de son action singulière. C'est *au travers de* ce dialogue que l'agent se révèle sujet responsable, en aucun cas préalablement.

¹⁰⁷ Sans doute est-il moins aisé de mesurer l'influence de la pensée de Machiavel sur l'œuvre de Hannah Arendt plutôt que sur celle, par exemple, de Maurice Merleau-Ponty. Contrairement à ce dernier, auteur d'une « Note sur Machiavel », Arendt ne consacre aucun essai ni article spécifique à Machiavel. Mais à lire ses textes sur la liberté, l'autorité et la révolution, on constate vite qu'Arendt entretient un rapport à l'auteur du *Prince* non moins décisif que discret. Ce rapport transparaît aussi, et peut-être surtout, dans ses cours et sa correspondance. Comme le remarque Etienne Tassin (*Le trésor perdu*, op. cit., p. 275), le rapport d'Arendt à Machiavel reste néanmoins foncièrement ambivalent, étant donné leur divergence sur la question de la violence fondatrice. Ce dernier point, toutefois, ne concerne pas directement l'objet présent de notre commentaire.

Paradoxe des conséquences et tragique de l'action

L'action humaine se définit par un excès, un débordement. Elle « a une tendance inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes »¹⁰⁸. Ce n'est pas le simple résultat d'intentions mises en acte, car les conséquences de l'action au sein du réseau des relations humaines excèdent toujours et partout les intentions de l'acteur singulier. Et c'est aussi pourquoi « qui » est cet acteur ne se résume ni ne se réduit jamais à ce qu'il était avant d'agir. Le *qui* dépasse le *ce que*, et l'acteur lui-même découvre *qui* il est en réalité, en constatant ce qu'il advient de son action dans le monde. « Ce qui apparaît alors est inconnu de celui qui le révèle ; il ne peut le contrôler »¹⁰⁹, mais « bien que personne ne sache qui il révèle lorsqu'il se dévoile dans l'acte ou le verbe, il faut être prêt à risquer la révélation »¹¹⁰. Car toujours, l'action est initiative, c'est-à-dire innovation et révélation : elle déborde ce qui la précède dans la mesure où elle apporte systématiquement un élément de nouveauté imprévisible par sa rencontre avec la pluralité. L'action est toujours *plus* que ce que l'acteur aurait voulu qu'elle soit, et c'est cet excès qui définit la responsabilité politique de l'homme au regard de la pluralité.

« Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a déclenché quelque chose dont il ne peut jamais prédire la fin, ne serait-ce que parce que son action a déjà changé quelque chose et l'a rendue encore plus imprévisible »¹¹¹.

L'homme est responsable-pour-le-monde en tant qu'il est responsable des changements qu'il y introduit. Cette responsabilité représente d'autant plus un fardeau que, paradoxalement, son objet est de nature illimitée et par avance indéfini. Ce n'est qu'en agissant effectivement que je prends connaissance de ce dont je dois me porter responsable. Il ne peut en être autrement, car l'objet de ma responsabilité est le fruit du *processus* de l'action au travers du réseau déjà constitué des relations humaines, qui ne peut s'envisager tant qu'il ne s'est pas déployé. Ce « quelque chose » que l'homme déclenche par son action, c'est le processus d'où naissent des conséquences imprévisibles, des effets latéraux, sans égard pour les intentions préalables à son déclenchement.

« L'homme, où qu'il agisse, déclenche des processus. La notion de processus (...) est le résultat inévitable de l'action humaine »¹¹².

De ces processus, dont on peut rétrospectivement raconter le déroulement sous la forme d'une histoire, la pluralité humaine est la véritable cause efficiente. C'est parce qu'il agit toujours au sein d'un monde pluriel que l'homme déclenche des processus ; mais seul, il n'est pas l'auteur du processus, il n'en est qu'un acteur, parmi d'autres.

¹⁰⁸ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 249.

¹⁰⁹ H. ARENDT, « Karl Jaspers. Eloge », *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 85.

¹¹⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 237. Pour cette raison encore, nous ne pouvons nous défaire de la pluralité : « nous dépendons des autres, auxquels nous apparaissions dans une singularité que nous sommes incapables de percevoir nous-mêmes » (*Ibid.*, p. 310).

¹¹¹ H. ARENDT, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 113.

¹¹² *Ibid.*, p. 85.

« Nous pouvons tout au plus isoler l'agent qui a mis le processus en mouvement ; et bien que cet agent demeure le sujet, le « héros » de l'histoire, nous ne pouvons jamais le désigner comme l'auteur des résultats éventuels de cette histoire » ¹¹³.

C'est parce que *personne*, si ce n'est la pluralité, n'est l'auteur des processus humains, que la responsabilité politique est toujours collective : elle concerne un collectif d'acteurs. Et si l'on peut identifier un agent déclencheur, ce n'est qu'au sein d'une pluralité de spect-acteurs qui, en tant qu'ils appartiennent au réseau des relations humaines, sont aussi des co-actants du processus. L'acteur, en ce sens, est lui-même spectateur : il lance l'action autant qu'il en subit les conséquences et en découvre le déroulement. « Faire et subir sont comme les deux faces d'une médaille, et l'histoire que commence un acte se compose de faits et des souffrances qui le suivent » ¹¹⁴, ce qui fait dire à Paul Ricœur que « les hommes sont à la fois des agents et des victimes » ¹¹⁵. Assumer sa responsabilité-pour-le-monde, en tant que ce monde est transformé par les processus que j'y déclenche, c'est avant tout accepter de se porter responsable des commencements, des déclenchements, puis savoir reconnaître les conséquences qui en découlent, où se révèle qui je suis vraiment.

On comprend dès lors que la spécification de la responsabilité politique de l'homme en tant qu'acteur singulier est tout entière suspendue à la définition que l'on doit donner des conséquences produites par le processus de l'action au sein du monde, dont font partie les effets latéraux. A ce sujet, Hannah Arendt nous indique que ces conséquences « consistent en général en une nouvelle chaîne infinie d'événements dont l'acteur est tout à fait incapable de connaître ou de commander d'avance l'issue finale » ¹¹⁶, et que « ces conséquences sont infinies, car l'action (...) agit dans un médium où toute réaction devient réaction en chaîne » ¹¹⁷. Ces conséquences sont produites par *toute action humaine*, quelle qu'elle soit, et c'est en elles que réside la dimension politique de ces actions.

« Cette infinitude ne caractérise pas seulement l'action politique au sens étroit du mot (...) ; l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances » ¹¹⁸.

L'agent ne peut que constater ce qu'il advient de son action au sein du réseau des relations humaines ; il ne peut qu'observer le processus qu'il a enclenché *suivre son cours*, puis assumer le monde qui en *découle*. La métaphore fluviale, on le devine, n'est pas gratuite : elle a pour fonction de souligner que se rencontre ici une figure moderne de la *fortuna* machiavellienne. Machiavel lui-même compare en effet dans son célèbre chapitre 25 du *Prince* la fortune à « l'une de ces rivières, coutumières de déborder, lesquelles se courrouçant noient à l'entour les plaines, détruisent les arbres et

¹¹³ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 242.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 248.

¹¹⁵ P. RICŒUR, « Préface », in H. ARENDT, *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁶ H. ARENDT, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁷ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 248.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 249.

maisons »¹¹⁹. Or, comme la rivière qui sort de son lit, devant la fureur de laquelle « tout le monde cède (...) sans y pouvoir mettre rempart aucun »¹²⁰, « la force du processus de l'action ne s'épuise jamais dans un seul acte, elle peut grandir au contraire quand les conséquences de l'acte se multiplient »¹²¹. En ce sens, on pourrait considérer que la pluralité, telle qu'elle s'incarne selon Arendt dans le réseau des relations humaines est la *source vive* (ou si l'on veut le « moteur ») de la fortune, qui incarne en fait une figure de la contingence. Dès lors, pour répondre au défi de la pluralité, « l'action politique appelle une *virtù* spécifique, capable d'affronter l'imprévisible cours de la fortune »¹²². Cette *virtù*, c'est précisément celle de la responsabilité, par laquelle l'homme se reconnaît dans le cours des événements déclenchés par son action (ascription), se dresse face à l'océan formé par le flot des conséquences et en assume la charge (assomption). L'océan des conséquences, « océan d'incertitude » où ne subsistent que quelques « îlots de prévisibilité »¹²³, est le monde commun ouvert par l'action grâce à « sa formidable capacité d'établir des rapports »¹²⁴ entre les hommes. Mon action rencontre en effet des personnes qui m'étaient jusqu'alors inconnues, mais qui se trouvent soudainement concernées par les effets latéraux de mon action. C'est vis-à-vis d'eux, qui ne me connaissent pas, que j'apparais soudain, que je me révèle par les conséquences de l'action que j'ai amorcée, et que je dois assumer ma responsabilité. L'océan des conséquences formé par la *fortuna* est un espace public d'apparence où doit se révéler la *virtù* de ma responsabilité. Cette responsabilité se révèle responsabilité-pour-le-monde car le déploiement processuel des conséquences donne toujours naissance à un *nouveau* monde, monde commun aux hommes mis en rapport par l'action ; et ce monde, en retour, est ce qui donne sens au processus de l'action¹²⁵.

Une authentique prise en compte de la condition de pluralité pousse à reconnaître que la responsabilité de l'agent doit se mesurer aux conséquences de ses actes, et non à ses intentions initiales, avec lesquelles elles ne coïncident presque jamais. L'attribution de la responsabilité implique alors une compréhension de l'action que Paul Ricœur juge analogue à une herméneutique textuelle. Dans cette compréhension qui répond au défi de la pluralité, ressortent la dimension *sociale* de l'action (c'est-à-dire son enracinement dans le réseau des relations humaines) et la dimension *collective* de la responsabilité.

« De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action humaine constitue la dimension *sociale* de l'action. L'action est un phénomène social, non seulement parce qu'elle est l'œuvre de plusieurs agents, de telle manière que le rôle de chacun d'entre eux ne peut être distingué du rôle des autres, mais aussi parce

¹¹⁹ MACHIAVEL, *Le Prince, in Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, chapitre 25, p. 365.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 298.

¹²² E. TASSIN, *Le trésor perdu, op. cit.*, p. 266.

¹²³ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 311.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 250.

¹²⁵ E. TASSIN, *Le trésor perdu, op. cit.*, p. 555.

que nos actes nous échappent et ont des effets que nous n'avons pas visés. (...) La sorte de distance que nous avons découverte entre l'intention du locuteur et la signification verbale d'un texte se produit également entre l'agent et l'action. C'est cette distance qui fait de l'attribution de responsabilité un problème spécifique » ¹²⁶.

Cette intelligence politique de l'action dévoile en effet la pleine spécificité de la responsabilité humaine, ce en quoi elle réclame une attention propre. Cette herméneutique de l'action (ou « herméneutique praxéologique ») ¹²⁷ vise à expliciter comment les actions ouvrent un monde, constituant l'objet spécifique de la responsabilité politique. Dans la distance qui sépare l'action achevée des intentions originaires de l'agent, il y a toute l'étendue des conséquences, qui sont la proposition d'un monde commun, déployé *en avant* de l'action ¹²⁸. Cette *proposition* de monde est un appel à la responsabilité : tant que la responsabilité-pour-le-monde n'est pas assumée, le monde ne peut être pleinement institué. Accepter de partager le monde en commun avec ces inconnus que notre action rencontre nécessite d'admettre notre responsabilité à leur égard.

Dans ce dépassement systématique des intentions par les conséquences, où se décide la spécificité de la responsabilité politique, se dessine ce que l'on pourrait nommer, avec Paul Ricœur, le « tragique de l'action » ¹²⁹. Il y a bien en effet quelque chose de tragique à reconnaître que les hommes « ont toujours su que celui qui agit ne sait jamais bien ce qu'il fait, qu'il sera « coupable » de conséquences qu'il n'a pas voulues ni même prévues » ¹³⁰. Ce tragique de l'action correspond manifestement à une dimension de la pensée arendtienne qui va au-delà de la seule fragilité des affaires humaines, et s'oppose à une certaine dramatisation que l'on pourrait par exemple trouver chez Jonas ¹³¹. Ce qui est tragique n'est pas dramatique, et ne doit susciter aucune crainte. C'est ainsi que, après avoir lu son *Essai sur la Révolution*, Karl Jaspers écrit à Hannah Arendt : « l'essentiel est en fin de compte ta vision d'une tragédie qui ne te plonge pas dans le désespoir – un élément de la tragédie de l'humanité » ¹³². Et Arendt de préciser : « une tragédie qui nous réchauffe et nous réjouit le cœur parce

¹²⁶ P. RICŒUR, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1998 (1986), p. 216-217.

¹²⁷ L. QUÉRÉ, « Agir dans l'espace public. L'intentionnalité des actions comme phénomène social », in P. PHARO et L. QUÉRÉ (dir.), *Les formes de l'action*, Paris, EHESS, « Raisons pratiques » 1, 1990, p. 85-112.

¹²⁸ Pour de plus amples développements sur ce thème, voir : P. RICŒUR, « Expliquer et comprendre », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 179-203 ; ainsi que E. TASSIN, *Un monde commun*, *op. cit.*, p. 132-140 ; et E. TASSIN, « Propositions pour une philosophie non intentionnaliste de l'action politique », in O. ŠVEC et C. MIHALI (dir.), *Philosophie de l'action. Actes de l'Université européenne d'été de Prague (OFFRES, juillet 2004)*, Cluj (Roumanie), 2005, p. 135-155.

¹²⁹ P. RICŒUR, « Postface au *Temps de la responsabilité* », *Lectures 1*, *op. cit.*, p. 287 ; et P. RICŒUR, « Avant-propos », *Le juste*, *op. cit.*, p. 24.

¹³⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 298.

¹³¹ Voir par exemple la critique de P. LADRIÈRE, *Pour une sociologie de l'éthique*, *op. cit.*, p. 433-434.

¹³² Lettre de Jaspers à Arendt du 16 mai 1963, in H. ARENDT et K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, *op. cit.*, p. 674.

que tant de choses simples et grandes sont en jeu »¹³³. En définitive, ce tragique de l'action que l'on retrouve chez Arendt semble correspondre à « la dimension tragique de toute politique »¹³⁴, qu'ont su mettre en lumière des penseurs comme Maurice Merleau-Ponty ou Max Weber. On touche ici à l'ambivalence, à l'équivocité et à l'immoralité du domaine spécifiquement politique, où la responsabilité humaine trouve tout son sens. En effet, le processus que l'homme déclenche « ne se consume jamais sans équivoque en un seul acte ou un seul événement »¹³⁵. Dans ce processus lancé par une action singulière, les conséquences sont multiples, certaines profitables et d'autres préjudiciables. Rien n'est tout bon ni tout mauvais. Non seulement celui qui lance l'action « semble subir ce qu'il fait, en être la victime beaucoup plus que l'auteur et l'agent »¹³⁶, mais plus encore « chaque acteur politique, chaque citoyen, est comme Edipe, toujours innocent et coupable à la fois »¹³⁷. A cause de cette ambivalence fondamentale de l'action politique, la responsabilité qu'elle engendre est « toujours déjà commune »¹³⁸. Le tragique de toute politique réside en effet en ceci que « le hasard et l'irresponsabilité morale (...) sont inhérents à une pluralité d'agents »¹³⁹, littéralement dépassés par le cours des événements, soumis à la pure contingence de la fortune. A l'*irresponsabilité morale* inhérente à la fortune doit donc répondre une *responsabilité pleinement politique* de l'agent face au monde ouvert par son action.

Une telle conclusion n'est pas sans rappeler les analyses de Max Weber dans sa conférence sur « Le métier et la vocation d'homme politique »¹⁴⁰. Le thème que nous venons d'analyser chez Arendt renvoie chez lui au « paradoxe des conséquences » :

« Le résultat final de l'activité politique répond rarement à l'intention primitive de l'acteur. On peut même affirmer qu'en règle générale il n'y répond jamais et que très souvent le rapport entre le résultat final et l'intention originelle est tout simplement paradoxal »¹⁴¹.

C'est la prise en compte de ce paradoxe, que néglige ordinairement l'éthique absolue, qui aboutit à la distinction entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité. La pluralité du monde, chez Weber, prend avant tout la forme d'un conflit de valeurs inextinguible. L'irresponsabilité morale qui est inhérente à une pluralité d'agents selon Arendt correspond ainsi à ce que Weber désigne comme « l'irrationalité éthique du monde »¹⁴². Cette irrationalité éthique est à l'origine du développement de toutes les religions car elle est insupportable à tout partisan de l'éthique de conviction. Dans un monde sécularisé, désenchanté, le seul moyen de

¹³³ Lettre d'Arendt à Jaspers du 29 mai 1963, in *Ibid.*, p. 677.

¹³⁴ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 272.

¹³⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 298.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 299.

¹³⁷ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 273.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 283.

¹⁴⁰ M. WEBER, « Le métier et la vocation d'homme politique » (1919), *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1998 (1959), p. 123-222.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁴² *Ibid.*, p. 209.

faire face à cette irrationalité éthique est de l'affronter honnêtement, et d'opter pour une éthique de la responsabilité des conséquences, qui se détourne des valeurs morales et ne se préoccupe point de la pureté des intentions. Lecteur de Weber, Merleau-Ponty souligne dans sa préface à *Humanisme et terreur* que « la politique est par essence immorale »¹⁴³, et que l'éthique de responsabilité désigne la posture politique par excellence¹⁴⁴. Il suit lui aussi en cela l'enseignement de Machiavel, qui nous apprend que l'acteur politique responsable doit savoir se libérer de ses convictions morales, de son désir de toujours faire le bien en restant innocent de toute faute¹⁴⁵. Certes, il doit « ne s'éloigner pas du bien, s'il peut, mais savoir entrer au mal, s'il y a nécessité »¹⁴⁶ ; ce qui fait dire à Weber que l'éthique de responsabilité est requise partout où l'agir politique fait entrer en jeu des « puissances diaboliques », et des moyens que la morale réproouve, qui mettent en danger le salut de l'âme, à commencer par la violence¹⁴⁷. La seule vérité de l'agir politique reste celle de l'apparence, celle des conséquences publiques que l'on assume. Machiavel écrit encore : « les hommes, en général, jugent plutôt aux yeux qu'aux mains, car chacun peut voir facilement, mais sentir, bien peu. Tout le monde voit bien ce que tu sembles, mais bien peu ont le sentiment de ce que tu es »¹⁴⁸. C'est bien en ce sens qu'on *se montre responsable*, qu'on *manifeste sa responsabilité*, plus qu'on ne peut « être responsable » ou « avoir le sens des responsabilités » indépendamment et en dehors de toute action. C'est en faisant face au monde, en s'y exposant et en l'assumant que l'on réalise sa responsabilité.

La responsabilité, chez Arendt, ne saurait donc être comprise comme une compétence morale qui serait la propriété, l'attribut, d'un individu. De cet individu, on ne peut savoir s'il est responsable que s'il se révèle *effectivement* comme tel face au monde. La responsabilité, en tant que *virtù* politique, ne peut que s'observer en acte, elle n'est jamais donnée d'avance. La responsabilité n'est donc pas affaire d'intentions, de convictions, de vertus morales, mais bien d'actes et de conséquences, à l'aune desquelles notre responsabilité se mesure quand nous nous y confrontons. La responsabilité est pleinement politique car elle ne relève pas du domaine des convictions affichées, mais bien de celui des conséquences assumées. Assumer les

¹⁴³ M. MERLEAU-PONTY, « Préface », *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. xxvii.

¹⁴⁴ Tandis que l'éthique de conviction renverrait à la morale kantienne. En effet, Arendt note que « Kant eut le courage d'acquitter l'homme des conséquences de son acte en insistant seulement sur la pureté de ses motifs » (*Condition de l'homme moderne, op. cit.*, note 1 p. 301). Si l'on suit l'analyse de Ricœur, selon laquelle l'éthique est un domaine qui s'entrecroise avec la morale et la politique sans se confondre avec elles (voir notamment P. RICŒUR, « Ethique et politique », *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 433-448), on pourrait dire que l'éthique de responsabilité est une éthique politique – ce que tendent à démontrer les analyses de Merleau-Ponty et d'Arendt – tandis que l'éthique de conviction serait une éthique morale.

¹⁴⁵ Au contraire, dans la morale chrétienne, il est de l'essence de cette bonté « de devoir se cacher, de ne pas être autorisée à apparaître pour ce qu'elle est » (H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 103). Sur cette question, dans une perspective plus sociologique, voir aussi G. SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 2002 (1908).

¹⁴⁶ MACHIAVEL, *Le Prince, op. cit.*, p. 342.

¹⁴⁷ M. WEBER, *Le savant et le politique, op. cit.*, p. 217.

¹⁴⁸ MACHIAVEL, *Le Prince, op. cit.*, p. 343.

conséquences publiques de nos actions ne saurait se rapporter à nos convictions morales privées, puisque ces conséquences sont produites par la rencontre avec le réseau des relations humaines et que ce n'est qu'en tant que péripéties de la fortune qu'elles requièrent notre responsabilité. Pour *se montrer responsable*, il faut suivre la « loi de l'action qui se ramène à prendre sur soi les conséquences sans se retrancher derrière la pureté de l'intention propre et la méchanceté du monde »¹⁴⁹, c'est-à-dire admettre le tragique de l'action et l'ambivalence de l'agir humain. Prolongeant cette réflexion, Etienne Tassin ajoute : « L'action, politique, ne saurait puiser sa vérité dans l'intention morale. (...) Elle est responsabilité pour le monde commun. (...) Cette responsabilité n'est pas morale, elle est politique. Elle demande d'accepter par avance que nos actions puissent nous échapper »¹⁵⁰.

Souveraineté et responsabilité

Accepter que nos actions puissent nous échapper, tel est en définitive l'enjeu de la responsabilité politique de l'homme. Or, se résoudre à admettre le paradoxe des conséquences, c'est précisément renoncer à un concept pourtant central de la philosophie politique occidentale : la souveraineté. En effet, il semblerait que le seul moyen d'éviter d'être confronté à des conséquences indésirables car indésirées serait purement et simplement de se refuser à agir, de se réfugier dans l'inaction, hors du monde. Mais encore faut-il en avoir la liberté, ce que notre condition d'homme ne nous octroie pas. L'erreur fondamentale de cette solution de facilité réside dans la conception de la liberté comme libre-arbitre d'un sujet souverain sur laquelle elle repose. Les propos tenus à ce sujet par Arendt dans *La condition de l'homme moderne* font écho à ceux de l'article « Qu'est-ce que la liberté ? » :

« S'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité. Aucun homme ne peut-être souverain, car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes »¹⁵¹.

« Dans les conditions humaines qui sont déterminées par le fait que des hommes, et non l'homme, vivent sur la terre, la liberté et la souveraineté sont si peu identiques qu'elles ne peuvent même pas exister simultanément »¹⁵².

L'homme ne peut être libre qu'en agissant au milieu d'une pluralité de pairs qui sont ses égaux ; en aucun cas il n'est en mesure d'être souverain. La souveraineté, à cet égard, est une des plus importantes illusions entretenues par la tradition philosophique occidentale depuis Platon, et nul doute qu'il faille trouver en elle la cause d'un intérêt moindre pour la responsabilité, si on entend celle-ci comme assomption d'une non-souveraineté. Là où l'homme est censé pouvoir faire ce qu'il veut, comme il l'entend,

¹⁴⁹ P. RICŒUR, « Ethique et politique » (1959), *Lectures 1, op. cit.*, p. 240. Ce texte est un commentaire de la conférence de Max Weber.

¹⁵⁰ E. TASSIN, *Le trésor perdu, op. cit.*, p. 562-563.

¹⁵¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 299.

¹⁵² H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 214.

et toujours parvenir à ses fins, son action n'a rien d'imprévisible, et l'homme n'a de compte à rendre à personne d'autre que lui-même.

« A l'intérieur du cadre conceptuel de la philosophie traditionnelle, il est même très difficile de comprendre comment la liberté et la non-souveraineté peuvent co-exister ou, pour le dire autrement, comment la liberté a pu être donnée aux hommes dans la condition de non-souveraineté »¹⁵³.

De là découle la critique que formule Arendt à l'encontre du « représentant le plus cohérent de la théorie de la souveraineté », Jean-Jacques Rousseau¹⁵⁴. Pour penser le pouvoir politique comme une *volonté* générale, il a dû réduire l'action politique individuelle à une volonté-pouvoir souveraine et autonome, où la liberté s'identifie à un libre-arbitre. Or, « une communauté effectivement fondée sur cette volonté souveraine ne serait pas construite sur du sable, mais sur des sables mouvants » : ne pas prendre en compte le fait de la pluralité, qui conditionne toute vie politique, c'est invariablement mettre en péril son entreprise de fondation ; et c'est bien là, sans doute, l'erreur principale des entreprises jacobines.

En réalité, toute politique digne de ce nom, qui admet la condition de pluralité, n'a rien à voir avec la faculté de volonté¹⁵⁵, et la liberté ne l'intéresse que comme virtuosité apparaissant dans l'espace public, non comme libre-arbitre. La volonté individuelle, subjective et finie, toujours chargée d'intentions morales, est incompatible avec le pouvoir, compris en son sens politique, car « le pouvoir humain correspond pour commencer à la condition de pluralité », et s'exprime ensuite dans l'action de concert au sein du monde commun¹⁵⁶. L'action et la liberté virtuose s'opposent termes à termes à la volonté-pouvoir et au libre-arbitre. Dans l'espace d'apparence où se déploie l'action humaine, la liberté correspond à l'idéal de virtuosité, non à celui d'un libre-arbitre indépendant : c'est une manière de *composer avec* le cours de la fortune et la pluralité du monde, non de s'y imposer brutalement. L'entente entre la liberté singulière et la pluralité du monde se révèle ainsi *harmonieuse*, puisqu'il existe selon Arendt un « jeu » entre la *fortuna* et la *virtù* qui « indique une harmonie entre l'homme et le monde – qui jouent l'un avec l'autre et triomphent ensemble »¹⁵⁷. Tant que l'on continue de raisonner en termes de libre-arbitre et de volonté souveraine, la posture de l'homme dans le monde s'avère en revanche dissonante. Autrement dit, « si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer »¹⁵⁸... et à la responsabilité qu'ils doivent se confronter. Car de fait, l'homme qui agit dans le monde est libre non pas quand il se pense souverain de ses actes, mais

¹⁵³ *Ibid.*, p. 213.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 212-213. Les citations qui suivent sont toutes extraites de ces deux pages.

¹⁵⁵ « Que la faculté de la volonté et de la volonté-pouvoir prise en elle-même, sans rapport avec d'autres facultés, soit une capacité essentiellement non politique et même anti-politique, n'est peut-être nulle part aussi manifeste que dans les absurdités auxquelles Rousseau fut conduit et dans la curieuse sérénité avec laquelle il les a acceptées », écrit encore Arendt (*Ibid.*, p. 213).

¹⁵⁶ Pour des indications concernant la notion de pouvoir dans la pensée d'Arendt, voir *supra*, dans le premier chapitre, la note 53 p. 40.

¹⁵⁷ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 180.

¹⁵⁸ H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 214.

quand il se révèle responsable de leurs conséquences. La responsabilité, contrairement à la souveraineté, respecte la pluralité, lui fait face et en assume l'institution en un monde commun. Liberté et pluralité ne peuvent coexister en régime de souveraineté ; c'est au contraire le propre de la virtuosité de la responsabilité que de parvenir à cette coexistence. La responsabilité est en ce sens indispensable, car la liberté ne se conjugue qu'au pluriel, cela est inhérent à la condition humaine elle-même. « Je ne connais point l'homme, mais des hommes. La liberté, mais des hommes libres », écrit Antoine de Saint-Exupéry ¹⁵⁹. Et la responsabilité qui met en harmonie la liberté et la pluralité est toujours une responsabilité commune pour le monde, puisque comme le note Vladimir Jankélévitch :

« Cette *obligatoire liberté* est à la fois notre destinée et notre destin et elle nous fait coresponsables de tout l'avenir du monde » ¹⁶⁰.

Voilà qui permet de comprendre, en dernière instance, cette affirmation paradoxale d'Arendt :

« Nulle part (...) l'homme n'apparaît moins libre que dans les facultés dont l'essence même est la liberté » ¹⁶¹.

La liberté, qui n'est pas le libre-arbitre, se réalise *obligatoirement* dans l'action, par laquelle elle rencontre la pluralité ; et cette rencontre produit *nécessairement* des conséquences qui échappent à la souveraineté de l'acteur.

Renoncer à la souveraineté, accepter que les conséquences de nos actions nous échappent, c'est être pleinement libre dans la mesure exacte où l'on se montre ainsi responsable. Ce que je ne maîtrise ni ne contrôle mais dont mon initiative a provoqué l'avènement, de cela précisément, je dois me montrer responsable. Plutôt que de contourner les « calamités » de l'action sur lesquelles nous n'avons prise en s'enfermant dans l'aporie de la souveraineté, il faut prendre acte de nos limites et de notre finitude. Il est propre à l'action humaine que celle-ci nous conduise à des conséquences que nous *ne pouvons pas* pré-voir, l'imprévisibilité du processus de l'action doit s'entendre au sens strict : on ne peut voir les conséquences de l'action avant que celle-ci ne soit commencée, car l'action « n'a de sens et n'est compréhensible qu'en sa *visibilité* » ¹⁶². Rien ni personne ne pourra jamais y remédier : contrairement peut-être à ce que pourrait laisser espérer l'heuristique de la peur de Jonas, ce n'est une question ni de maîtrise technique, ni de précaution. Il est impossible d'espérer contrôler ce qui, par essence, *doit* nous échapper, pour faire son chemin dans le monde des hommes.

« L'imprévisibilité n'est pas le manque de prévoyance, et aucune organisation technique des affaires humaines ne sera jamais capable de l'éliminer, pas plus qu'un

¹⁵⁹ A. SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, op. cit., p. 472.

¹⁶⁰ VI. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Tome 3 : *La volonté de vouloir*, Paris, Seuil, 1996 (1980), p. 45.

¹⁶¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 299.

¹⁶² E. TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 317.

apprentissage de la prudence ne peut conduire à une sagesse qui reviendrait à savoir complètement ce que l'on fait »¹⁶³.

Là où s'arrête notre pouvoir individuel, non politique, commence donc notre responsabilité spécifiquement politique. « Dans l'action politique, il s'agit d'assumer la responsabilité des conséquences déclenchées par des actes *sur lesquels l'agent n'a plus aucun pouvoir* »¹⁶⁴. Alors que les hommes sont capables de détruire ce qu'ils ont fait, leurs œuvres, alors même qu'ils se sont rendus maîtres à l'époque moderne, de la vie terrestre et des processus naturels, les hommes « n'ont jamais pu et ils ne pourront jamais anéantir ni même contrôler sûrement le moindre des processus que l'action aura déclenchés »¹⁶⁵. Des conséquences imprévisibles de l'action, de ses effets latéraux qu'ils échouent à contrôler, les hommes ne peuvent que se montrer responsables, cela est inhérent à leur dignité et condition d'hommes. L'acteur n'est jamais maître des conséquences de son action, c'est précisément pour cela qu'il les assume ; et cette assumption constitue sa dignité d'homme, être libre et fini mais qui sait faire face à l'infinie pluralité de l'humanité. La liberté comme virtuosité appelle la responsabilité en son sens politique, dès lors qu'elle se manifeste dans l'horizon pluriel du monde. Et si la souveraineté est négation de l'action, la responsabilité constitue son accomplissement virtuose.

Conclure sur cette question du rapport entre responsabilité et souveraineté demande encore de revenir sur le thème de la lucidité, déjà évoqué dans notre premier chapitre. Si elle demande d'admettre nos limites, la responsabilité ne peut se dispenser d'un regard franc et honnête sur la réalité de celles-ci, telles que le processus de l'action les révèle. L'oubli et la confusion peuvent bien recouvrir les liens de causalité indirects entre l'initiative originaire et ses conséquences immédiates, ils ne suppriment pas pour autant la réalité effective du processus et la responsabilité objective qui lui est attachée¹⁶⁶. Rester fidèle à cette réalité et répondre au défi de la pluralité, ou se complaire à s'imaginer pleinement souverain : entre les deux alternatives, l'homme doit choisir. Selon Arendt, la souveraineté ne se comprend en effet que comme un rêve, elle « n'est possible qu'imaginaire, et au prix de la réalité »¹⁶⁷ ; réciproquement :

« L'impossibilité de rester seuls maîtres de ce qu'ils font, d'en connaître les conséquences et de compter sur l'avenir, c'est le prix [que les hommes] paient pour la

¹⁶³ H. ARENDT, « Le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 82-83.

¹⁶⁴ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, p. 235. Je souligne.

¹⁶⁵ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 297-298.

¹⁶⁶ Rien n'indique que nous soyons réellement sortis de la confusion traditionnelle entre liberté et libre-arbitre, aussi est-il fréquent que là où certains parlent de responsabilité, le problème de la souveraineté n'ait pas été résolu. De fait, quiconque pense « être responsable » en tant qu'il se veut souverain de ses actes et décisions occulte nécessairement la pluralité humaine. Il est obligé de circonscrire *a priori* la sphère d'action qu'il juge pertinente, au sein de laquelle il accepte de rendre des comptes à certains hommes et de répondre des conséquences qui les affectent. Une telle attitude est parfaitement contraire à l'accueil d'un monde commun et nouveau, déployé *a posteriori*, en avant de l'action. L'étude de cette manière « ordinaire » de contourner la difficulté, le « défi de la pluralité », et d'alléger le fardeau de notre responsabilité, fera l'objet de notre troisième et dernier chapitre.

¹⁶⁷ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 300.

pluralité et le réel, pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous »¹⁶⁸.

Se montrer responsable pour le monde et face à la pluralité, c'est commencer par s'en remettre aux évidences de l'apparence : c'est admettre non seulement le déploiement de l'action, mais aussi l'« évidence phénoménale »¹⁶⁹ du monde commun et de la réalité humaine, ainsi actualisés. La responsabilité implique fondamentalement une lucidité face au réel, car elle a pour objet les conséquences visibles, non les intentions invisibles, et qu'une action n'a en définitive d'autre réalité que celle de ses conséquences. On retrouve en somme ici un des axiomes fondateurs de la sociologie américaine, le célèbre théorème de William I. Thomas : « Quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences »¹⁷⁰. Voilà pourquoi attention portée aux conséquences de l'action et lucidité face au réel sont indissociables. Comme le souligne Arendt dans un discours prononcé l'année de son décès, à l'occasion du bicentenaire des Etats-Unis, il faut, en politique, préférer le constat des conséquences claires à la spéculation vaine sur des intentions obscures : « il est dans la nature de la spéculation sur ces causes cachées d'occulter et de nous faire oublier la nudité brutale des faits, des choses comme elles sont »¹⁷¹. Aussi, « quand les faits se présentent à nous, tentons au moins de les accueillir honnêtement »¹⁷². La responsabilité-pour-le-monde requiert une fidélité aux événements, une appréhension lucide de ce qui arrive au monde quand nous y pénétrons de notre propre initiative. Pas d'appréhension de la responsabilité, sans réalisme à l'encontre de l'état du monde ouvert par les conséquences de nos actions. Et plus encore, la naissance au monde par l'action réclame elle-même cette fidèle lucidité, affirme Arendt dans une lettre qu'elle adresse à Karl Jaspers.

« Rester loyal envers le réel à travers vents et marées, c'est bien ce que réclame l'amour de la vérité, ainsi que la gratitude d'avoir été mis au monde »¹⁷³.

Ici encore, Arendt semble suivre les traces de Machiavel, qui est sans conteste le premier penseur réaliste – lucide jusqu'au désenchantement – du politique, lui qui jugeait « plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination »¹⁷⁴. A une vérité des intentions prétendues, que nul ne peut vérifier, Machiavel fut le premier à substituer la vérité effective, la *vérité des effets* de nos actions, telles qu'elles se révèlent parmi nous, entre hommes, dans le monde. C'est uniquement en acceptant cette vérité, celle des conséquences objectives et non des

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 311.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁷⁰ Cité par R. K. MERTON, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1997 (1953), p. 136. Voir W. I. THOMAS et F. ZNANIECKI, *Fondation de la sociologie américaine*, Paris, L'Harmattan, 2000.

¹⁷¹ H. ARENDT, « Retour à l'envoyeur. Discours du bicentenaire » (1975), *Penser l'événement*, *op. cit.*, p. 256

¹⁷² *Ibid.*, p. 268.

¹⁷³ Lettre d'Arendt à Jaspers du 11 juin 1965, in H. ARENDT et K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, *op. cit.*, p. 795-796.

¹⁷⁴ MACHIAVEL, *Le Prince*, *op. cit.*, chapitre 15, p. 335.

intentions subjectives, que l'on peut s'en montrer responsable. La lucidité à l'encontre de la réalité politique qu'implique la responsabilité comme *virtù* s'oppose en tout point à l'aveuglement que peut produire le déchaînement de la fortune. Citant Tite-Live, Machiavel rappelle en effet que « la fortune aveugle l'esprit des hommes quand elle ne veut pas que sa puissance débordante soit réfrénée »¹⁷⁵. Seule une attitude *conséquente* face à la vérité *effective* peut alors rendre manifeste notre responsabilité. « Conséquente » doit évidemment s'entendre au sens littéral du terme, où Jankélévitch oppose une « responsabilité prévenante », précautionneuse au sens de Jonas, à une « responsabilité conséquente » qui a pour objet la chaîne des conséquences infinies et imprévues de l'action¹⁷⁶. Pour assumer politiquement cette responsabilité conséquente, ce qui importe selon Max Weber est « d'abord la souveraine compétence du regard qui sait voir les réalités de la vie sans fard et ensuite la force d'âme qui est capable de les supporter et de se sauver avec elles ». Regarder la réalité en face est une chose, avoir le courage d'assumer ce qu'on voit en est une autre.

Courage et maintien de soi

La responsabilité, en tant que *virtù*, requiert du *courage*. Ne dit-on pas en effet que « la fortune sourit aux audacieux » ? Machiavel est convaincu qu'il faut savoir « user d'audace » et qu'il est « meilleur d'être hardi » pour se saisir de la fortune et affronter le monde¹⁷⁷. Arendt considère aussi que « le courage est une des vertus politiques principales », mais elle prend néanmoins soin de distinguer le courage spécifiquement politique de la simple audace ou témérité. Ce courage est politique si, et seulement si, il se pense dans l'horizon du monde commun, sans aucun égard pour la vie.

« Courage est un grand mot, et je n'entends pas par là l'audace de l'aventurier qui risque joyeusement sa vie pour être aussi profondément et joyeusement vivant que l'on peut l'être en face du danger et de la mort. La témérité n'est pas moins en rapport avec la vie que la lâcheté. Le courage que nous considérons encore comme indispensable à l'action politique (...) ne satisfait pas notre sens individuel de la vitalité, mais il est exigé de nous par la nature même du domaine public »¹⁷⁸.

Le courage se mesure au monde, et le simple fait de faire face au monde commun, de s'y exposer et de le regarder avec lucidité, demande du courage. On doit prêter attention à l'ambivalence de l'expression « *faire face au monde* », indiquant le dialogisme propre à cette responsabilité : il ne s'agit pas seulement de le regarder de ses propres yeux pour l'assumer, il est question aussi de s'y exposer (au sens d'une prise de risques) pour s'y montrer responsable aux yeux des autres. En assumant le monde, je m'y montre responsable. Faire face demande d'autant plus de courage que je dois avoir la force de regarder avec lucidité la vérité des effets latéraux, et en même temps celle de répondre à tous ces hommes que ces effets affectent. Le courage est donc requis par la responsabilité à plus d'un titre. Regarder le monde avec lucidité, on

¹⁷⁵ MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*, op. cit., section II, chapitre 29, p. 596.

¹⁷⁶ VI. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, op. cit., p. 43.

¹⁷⁷ MACHIAVEL, *Le Prince*, op. cit., chapitre 25, p. 366-367.

¹⁷⁸ H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », op. cit., p. 202-203.

se souvient que c'est aussi « penser ce que nous faisons » ; or selon Arendt, « penser ne fait pas seulement appel à l'intelligence et à la profondeur, mais, avant tout, au courage »¹⁷⁹. Il s'agit donc d'avoir le « courage de juger », pour reprendre la belle expression de Myriam Revault d'Allonnes¹⁸⁰, mais aussi – ce qui va avec – d'avoir le courage de *se maintenir* face au monde, d'avoir le courage de ne pas fuir devant ses responsabilités, de ne pas fuir à l'orée du monde.

« La *virtù* », écrit Arendt, « est la réplique de l'homme au monde, ou plutôt à la constellation de la fortune où le monde s'ouvre, se présente et s'offre à lui, à sa *virtù* »¹⁸¹. Répliquer au monde, n'est-ce pas très exactement en assumer la responsabilité, si l'on veut bien admettre qu'être responsable, c'est « répondre de ses actes » ? Et répondre *de* ses actes, répliquer *au* monde ouvert par le cours fortuné de leurs conséquences, c'est poser des jalons, qui sont autant de digues. Le propre de la responsabilité-pour-le-monde, vis-à-vis de l'océan des conséquences où viennent se jeter les eaux vives de la fortune, est en effet de construire des *digues* capables d'endurer ces flots dévastateurs, afin de faire des propositions de monde offertes par l'action un monde commun institué. La responsabilité est assumée quand cet océan fluctuant et insondable est institué en un monde solide et stable, où les eaux de la fortune sont canalisées par la *virtù*. Se tenir responsable pour l'océan des conséquences, c'est en ce sens protéger le monde commun « de convenable *virtù* »¹⁸². Dès lors, si la raison d'être du politique est d'établir et de conserver, c'est-à-dire de *maintenir*, un espace où la liberté puisse apparaître comme virtuosité, l'action politique qui ouvre cet espace requiert d'abord un *maintien de soi* par lequel se manifeste la responsabilité. Pour répliquer au monde, il faut en effet accepter d'être tenu pour le même avant et après le déroulement de l'action, en amont comme en aval du fleuve ; répondre de ses actes implique d'abord et avant tout de répondre de soi. Paul Ricœur le souligne explicitement :

« Se tenir responsable maintenant, c'est (...) accepter d'être tenu pour le même aujourd'hui que celui qui a fait hier et qui fera demain »¹⁸³.

« Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une *réponse* à la question : « Où es-tu ? », posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : « Me voici ! » réponse qui dit le maintien de soi »¹⁸⁴.

La première digue que l'on peut opposer au cours de la fortune est donc le maintien de soi : c'est ici que l'homme commence, selon le mot de Machiavel, à *mantenere lo stato*.

¹⁷⁹ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps », *Vies politiques, op. cit.*, p. 16.

¹⁸⁰ M. REVAULT D'ALLONNES, « Le courage de juger », in H. ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 222-244.

¹⁸¹ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La crise de la culture, op. cit.*, p. 180.

¹⁸² MACHIAVEL, *Le Prince, op. cit.*, chapitre 25, p. 365.

¹⁸³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 342.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 195.

Le maintien de soi, dans la pensée de Paul Ricœur, s'oppose à la perpétuation du même¹⁸⁵. Dans les catégories de la réflexion qu'il livre dans *Soi-même comme un autre*, le maintien de soi relève de l'ipséité, permanence de l'identité personnelle ayant pour modèle la parole tenue, c'est-à-dire la *promesse*, tandis que la perpétuation du même relève de la mêmeté, qui est une permanence du caractère. La réflexion de Ricœur s'inscrit manifestement dans le sillage de celle d'Arendt, qui conclut son chapitre consacré à l'action dans la *Condition de l'homme moderne* par des développements sur la faculté de promettre et son pouvoir de stabilisation, où elle a cette phrase :

« Si nous n'étions liés par des promesses, nous serions incapables de conserver nos identités »¹⁸⁶.

Le maintien de soi que requiert la responsabilité est garanti par la faculté humaine de promettre, dans la mesure où la promesse stabilise la pluralité des expériences qui éclatent l'identité du sujet responsable : « « Je peux tout essayer », certes, mais : « Ici je me tiens ! » »¹⁸⁷. Si ici je me tiens, alors je me maintiens face au monde. Si la mêmeté du caractère renvoie, chez Ricœur, à « ce que » je suis, le maintien de soi par la promesse constitue manifestement une réponse à la question « qui agit ? », par laquelle se découvre le sujet responsable.

« La parole tenue dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui* ? »¹⁸⁸.

Le maintien de soi face au monde, ce par quoi le monde commence à être lui-même maintenu en tant que je m'en porte garant, responsable, implique de pouvoir tenir des promesses, pouvoir dont Arendt a souligné qu'il est le seul remède que les hommes peuvent opposer à l'imprévisibilité du processus de l'action. Si l'action et ses conséquences sont imprévisibles, l'acteur, lui, ne peut se permettre de l'être : accepter par avance que notre action nous échappe, c'est promettre, à l'instant

¹⁸⁵ Le maintien de soi que requiert la responsabilité interdit aussi, dans la perspective de Ricœur, que la responsabilité puisse être définie par un primat de l'éthique. C'est à cet égard une raison de plus pour récuser l'idée d'une responsabilité absolue et sans réciprocité pour une altérité infiniment vulnérable. Ainsi Paul Ricœur explique-t-il que, bien qu'il doive beaucoup à la pensée de Levinas, il lui résiste aussi « du fait que le primat de l'altérité est poussé si loin par Levinas qu'il tend à retirer au « je » toute consistance. (...) Levinas dit que la responsabilité requiert de moi une passivité absolue, que je suis le récepteur d'un acte qui n'est pas le mien, et qu'il ne faut pas que cette passivité se retourne en acte car je redeviendrais le maître (...). Mais s'il n'y avait pas dans la subjectivité une capacité d'initiative, comment répondre « me voici » ? ». P. RICŒUR, « J'attends la renaissance » (entretien), in J. MESSAGE, J. ROMAN et E. TASSIN, *A quoi pensent les philosophes ?*, Paris, Autrement, 1999 (1996), p. 181.

¹⁸⁶ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 303.

¹⁸⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 198.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 148. Pour de plus amples développements sur la dimension éthique de la pensée de Paul Ricœur, le rôle qu'y joue la narrativité (thème que nous n'avons pas introduit dans la présente analyse pour limiter les digressions), et son usage en sociologie, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à G. TRUC, « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés*, 8, 2005, p. 47-67.

précis de l'initiative, de se maintenir et de se montrer responsable face au monde, *quoi qu'il advienne*. Et c'est parce que nous tenons cette promesse en nous montrant effectivement responsables, que ceux que les effets latéraux de nos actes affectent peuvent aussi, le cas échéant, nous pardonner. Le *pardon* est en effet dans l'analyse d'Arendt le second remède disponible aux hommes, pour contrecarrer l'irréversibilité de l'action. Or, il est clair que seul celui qui assume les conséquences de ses actes peut en être pardonné. Seul celui qui fait face au monde peut être pardonné par ceux qui ont avec lui ce monde en commun. Dans le pardon réside l'entérinement de la responsabilité assumée en acte : ainsi se constitue le dialogue entre l'acteur et le monde, la communion entre les hommes par laquelle le monde s'institue et se maintient lui-même comme commun ¹⁸⁹. La responsabilité est en définitive ce qui unit dans le présent de l'assomption, présent non ponctuel qui *dure* le temps d'un processus infini, les deux facultés humaines les plus fabuleuses, la promesse et le pardon. La responsabilité politique est *actuelle*, en tant que c'est dans le maintien de soi face au monde que se résout l'union entre la *responsabilité-dette*, demandant à être pardonnée, et la *responsabilité-promesse*, demandant à être tenue dans l'avenir.

« Cette responsabilité au présent suppose que la responsabilité des conséquences à venir et celle d'un passé à l'égard duquel le soi se reconnaît endetté soient intégrées à ce présent non ponctuel et en quelque sorte récapitulées en lui » ¹⁹⁰.

C'est pour cette raison qu'en cette responsabilité réside l'actualisation sans cesse recommencée de notre dignité d'homme, et qu'elle requiert tant de courage.

Mais avoir le courage du maintien ne suffit pas : encore faut-il travailler au maintien du courage. Si la responsabilité requiert un certain courage, le courage requis par l'action politique n'est en effet pas tout entier contenu dans la responsabilité. Comme le précise Hannah Arendt, le courage que requiert la responsabilité n'est pas différent de celui que manifeste déjà l'insertion dans le monde, le passage à l'acte en lui-même, avant le déploiement du moindre processus consécutif.

« L'idée de courage (...) se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a déjà du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer » ¹⁹¹.

« Même de quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public, cela demande du courage » ¹⁹².

La responsabilité implique alors l'actualisation face aux conséquences de l'action d'un courage qui traverse *tout* le processus de l'action. C'est en tant que je suis courageux avant, pendant et après l'action, en tant que je me maintiens au travers de l'action, que j'assume ma responsabilité face au monde. J'ai le courage

¹⁸⁹ Sur la promesse et le pardon, voir H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 301-314.

¹⁹⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 343.

¹⁹¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 244-245.

¹⁹² H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 203.

d'assumer car j'ai déjà eu le courage de m'engager, d'agir : l'un ne va pas sans l'autre, ce sont les deux facettes d'une même *virtù*. « La dissociation du domaine public et de la sphère privée est une dissociation de l'ordre politique et de l'ordre moral : la *virtù* en est l'opérateur »¹⁹³. Le courageux maintien de soi au travers de l'action, dans le passage du privé au public, ne peut dès lors que s'accomplir avec virtuosité. Seule cette virtuosité caractérisant l'agir responsable permet à l'acteur politique d'avoir d'abord le courage de sortir de sa sphère privée, en renonçant à la pureté de ses intentions morales, pour s'exposer – se mettre en vue et en jeu – dans le monde commun – public et politique –, puis ensuite d'en assumer les impures conséquences. Parce que toute action politique est d'emblée tournée vers le monde qu'elle ouvre, en engageant l'action, je *signifie* déjà mon désir d'assumer le monde, de manifester ma responsabilité, et c'est en cela que réside la courageuse promesse de la responsabilité. Le courage fait signe *vers* la responsabilité-pour-le-monde, et lui donne sens. La *virtù*, pleine et entière, désigne l'union harmonieuse du courage et de la responsabilité. La responsabilité comme *virtù* est une « heuristique du courage ».

Ce courage est essentiel du fait même que, pour ainsi dire, il transcende la responsabilité : il en motive la promesse dès le consentement à amorcer une nouvelle action et en désigne en même temps l'horizon mondain. Le courage est heuristique car il guide la responsabilité de l'action jusqu'au monde. C'est précisément ce courage qui nous donne la force de répondre au défi de la pluralité humaine.

« Le courage est indispensable parce que, en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu »¹⁹⁴.

Or, comme on a commencé par le remarquer, le courage ne doit pas s'entendre comme une témérité qui mettrait en jeu la vie individuelle. Certes, « fondamentalement, dans la condition humaine, le courage renvoie à la mortalité de l'homme »¹⁹⁵, et au pouvoir de risquer la mort dans l'espoir d'atteindre l'immortalité par le souvenir et la gloire posthume. Le courage du sacrifice de l'individu mortel n'a alors de sens que si l'humanité est assurée de son immortalité. Or, comme on le sait, c'est précisément cette immortalité qui est atteinte dans le monde moderne, de sorte que dans ce nouveau contexte, « le courage a perdu beaucoup de son ancienne signification »¹⁹⁶. Le courage des modernes, ce n'est pas celui de risquer sa vie, mais c'est celui de s'affronter à la pluralité humaine – jusqu'alors occultée – au sein du monde commun, c'est le courage de se montrer responsable. Le courage des modernes est en lui-même mondain : il n'existe pas hors du monde où l'action le rend manifeste. De même que nul n'est responsable sans agir, mais que chacun peut se montrer responsable par l'action, « personne ne sait ce qu'est le courage, mais on rencontre dans le monde

¹⁹³ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, *op. cit.*, p. 273.

¹⁹⁴ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 203.

¹⁹⁵ H. ARENDT, « L'Europe et l'Amérique » (1954), *Penser l'événement*, *op. cit.*, p. 190. Il s'agit d'un article paru initialement en trois parties dans les numéros 60/23 à 60/25 de la revue *Commonweal*, en septembre 1954. L'argument dont il est ici question est développé dans la seconde de ces trois parties, précisément consacrée à la bombe atomique (*Commonweal*, 60/24, 17 septembre 1954, repris dans *Penser l'événement*, *op. cit.*, p. 186-191).

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 190.

des hommes courageux. (...) Le courage n'est pas une qualité de l'âme qui existerait cachée et se maintiendrait alors même que le courage ne se manifesterait pas dans des actes »¹⁹⁷. Pas plus que la responsabilité, le courage ne relève des intentions de l'acteur et de sa moralité : toutes deux n'ont de réalité qu'effective, au sein du monde, dans la lumière des conséquences de l'action. L'homme courageux n'est pas le téméraire car, en son for intérieur, il peut très bien être transi d'effroi, mais c'est simplement l'homme qui refuse de livrer au monde le spectacle de sa peur intérieure. On peut bien mourir d'envie de fuir ses responsabilités, celui qui se maintient *là* fait montre (et non preuve) de courage, et manifeste ainsi son amour du monde.

Si l'heuristique de la peur est une vertu morale correspondant à une sérénité intérieure, l'heuristique du courage est une *virtù* qui ne se manifeste qu'en acte et ne touche qu'aux apparences du monde. La responsabilité est pleinement politique dans la mesure où elle engage le choix d'une apparence plus belle qu'une autre, et que ce choix est aussi un choix du monde. La responsabilité est heuristique du courage plutôt que de la peur tout simplement car le spectacle du courage fournit aux hommes assemblés plus d'espoir et de ferveur pour l'institution d'un monde commun. Et l'homme capable d'un tel choix, d'un pareil effort (où il s'agit d'oublier son état intérieur au profit d'une apparence du monde), « doit être un chef, et non pas seulement un chef, mais encore un héros, dans le sens le plus simple du mot », nous dit Max Weber¹⁹⁸. Un héros, tout simplement, voilà ce qu'est l'homme responsable. L'heuristique du courage autorise ainsi ce que l'on pourrait qualifier d'héroïsme « démocratique » : chaque homme est un véritable héros, dans la mesure même où le héros « n'a pas besoin de qualités héroïques »¹⁹⁹. Les héros, ce sont en définitive ceux-là mêmes, encore rares, qui répliquent au monde, qui répondent au défi de la pluralité, qui se maintiennent face aux conséquences de leurs actes, et qui, ce faisant, sont « les hommes pleinement manifestes, qu'il est impossible de ne pas voir »²⁰⁰.

Hans Jonas ne rend pas suffisamment justice à ce courage spécifiquement politique et strictement phénoménal, requis par la modernité, lorsqu'il juge que « la *prudence* est la meilleure part du courage »²⁰¹. Au sein du monde, la responsabilité, telle que la conçoit Arendt, n'apparaît pas prudente au sens où elle serait précautionneuse ou prévenante ; elle est bel et bien manifestement courageuse. Sans doute faut-il, pour saisir cet écart fondamental, suivre Paul Ricœur, pour qui existent deux interprétations divergentes de cette notion de *prudence*. Au sens faible de la prudence comme prévention, on doit opposer, selon lui, le sens fort de la « *prudencia*, héritière grecque de *phronesis*, autrement dit [celui d'un] jugement moral circonstancié »²⁰². Rien ne semble, à première vue, plus opposé à la *virtù* de Machiavel que la *phronesis* d'Aristote. Pourtant, la responsabilité politique que dessine la pensée d'Arendt tient finalement autant de la *virtù* que de la *phronesis*. Car, comme nous le rappelle la philosophe, de même que pour Machiavel, la *virtù* est « la qualité humaine

¹⁹⁷ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 341.

¹⁹⁸ M. WEBER, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 221.

¹⁹⁹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 244.

²⁰⁰ H. ARENDT, *La Vie de l'esprit*, vol. 1 : *La Pensée*, op. cit., p. 85.

²⁰¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 360.

²⁰² P. RICOEUR, « Le concept de responsabilité », op. cit., p. 69.

spécifiquement politique »²⁰³, pour les Grecs « le critère de l'aptitude spécifiquement politique réside essentiellement dans la *phronesis* »²⁰⁴, entendue comme une sagesse pratique, un jugement en acte que l'on nomme discernement, une sagacité produite par la lucidité, une perspicacité jugeante en somme, mais qui n'a rien à voir avec une précaution inquiète. Entre Aristote et Machiavel, Arendt construit donc un *modus vivendi* de la responsabilité moderne – non pas jugement moral, mais jugement *politique* circonstancié : un audacieux sens de la mesure opposé à la démesure aveugle des convictions et de la fortune, la virtuosité d'une courageuse prudence ; ce en quoi l'éthique de responsabilité se révèle heuristique du courage.

²⁰³ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 180.

²⁰⁴ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 144.

La responsabilité et la frontière Arendt et Dewey

« Il s'agissait d'assumer une charge, celle de la vie avec les autres, et de répondre au défi du proverbe xhosa : « Un homme devient un homme grâce aux autres hommes » »

André BRINK, *Jeanne d'Arc, la France et moi*

Nous savons maintenant *qui* est responsable et comment ce sujet se révèle responsable au monde par son action. Reste encore à déterminer comment il lui est possible d'assumer cette responsabilité, ou autrement dit, comment un homme peut trouver en lui suffisamment de courage pour accueillir et porter la charge de son entière responsabilité-pour-le-monde. Dans notre deuxième chapitre, nous avons analysé comment l'homme, en tant qu'*acteur*, se révèle responsable en découvrant les conséquences de son action, dans lesquelles il est amené à se reconnaître (ascription). Auparavant, dans notre premier chapitre, nous avons expliqué comment l'homme, en tant qu'*humain*, ne peut se couper du monde commun régi par la pluralité, ni contourner la responsabilité-pour-le-monde qui y est attachée, qu'au prix d'une mise en péril de l'humanité elle-même. Le conflit entre un besoin de rester liés et un instinct poussant au repli xénophobe, communautariste ou nationaliste, à l'encontre de l'infinie pluralité du monde, se traduit en une opposition entre les niveaux micro- et macro-politique de la responsabilité. Micro-politiquement, nous sommes acculés à l'action et cherchons à limiter l'étendue des conséquences se répercutant sans fin dans la pluralité du monde ; macro-politiquement, nous sommes acculés à l'humanité et au défi de la pluralité. L'assomption revêt dès lors un caractère énigmatique : *jusqu'où* puis-je assumer les conséquences de mon action, sans pour autant renier la pluralité du monde et mettre en péril l'idée d'humanité ?

L'énigme que nous plaçons désormais au cœur de notre analyse, à vrai dire, est loin d'être nouvelle. Elle correspond à un dilemme éthique et moral que Hegel avait su fort bien mettre en lumière dans la première section de la seconde partie de ses *Principes de la philosophie du droit* (intitulée « Le projet et la responsabilité »). Si l'on renonce à circonscrire les conséquences de son action dans l'espace de ses intentions, et si l'on va jusqu'à dénier toute pertinence aux intentions morales

préalables pour l'évaluation de la responsabilité politique manifestée par l'action, on abolit toute distinction entre les caractères intentionnel et non voulu des conséquences. Le dilemme, tel que le reformule Paul Ricœur à la suite de Hegel, s'énonce alors de la façon suivante : comment savoir « jusqu'où s'étend le caractère « mien » des conséquences ? Et où commence l'« étranger » ? »¹. Si nous devons décider que certaines conséquences nées du processus de notre action nous sont « étrangères », c'est alors que nous devons, corrélativement, dire des hommes qui sont affectés par ces conséquences qu'ils sont des *étrangers*, ou autrement dit que ces hommes ne font pas partie du même monde que nous, que nous ne partageons pas avec eux une commune humanité, et que nous n'avons donc pas de compte à leur rendre, qu'ils ne comptent pas pour notre responsabilité. Nous voici alors revenu à l'interrogation livrée dans notre introduction, constituant l'enjeu de notre travail : *que faisons-nous lorsque nous disons d'un homme qu'il est étranger ?*

Hegel soulignait que, tant qu'on en reste au point de vue d'une morale abstraite et théorique, le dilemme de la responsabilité est insoluble. Le seul moyen de le résoudre, c'est de s'en remettre aux réponses diverses et imparfaites apportées par les mœurs, coutumes, traditions et institutions établies par les hommes au travers de l'histoire, c'est-à-dire à la *morale sociale concrète*. Savoir qui est étranger, quelles conséquences peuvent ne pas être assumées, cela relève d'un sens pratique, d'une morale concrète, propre à des sociétés et des époques particulières. Dès lors, il faut comprendre en quoi la frontière d'étrangeté est une frontière sociale établie dans un processus politique dont l'opérateur est la responsabilité. Partant, nous découvrirons la part d'arbitraire socio-historique résidant dans ces frontières (c'est-à-dire en quoi elles ne sont que des solutions aussi imparfaites que nécessaires, qui n'ont rien d'absolu ni d'immuable), autorisant qu'on puisse les dépasser et les déplacer pour se montrer à l'occasion un peu plus responsable qu'à l'ordinaire.

En considérant la responsabilité comme l'« opérateur » de la frontière d'humanité, nous poussons notre investigation dans la « zone moyenne »² entre les niveaux micro- et macro-politiques, c'est-à-dire au niveau méso-politique. C'est à ce niveau que se joue l'articulation entre la singularité de l'acteur et l'humanité du monde commun, dans les frontières empiriques et concrètes de nos sociétés, parfois de nos Etats. Ainsi notre conception de la responsabilité comme politique sera-t-elle finalement totale, dans la mesure où à ce dernier niveau méso-politique pourra se résoudre l'énigme de l'assomption, sans laquelle la subjectivation de l'acteur, entamée dans l'ascription au sein du monde, ne peut être achevée. Cette dernière perspective d'analyse implique ce que nous qualifierons de lecture pragmatiste d'Arendt. Une telle lecture paraîtra pour le moins inusuelle, elle nous semble pourtant non seulement pouvoir mais devoir être tentée, et ce sous la forme d'un dialogue entre la pensée de Hannah Arendt et celle de John Dewey. Dewey (1859-1952) est, avec Peirce, James et Mead, l'une des figures fondatrices majeures du pragmatisme, qui exerça une influence considérable sur la philosophie américaine contemporaine. Dewey enseigna à l'université Columbia de

¹ P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *op. cit.*, p. 67-68.

² Pour reprendre une formule de Paul Ricœur, dans P. RICŒUR, « Avant-propos », *Le Juste*, *op. cit.*, p. 25.

New York de 1904 jusqu'à la fin de sa carrière académique, en 1930. Arendt (1906-1975) a elle aussi enseigné à New York (à la New School for Social Research), mais bien plus tard, puisqu'elle n'arriva aux Etats-Unis qu'en 1941. On peine néanmoins à s'expliquer que le pragmatisme n'ait, semble-t-il, jamais suscité la moindre remarque dans ses écrits. Malgré cela, nous tenterons d'indiquer ici des points de convergence entre les deux philosophes, et certaines proximités de vue en ce qui concerne la politique, la démocratie, et la publicité de l'action. Ayant déjà mobilisé les textes d'Arendt portant sur la question allemande dans notre premier chapitre, puis ceux où se trouve formulée sa philosophie de l'action dans le deuxième, nous nous concentrerons désormais sur une troisième grande préoccupation de la philosophe : la politique intérieure américaine, qu'elle analyse dans des textes consacrés au problème des minorités, aux luttes sociales, à la discrimination sociale, et à la guerre du Vietnam.

Avant de nous lancer dans le commentaire de ces textes, nous voudrions rappeler les deux dernières questions qui nous préoccupent. Dans un premier temps, la question classique « jusqu'où sommes-nous responsables ? » se trouve ainsi reformulée : *jusqu'où nous montrons-nous effectivement responsables au quotidien ?* La réponse à cette question, qui traduit une préoccupation manifestement pragmatiste, fera l'objet de la première partie de ce chapitre. La seconde partie, quant à elle, sera consacrée à l'élucidation d'une préoccupation à visée plus sociologique : *Comment pouvons-nous nous montrer, chaque fois que le monde nous requiert, un peu plus courageux, en assumant une responsabilité chaque fois plus importante et élargie ?* Les deux interrogations recouvrent un unique enjeu : savoir jusqu'où il est *humainement possible* d'avoir le courage d'accueillir dans le monde des étrangers, nouveaux venus, qui toujours accroissent la charge de notre responsabilité.

Les frontières du monde commun

Pour parvenir à assumer leur responsabilité au quotidien, les hommes ont besoin de déterminer précisément où commencent et où s'arrêtent les conséquences dont il semble juste qu'ils supportent la charge. Le dilemme hégélien rappelé par Ricœur ne trouve sa résolution que dans une opération pragmatique et concrète de délimitation de l'étendue des conséquences faisant l'objet d'une assomption. John Dewey aussi fonde sa réflexion sur la reconnaissance de ce fait irrévocable : « Personne ne peut prendre en compte toutes les conséquences des actes qu'il accomplit »³. Ce qui doit dès lors nous intéresser, c'est l'endroit où se fixe la *limite* de responsabilité, et les façons dont elle peut être justifiée. L'hypothèse qui va être défendue est que les frontières de nos groupes sociaux nous servent de ressources dans la sphère publique, lorsque nous cherchons où fixer les bornes du monde commun ouvert par les conséquences de notre action. Et cette transposition du social dans le politique s'avère doublement problématique, d'abord parce qu'elle introduit un facteur discriminant dans un espace où tous les hommes doivent être égaux, ensuite parce qu'en *activant* ainsi les frontières sociales, nous en faisons des frontières d'étrangeté, c'est-à-dire des

³ J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, Pau/Paris, PUP/Farrago/Ed. Léo Scheer, 2003 (1927), p. 89.

frontières qui ne motivent plus seulement une indifférence plus ou moins polie, mais plus dangereusement un ostracisme affirmé.

La violence et l'étranger

L'attention portée aux cas extrêmes est souvent féconde pour la compréhension des situations les plus banales du quotidien. Or, nulle part plus que dans l'action violente, le besoin de délimiter l'étendue des conséquences à assumer ne se manifeste avec autant d'acuité. La violence, en outre, est indissociable du tragique de l'action qui caractérise le domaine spécifiquement politique, tandis qu'elle reste assez incompréhensible du point de vue d'une responsabilité strictement morale. C'est pour cette raison précise que Merleau-Ponty, dans sa préface à *Humanisme et terreur*, et Max Weber font de la responsabilité la pierre d'angle de l'éthique politique. Pour le tenant d'une éthique morale de la conviction ⁴, l'homme est toujours une fin en soi, or en politique, certains hommes, d'une manière ou d'une autre, sont toujours des moyens. La grandeur de l'acteur politique consiste à admettre ce « défaut » irrémédiable et à en assumer pleinement les conséquences. Et la responsabilité ne requiert jamais autant de courage que lorsqu'elle doit affronter la question : comment assumer cette violence de l'action politique ? (Que j'aie voulu ou pas cette violence, que j'aie choisi d'y recourir délibérément ou pas, relève ici d'un problème secondaire : ce qui importe, c'est qu'elle a eu lieu, et qu'elle met en péril le monde commun). Dans une optique arendtienne, répondre à cette question implique, comme bien souvent, de commencer par opérer des distinctions, en différenciant des formes de violence.

Si la violence est un problème spécifique à la politique, toute violence n'est cependant pas politique ⁵. En prenant la responsabilité comme critère, il faut au moins opposer une violence aveugle, destructive et terroriste à une violence réfléchie, choisie en connaissance de causes (et conséquences !), autrement dit une violence assumée. Il y a, dans l'œuvre d'Arendt, ces deux formes antithétiques de violence : une violence caractéristique du totalitarisme, inhumaine et apolitique, qui ruine le monde commun, qui est une *fin en soi* ⁶, et une violence rationnelle car instrumentale, servant de moyen dans des luttes politiques de reconnaissance et d'émancipation, et qui à ce titre vise toujours à être dépassée dans un dialogue entre hommes pleinement responsables, à même de pardonner la violence faite. En réalité, selon Arendt, « la violence est, par nature, instrumentale » ⁷, mais *risque* toujours de dégénérer en violence aveugle,

⁴ Notons au passage que l'éthique de Hans Jonas dont nous avons discuté dans le deuxième chapitre, *sous son aspect absolutiste et transcendant*, nous semble pouvoir être assimilée à une éthique de la conviction : le principe responsabilité devient la vertu morale par excellence, dont nous devons être *convaincus* pour sauver l'humanité du péril qui la menace.

⁵ E. TASSIN, *Un monde commun*, *op. cit.*, p. 144.

⁶ Cette forme, bien entendu, se rencontre essentiellement dans *Le Système totalitaire*, *op. cit.* Pour une définition plus poussée de cette forme de violence, voir A.-M. ROVIELLO, « Les intellectuels modernes : une pensée an-éthique et prétotalitaire », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 254.

⁷ H. ARENDT, « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 151. Quelques lignes plus haut, elle écrit aussi que par rapport au pouvoir, « la violence (...) se distingue (...) par son caractère instrumental » (p. 146).

dénaturée, devenue fin en soi. C'est le prix à payer pour user de la violence dans le monde, la mettre au service de l'action politique, lui faire rencontrer la pluralité humaine et ainsi rendre son usage lui-même imprévisible et irréversible. Recourir à la violence en politique implique une responsabilité-pour-le-monde considérable, étant donné que :

« Comme n'importe quelle action, la pratique de la violence peut changer le monde, mais il est infiniment probable que ce changement nous conduise vers un monde plus violent »⁸.

Ceux qui ont recours à la violence à des fins proprement politiques doivent donc se montrer particulièrement responsables dans cet usage de la violence au sein du monde, ce qui signifie avant tout savoir ne pas en abuser, ne lui assigner que des objectifs à très court terme, pour éviter de prolonger plus que de raison sa présence dans le milieu instable de la pluralité humaine, et réduire ainsi au maximum les risques imprévisibles que cet usage fait courir au monde⁹. Le recours assumé à la violence, plus encore que toute autre action politique, requiert une courageuse prudence.

Si l'on suppose que la violence n'est humainement possible qu'à condition de se rendre étrangères ses déplorables conséquences, ou autrement dit qu'on ne peut faire violence qu'à ceux que nous tenons pour étrangers, à deux formes de violence doivent correspondre deux types d'étranger. En s'appuyant sur le célèbre « Excursus sur l'étranger » de Simmel, on peut distinguer le *barbare* de l'*étranger* : en un sens positif, l'étranger partage avec tous les hommes certains traits communs (par rapport auxquels ressortent ses traits distinctifs d'étranger), et à ce titre il reste toujours en mesure de revendiquer l'accès au monde commun dont il est exclu, mais en un sens purement négatif, l'étranger est considéré comme un « barbare », radicalement et irrévocablement exclu de l'humanité¹⁰. En son sens positif, l'étrangeté est réciproque : de chaque côté de la frontière, chacun est un étranger pour l'autre, et si la violence faite à cet autre est assumée, une réconciliation au sein d'un monde commun plus large sera toujours envisageable. Mais le risque, lorsque l'on commence à recourir à la violence contre l'étranger, c'est en définitive de ne plus vouloir assumer les conséquences de la violence qui lui est faite, ou c'est au cours de l'action, de perdre peu à peu le sens des réalités et de la mesure, de manquer de lucidité, puis, emporté par la violence devenant une fin en soi, de ne plus voir en cet étranger qu'un barbare pur et simple. Or, en son sens négatif, l'étrangeté est violemment asymétrique : le barbare est inhumain et irresponsable, il ne compte pas et ne comptera jamais au nombre des hommes, la violence faite au barbare est d'autant plus « gratuite » et insouciant que le barbare ne vaut rien, est littéralement un *vaurien*.

⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁹ « La violence, instrumentale par sa nature même, est rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixé et qui doit la justifier. Or, du fait que nous ne pouvons jamais prévoir avec certitude les conséquences finales de nos actes, la violence ne saurait être rationnelle que si elle fixe des objectifs à très court terme ». C'est pourquoi, ajoute Arendt, « la violence, à l'encontre de ce dont ses prophètes s'efforcent de nous persuader, est beaucoup plus l'arme des réformes que celle de la révolution » (*Ibid.*, p. 179).

¹⁰ G. SIMMEL, « Excursus sur l'étranger », *Sociologie, op. cit.*, chapitre 9, p. 667.

Hannah Arendt érige la violence engendrée par les luttes d'émancipation en paradigme de la violence *spécifique* au domaine politique, car celle-ci est une violence choisie et assumée par ceux qui ne peuvent exprimer autrement leur humanité irrépressible, leur volonté d'accéder au monde commun des hommes dont ils sont indûment exclus. Etant donné la lourde responsabilité qu'implique le recours à la violence en politique, il faut, pour que des hommes y consentent, qu'ils n'aient aucune autre possibilité de parvenir à leurs fins. Idéalement, le domaine politique ne devrait pas connaître la violence. Si nous étions tous également libres d'agir de concert, la violence serait inutile et impensable. Mais si en réalité, dans le monde moderne, *luttes* d'émancipation il y a, c'est que certains hommes sont effectivement moins libres que d'autres d'accéder à l'espace d'apparence et d'exprimer leur pouvoir par l'action. Dans ces circonstances précises où prime l'inégalité, « la violence (...) devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la justice »¹¹. Ainsi, selon Arendt :

« Une grande partie des apologies actuelles de la violence a pour cause les sévères entraves qui pèsent dans le monde moderne sur la faculté d'agir. (...) Tout affaiblissement du pouvoir est une invite manifeste à la violence »¹².

« La violence (...) est la conséquence d'une frustration de pouvoir »¹³.

La violence existe en politique car, selon Arendt, c'est pour certains hommes le *seul moyen* de se faire voir dans le monde commun¹⁴. Le fait de la violence indique en lui-même que la pluralité infinie de l'humanité est effectivement niée, que des hommes sont exclus du monde commun ouvert par l'action, et que la responsabilité-pour-le-monde n'est pas pleinement assumée comme elle le devrait. S'il y a de la violence en politique, c'est qu'il y a des étrangers au monde où tous sont égaux et libres, c'est qu'il y a des exclus, des *parias*. Et en assumant la violence à laquelle ils ont recours, ces parias qui sont considérés comme des barbares (des hommes exclus de la commune humanité partagée au sein du monde) montrent qu'ils ne sont *que* des étrangers, qui à ce titre peuvent et doivent être accueillis dans le monde commun. Comme le rappelle Arendt dans sa conférence sur la responsabilité collective, les parias sont d'ordinaire tenus pour les seuls véritables *irresponsables* qui soient, et le

¹¹ H. ARENDT, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 163. A ce propos, voir aussi : H. ARENDT, « La désobéissance civile », *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 78-79.

¹² *Ibid.*, p. 184 et 187.

¹³ H. ARENDT, « L'Amérique est-elle par nature une société violente ? » (1968), *Penser l'événement, op. cit.*, p. 250. Dans *La condition de l'homme moderne*, Arendt écrit aussi : « Le besoin de violence si caractéristique aujourd'hui de certains des meilleurs créateurs, artistes, penseurs, humanistes et artisans, est une réaction naturelle de ceux à qui la société a dérobé leur force » (H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 264).

¹⁴ Arendt rappelle à ce sujet la formule de William O'Brien, agitateur irlandais du XIX^e siècle : « Il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération ». Elle commente ensuite : « Exiger l'impossible afin de pouvoir obtenir le possible s'avère parfois rentable » (H. ARENDT, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 179). Cette dernière remarque, évidemment, n'est pas sans rappeler la célèbre conclusion de Max Weber à sa conférence sur la vocation d'homme politique : « On n'aurait jamais pu atteindre le possible si dans le monde on ne s'était pas toujours et sans cesse attaqué à l'impossible » (M. WEBER, *Le savant et le politique, op. cit.*, p. 221).

prix qu'ils payent pour cette irresponsabilité est d'être privés du monde où se manifeste la commune humanité (de même que le prix à payer pour se croire souverain de ses actes est de se couper de la réalité). Or, dire d'un homme qu'il est irresponsable, c'est non seulement signifier que l'on n'aura jamais aucun compte à lui rendre, mais plus encore le désigner comme barbare. Si l'on suit en effet la remarque suivante de Jonas, il s'avère qu'irresponsable et inhumain sont synonymes :

« Le signe distinctif de l'homme, le fait que lui seul puisse *avoir* la responsabilité, signifie en même temps qu'il *doit* également l'avoir pour d'autres qui lui sont *semblables* – eux-mêmes des sujets potentiels de responsabilité »¹⁵.

Celui que l'on dit irresponsable est celui à qui on n'a pas de compte à rendre, celui qui est radicalement exclu de l'humanité commune : aux yeux du « responsable », le paria est un barbare.

Mais aux yeux du barbare qui se sait humain, le responsable n'est, lui, qu'un étranger auquel il veut rappeler avec force leur commune humanité. En assumant son recours à la violence, il marque son souci du monde, et manifeste par la seule action qui lui soit accessible qu'il n'est pas moins qu'un autre homme un sujet responsable, et qu'à ce titre, il n'a rien d'un barbare. Parce que les responsables au sein du monde n'assument pas entièrement leur responsabilité-pour-le-monde, récusent la part qui affecte les parias, il y a une place pour la violence en politique. Cette violence est assumée par les parias qui y ont recours pour manifester l'humanité de leur étrangeté, mais elle demande en définitive aussi à l'être par les responsables qui tiennent ces étrangers pour des barbares et les acculent ainsi à la violence. En assumant leur violence, les parias manifestent leur responsabilité-*en-vue-du-monde* et rappellent à ceux qui sont au sein du monde qu'ils n'assument pas entièrement leur responsabilité-*à-l'égard-du-monde* : plus que jamais, la responsabilité-*pour-le-monde* est collective, mais demande à être assumée différemment selon la position de l'acteur vis-à-vis du monde. Paradoxalement, ceux que je tiens pour irresponsables afin de diminuer l'ampleur de ma responsabilité-pour-le-monde se révèlent en charge d'une responsabilité bien plus lourde et encombrante que la mienne, puisqu'il s'agit de la responsabilité du recours à la violence. Acculés qu'ils sont à assumer la charge de ce fardeau décuplé, ces irresponsables montrent au monde des responsables mieux que quiconque ce que signifie d'assumer *d'emblée politiquement* sa responsabilité-pour-le-monde.

Par ailleurs, si la responsabilité manifeste des prétendus irresponsables rappelle à ceux qui se pensent responsables de reconsidérer l'étendue de leur responsabilité, c'est qu'en réalité « la violence nourrit la violence »¹⁶. La violence assumée par les parias est d'autant plus irrépressible qu'elle est la réponse à une autre violence subie, celle de l'exclusion en elle-même. Priver des hommes du pouvoir d'apparaître libres au sein du monde, c'est leur ôter leur dignité d'être humain, et cela constitue en soi un acte de violence, violence insidieuse que l'on pourra qualifier, avec Pierre Bourdieu, de *symbolique*. Cette violence symbolique est en fait celle d'une exclusion qui est une *aliénation*. Aliéner un homme, c'est se le rendre hostile, c'est créer en

¹⁵ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 194.

¹⁶ H. ARENDT, « L'Amérique est-elle par nature une société violente ? », *op. cit.*, p. 251.

lui un ressentiment qui le conduira à la violence, et c'est aussi, littéralement, faire de lui un *alien*, c'est-à-dire en anglais, un étranger. Tenir l'autre pour étranger à la commune humanité, pour un barbare, c'est lui faire subir la violence symbolique d'une aliénation, d'où naîtra en réaction la violence physique pour la reconnaissance. Et lorsqu'un acteur use de la violence *physique* au sein du monde, puis entreprend de considérer ses victimes comme des parias vis-à-vis desquels il n'a aucun compte à rendre, son comportement se révèle doublement violent. Il y a dès lors matière, du point de vue des parias hors du monde, à dénoncer violemment « ces « responsables » qui nous déclarent irresponsables »¹⁷, ces prétendus responsables qui ne le sont pas vraiment tant qu'ils ne le sont pas entièrement, tant qu'ils refusent de rendre aussi des comptes à ceux qu'ils tiennent hors de leur sphère de préoccupations. Une violence en appelle ainsi une autre, la violence symbolique subie se transformant en violence physique, violence du paria en lutte pour l'émancipation, la reconnaissance de son humanité.

La violence n'étant nourrie que d'elle-même, celle-ci est toujours en quête d'une justification, qui lui permettrait de convaincre de son bien-fondé, et de faire oublier qu'elle est auto-fondée. La violence, à cet égard, requiert une justification *ad hoc* dont la fonction est de venir *a posteriori* légitimer l'acte violent. Le racisme et la xénophobie sont précisément des idéologies de ce type, qui fournissent de « bonnes raisons » de qualifier certains hommes de barbares irresponsables *après* avoir constaté que nos actions les ont affectés et que nous devrions normalement leur rendre des comptes. Le principal danger des conflits violents auxquels conduisirent les luttes d'émancipation des minorités ethniques aux Etats-Unis était ainsi, selon Arendt, qu'ils aboutissent à l'affrontement insoluble de deux idéologies racistes.

« Le plus grand danger vient d'ailleurs ; la violence recherche toujours une justification, et une escalade de la violence dans la rue pourrait fort bien susciter l'apparition d'une véritable idéologie raciste qui se chargerait de la justifier. Le racisme noir (...) est sans doute moins la cause des émeutes chaotiques de ces dernières années que la réaction à celles-ci. Il pourrait évidemment susciter une violente riposte de la part des Blancs, avec le danger que tous les *préjugés* existants se trouvent *transposés* en termes d'une véritable idéologie raciste »¹⁸.

La xénophobie se révèle ainsi être moins la cause objective de la violence faite aux étrangers, que l'idéologie justificatrice postérieure à l'acte xénophobe¹⁹. Et Arendt nous livre la clé de l'origine de telles idéologies : elles proviennent de

¹⁷ On fait ici allusion à un court texte de Pierre Bourdieu publié dans l'hebdomadaire *Les Inrockuptibles* le 8 octobre 1997, à propos des projets de lois Guigou et Chevènement sur la nationalité française, et sur l'entrée et le séjour des étrangers en France. Il s'agissait de dénoncer la mise en place d'un racisme d'Etat, dont on va voir qu'il est précisément au cœur de la problématique qui nous préoccupe ici, puisqu'un racisme d'Etat signifie concrètement l'entérinement juridique et administratif d'une exclusion de parias hors du monde de la commune citoyenneté. Le titre choisi par Pierre Bourdieu n'est pas anodin : l'enjeu sous-jacent concerne effectivement la responsabilité. (Voir P. BOURDIEU, « Ces « responsables » qui nous déclarent irresponsables », *Contre-feux*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998, p. 93-94).

¹⁸ H. ARENDT, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 177. Je souligne.

¹⁹ Cette idée sera analysée plus en détail dans la dernière partie de ce chapitre.

préjugés préexistants, formés dans une autre sphère de l'activité humaine, qui sont transposés dans la sphère de l'agir pour y servir de justification. La question est alors, bien entendu, de savoir comment s'opère cette transposition, puisque c'est en elle que réside la possibilité de nier la pluralité humaine pour alléger la responsabilité politique. Arendt s'en explique dans *Qu'est-ce que la politique ?*. Elle souligne d'abord que les préjugés ne sont pas mauvais en soi : au contraire, ils fournissent initialement à l'homme les moyens de supporter la réalité, de faire preuve de lucidité dans la mesure de ses possibilités.

« Les préjugés jouent toujours un grand rôle et un rôle justifié dans l'espace politico-public. (...) Sans eux, aucun homme ne pourrait vivre parce qu'une existence dépourvue de tout préjugé exigerait une vigilance surhumaine, une disponibilité constante à accueillir et à être concerné à chaque instant par la totalité du réel (...), ce qui est impossible »²⁰.

Les préjugés n'ont *a priori* rien à voir avec une idéologie. Mais lorsqu'ils n'entrent plus en adéquation avec le réel, l'homme doit avoir le courage de choisir : soit renoncer à ses préjugés, et juger de lui-même la nouvelle réalité qui s'offre à lui, soit figer ses préjugés en une idéologie en renonçant à la réalité.

« C'est précisément à ce moment-là, lorsque les préjugés entrent en conflit ouvert avec la réalité, qu'ils commencent à devenir dangereux et que les hommes (...) commencent à les dévider et à en faire le fondement de cette sorte de théorie perverse que nous appelons ordinairement les idéologies (...). Contre ces formations d'idéologies qui naissent à partir des préjugés (...) il faut simplement tenter de remplacer les préjugés par des jugements »²¹.

Lorsque les inconnus que nous ne considérons jusqu'alors pas réellement, parce que nous avons des préjugés à leur endroit, sont affectés par notre action, nous avons donc le choix : soit transposer ces préjugés en une idéologie xénophobe, qualifier ces hommes de barbares en dépit de la réalité de leur humanité, pour ne pas avoir à considérer les conséquences qui les concernent, soit les juger pour ce qu'ils sont, des hommes, et accepter de dialoguer avec eux, pour nous montrer responsables à leur égard. Quand ceux que nous disons barbares font acte de violence de manière

²⁰ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 122.

²¹ *Ibid.*, p. 122-123. Tout comme le racisme ou la xénophobie, « le tiers monde n'est pas une réalité, mais une idéologie », écrit Arendt (« Sur la violence », *op. cit.*, p. 125). Dans un entretien postérieur à cette affirmation, elle précise : « 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 simplement d'une différence avec une autre partie du monde ; cela signifie que l'idée selon laquelle le sous-développement constitue le facteur déterminant est un préjugé américain et européen » (H. ARENDT, « Politique et Révolution », *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 217-218). Une fois encore, les préjugés sont à l'origine de l'idéologie. La réalité du monde, elle, est plurielle et commune, le monde ne saurait être divisé, partagé, compartimenté : il n'y a ni tiers, ni quart, ni moitié de monde, il n'y a qu'un monde, commun à tous les hommes de la Terre.

responsable, ils en appellent à notre jugement, pour sortir de nos préjugés. Or, on le sait maintenant, le jugement est à la pensée ce que la responsabilité est à la liberté : son actualisation virtuose, c'est-à-dire courageuse.

Accepter de juger à nouveau frais les hommes que je tenais jusqu'ici pour des barbares, c'est prendre le risque de découvrir ma responsabilité à leur égard, et cela n'est guère plaisant. Comme ne manque pas de le souligner John Dewey :

« Nous faisons tout pour rendre notre paysage mental moins accablant : on fait preuve de mauvaise volonté, de mauvaise foi, on camoufle, on déguise et on masque, on se trouve des excuses et des faux-fuyants »²².

Ici se comprennent pleinement l'enjeu et la signification d'une « heuristique du courage ». Elle désigne la faculté de se poser les bonnes questions à propos de la réalité de notre responsabilité, grâce au courage nécessaire pour faire face à cette réalité lucidement. Cette heuristique demande un effort qui est en effet « affaire de courage : il en faut pour regarder en face les conséquences désagréables de ses actions passées et présentes »²³. En l'occurrence, face aux parias, il s'agit d'avoir le courage de se demander si nous ne sommes pas aussi dans une certaine mesure responsables de conséquences ayant affecté ces hommes dont nous pensions jusqu'à présent qu'ils étaient extérieurs à notre monde d'hommes responsables. Plus simplement, l'heuristique du courage nous pose cette question : les parias sont-ils si « étrangers » à notre humanité que ça ? Elle nous pousse ainsi à découvrir une réalité aussi évidente que dérangement : il n'y a pas d'étranger en soi, mais il n'y a que ceux qui *me sont* étrangers. Etre étranger, ce n'est ni une qualité, ni un attribut : on est toujours étranger pour quelqu'un et d'un point de vue particulier. Le mot d'« étranger » ne définit pas une substance, mais toujours une relation ; son usage en tant que substantif est donc impropre. Dans la réalité, il n'y a qu'une pluralité d'hommes, et aucun étranger. Les préjugés prennent pour objet des hommes en tant qu'ils sont *différents*, et non en tant qu'étrangers. Je les dis étrangers parce que, en transposant mes préjugés en une idéologie, je choisis de rendre ces hommes *étrangers à ma responsabilité*, je les rends étrangers, je les *aliène*. L'étrangeté elle-même est l'idéologie qui occulte la réalité de la pluralité humaine.

La société et le public

Si nous avons des préjugés à l'endroit de certains hommes, c'est que nous ne les connaissons pas réellement, et si nous ne les connaissons pas réellement, c'est que nous ne vivons pas en leur compagnie. S'il existe des étrangers, c'est que nous éprouvons des difficultés à trouver le courage de découvrir les inconnus avec qui nous ne vivons pas habituellement et de les accueillir dans le monde commun ouvert par notre action. Pour découvrir les origines des préjugés qui constituent le substrat de l'idéologie de l'étrangeté, il faut se tourner vers le milieu social concret, où vivent les individus quand ils n'agissent pas. Si Arendt évoque le rôle de la vie en société dans *La condition de l'homme moderne*, c'est dans ses « Réflexions sur Little Rock »

²² J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, Pau/Paris, PUP/Farrago/Ed. Léo Scheer, 2003 (1920), p. 103.

²³ *Ibid.*

qu'elle nous propose une véritable théorie de la sociation, c'est-à-dire de la façon de *faire* société (distincte de la socialisation, la façon d'être intégré à une société ou un groupe social). Selon elle, ce processus se résume assez bien par le vieil adage « qui se ressemble s'assemble »²⁴, qui régit l'ensemble des groupes sociaux. Préalablement à toute rencontre improbable provoquée par une action dans le domaine politique, les hommes se groupent au gré de leurs différences naturelles, de leurs caractères, selon les affinités électives de leurs *habitus* – pour reprendre un terme bourdieusien désormais courant en sociologie.

« Ce que l'égalité est au corps politique – son principe le plus profond – la discrimination l'est à la société. (...) Sans discrimination d'aucune sorte, la société cesserait simplement d'exister et la possibilité capitale de s'associer librement et de former des groupes disparaîtrait complètement »²⁵.

La sociation, selon Arendt, est essentiellement *association discriminante*. C'est ici que nous commençons de marquer des frontières entre « nous » et les autres, que nous divisons socialement la pluralité.

L'essentiel, dans ce processus, est que toute association entre personnes ressemblantes implique nécessairement l'exclusion des « autres », jugés différents, et corrélativement la formation à leur égard de préjugés automatiques (« ils ne sont pas comme nous »).

« Ce qui compte ici, ce n'est pas la distinction personnelle, mais les différences qui confèrent aux divers groupes auxquels les gens appartiennent leur identité même, laquelle exige qu'ils se distinguent par discrimination d'autres groupes voisins »²⁶.

Tandis que la politique est le lieu de la *distinction* active des hommes, la société est le royaume de leur *différenciation* par libre association. Dans la société, se détermine prioritairement *ce que* nous sommes, et par extrapolation, nous préjugeons de ce que sont et ne sont pas les autres, tout cela sans égard pour *qui* les hommes peuvent bien être, et qui ne se révèle pleinement que dans l'action politique. Les préjugés envers ceux qui sont perçus comme « différents » permettent de ne pas les considérer, de vivre entre soi, dans l'indifférence de ceux qui sont différents. Georg Simmel a fort bien analysé ce processus social d'indifférence aux différences, qui caractérise tout particulièrement selon lui la vie dans les grandes métropoles²⁷. Les groupes sociaux co-existent ainsi les uns à côté des autres, s'ignorant mutuellement plutôt que se tolérant réellement. Ceux qui sont différents ne me sont donc pas étrangers, ils me sont inconnus et ne m'intéressent pas : entre eux et moi, il n'y a pas d'*inter esse*. Dans la société, il y a certes de la discrimination, mais aucun étranger. Ce n'est que lorsque les conséquences de mon action, dans la sphère politique et publique, créent une

²⁴ Cité in H. ARENDT, « Réflexions sur Little Rock » (1959), *Penser l'événement*, *op. cit.*, p. 241, et in H. ARENDT, « L'Amérique est-elle par nature une société violente ? », *op. cit.*, p. 249.

²⁵ H. ARENDT, « Réflexions sur Little Rock », *op. cit.*, p. 241-242.

²⁶ *Ibid.*, p. 241.

²⁷ G. SIMMEL, « Métropoles et mentalité », in Y. GRAFMEYER et I. JOSEPH, *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1984, p. 61-77.

relation objective entre nous que je dois prendre position : soit accueillir ces inconnus et construire avec eux un monde commun, soit les rejeter en les qualifiant désormais d'étrangers, érigeant ainsi leur différence en *stigmat* (différence apparente, mise en vue dans l'espace politique). Ainsi naissent les étrangers au monde.

Le principe de sociation qu'Arendt met en exergue, « qui se ressemble s'assemble », ne répond toutefois pas à toutes nos interrogations. Il s'avère en effet purement procédural : il explique que les hommes, pour vivre en société, doivent se discriminer et se différencier, mais ne nous dit rien en ce qui concerne l'origine du critère de ressemblance qui sera privilégié. La pluralité humaine est ainsi faite que le seul point commun à tous les hommes est, qu'en soi, pas un ne ressemble à aucun autre, existant, ayant existé ou devant exister. Dire que certains se ressemblent plus entre eux que d'autres implique nécessairement de puiser dans l'infinie pluralité des différences humaines pour en tirer un critère de différenciation, qui sera érigé en étendard, en marqueur identitaire, par le groupe – et les anthropologues nous apprennent que bien souvent, c'est une différence minimale qui est choisie et ainsi valorisée à l'excès ²⁸. La société est le lieu où il est juste et nécessaire que les hommes soient parfaitement libres de déterminer le plus arbitrairement du monde quels critères ils choisissent de privilégier pour juger de la ressemblance, toute relative, entre eux. Les possibilités sont innombrables : on peut s'associer par apparence physique, par origine ethnique, par croyance religieuse, par profession, par revenus économiques et, bien entendu, croiser les critères. De même que les hommes ont besoin de limiter l'étendue des conséquences de leurs actions pour consentir à agir dans le monde et l'assumer, ils ont aussi besoin de se différencier suivant des critères arbitraires pour pouvoir vivre ensemble, s'organiser en groupes sociaux. Si l'on suit Arendt, à l'origine des préjugés et des idéologies dévastatrices du monde commun, il n'y aurait rien d'autre qu'un choix purement arbitraire, en soi légitime tant qu'il reste confiné à la sphère sociale ²⁹.

Confronter la pensée d'Arendt à celle de John Dewey permet ici de creuser l'analyse. D'après Arendt, la société ne se confond pas avec le domaine politique, bien

²⁸ On pense ici aux théories relationnelles de la construction identitaire de Frédéric Barth : voir par exemple Fr. BARTH, « Les groupes ethniques et leurs frontières » (1969), in Ph. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249. Pour un commentaire concis et efficace, voir P. COSTEY, « Les catégories ethniques selon F. Barth », *Tracés*, 10, 2006, p. 105-112.

²⁹ On remarquera que cette conclusion rejoint les analyses proposées dans notre deuxième chapitre des rapports entre liberté, souveraineté et responsabilité. Dans la société, l'homme est souverain de ses choix de différenciation, sa liberté s'exprime comme libre-arbitre, et c'est pourquoi la question de la responsabilité au-delà des frontières des groupes sociaux auxquels il appartient souverainement ne se pose pas. En revanche, en entrant dans la sphère politico-publique, où il rencontre la pluralité du monde, l'homme n'est plus souverain, mais libre au sens politique, et cette liberté est indissociable de la responsabilité qu'elle implique. C'est parce que ce changement brutal le dérange, que l'homme tente instinctivement de transposer les frontières de ses groupes sociaux dans la sphère politique, afin d'assumer une part de responsabilité sans pour autant tout céder de sa plaisante souveraineté.

que la frontière entre les deux espaces reste poreuse³⁰. Les conséquences de l'action, par leur publicité, déploient un monde de nature politique, et semblent ne pouvoir avoir que peu d'influence sur la société en elle-même. Les discriminations sociales sont ce qu'elles sont, et nous ne pouvons rien y changer par l'action politique, affirme-t-elle. Pour Dewey en revanche, la rupture entre le politique et le social est moins tranchée, la politique constitue en quelque sorte le laboratoire où la société peut s'améliorer et progresser. Certes, les effets d'interdépendance rendus publics par les conséquences de l'action aboutissent bien à la constitution d'une instance proprement politique, distincte de la société préexistante, mais dans cette instance réside aussi l'avenir de la société. Dewey également voit dans la société avant tout des formes d'association libres, mais le critère qui, selon lui, rapproche les gens, n'est pas arbitraire : il touche au contraire, précisément, à l'action commune.

« Société est synonyme d'association, de rencontres interactives tournées vers l'action. (...) La société est le processus par lequel on s'associe de façon à ce que les expériences, les idées, les émotions et les valeurs soient transmises et mises en commun »³¹.

A cet égard, la société, au sens de Dewey, semble plus ouverte que la société arbitrairement discriminante d'Arendt : cette société a déjà quelque chose de ce qu'Arendt nomme le « monde commun », proprement politique. Cela tient essentiellement au sens et au rôle que Dewey attribue à la notion de *public*³².

Un public désigne, dans son langage, un groupe de personnes indirectement affectées par les conséquences d'une même action, et il s'agit selon lui de la forme pure de l'association, par laquelle les sociétés se font et se défont. Voici comment se trouve résumée sa théorie dans *Le public et ses problèmes* :

« L'action conjointe, combinée en association, est un trait universel du comportement des choses. Une telle action a des résultats. Certains des résultats de l'action humaine collective sont perçus, c'est-à-dire qu'ils sont remarqués d'une manière telle qu'il en est tenu compte. (...) Cette perception fait ainsi naître un intérêt commun : ceux qui sont affectés par les conséquences sont forcément concernés par la conduite de tous ceux qui, comme eux-mêmes, contribuent à provoquer les résultats. (...) Ceux qui sont indirectement et sérieusement affectés en bien ou en mal forment un groupe suffisamment distinctif pour requérir une reconnaissance et un nom. Le nom sélectionné est Le Public »³³.

³⁰ « La société est ce curieux domaine, quelque peu hybride, entre le domaine politique et le domaine privé » (H. ARENDT, « Réflexions sur Little Rock », *op. cit.*, p. 241).

³¹ J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, *op. cit.*, p. 168-169.

³² Nous ne saurions trop souligner combien serait précieux et utile un travail comparant de manière systématique comment Arendt et Dewey thématisent chacun la notion de *publicité* – à l'image de ce qui se fait plus fréquemment avec la notion d'espace public chez Habermas qui, lui, commente certes explicitement Arendt. Nous n'avons malheureusement pas la place, dans le cadre du présent travail, de nous attaquer sérieusement à ce problème, qui nous conduirait fort loin de la seule question de la responsabilité. Le rapprochement que nous ne faisons qu'esquisser grossièrement ici entre les deux auteurs est manifestement aussi périlleux qu'il peut être fécond, et demanderait à être fondé bien plus systématiquement.

³³ J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 76.

« Ainsi, quand les conséquences concernent un grand nombre de gens si indirectement impliqués que personne ne peut facilement prévoir comment ils seront affectés, ces gens forment un public qui intervient »³⁴.

Ce qui conduit les hommes à se rapprocher et à s'associer, c'est donc qu'ils se trouvent affectés par les effets latéraux d'une même action. Cette affection commune livre un intérêt commun à des hommes qui pouvaient très bien n'avoir auparavant que très peu en commun. Si l'on suit John Dewey, la constitution d'un public, qui naît des conséquences indirectes d'une action humaine conjointe, peut, dans le meilleur des cas, mener jusqu'à l'institution d'un Etat politique. En effet, « le public lui-même, étant incapable de prévoir et d'évaluer toutes les conséquences, établit certaines digues et certains canaux »³⁵ ; ce qui nous ramène à Machiavel et au cours imprévisible de la fortune du monde, demandant à l'homme de prendre ses dispositions pour *mantenere lo stato*. Il est alors dans la continuité du processus que ces digues et canaux en viennent à prendre la consistance d'une organisation politique.

« Quand les choses se passent ainsi, l'association ajoute ensuite à elle-même une organisation politique, et quelque chose qui peut être un gouvernement apparaît : le public est un Etat politique »³⁶.

Ce raisonnement conduit en définitive Dewey à une vision de la politique assez proche de celle d'Arendt, puisqu'elle est « appréhendée sous les auspices de l'événementiel et de l'expérimental, pensée comme une opération continue de traitement de l'impestif et de l'inédit et comme l'occasion d'une exploration collective à l'issue de laquelle se recompose le monde : non plus gouvernement des personnes et administration des choses, ou exercice d'une domination, mais apparition incertaine et composition graduelle des « choses publiques » dans la participation de tous ceux qui, concernés par ce qui est en jeu, paraissent en l'état d'un public »³⁷. La proximité entre le public de Dewey et le monde commun d'Arendt, au regard de cette définition de la politique, est grande.

Le public est formé par et de ceux qui se sentent effectivement concernés par ce qui est en jeu dans cette association, par la chose publique. En définitive, ce sont les individus affectés par les conséquences, en qualité de co-acteurs, qui décident qui fait partie ou non du monde commun. Les frontières de responsabilité, plutôt que d'être fixées par exclusion de ceux qui sont étrangers à la sphère d'action, le sont par association de ceux qui se sentent conjointement affectés par les conséquences de l'action³⁸.

³⁴ *Ibid.*, p. 89.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 76.

³⁷ J. STAVO-DEBAUGE et D. TROM, « Le pragmatisme et son public à l'épreuve du terrain », in B. KARSENTI et L. QUÉRÉ (dir.), *La croyance et l'enquête*, Paris, EHESS, « Raisons pratiques » 14, 2004, p. 196.

³⁸ Ceci étant, il peut toujours y avoir des personnes qui, ne se sachant pas affectées par les conséquences de l'action, restent étrangères au public. Mais, une fois encore, le public n'existe pas en dehors ni avant l'action, et c'est donc aussi le cas pour les personnes étrangères à ce public, qui ne se définissent que par rapport à l'existence d'un public constitué. Chez Dewey non plus, il n'y a pas d'étrangers en-soi.

Autrement dit, dans la perspective pragmatiste, l'accent est plus particulièrement mis sur les « pratiques d'interpellation »³⁹. La limite de responsabilité dépend ici exclusivement de l'intérêt commun aux personnes qui constituent le public : je dois assumer les conséquences qui concernent uniquement les personnes avec lesquelles je forme un public, et qui m'interpellent à ce propos. Cela étant, si le public a effectivement les frontières qu'il se donne, il pourrait toujours être plus grand. Il est rare que toutes les conséquences d'une action soient connues ou perçues. Or, tant que l'ensemble des conséquences n'a pas été rendu public, une part de responsabilité reste non prise en charge, et le public est toujours en mesure de s'élargir.

« Il ne peut y avoir un public sans publicité complète à l'égard de *toutes* les conséquences qui le concernent »⁴⁰.

Découvrir de nouvelles conséquences, c'est élargir les frontières du public à des hommes qui, jusqu'à ce que ces conséquences soient découvertes, lui restaient étrangers. Et inversement, « ce qui fait obstacle à l'extension des conséquences du comportement en association élève par là même des frontières politiques »⁴¹. Si pour se joindre au public, il suffit de se savoir concerné par les conséquences de l'action commune, il importe aussi de lutter activement contre tout ce qui pourrait contribuer à rendre secrètes les conséquences ou à opacifier les liens de causalité indirecte dont dépend l'intelligence de la responsabilité : les rapports de domination, les propagandes, les manigances, et bien entendu – c'est ici que nous les retrouvons – les préjugés⁴². Les luttes d'émancipation analysées par Arendt peuvent très bien s'interpréter en ce sens : des étrangers au public découvrent que leur situation dépend en fait des conséquences d'une action attachée à un public constitué, et interpellent (en l'occurrence violemment) ce public afin d'y être pris en compte. Pour faire tomber pareils obstacles avant qu'ils ne suscitent de la violence, la politique doit, selon Dewey, se nourrir d'un travail d'*enquête* incessant, grâce auquel de plus en plus de conséquences doivent devenir publiques.

« Tant que le secret, le préjugé, la partialité, les faux rapports et la propagande ne seront pas remplacés par l'enquête et la publicité, nous n'aurons aucun moyen de savoir combien l'intelligence existante des masses pourrait être apte au jugement de politique sociale »⁴³.

Ce qui importe par-dessus tout, dans la pensée de Dewey, est donc la publicité des conséquences. « Il faut prendre soin des conséquences, veiller à elles », ne cesse-t-il

³⁹ M. MÉTAYER, « Vers une pragmatique de la responsabilité morale », *Lien social et Politiques – RIAC*, 46, 2001, p. 19-30.

⁴⁰ J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 169. Je souligne.

⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

⁴² Sans doute faut-il admettre que le monde des hommes est ainsi fait qu'aujourd'hui encore, rares sont les hommes qui sont toujours en mesure de réaliser que « ce qui leur arrive » ne tombe pas du ciel, mais dépend de l'action d'autres hommes, avec lesquels ils sont en interdépendance, et relève de la responsabilité de ces derniers.

⁴³ J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 199.

de répéter ⁴⁴. Prendre soin des conséquences, voici sans doute la meilleure manière de se soucier du monde, comme nous le demande Arendt.

La frontière d'humanité

Découvrir de nouvelles conséquences et élargir les frontières du monde commun ne sont que les deux faces d'un même processus politique. Travailler à une quête constante de meilleure connaissance des conséquences et des processus causaux, à une quête de certitude ⁴⁵, tel est selon Dewey le meilleur moyen d'élargir notre horizon de responsabilité. Mais, prolongeant la réflexion pragmatiste de John Dewey, Marion Smiley remarque aussi qu'une conception étendue de la communauté à laquelle appartient l'acteur conduit, en soi, à découvrir de nouvelles conséquences de son action et à accroître la charge de sa responsabilité.

« Si nous considérons, par exemple, que ceux qui souffrent font partie de la communauté d'un individu (...), nous avons plus de chances d'observer une relation directe entre cette souffrance et les actions de cet individu. Si, en revanche, nous ne les incluons pas dans la communauté de l'individu, nous avons plus de chances de considérer cette relation comme indirecte et de nous abstenir de tenir cet individu pour personnellement responsable du mal en question » ⁴⁶.

La publicité des conséquences est donc affaire de point de vue : si dans l'instant de l'action, j'ai le courage d'assumer *d'emblée politiquement* ma responsabilité-pour-le-monde, en relevant le défi de la pluralité, comme m'y invite Arendt, je peux repousser les frontières du monde commun afin d'y inclure immédiatement les inconnus que mon action découvre. Si en revanche, un instinct me pousse à vouloir amoindrir la charge du fardeau de ma responsabilité, je peux occulter certaines conséquences de mon action en transposant mes préjugés en une idéologie, et refuser de me sentir concerné par ce qui affecte ces inconnus qui me sont étrangers. C'est en ce sens précis que la responsabilité s'avère être *l'opérateur de la frontière d'humanité*.

Le jugement de responsabilité affranchi des préjugés a le pouvoir de déplacer les frontières de la commune humanité. « Nos propres jugements de responsabilité causale peuvent modifier à la fois nos configurations des rôles sociaux et nos conceptions des frontières communautaires », écrit Smiley ⁴⁷. En me montrant plus responsable, à l'égard de plus de personnes, je rends en même temps publiques de nouvelles

⁴⁴ J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 71 (voir aussi p. 67).

⁴⁵ Nous faisons ici allusion à un autre grand livre de Dewey : *The Quest for Certainty* (New York, Minton, Balch & Company, 1929).

⁴⁶ « *If, for instance, we view those suffering as members of the individual's community (...), we are more likely to see direct connection between the suffering and the individual's own actions. If, on the other hand, we do not include them in the individual's community, we are more likely to consider the causal connection indirect and to refrain from holding the individual herself responsible for the harm in question* ». M. SMILEY, *Moral Responsibility and the Boundaries of Community. Power and Accountability from a Pragmatic Point of View*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992, p. 12 (traduction personnelle).

⁴⁷ « *I try to show (...) how our own judgements of causal responsibility can alter both our configuration of social roles and our conception of communal boundaries* », *Ibid.*, p. 206 (traduction personnelle).

conséquences (en acceptant de les assumer, je rends manifeste que ces conséquences se rattachent effectivement à mon action), et j'élargis ainsi le monde commun aux hommes concernés par cette action et ses conséquences. C'est ainsi que, selon Marion Smiley, « la relation entre nos jugements de responsabilité et nos conceptions des frontières de la communauté est une relation dialectique »⁴⁸. Le *dialogue* entre l'acteur singulier et le monde, par lequel se définit et se réajuste sans cesse le contenu de la responsabilité-pour-le-monde, procède d'une *dialectique* entre les frontières de nos mondes et les limites des conséquences que nous assumons. Cette dialectique, si elle n'est pas figée et continuellement recommencée, est seule à même de permettre à la responsabilité singulière d'accueillir la pluralité. Tant que toute la lumière n'a pas été faite sur les conséquences de l'action, le monde commun reste en construction, et l'acteur, pour s'en montrer responsable à chaque instant, doit répliquer sans cesse aux interpellations de ceux qui remettent en cause ses frontières, toujours négociables.

Cependant, dans la mesure où l'homme cherche instinctivement à se protéger d'une responsabilité à ses yeux démesurée, il met tout en œuvre pour figer cette dialectique, et limiter ainsi le nombre de ceux qui pourraient lui demander des comptes. Il cherche à garantir que la communauté de référence pour la définition de sa responsabilité reste le moins étendue possible. De là provient sa difficulté à assumer d'emblée politiquement sa pleine responsabilité, à accepter que son action puisse déplacer les frontières de son milieu social ordinaire et rencontrer des inconnus. Son opération pragmatique d'assomption consiste alors moins en un dialogue franc avec la réalité du monde qu'en une transposition idéologique de ces frontières sociales ordinaires en frontières politiques. Cette transposition, du point de vue de la révélation de la singularité du sujet responsable, implique un recouvrement de « qui » si se révèle être par l'action par « ce que » il est socialement, préalablement à et indépendamment de son action. Ce recouvrement est aussi une réduction, une *perte* du sens proprement politique de son initiative, sens qui était initialement contenu dans le consentement à agir et à produire, de ce fait, des conséquences non intentionnelles. Lorsque les préjugés formés dans la discrimination sociale sont importés en politique, « qui » se révèlent être ceux qui m'étaient inconnus dans la société, est irrémédiablement rapporté, rabattu, à « ce que » ils sont : des étrangers à mon quotidien, et à d'où ils proviennent : de l'extérieur de mon groupe social ordinaire. Symétriquement, « qui » je devrais me révéler être, un sujet responsable assumant les conséquences de ses actes qui affectent des inconnus qui n'en sont pas moins également hommes, est gâché par « ce que » je reste : un être social dépourvu de singularité en dehors des limites de sa vie ordinaire. Ce double étouffement de la révélation imprévisible propre à l'espace politique d'apparence s'avère en fin de compte particulièrement dangereux, car *destructeur* du monde commun dans sa qualité de monde spécifiquement humain. Le recouvrement des « qui » par les « ce que » implique en effet un refus catégorique de l'égalité en dignité humaine des sujets révélés responsables. A une attitude *conséquente* face aux révélations effectives de la réalité humaine est substitué ce

⁴⁸ « *The relationship between our judgements of causal responsibility and our conception of communal boundaries is a dialectical one* », *Ibid.*, p. 208 (traduction personnelle).

refus *catégorique*, c'est-à-dire un refus de la pluralité de l'humanité affirmé par la *catégorisation* de certains hommes en barbares irresponsables.

En transposant les frontières de nos groupes sociaux en frontières politiques du monde commun, nous réservons l'humanité comme un privilège de ceux dont nous avons ailleurs décidé, dans la sphère sociale, qu'ils nous « ressemblaient ». Cette transposition des principes de la discrimination sociale dans le monde où tous les hommes sans exception devraient apparaître dans leur commune dignité d'être libres et égaux conduit à l'illusion qu'il y aurait des bornes au-delà desquelles des hommes ne nous ressemblent pas car ils ne partagent pas avec nous ces caractéristiques proprement politiques de l'humanité. C'est ainsi que les frontières sociales, érigées en frontières du monde commun, en viennent à se confondre indûment avec les *frontières d'humanité*. Dans l'instant où je refuse d'assumer ma responsabilité à l'égard de certains parias repoussés par-delà des frontières qui n'étaient jadis que des frontières sociales d'indifférence, je les qualifie eux-mêmes d'irresponsables, donc de non-humains, de barbares. C'est ainsi que la simple discrimination qu'Arendt juge normale et nécessaire à la vie en société, *s'actualise*, par l'opération de la responsabilité, en *persécution*. Si le sujet responsable fait le choix de rejeter l'inconnu comme étranger, il lui interdit l'accès au monde commun, il le prive des attributs de son humanité, et cela constitue exactement un acte politique de persécution ⁴⁹.

« La question n'est pas d'abolir la discrimination, mais de savoir comment la maintenir confinée dans la sphère sociale, où elle est légitime, et comment prévenir son empiètement sur les sphères politique et personnelle, où elle est destructrice » ⁵⁰.

C'est l'importation des frontières sociales, non ces frontières en elles-mêmes, qui détruit la spécificité de la sphère politique et sa beauté ; et c'est pour cette raison qu'elle doit être dénoncée.

En transposant les frontières sociales dans l'espace politique, les hommes satisfont leur besoin instinctif de nier l'humanité dans sa pluralité, sans pour autant totalement renoncer à leur besoin de rester liés. Ainsi les hommes bricolent-ils entre les univers sociaux et politiques de leur existence pour minimiser leur responsabilité et résoudre leurs aspirations contradictoires. A cet égard, les frontières sociales sont pour eux une précieuse *ressource*. C'est aussi pour cela qu'ils tiennent tant à leurs frontières sociales et que la discrimination sociale perdure. Les frontières sociales permettent de limiter la responsabilité politique, en la rabattant tout simplement sur des responsabilités sociales et morales, responsabilités que Jankélévitch qualifie d'empiriques.

« La responsabilité radicale concerne l'homme en tant qu'homme (...). Les responsabilités empiriques, au contraire, celles qui admettent des déterminations catégorielles, celles qui sont responsables jusqu'à un certain point, jusqu'à concurrence d'une certaine somme, pendant un certain temps, dans un certain ressort, celles qui sont pécuniaires ou judiciaires, ces responsabilités finies sont inhérentes à l'homme en tant que fonctionnaire, et elles varient selon les attributions du fonctionnaire » ⁵¹.

⁴⁹ « A partir du moment où la discrimination sociale acquiert force de loi, elle devient persécution », écrit Arendt (H. ARENDT, « Réflexions sur Little Rock », *op. cit.*, p. 244).

⁵⁰ *Ibid.*, p.242.

⁵¹ VI. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, *op. cit.*, p. 43.

Le référent politique de la responsabilité qu'est l'infinie pluralité de l'humanité est ainsi perdu de vue dans la division sociale des activités et la différenciation des groupes et rôles sociaux. Ces catégories du monde social permettent une délimitation sociale de la responsabilité, qui la fixe dans des bornes connues donc rassurantes, et ne requiert aucun courage. Pourtant, la réalité de l'humanité est un fait ; comme le souligne Simmel, « le fonctionnaire n'est pas seulement fonctionnaire »⁵² : il est aussi un être humain singulier. Comme le remarque Arendt, toutes les catégorisations sociales qui délimitent empiriquement la responsabilité peuvent paraître absurdes du point de vue de la singularité humaine, « mais on peut aussi douter que la personne humaine apparaisse jamais comme telle dans le domaine social »⁵³. Que l'homme en tant qu'homme, tel que le connaît la sphère politique, soit inconnu au monde social et aux déterminations de nos responsabilités empiriques dont fait partie la responsabilité juridique, cet extrait de *Zoo ou l'assassin philanthrope*, pièce de Vercors, l'illustre par l'absurde :

« Le Président du jury. – Voilà... Si vous pouviez simplement nous rappeler... quoi, la définition de l'homme, la définition ordinaire, enfin, celle dont on se sert en général, la définition légale, juridique.

Justice Draper. – Ma foi, c'est assez simple ; légalement, l'homme n'existe pas.

Plusieurs jurés. – Comment, il n'existe pas !

Le Président du jury. – J'ai dû mal me faire comprendre. Nous sommes bien quelque chose, my lord, légalement parlant.

Justice Drapper. – Vous êtes notaire... ou commerçant... militaire en retraite... marié ou célibataire... contribuable... abonné au gaz...

Le Président du jury. – Bon. Mais comme hommes tout court.

Justice Drapper. – Sujets de Sa Majesté...

Le Président du jury, *s'énervant*. – Mais non ! Anglais, mandchous, champions de catch ou académiciens, ça nous est bien égal, nous demandons : comme HOMMES, nom d'un pétard !

Justice Drapper. – Rien. La loi vous ignore »⁵⁴.

Les frontières sociales comme les catégories juridiques ignorent l'homme, et c'est bien pourquoi il est si dangereux de les introduire dans le monde politique, qui ne doit connaître que des hommes.

Le danger est d'autant plus grand que la transposition des frontières sociales en frontières politiques d'humanité conduit en retour à les naturaliser et les *absolutiser*. Par leur utilité politique, les frontières sociales s'avèrent *a posteriori* nécessaires et leur origine arbitraire est oubliée. C'est une chose de dire que tels hommes se ressemblent et apprécient mutuellement de vivre ensemble au quotidien, mais l'enjeu est tout autre quand il s'agit de décréter péremptoirement que les individus qui ne leur ressemblent pas ne sont pas des hommes. Disant cela, nous oublions que les

⁵² G. SIMMEL, *Sociologie, op. cit.*, p. 71.

⁵³ H. ARENDT, « Réflexions sur Little Rock », *op. cit.*, p. 241-242.

⁵⁴ VERCORS, *Zoo ou l'assassin philanthrope*, Paris, Collection du Théâtre National Populaire, 1964, p. 94-95.

frontières ne constituent pas et ne sauraient jamais constituer un absolu d'aucune sorte : les frontières humaines n'ont rien d'immuable, car elles ne sont jamais que des constructions socio-historiques. Ceci est vrai de toute frontière, c'est-à-dire au sens le plus courant, y compris des frontières géographiques. Simmel, encore une fois, nous le rappelle avec pertinence.

« La frontière n'est pas un fait spatial avec des conséquences sociologiques, mais un fait sociologique qui prend une forme spatiale. (...) Toute frontière est un événement psychique, ou plutôt sociologique »⁵⁵.

Le terme d'événement qu'emploie Simmel a son importance : il souligne que la frontière advient, qu'elle est instituée par l'homme, qu'elle ne lui préexiste pas, et qu'elle n'a rien de « naturel ». Si la frontière est un événement, c'est parce que l'homme est un acteur singulier, qui n'est pas toujours enfermé dans les limites catégorielles de ses communautés d'appartenance et groupes sociaux. Les frontières se révèlent, s'instaurent et peuvent donc se modifier dans et par l'action. C'est ce qui fait dire au sociologue américain Robert K. Merton que « rien n'est fixé ni éternel dans les frontières qui séparent l'en-groupe des hors-groupes »⁵⁶. Toute frontière est relative et question de point de vue. A vrai dire, les hommes qui transposent leurs préjugés sociaux en idéologie politique savent bien qu'il est parfois bien commode, selon les situations et les fins poursuivies, de préférer certains préjugés à d'autres. Ainsi, le sentiment national peut parfois l'emporter sur la discrimination raciale, et l'étranger n'est alors plus le même homme. Tel fut par exemple le cas en 1998, quand la France remportait la coupe de monde de football et que, toute à l'exaltation de sa fierté nationale, elle se découvrait soudainement « black, blanc, beur », alors que le racisme ordinaire est encore loin d'avoir disparu de l'espace politique hexagonal. Dans d'autres cas, c'est la frontière géographique à l'échelle locale, du voisinage, qui peut prendre le pas sur la frontière ethnique. Ainsi, la sociologue Claire Bidart remarque que les hommes, aussi racistes qu'ils puissent se montrer en certains cas, élaborent dans leur sociabilité quotidienne « des séparations entre arrondissements, entre rues, entre cités, finalement entre bâtiments et cages d'escalier : « les voyous, ils sont en face, pas ici ». En désespoir de cause, on peut toujours affirmer que l'Arabe d'à côté, on le connaît, lui n'est pas comme les autres »⁵⁷.

Les hommes tentent toujours d'imposer aux autres les frontières qui les arrangent. Faisant cela, ils prouvent qu'ils restent toujours en mesure de déplacer, non pas des montagnes – auxquelles on fait souvent s'arrêter les frontières spatiales d'un territoire national, mais tout simplement ces frontières sociales, autant contingentes que nécessaires. A l'égard de notre responsabilité, l'heuristique du courage doit précisément nous aider à opérer de tels déplacements des frontières de nos mondes sociaux ordinaires pour nous ouvrir à un monde plus commun. Cela n'est possible que parce que l'action, comme ne cesse de le rappeler Arendt, « a une tendance

⁵⁵ G. SIMMEL, *Sociologie, op. cit.*, p. 607-610.

⁵⁶ R. K. MERTON, *Eléments de théorie et de méthode sociologique, op. cit.*, p. 142.

⁵⁷ Cl. BIDART, « Sociabilités : quelques variables », *Revue française de sociologie*, 29, 1988, p. 633.

inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes »⁵⁸. Si nous avons à l'avenir le courage d'assumer un peu plus loin les conséquences de nos actes, il est possible, comme le prédit Dewey, que les frontières « ne constitueront plus des barrières qui appauvrissent l'expérience en coupant l'homme de ses semblables ; [elles] ne formeront plus des divisions absolues qui conduisent à faire d'une séparation extérieure l'occasion de jalousie, peur, suspicion et hostilité intérieures »⁵⁹. Les actions pleinement assumées d'aujourd'hui sont nos frontières de demain.

La responsabilité face à l'étranger

L'enjeu de notre responsabilité, parce qu'il touche à la définition et délimitation de notre commune humanité, est immense. Relever le défi de la pluralité, c'est tenter d'être chaque jour un peu plus responsable, à l'égard d'un peu plus d'hommes, de nouveaux venus au monde. Ces nouveaux venus qui nous dérangent car ils nous interpellent de manière imprévisible, d'ordinaire, nous les traitons comme des barbares irresponsables, pour nous justifier de ne pas avoir à nous montrer responsables à leur égard. Parce que nous sommes contraints de déterminer une limite à notre responsabilité pour pouvoir l'assumer, des hommes sont laissés pour compte, hors du monde commun ouvert par notre action assumée. L'étranger au monde, c'est le défi de la pluralité à visage humain.

Savoir comment relever le défi de la pluralité, pragmatiquement et concrètement, revient à déterminer comment nous pouvons chaque jour répondre aux étrangers qui, aux frontières du monde commun, en appellent à notre responsabilité. Ouvrir notre responsabilité à la pluralité revient à accueillir l'étranger dans le monde de notre responsabilité. Dans cette dernière partie, nous présentons une typologie – non exhaustive – des attitudes possibles de l'acteur face à ceux qui lui sont étrangers, c'est-à-dire aussi face à la vérité effective de son action. De la plus fermée à la plus généreuse des attitudes, l'homme peut *nier* en bloc la réalité des conséquences de son action, *rejeter* les personnes que ces conséquences affectent, entreprendre de *dépasser* les frontières de sa sphère d'action, voire plus encore de les *déplacer*, jusqu'à – mais cela reste un horizon – déplacer des montagnes, celles du fardeau trop humain de son entière responsabilité-pour-le-monde. Et si l'homme en a la force, c'est qu'il peut faire des miracles.

Aliénation et xénophobie

Lorsque les actions d'un individu dans le monde engagent des conséquences catastrophiques et désastreuses, lorsque la réalité qu'elle engendre est manifestement horrible, cet individu peut purement et simplement nier cette réalité, ne pas en considérer la moindre parcelle. Dans une telle situation, ce ne sont pas quelques hommes en particulier que l'individu se rend étrangers, s'aliène, mais le monde dans sa globalité, ou – ce qui revient au même – l'individu qui se rend lui-même étranger à l'ensemble du monde. A l'*aliénation du monde*, qui est une entière négation de la réalité, correspond une véritable irresponsabilité absolue. Ces hommes qui se placent délibérément et

⁵⁸ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 249.

⁵⁹ J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 204.

volontairement dans une situation d'irresponsabilité ne doivent pas être confondus avec ceux qui subissent une *privation du monde*, et qui se trouvent désignés par d'autres comme irresponsables, en dépit de leurs agissements et de leurs éventuelles protestations manifestes et assumées. La privation du monde est un acte destructeur du monde en tant qu'il est commun, elle désigne une situation d'*acosmie*, ce qui n'est pas le cas d'une aliénation du monde. Je peux aliéner le monde, cela n'empêche pas pour autant le monde d'exister dans sa réalité objective, et de manifester éventuellement de l'hostilité à mon égard. Simplement, je ne m'en soucie aucunement, je n'envisage pas de m'en porter responsable. S'aliéner le monde, ce n'est donc pas en être exclu ou privé, c'est s'en couper et perdre par la même occasion tout lien humain. Seule une peur lâche face à la vérité effective de nos actes dans le monde peut nous pousser à une telle extrémité. Ceux qui se sont aliénés le monde, seuls, sont les véritables irresponsables, car ils ont délibérément choisi cette irresponsabilité, et en ce sens, eux seuls méritent le qualificatif de barbares. « L'acosmie, hélas, est toujours une forme de barbarie », regrette Arendt ⁶⁰ ; mais Claude Lévi-Strauss a attiré notre attention sur le fait que « le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie » ⁶¹, ce n'est donc pas d'abord celui qui est privé du monde, le paria, mais bien celui qui l'en prive et, à l'extrême, celui qui prive l'humanité entière du monde dans lequel lui seul s'enferme, celui qui s'aliène un monde qu'il ne juge peuplé que de barbares. En fuyant face à la réalité du monde commun aux hommes, je m'exclus de fait de l'humanité des sujets responsables. L'aliénation du monde est, en soi, un *acte de barbarie*.

L'aliénation du monde relève de la barbarie car, dans la mesure où elle rend totalement irresponsable sur le plan subjectif, elle permet de prendre des décisions pouvant conduire à la mort de milliers de personnes innocentes, comme c'est par exemple le cas lorsque l'on décide de recourir à la bombe atomique. C'est ainsi qu'Arendt juge que, en ce qui concerne les Etats-Unis, « nous pourrions (...) faire remonter l'origine d'un certain refus d'envisager les conséquences réelles d'une action entreprise en vue d'un certain résultat à ce fatal crime de guerre qui mit fin à la Seconde Guerre mondiale » ⁶². Arendt rencontre ensuite chez les experts américains en charge de la guerre du Vietnam cette aliénation du monde que traduit un complet irréalisme : « c'est cet éloignement des réalités qui frappera sans cesse l'esprit du lecteur des documents du Pentagone » ⁶³. Car ce que révèlent ces archives, c'est en effet une absence totale de relation entre les faits rapportés du terrain, qui sont purement et simplement ignorés, et les décisions qui continuent à être prises en fonction de théories et d'hypothèses purement abstraites.

« Les spécialistes de la solution des problèmes ont quelque chose en commun avec les menteurs purs et simples : ils s'efforcent de se débarrasser des faits » ⁶⁴.

⁶⁰ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 22.

⁶¹ Cl. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 (1952), p. 22.

⁶² H. ARENDT, « Du mensonge en politique. Réflexions sur les documents du Pentagone », *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 47.

⁶³ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 17.

Pour se débarrasser des faits, du compte rendu des conséquences réelles de leurs décisions dans le monde des hommes, ces experts se contentent de raisonner dans l'abstrait, en s'abstenant de toute pensée *conséquente*. A cette pensée requise par toute attitude responsable, qui implique normalement des jugements, des appréciations, ils substituent de simples opérations mentales de *calcul*.

« [Leurs] esprits se sont égarés parce qu'ils s'étaient fiés aux facultés calculatrices de la pensée au détriment de l'aptitude de l'esprit à profiter des enseignements de l'expérience »⁶⁵.

Les experts sont coupés du monde dans la mesure où ils se contentent de calculer et de raisonner dans un monde qui n'est peuplé que de chiffres, de pourcentages, d'équations, et pas du moindre être humain. Ils ne se concentrent que sur des *probabilités*, et n'envisagent à aucun moment ce qui n'est pas calculable sous cette forme, ce qui reste foncièrement imprévisible car afférant à la nature même de l'action humaine au sein du monde. Le calcul, contrairement à la pensée conséquente, fait totalement abstraction des effets latéraux et des conséquences non intentionnelles, et à cet égard il satisfait un fantasme de totale souveraineté, qui est l'envers exact d'une absolue irresponsabilité. Le moyen le plus efficace de maîtriser entièrement la réalité, c'est indéniablement de l'ignorer totalement. C'est ainsi que les décisions semblent inhumaines, parfois prises « par un ordinateur plutôt que par des hommes « responsables des décisions » »⁶⁶.

On peut donc, suivant en cela l'analyse d'Anne-Marie Roviello, repérer « une identité entre l'aliénation du réel et l'action irresponsable, traduisant une irresponsabilité de la pensée »⁶⁷. La pensée irresponsable, c'est le simple calcul abstrait, c'est « une pensée qui s'est délestée de sa tâche première », qui est celle de prendre en compte la « réalité importune du monde »⁶⁸, c'est-à-dire de penser avant tout le sens et les conséquences de *ce que nous faisons*. Cette pensée insouciante correspond exactement à celle que nous avons déjà rencontrée chez le fonctionnaire nazi, et qui se trouve au cœur de la théorie du rouage. De fait, l'aliénation du monde, la rupture avec le réel, n'est sans doute nulle part plus poussée que dans le système totalitaire. Seule l'aliénation du monde autorise à un homme l'absence de mauvaise conscience face à ses crimes, et c'est pourquoi elle est impérativement requise par la violence destructive du terrorisme et du totalitarisme. C'est grâce à elle que des hommes comme Himmler ou Eichmann « se délestent non seulement de leur responsabilité face au monde, mais

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43. Voilà sans doute une phrase que n'aurait pas reniée John Dewey, lui qui fondait exclusivement sur la capacité à tirer des enseignements des expériences sa foi en un progrès de nos sociétés et de l'humanité, y compris sur le plan éthique et politique. Aussi jugeait-il que les conséquences imprévisibles de nos actions conduisent, certes, parfois à des erreurs, mais que « les erreurs ne sont plus des accidents inévitables que l'on se contente de déplorer, ni des fautes morales à expier et pardonner. Ce sont des leçons quant à des mauvaises utilisations de l'intelligence et des indications quant à une meilleure façon de procéder à l'avenir » (*Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 147-148).

⁶⁶ H. ARENDT, « Du mensonge en politique », *op. cit.*, p. 40.

⁶⁷ A.-M. ROVIELLO, « Les intellectuels modernes : une pensée an-éthique et prétotalitaire », *op. cit.*, p. 257.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 251.

de la responsabilité pour leur propre personne, et ceci n'est que l'ultime aboutissement de cela. Leur fascination pour les idées totalitaires est essentiellement fascination pour ce qui dans ses « idées » nie toute responsabilité humaine »⁶⁹. Renoncer à penser le sens de nos actes, c'est perdre le sens des responsabilités. Rompre avec le sens des réalités, c'est aussi renoncer à la réalité de nos sens. Et c'est pourquoi l'aliénation du monde commun conduit à une radicale disparition, dans la barbarie totalitaire, du sens commun⁷⁰. Malgré cela, un individu peut bien perdre tout contact avec le monde réel, celui-ci « ne saurait manquer de le rattraper, car son esprit seul peut s'en abstraire mais non pas son corps »⁷¹, remarque Arendt. Aliéner le monde, c'est aussi se le rendre hostile, susciter en lui l'envie irrépressible de nous ramener *physiquement* à la réalité. Qu'il le veuille ou non, tout homme peut se trouver contraint de découvrir, devant ses yeux, l'humanité, et d'éprouver le choc du réel en la personne d'étrangers qui l'interpellent, verbalement ou plus violemment.

Le conflit entre ce choc physique du réel et la volonté psychique de rester coupé du monde ne trouve alors de résolution que dans la constitution d'une idéologie fournissant à l'homme qui veut rester le moins responsable possible des raisons d'exclure de son monde les étrangers importuns. Suivant cette interprétation, la xénophobie et le racisme, deux manières d'exclure les étrangers du monde, ne sont pas des maux incurables profondément enracinés dans la nature humaine, mais simplement des réponses rapides et faciles au besoin de limiter la réalité de la responsabilité. Le racisme n'est alors pas non plus une posture mentale préexistante à la rencontre avec des étrangers qui conduirait à des actes racistes réflexes, irréfléchis, mais bien le versant justificateur d'actes délibérés, l'idéologie qui permet d'en amoindrir la portée et la responsabilité. Arendt suggère cette interprétation, lorsqu'elle écrit :

« Le racisme, qu'il convient de bien distinguer des caractéristiques de la race, n'est pas une réalité objective, mais une idéologie, et les actes auxquels il peut conduire ne sont pas de purs réflexes mais des actes délibérés, qui se fondent sur des théories pseudo-scientifiques »⁷².

Corroborant cette analyse, le sociologue Patrick Pharo, qui considère l'idéologie raciste comme un ensemble de « croyances suspectes », c'est-à-dire de propositions ne résistant pas à un examen approfondi de leur logique interne et de leur véracité externe⁷³, écrit qu'« il est possible que les croyances suspectes ne précèdent pas certaines actions, comme par exemple le vote Front national ou les lois anti-immigrés,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁷⁰ A.-M. ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1985.

⁷¹ H. ARENDT, « Du mensonge en politique », *op. cit.*, p. 40.

⁷² H. ARENDT, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 175-176.

⁷³ Du type : « les immigrés sont une cause d'augmentation du chômage ; ils sont à l'origine des problèmes dans les banlieues ; ils viennent nous voler nos allocations, etc. », alors qu'en réalité, le chômage, l'insécurité et le déficit public ne s'expliquent pas essentiellement par la présence d'immigrés, mais par des causalités plus complexes qui ne les concernent pas directement et renvoient à des responsabilités plus élargies.

mais qu'elles en soient plutôt la conséquence »⁷⁴. Aussi ne faut-il pas envisager qu'un racisme latent dans la population française *explique* la montée du vote Front national, mais plutôt que ces votes délibérés renforcent le besoin de croire fondées les propositions pourtant manifestement suspectes de l'idéologie raciste⁷⁵. Car, lorsque l'on croit en une idéologie que dément visiblement une observation attentive de la réalité, c'est qu'on a de « bonnes raisons » d'y croire⁷⁶. Souvenons-nous de la pomme empoisonnée de Descartes⁷⁷ : « celui qui la mange ne la mange pas parce qu'il la croit bonne, mais parce qu'il a envie de la manger »⁷⁸. En l'occurrence, si certains croient en l'idéologie raciste, c'est qu'ils le veulent bien, qu'ils en ont envie, qu'ils ont *décidé* de croire, essentiellement car cela les décharge de la responsabilité des conséquences de leurs votes extrémistes et d'autres actions hostiles à l'égard de personnes étrangères à leur communauté nationale. Par conséquent, la bonne nouvelle est que, comme le notait déjà Robert K. Merton, « la panique aveugle et l'agressivité raciale ne sont pas enracinées dans la « nature humaine » »⁷⁹, ce que Patrick Pharo exprime ainsi :

« Le racisme serait une maladie historique, plutôt qu'une tare anthropologique indéradicable liée à l'évolution naturelle ou à la fameuse « haine de l'autre » »⁸⁰.

Or une maladie peut se soigner : les hommes sont en mesure de se donner les moyens d'accueillir les étrangers et de se montrer responsables à leur égard, pourvu qu'ils acceptent d'agir en conséquences.

Pour sortir des idéologies racistes et xénophobes, il n'y a en effet d'autre remède que d'en revenir à l'action, puisque c'est par elle exclusivement que se rencontre la réalité de l'humanité, et de l'assomption de cette rencontre que découle la décision de croire en ces idéologies. Les idéologies se maintiennent ensuite en vertu de leur caractère performatif, c'est-à-dire par un phénomène d'« imposition de sens »⁸¹ ou, comme disent parfois les sociologues, de « prophétie auto-réalisatrice » : imposant une vision limitée donc fautive de la réalité, qui allège la responsabilité initiale de notre rencontre avec la réalité, elles conduisent ensuite à des actions dont les conséquences renforcent leur force de conviction. Merton illustre ce cercle vicieux par l'exemple de l'exclusion des ouvriers noirs des syndicats américains. Si leur adhésion est interdite, c'est parce que les syndicalistes blancs sont convaincus que les Noirs ne respectent pas la discipline traditionnelle des syndicats, sont des briseurs de grève, des traîtres à la classe ouvrière, etc. Et cela constitue apparemment un fait objectif. Mais précisément, c'est parce que jamais un seul Noir n'a pu, après la première guerre

⁷⁴ P. PHARO, « L'accueil des étrangers », in *Le sens de la justice. Essais de sémantique sociologique*, Paris, PUF, 2001, p. 133.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁶ R. BOUDON, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990.

⁷⁷ R. DESCARTES, *Principes de la philosophie* (1644), in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 498-499.

⁷⁸ P. PHARO, « L'accueil des étrangers », *op. cit.*, p. 132.

⁷⁹ R. K. MERTON, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 155.

⁸⁰ P. PHARO, « L'accueil des étrangers », *op. cit.*, p. 132.

⁸¹ *Ibid.*, p. 126.

mondiale, se syndiquer, que ceux-ci se sont retrouvés à la merci des patrons et furent acculés à accepter les conditions de travail qui leur étaient imposées pour pouvoir trouver un travail. Leur chômage étant massif, les Noirs permirent ainsi aux patrons de contourner la pression exercée par les syndicats de Blancs, et de poursuivre leurs activités en dépit des grèves. Les Noirs étaient des briseurs de grève parce qu'ils étaient exclus des syndicats et non l'inverse. Il aura suffi de commencer à les laisser se syndiquer pour s'en apercevoir ⁸²... Au commencement est donc l'action, la décision d'exclure les Noirs en raison de préjugés sociaux et raciaux arbitraires, puis vient l'idéologie raciste qui justifie *a posteriori* l'action et en limite la responsabilité (en l'occurrence, les syndicalistes blancs n'ont aucun compte à rendre aux ouvriers noirs, qui ne sont que des traîtres irresponsables), et conduit à une surenchère dans l'action première.

Il suffirait donc de convaincre les hommes, au départ, que leurs préjugés sont impropres à guider leur action à l'égard de ces nouveaux venus dans leur monde professionnel pour les faire agir différemment et ne pas voir d'idéologie se développer. Seulement, une fois que le mal est fait, il ne suffit pas d'affirmer cela à voix haute pour que ceux qui tiennent à leur idéologie y renoncent subitement. Comme le souligne non sans humour Merton, « on ne s'attend pas à voir un paranoïaque abandonner ses lubies et ses erreurs chèrement acquises, à la seule affirmation qu'elles ne sont pas fondées » ⁸³. Faire appel à la bonne volonté et à la bonne foi ne suffit pas : ce qui est requis pour rompre avec les idéologies déréalisantes, c'est le courage de l'action et du jugement à nouveaux frais. Seule l'action politique peut conduire au changement structurel et institutionnel nécessaire à la désagrégation des préjugés formés dans la discrimination sociale.

« Les préjugés raciaux ne meurent que lentement. Pour les faire sombrer dans l'oubli, il est vain de répéter que leur survie est nuisible et déraisonnable ; ce qu'il faut, c'est supprimer l'appui que leur donnent certaines institutions de notre société » ⁸⁴.

Ne pas se montrer raciste ne relève donc pas d'une préoccupation morale de ce qui est juste ou raisonnable, mais d'une action proprement politique de modification des frontières et institutions sociales, devant être ouvertes sur un monde plus large et plus commun. Il faut se doter des institutions nécessaires à une pleine assomption de la responsabilité qui ne sombrent pas dans la facilité d'une transposition des préjugés en idéologie. Cette solution de facilité, quand elle est adoptée, ne relève que d'un « méchant engrenage de soi-même, une sorte de causalité par le mauvais choix », que l'on peut voir comme un « échec de la liberté » ⁸⁵. Et l'échec de la liberté, c'est avant tout la défaite de la responsabilité.

⁸² R. K. MERTON, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, op. cit., p. 140-141.

⁸³ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁵ P. PHARO, « L'accueil des étrangers », op. cit., p. 134.

Compassion et pitié

La *pitié* et la *compassion*, deux autres attitudes face à l'étranger que Hannah Arendt est soucieuse de distinguer nettement ⁸⁶, traduisent d'une part une appréciation lucide de la réalité du monde – mais qui n'est pas nécessairement correcte – et d'autre part une reconnaissance des limites que posent à notre responsabilité-pour-le-monde nos frontières sociales ordinaires. La *compassion* correspond, très précisément, à un *dépassement* ponctuel de ces frontières, qui n'opère pas pour autant leur déplacement ou leur élargissement. Sous le coup de l'émotion compassionnelle, notre cœur bondissant, nous nous élevons au-dessus de ces frontières ordinaires, et nous apercevons la réalité du monde au-delà. Nous découvrons la singularité d'une personne en souffrance, nous reconnaissons un instant qu'elle pâtit des conséquences d'une de nos actions, que nous devrions donc nous montrer responsable à son égard. Mais la compassion n'est pas, en soi, une assumption de notre responsabilité politique. Elle n'en est qu'une éventuelle condition pré-politique de possibilité. Elle est ce qui peut nous faire prendre conscience de notre responsabilité, ponctuellement et fugacement. Tout le problème consiste à savoir ce qui doit suivre. La compassion peut nous mener à manifester durablement notre solidarité aux personnes à l'égard desquelles nous avons découvert que nous avons une responsabilité. Mais elle peut aussi se dénaturer en *pitié*, et loin d'élargir nos frontières sociales, les réaffirmer. La pitié manifeste une attention portée à la souffrance des étrangers en général, sur le mode de l'émotion illimitée, démesurée et aveugle aux singularités, qui ne peut fonder qu'une politique vertueuse du cœur ; alors que la compassion, en soi, est une émotion capable d'éveiller notre raison à un principe authentiquement politique de solidarité, de nous faire prendre conscience de la véritable étendue de notre responsabilité, et de nous convier ainsi à une politique vertueuse de l'apparition ⁸⁷.

Lorsque les étrangers nous rappellent au monde, lorsqu'ils nous interpellent physiquement, l'espace d'apparence nous offre le spectacle d'une asymétrie. Tandis que je partage un monde en commun avec des hommes que je considère aussi responsables que moi, en compagnie desquels j'expérimente le bonheur d'une pluralité humaine que je pense assez largement assumée, je suis obligé de constater qu'au-dehors, par-delà les frontières de notre monde, vivent d'autres hommes, malheureux d'être exclus du monde commun, reclus dans la souffrance d'une privation qui m'est inconnue. Il n'est pas obligatoire que me vienne immédiatement à l'esprit que je suis en quelque manière responsable de cette exclusion et de cette souffrance, mais en revanche, dès lors que je reconnais à ces étrangers une quelconque parcelle d'humanité, il est peu probable que ce spectacle me laisse indifférent. Si la souffrance des parias est visible, et si j'accepte de regarder la réalité en face, la réalité de cette souffrance humaine doit éveiller en moi, indépendamment de toute bonne volonté morale, une affection de

⁸⁶ Les développements qui suivent s'appuient principalement sur H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967 (1963), p. 115-125, ainsi que sur les commentaires de ces pages qu'ont proposés Luc Boltanski (*La Souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993, p. 18-21) et Myriam Revault d'Allonnes (*L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, p. 53-57).

⁸⁷ E. TASSIN, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 276-277 ; et H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967 (1963), chapitre 2 « La question sociale », p. 82-165.

l'âme, un sentiment par lequel peut se jouer un dépassement de nos frontières sociales ordinaires. Ce sentiment, c'est la compassion.

« La compassion est sans aucun doute un affect naturel de la créature, qu'éprouve sans intervention de la volonté tout homme normalement constitué à la vue de la souffrance, quelque étrangère qu'elle soit ; elle semblerait donc être le fondement idéal d'un sentiment qui, gagnant tout le genre humain, établirait une société où les hommes pourraient réellement être frères »⁸⁸.

Il faut prendre garde ici à la formulation d'Arendt : « semblerait être », mais n'est sans doute pas. Ce qui compte pour Arendt n'est pas de fonder une société humaine fraternelle directement sur la compassion, mais de s'appuyer sur cet « affect naturel » – dont Rousseau, Tocqueville et Adam Smith, entre autres, reconnaissent aussi l'importance – pour éveiller les hommes à une appréhension authentiquement politique du lien de solidarité qui les unit au sein du monde commun qu'ils ont en partage. Deux précautions sont dès lors nécessaires pour bien comprendre ce qui sépare ces deux cas de figure : ne pas confondre fraternité et solidarité ; ne pas opposer trop schématiquement émotion et raison.

L'absence d'émotion ne signe pas une attitude raisonnable. Bien au contraire, face au malheur de ceux qui me sont inconnus, rester impassible, faire preuve d'une froide indifférence, est l'indice d'une inquiétante inhumanité. Cette indifférence ne prélude pas à un jugement objectif, mais entrave au contraire la conscience des responsabilités. « L'absence d'émotion n'est pas, comme le souligne Hannah Arendt, à la source de la rationalité et elle ne la renforce pas davantage. (...) Pouvoir « être touché par l'émotion » est à l'inverse la condition d'une ouverture au monde et donc d'une réaction « raisonnable » », remarque fort justement Myriam Revault d'Allonnes⁸⁹. En ce sens, si la compassion ne fait pas, à elle seule, une politique, elle est pourtant « un signe « pré-politique » de notre humanité »⁹⁰, le ressort anthropologique essentiel à une politique d'assomption de l'humanité⁹¹. Ce que fait la compassion est déjà beaucoup : elle abolit ponctuellement la distance séparant deux personnes singulières ; elle me rapproche, moi, acteur responsable, d'une personne dont je réalise qu'elle est affectée par les conséquences de mon action. Elle opère une reconnaissance de la singularité d'une personne qui peu de temps auparavant m'était encore étrangère. En revanche, il ne lui appartient pas de faire entrer durablement cette personne dans mon monde : comme le note encore Myriam Revault d'Allonnes, « le regard compassionnel ne réintègre pas celui qui en est l'objet dans une socialité

⁸⁸ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 23.

⁸⁹ M. REVAULT D'ALLONNES, *L'homme compassionnel*, *op. cit.*, p. 101-102.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁹¹ Martha Nussbaum est certainement la philosophe qui, à ce jour, a proposé les arguments les plus convaincants et stimulants pour étayer la portée morale et politique de la compassion. Ce faisant, elle nous a aussi gratifiés de l'analyse la plus exhaustive que l'on puisse trouver du sort réservé à cette émotion au travers de l'histoire de la philosophie. Le lecteur intéressé pourra en particulier se référer à la seconde partie de M. C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 295-454, et M. C. NUSSBAUM, « Compassion and Terror », *Daedalus*, 132, 2003, p. 10-26.

partagée »⁹². Une fois passé l'instant de l'émotion, je peux très bien oublier à nouveau son existence, sans que rien ne soit fondamentalement changé. Ceci d'autant plus que la compassion s'avère incapable de généraliser – elle ne s'adresse qu'à des personnes singulières et jamais à des collectifs – et peine à s'exprimer : comme tout ce qui est instinctif, elle n'est pas « loquace » ; d'elle-même, elle ne porte pas au dialogue d'où peut s'enrichir la responsabilité proprement politique.

« La compassion ne parle que dans la mesure où il faut répondre directement aux sons et gestes expressifs par lesquels la souffrance se fait visible et audible au monde »⁹³.

Le langage de la compassion est ainsi plus gestuel que verbal, car la souffrance elle-même est difficilement communicable, alors que l'action politique a, au contraire, besoin d'être accompagnée de paroles pour être pleinement assumée. « C'est en raison du caractère intransmissible de la souffrance que la compassion ne saurait être regardée comme le principe d'une politique »⁹⁴. De là naît une tentation pour l'homme éprouvant de la compassion : verser dans le sentimentalisme, se complaire dans l'émotion, chercher coûte que coûte à généraliser et à rendre loquace la compassion, pour la faire entrer en politique. Ce faisant, l'homme compatissant dénature la compassion, il la pervertit en *pitié*.

A travers la compassion, c'est bien « une solidarité avec le malheur et la misère »⁹⁵ qui est visée, même si elle ne peut suffire à l'atteindre. Car si la compassion traduit un élan du cœur par-delà la frontière d'étrangeté à l'égard d'une personne qui souffre, elle n'abolit pas pour autant la frontière entre les heureux compatissant et les malheureux souffrant. La pitié a tout intérêt à ce que cette frontière soit reconduite et préservée, car sans malheureux en souffrance auxquels s'adresser, elle perd sa raison d'être. Or la souffrance est, si l'on peut dire, un « privilège » des parias, de ceux qui sont privés du monde. C'est pourquoi la pitié ne peut qu'échouer à abolir une scission de l'humanité dont elle se nourrit.

« Il apparaît au fond que la citoyenneté du monde est comme divisée, ou plus précisément encore qu'elle trouve son autre dans les humiliés et les offensés, qui ne sont pas à proprement parler citoyens du monde et ne cherchent plus à l'être (par position dira-t-on, parce qu'ils n'ont que faire d'une telle responsabilité, parce que le monde se présente évidemment à leurs yeux, mais aussi aux yeux de tous, comme injuste) »⁹⁶.

La pitié se nourrit ainsi d'une double asymétrie, asymétrie de position par rapport au monde commun d'abord, mais asymétrie aussi de point de vue à l'égard de la réalité du monde. Les parias le jugent depuis le critère de l'injustice, les responsables depuis celui de la souffrance qui motive de la pitié. Cette pitié est par conséquent

⁹² M. REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, p. 27.

⁹³ H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁴ E. TASSIN, *Un monde commun*, *op. cit.*, p. 159.

⁹⁵ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 23.

⁹⁶ H. VINCENT, « Citoyen du monde : éléments de problématique », in H. VINCENT (dir.), *Citoyen du monde : enjeux, responsabilités, concepts*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 12.

d'autant moins à même d'ouvrir à un dialogue qu'elle implique quelque chose comme un malentendu, une incompréhension structurelle ⁹⁷. La pitié se révèle être en quelque sorte, d'un point de vue politique, la manière qu'ont ceux qui ont constaté la souffrance de certains hommes de tenter de l'apaiser, à défaut de savoir en assumer la responsabilité. Elle traduit une perte de la lucidité à laquelle la compassion éveille fugacement : en généralisant, elle devient aveugle à la singularité de ceux qui souffrent, en parlant aux foules, en se faisant éloquente et démonstrative, elle se met en mesure d'inspirer une politique mais elle perd l'essentiel en bavardages. Par ces deux opérations, elle se dispense en effet de toute intelligence véritable du lien de causalité indirect entre ce qui arrive au monde des hommes et ce que nous faisons. Celui qui s'apitoie, à l'inverse de celui qui compatit, n'envisage déjà plus de se montrer responsable à l'égard de ceux qui souffrent, que se soit en réparant l'injustice de leur position vis-à-vis du monde ou en compensant les conséquences de ses actions qui ont pu les affecter.

La pitié, en somme, offre une sorte de substitut à la responsabilité politique pour ceux qui ne savent écouter que leur cœur, leurs intentions morales, leur volonté de faire le bien, plutôt que de regarder sans ciller la réalité en face. C'est ainsi que la « politique de la pitié » que décrie Arendt relève d'une politique vertueuse du cœur, celle-là même que thématise Rousseau et que Robespierre mettra en œuvre, par opposition à une politique virtuose de l'apparence, politique de la justice ⁹⁸. La pitié se nourrit de « l'illimité de l'émotion pure » ⁹⁹, et cette démesure, bien qu'elle permette de dépasser les limites de nos frontières sociales, reste une forme d'irresponsabilité, car la responsabilité politique est aussi ce qui requiert un sens de la mesure, sous la forme du maintien de soi face au monde. Assumer sa responsabilité découverte sous le coup de l'émotion compatissante demande aussi de savoir « recouvrir ses esprits » et ne pas se complaire dans l'émotion, au risque sinon de s'apitoyer. Le zèle compassionnel qui caractérise la pitié interdit toute heuristique du courage. Comme le rappelle Arendt :

« Pour les anciens, l'homme le plus compatissant ne valait pas mieux que l'homme le plus peureux, tant leur était évidente la nature affective de la compassion qui submerge comme la peur sans qu'on puisse s'en défendre. Les deux émotions, en

⁹⁷ Cette problématique est au cœur de l'action humanitaire et des désillusions auxquelles elle peut conduire ceux qui s'y engagent par compassion lorsqu'ils constatent l'absence de gratitude des hommes souffrants. Plus profondément, cette problématique touche à la dialectique entre droits et devoirs vis-à-vis des hommes souffrants, et au problème de l'induction morale, dont traite avec une profonde acuité Georg Simmel dans *Les pauvres*, *op. cit.*

⁹⁸ Dans son analyse sociologique des ressorts de la « politique de la pitié », telle que la conçoit Arendt dans son *Essai sur la révolution*, Luc Boltanski souligne l'importance pour cette politique de la distinction, dont elle se nourrit, entre des gens heureux et des gens malheureux, (par opposition à la distinction entre des « grands » et des « petits » dans une politique – méritocratique – de la justice). Voir L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance*, *op. cit.*, p. 15-18.

⁹⁹ H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 135.

tant que pures passions, rendent l'action également impossible. C'est la raison pour laquelle Aristote traite en même temps de la compassion et de la peur »¹⁰⁰.

De même que Jonas insistait pour que nous ne confondions pas une peur réfléchie et saine avec une anxiété stérile et paralysante, Arendt s'efforce de montrer en quoi un trop-plein de compassion a tôt fait de se muer en son inverse : la pitié. Un peu de compassion rapproche l'homme d'une action raisonnable et responsable, trop l'en éloigne.

C'est parce que la compassion peut se dénaturer en pitié que, pour les hommes qui partagent un monde commun, « la compassion risque toujours de devenir fuite de leur « responsabilité pour le monde », responsabilité qu'ils ont (...) par position, de *n'être pas* humiliés et offensés »¹⁰¹. C'est un risque, mais pas une fatalité. La compassion, comme toute émotion, ne dure qu'un instant, et cet instant est celui d'un quitte ou double : il peut aboutir à déplacer la frontière d'étrangeté aussi bien qu'à la renforcer, à assumer notre responsabilité autant qu'à l'éluder. Mais l'un comme l'autre ne sont possibles qu'après avoir d'abord pris conscience de l'existence de la frontière en la dépassant un instant, en réalisant ce qu'il y a derrière – ce que précisément permet la compassion. Face au spectacle de la souffrance, la compassion nous permet donc de découvrir notre responsabilité de fait, responsabilité de position, que nous avons pour ne pas être humiliés et offensés, pour ne pas être des parias. Si nous savons l'accueillir, cette découverte est celle qui doit opérer le passage d'une responsabilité passive à une responsabilité active, selon les définitions que propose Luc Boltanski :

« Responsabilité passive : certains agents ont fermé les yeux sur l'existence de la souffrance ; d'autres les ont ouverts (ce qui les fait accéder au statut d'acteurs). Responsabilité active : certains agents ont *réalisé* qu'ils étaient eux-mêmes dans une relation causale à cette souffrance, en tant qu'agents d'un système oppressif »¹⁰².

En d'autres termes, on pourrait opposer une responsabilité *latente* à une responsabilité *manifeste*, manifestée dans l'action politique, soit une responsabilité assumée. Ainsi, la compassion nous ferait prendre conscience de notre responsabilité passive, attachée à une solidarité latente existant entre nous et les autres hommes au sein de la pluralité humaine. Assumer cette responsabilité activement, cela consisterait par conséquent à agir de manière à élever la solidarité au rang de principe manifeste. Nous avons déjà, dans le premier chapitre, détaillé les rapports entretenus entre l'idée de responsabilité collective et ce que l'on pourrait qualifier de solidarité latente de l'humanité, solidarité existant de fait *entre* les hommes parce qu'ils sont hommes¹⁰³. Mais la solidarité peut aussi être active, c'est-à-dire que sa latence peut aussi être actualisée dans des *manifestations de solidarité* (qui s'opposeraient termes à termes à des « démonstrations de pitié »). Et la question se pose alors du rôle que

¹⁰⁰ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 24. Elle ajoute toutefois immédiatement que ce serait commettre une erreur que d'aller jusqu'à réduire la compassion à la peur.

¹⁰¹ H. VINCENT, « Citoyen du monde : éléments de problématique », *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁰² L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance*, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰³ Voir *supra*, la seconde partie du premier chapitre « Responsabilité et Solidarité », p. 45-60.

pourraient jouer de telles manifestations de solidarité active dans l'assomption d'une responsabilité élargie pour la souffrance de ceux qui sont hors du monde commun.

Le principe de solidarité permet une assomption pleinement politique de la responsabilité dans la mesure et dans l'instant où, par sa manifestation, il construit un espace où une humanité *de fait* se révèle. Il s'oppose à la pitié comme la connaissance objective des faits que sont les conséquences particulières de nos actions s'oppose au sentiment subjectif que la souffrance des autres, en général, suscite de manière irréfléchie en nous. La solidarité manifeste est, en ce sens, intimement liée à la possibilité d'une action *concertée* entre les co-acteurs qui ne soit pas que pure réaction émotive de chacun. Se montrer solidaires pour ceux qui souffrent d'être exclus du monde commun, ce n'est donc pas vouloir rendre heureux les malheureux et s'apitoyer sans fin sur leur *sort* (comme si celui-ci relevait d'une fatalité ou d'une quelconque malédiction hors du pouvoir des humains), mais c'est, aiguillé par la compassion, connaître l'injustice objective de leur position à l'égard du monde et mesurer sa responsabilité dans cet état de faits définissant notre monde dans sa dimension commune. En assumant courageusement cette responsabilité, je fais montre de solidarité, et je construis un monde plus commun en tissant de nouveaux liens humains avec ces hommes par-delà les frontières ordinaires qui nous séparent. Le lien entre solidarité et responsabilité politique nous rappelle en définitive une fois encore en quoi consiste la conscience de notre responsabilité politique : elle ne relève pas d'un sentiment partagé de culpabilité pour les fautes commises par nos pères, mais d'un savoir objectif et rationnel né d'une appréhension lucide et honnête de la réalité présente du monde, à laquelle la compassion peut éveiller ¹⁰⁴. Hannah Arendt y insiste avec force dans sa conférence sur « La responsabilité collective » : la responsabilité politique n'est en aucun cas *vicariante*. Si elle est collective, c'est qu'elle implique une solidarité de raison nouée dans l'action concertée. L'émotion compatissante seule, donc, ne saurait suffire. Comme le remarque Ken Reshaur en conclusion de son analyse du concept de solidarité dans l'œuvre de Hannah Arendt :

« La solidarité, si elle est authentique, est fondée sur et informée par des faits – non des sentiments, et surtout pas ceux que l'on pense être vicariants » ¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Voir *supra*, la section « Responsabilité politique et conscience individuelle », p. 36-40.

¹⁰⁵ « *Solidarity, if it is authentic, is founded on and informed by the facts – not feelings, especially those which are thought to be vicarious* ». K. RESHAUR, « Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt », *Canadian Journal of Political Science*, XXV/4, 1992, p. 736 (traduction personnelle). L'auteur distingue en fait quatre concepts distincts de solidarité chez Arendt : outre la solidarité *naturelle*, semblable à celle qui unit les membres d'une même famille, qui occupe une place marginale dans son œuvre, on rencontre la solidarité *exclusive*, propre aux parias et aux persécutés (qui semble correspondre à la *fraternité*, dont nous allons discuter dans la suite de ce chapitre), la solidarité *inclusive*, qui relève plus de la *compassion*, et enfin la solidarité *universelle* des hommes dans leur pluralité, qui se manifeste dans l'action concertée.

Autrement dit, il n'est pas nécessaire de ressentir soi-même la souffrance des étrangers pour les comprendre ¹⁰⁶, et connaître à la fois l'injustice de leur situation et notre responsabilité à son égard. L'assomption de la responsabilité sur un mode politique, tout comme la compassion, ne requiert aucune *empathie*, elle se suffit d'une *sympathie*, c'est-à-dire de la capacité à apprécier, respecter et dialoguer avec chaque homme en tant qu'homme, permettant de « se mettre à sa place » par un effort de la raison aidée de l'imagination ¹⁰⁷.

Pas plus qu'avec la pitié, la solidarité, comprise en ce sens précis, ne saurait donc être confondue avec la *fraternité*. La fraternité, en effet, désigne une sorte de solidarité propre aux parias, à ceux qui sont privés du monde. C'est une solidarité dépourvue d'espaces et d'interstices où se manifester, et donc une solidarité sans lien humain. « Politiquement, elle est absolument non pertinente » ¹⁰⁸, car la fraternité tient plus de l'expérience a-politique d'une *unité* de l'humanité comme une seule et même « espèce » naturelle que de la manifestation proprement politique d'une solidarité dans la pluralité de la condition humaine ¹⁰⁹.

« L'humanité sous la forme de la fraternité apparaît invariablement dans l'histoire (...) chez les peuples persécutés et les groupes réduits en esclavage (...). Dans cette humanité, pour ainsi dire, organiquement développée, tout se passe comme si, sous la pression de la persécution, les persécutés s'étaient rapprochés au point que l'espace que nous avons appelé monde (et qui, bien sûr existait entre eux avant la persécution, et les maintenait à une certaine distance les uns des autres) ait tout simplement disparu. Et cela provoque une chaleur dans les relations humaines, qui peut frapper ceux qui ont fait l'expérience de tels groupes, comme un phénomène quasi-physique » ¹¹⁰.

C'est dans cette dernière distinction, entre solidarité manifestée dans le monde et fraternité n'existant que dans l'absence de monde, que réside en définitive la raison

¹⁰⁶ Comme le dit une phrase de Simmel que Weber aimait à citer, « nul besoin d'être César pour comprendre César ». Voir M. WEBER, *Economie et Société*, Paris, Pocket, 1995 (1971), p. 29.

¹⁰⁷ Selon Adam Smith, la sympathie se fonde moins sur l'émotion que sur l'*imagination* pour me permettre de comprendre des hommes qui ne me sont pas obligatoirement proches et de communiquer avec eux. Elle est moins suscitée par l'observation de leurs émotions que par celle de situations dans lesquelles je suis capable de me replacer. Voir A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux* (1759), Paris, PUF, 1999. Pour une présentation concise et efficace de l'élaboration de la notion de sympathie par David Hume et Adam Smith, on pourra consulter le remarquable petit ouvrage de Norbert WASZEK, *L'Ecosse des Lumières. Hume, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 2003, p. 47-61.

¹⁰⁸ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁹ Que la fraternité soit une notion non politique transparait aussi dans la « fraternité des champs de bataille », où les soldats font étroitement face à l'expérience de la mort. En effet, « l'expérience de la mort, dans la disparition de l'individu ou dans la prise de conscience de sa propre condition mortelle, est sans doute aux antipodes de toute réflexion politique » (H. ARENDT, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 167). Car, même si « la présence de la mort apparaît alors comme le plus puissant des facteurs égalitaires » (*Ibid.*), « l'égalité politique est (...) le contraire de l'égalité devant la mort », c'est « une égalité de gens inégaux qui ont besoin d'être « égalisés » » (H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 277).

¹¹⁰ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 22.

principale de l'impossibilité pour la compassion, à elle seule, d'étayer une assomption politique de la responsabilité. La rupture entre deux positions à l'égard du monde conduit à une *opposition* structurelle entre ceux que relie la solidarité et ceux qu'unit la fraternité, que la compassion ne peut que surmonter ponctuellement, et non résoudre durablement.

« L'humanité créée par la fraternité convient difficilement à qui n'appartient pas au nombre des humiliés et des offensés, et ne peut y participer qu'à travers la compassion. La chaleur des parias ne peut légitimement s'étendre à ceux qui se solidarisent avec eux : car une position différente dans le monde fait peser sur eux une responsabilité à l'égard du monde qui leur interdit de partager l'insouciance des parias » ¹¹¹.

La responsabilité politique est incompatible avec la « chaleur » humaine propre à la fraternité, car les effets latéraux indirects et distants, produits de longues chaînes d'interdépendances humaines complexes qui constituent l'objet propre de cette responsabilité, relèvent de ce que Jérémy Rifkin nomme le « mal froid » ¹¹². Pour élargir le monde commun, il n'est véritablement d'autre solution que d'assumer *froidement* ce mal spécifique, en se montrant responsable à l'égard de ceux qui en sont victimes, et de faire accéder ces parias au monde commun où leur fraternité de victimes *disparaîtra* dans une authentique solidarité universelle puisque, au sein de l'espace d'apparence, la fraternité et la chaleur humaines « se dissipent comme des fantômes » ¹¹³.

Amitié et sainteté

Par l'alchimie de leurs *sympathies* réciproques, les hommes peuvent, au sein de l'espace d'apparence, se montrer responsables et se manifester leur solidarité de fait, qui transcende les frontières particulières de leurs mondes sociaux ordinaires. Au sens courant que recouvre aujourd'hui le mot, ceux qui nous sont sympathiques, nous les élisons comme « amis ». Et il ne faut pas s'y tromper : pour Arendt, l'amitié revêt effectivement « une signification toute particulière dans la question de l'humanité » ¹¹⁴. L'amitié a une valeur politique cruciale, dans la mesure où elle permet aux hommes, non pas seulement de dépasser leurs frontières, mais bel et bien de les *déplacer*, de les élargir de manière potentiellement illimitée, dans l'horizon de l'inépuisable pluralité de l'humanité. De ce point de vue, à Rousseau, « pour qui la nature humaine commune à tous les hommes ne se manifestait pas dans la raison, mais dans la compassion (...) [et qui] voyait dans la fraternité l'accomplissement de l'humanité », Arendt oppose

¹¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹¹² J. RIFKIN, *Le rêve européen*, Paris, Fayard, 2005 (2004), p. 468-473. L'auteur explique en effet : « Cette expression désigne des actions dont les effets sont tellement éloignés du comportement qui les a provoqués que l'on ne soupçonne aucune relation de cause à effet, que l'on n'éprouve aucun sentiment de culpabilité ni de faute, et qu'aucune responsabilité collective ne s'exerce pour sanctionner ce comportement dévoyé » (p. 469) ; puis il regrette : « nous sommes encore loin du jour où le mal froid inspirera le même sentiment d'urgence morale personnelle et publique que le mal chaud » (p. 472).

¹¹³ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

cette fois-ci Lessing, qui « considérait que c'était l'amitié (...) le phénomène central où, seul, s'atteste l'humanité »¹¹⁵. Contrairement à l'amour qui « est profondément acosmique »¹¹⁶, puisqu'il est « étranger-au-monde et (...) non seulement apolitique, mais même antipolitique – la plus puissante peut-être des forces antipolitiques »¹¹⁷, l'amitié ouvre au monde, et c'est peut-être à ce titre la plus puissante des forces politiques, des forces capables de nous donner le courage d'assumer la responsabilité de nos actions. L'amitié, en son sens politique, est ce qui accompagne la lucidité et le souci du monde :

« L'humain ne se manifeste pas dans l'exaltation, mais dans la sobriété et la lucidité, (...) l'humanité s'atteste non pas dans la fraternité, mais dans l'amitié, (...) l'amitié n'[est] pas intimement personnelle mais pose des exigences politiques et demeure référée au monde »¹¹⁸.

L'amitié, contrairement à ce que pensait Rousseau, ne se réduit pas à un phénomène de l'intimité, ne s'exprimant que dans le face-à-face et la sphère privée. L'amitié, en son sens politique, tient plus de la manifestation publique d'une estime, et à ce titre, elle est synonyme de *respect*. Hannah Arendt écrit en effet :

« A l'amour, à ce qu'il est dans la sphère bien close, correspond le respect dans le vaste domaine des affaires humaines. Le respect, comparable à la *philia politikè* d'Aristote, est une sorte d'*amitié sans intimité*, sans proximité ; c'est une considération pour la personne à travers la distance que l'espace du monde met entre nous »¹¹⁹.

A la différence de l'amour, qui conduit à une fusion passionnelle des âmes, l'amitié « tient en respect » : elle maintient une distance, un espace, un monde entre les amis, et ne peut advenir qu'entre des *personnes*, c'est-à-dire des sujets responsables.

Cette qualité politique de l'amitié comme respect ne peut en effet se comprendre, selon Arendt, sans en référer à la *philia* d'Aristote. Celle-ci doit s'entendre comme un « parler-ensemble », de sorte que cette amitié respectueuse, en maintenant un espace, autorise un *dialogue* entre les personnes, dialogue par lequel se découvre *qui* est l'interlocuteur, se constitue la chose publique, et peut se définir politiquement la responsabilité. « Avec le dialogue se manifeste l'importance politique de l'amitié, et de son humanité propre »¹²⁰. L'amitié constitue dès lors l'unique façon d'accueillir ceux que mon action rencontre et de donner forme humaine, en leur compagnie, à la proposition de monde commun que constitue l'océan informe des conséquences de mon action. Elle maintient non seulement un *lieu* pour ce monde, mais offre le *moyen* de sa construction en autorisant le dialogue. Si la responsabilité-pour-le-monde est dialogique, c'est que « le dialogue (...) se soucie du monde commun, qui reste « inhumain » en un sens très littéral, tant que les hommes n'en débattent pas

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁶ E. TASSIN, *Un monde commun*, op. cit., p. 157.

¹¹⁷ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 309.

¹¹⁸ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », op. cit., p. 35.

¹¹⁹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 309. Je souligne.

¹²⁰ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », op. cit., p. 34.

constamment »¹²¹. Grâce à l'amitié respectueuse, le monde commun peut chaque jour, à l'instant de chaque action, de chaque dialogue, devenir plus humain. Elle seule permet de repousser plus loin les frontières d'humanité et d'accueillir au sein du monde de nouveaux étrangers, car « cette humanité qui se réalise dans les conversations de l'amitié (...) se manifeste en une disposition à partager le monde avec d'autres hommes »¹²². Grâce aux dialogues, qui autorisent la polémique, l'amitié élude le risque d'un conflit violent entre ceux qui sont exclus du monde et ceux qui en font partie. Si, comme on dit trivialement, « les amis de mes amis sont mes amis », il se trouvera toujours des amis de l'autre côté de la frontière, et celle-ci n'en sera dès lors plus vraiment une ; et de là naît la possibilité d'une responsabilité toujours plus courageusement et largement assumée.

En faisant montre de responsabilité à l'égard de celui que mon action a pu affecter en mal, j'offre au monde la possibilité que nous devenions malgré cela amis et que celui-ci fasse acte d'amitié en offrant de me pardonner. Dès lors que nous sommes amis, nous partageons le monde commun, c'est-à-dire que nous apprécions ensemble le bonheur de la pluralité. Car si la souffrance et le malheur des parias privés de monde ne sont pas loquaces, ni transmissibles, de sorte qu'ils ne peuvent faire l'objet d'un dialogue et que la pitié reste une forme de malentendu, l'amitié est un dialogue dans lequel se partage la joie du monde et se construit ainsi l'authentique solidarité. Du point de vue de la commune humanité, en effet, « partager de la joie est absolument supérieur (...) à partager de la souffrance »¹²³.

« Ceux que nous tenons nous-mêmes pour de vrais amis sans en être instruits par le malheur sont plutôt ceux à qui nous n'hésitons pas à montrer notre bonheur, et sur qui nous comptons pour partager notre joie »¹²⁴.

Cette joie, c'est aussi celle que fournit le *plaisir* d'enquêter, au travers du dialogue sur le monde et son état, sur la portée de nos actions, de rendre toujours plus publiques leurs conséquences et de se découvrir autant de nouveaux amis, c'est-à-dire d'hommes à respecter, à l'égard de qui se montrer responsable. Ce plaisir, c'est précisément celui qu'Arendt loue chez Jaspers : « un plaisir originel à rendre manifeste, à illuminer l'obscur »¹²⁵. C'est lui, surtout, qui explique la posture si conséquente qui l'a toujours caractérisé : il pensait et s'exprimait « comme s'il avait à répondre de lui-même devant toute l'humanité »¹²⁶. Pour lui, cette responsabilité n'est pas un fardeau, et elle n'a rigoureusement rien à voir avec des impératifs moraux ; elle n'est, au contraire, que « la conséquence de son amour de la clarté », de la publicité, ou en d'autres termes, de son profond respect pour *tous* les hommes¹²⁷.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 35.

¹²³ *Ibid.*, p. 24.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁵ H. ARENDT, « Karl Jaspers. Eloge », *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 87.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.* Sur ce sujet, voir aussi A.-M. ROVIELLO, « Les intellectuels modernes, une pensée an-éthique et prétotalitaire », *op. cit.*, p. 259-260.

S'il n'y a donc rien de bon à attendre d'une « politique de la pitié »¹²⁸, nous avons toutes les raisons d'espérer une « politique de l'amitié » (Derrida)¹²⁹. Cette politique doit se définir comme pratique de l'*hospitalité*, comme *accueil* de l'étranger dans le monde commun, et ne saurait se suffire de la seule tolérance. La tolérance, en effet, n'est pas le respect. De mon ami, je respecte la singularité personnelle, c'est-à-dire que j'accueille cette singularité dans le monde commun comme l'égal de la mienne ; et je ne me contente aucunement de tolérer son existence. Suivant Arendt, il faut reconnaître que le respect de la pluralité humaine « n'a que très peu à voir avec la tolérance au sens courant (...), mais beaucoup par contre avec le don de l'amitié, l'ouverture au monde, et, finalement, le véritable amour des hommes »¹³⁰. La tolérance, en effet, n'est pas politique, elle relève du domaine social, moral, et avant tout religieux, puisque que comme le rappelle Jacques Derrida :

« La tolérance est une vertu *chrétienne* et en l'occurrence *catholique*. Le chrétien doit tolérer le non-chrétien, mais, surtout, le catholique doit laisser vivre le protestant »¹³¹.

L'édit de Nantes organisa la tolérance comme une co-existence dans l'indifférence, préservant la vie de chacun au sein d'une même société. La tolérance recouvre à cet égard un intérêt particulier pour les penseurs communautaristes, puisqu'elle a pour problématique la co-subsistance dans une communauté fermée et non l'action en commun dans un monde ouvert, et c'est pourquoi, sans doute, Michael Walzer a écrit un *Traité sur la tolérance*, où est annoncé explicitement que la tolérance « est la condition même de la vie »¹³². Nul besoin de chercher plus loin pour comprendre en quoi la tolérance est l'inverse de l'hospitalité, qui intéresse elle la politique en tant qu'elle est, pourrait-on dire, la condition même du monde commun. Plus rigoureusement, il faudrait dire, avec Derrida, que, dans le meilleur des cas, « la tolérance est une hospitalité conditionnelle, circonspecte et prudente »¹³³. Accueillir l'étranger dans le respect de son entière singularité relève en revanche d'une hospitalité inconditionnelle, hospitalité pure, qui est une *virtù* se manifestant dans l'acte même d'accueillir. Or, selon Derrida, c'est dans le dialogue entre ces deux types d'hospitalité que réside la possibilité concrète d'une assumption de nos responsabilités face aux étrangers.

« Les responsabilités (politiques, juridiques, éthiques) ont leur lieu, si elles ont lieu, dans cette transaction, chaque fois unique comme événement, entre ces deux hospitalités, l'inconditionnelle et la conditionnelle »¹³⁴.

¹²⁸ H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, *op. cit.* ; L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance*, *op. cit.*

¹²⁹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

¹³⁰ H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 36.

¹³¹ J. DERRIDA, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », in J. DERRIDA et J. HABERMAS, *Le « concept » de 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004, p. 185.

¹³² M. WALZER, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998 (1997), p. 10.

¹³³ J. DERRIDA, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », *op. cit.*, p. 187.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 189.

Autrement dit, décider jusqu'où et à l'égard de qui nous sommes responsables, c'est chaque fois reconfigurer la frontière entre l'hospitalité (politique) et la tolérance (sociale). Cette frontière, qui signe la limite de notre responsabilité politique, n'a rien d'immuable ni de figé, nous pouvons toujours la repousser un peu plus loin. Il ne tient qu'à nous de nous montrer chaque fois un peu plus responsables en accueillant, à chaque nouvelle occasion, un peu plus d'étrangers dans notre monde, repoussant ainsi sans cesse les frontières d'un monde de plus en plus commun.

Toutefois, ce que nous ne pouvons pas faire, c'est nous passer de la transaction, du dialogue, et de la limitation qu'elle produit. Il n'est pas en notre pouvoir, si courageux que nous puissions nous montrer, de nous passer de l'hospitalité conditionnelle qu'est la tolérance pour ne pratiquer qu'une hospitalité inconditionnelle à l'égard de tous les étrangers. Parce que nous sommes des « dieux limités » (Lessing)¹³⁵, nous devons nous comporter comme si nous voulions nous montrer responsables vis-à-vis de l'entière humanité – telle est notre dignité, mais nous ne devons jamais oublier que cette assomption est un effort et une quête incessante, jamais entièrement réalisée, et que toujours restent hors du monde des laissés-pour-compte qui n'en sont pas moins hommes – telle est notre humilité. Que nous perdions de vue un seul instant que notre responsabilité-pour-le-monde n'est jamais entièrement assumée *dans* le monde et qu'un excès persiste toujours par-delà ses frontières, et nous risquons alors de sombrer dans la barbarie. La politique de l'amitié est donc le seul moyen que nous ayons, au quotidien, de *tendre* vers une responsabilité non moins inconditionnée que l'hospitalité qu'elle implique. En d'autres termes, en tant que sujets singuliers et finis, nous ne pouvons assumer notre responsabilité vis-à-vis de l'entière humanité que par un progrès constant allant à *l'infini*, l'infini de la pluralité humaine. Nous rencontrons alors ici, dans le domaine politique qu'est le monde commun des hommes, une figure analogue à ce que Kant avait jadis nommé, dans le domaine moral de la raison pratique, un horizon de « sainteté »¹³⁶. A cette sainteté qui correspond à l'entière conformité de la volonté à la loi morale, nous pouvons désormais faire correspondre politiquement un héroïsme correspondant à l'entière assomption de notre responsabilité à l'égard de l'humanité. La responsabilité politique doit dès lors se penser en vue de cet *horizon d'héroïsme*, et c'est au sens où tous les hommes sont à même de tendre vers lui que l'on peut parler d'un héroïsme démocratique qui, en tant qu'il reste un horizon, n'a rigoureusement rien de sur-humain ou de divin.

Lorsqu'elle évoque, à propos du pardon, Jésus de Nazareth, Hannah Arendt souligne en lui plus l'homme, acteur prodigieux, que le fils divin, mort sur la Croix. Si elle voit en lui le Socrate de l'action¹³⁷, c'est bien qu'« il n'y eut sûrement jamais plus grand virtuose de l'action que Jésus »¹³⁸. Et si c'est lui « qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines »¹³⁹, c'est bien qu'il fut le premier

¹³⁵ Cité par H. ARENDT, « De l'humanité dans de « sombres temps » », *op. cit.*, p. 36.

¹³⁶ E. KANT, *Critique de la raison pratique* (1788), in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 757-758.

¹³⁷ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 314 ; H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 103.

¹³⁸ J. KOHN, « Préface », in H. ARENDT, *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 22.

¹³⁹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 304.

assez courageux pour se maintenir face au monde et se montrer ainsi politiquement responsable pour le monde entier des hommes et vis-à-vis de la totalité de l'humanité, dans toute son infinie pluralité. Le modèle du héros vers lequel tous les hommes sont en mesure de tendre, c'est donc celui que leur a offert Jésus. Parce que Jésus a insisté sur le fait que « le pouvoir de pardonner est avant tout un pouvoir humain », et non un pouvoir réservé à Dieu ou provenant de Dieu ¹⁴⁰, il a en même temps indiqué que la responsabilité ne relève *que* des hommes, et leur appartient même spécifiquement, puisqu'en elle réside la possibilité de l'actualisation de leur dignité propre. Si « l'action est la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique » ¹⁴¹, telle que l'a enseigné Jésus, il appartient aux acteurs de se porter responsables de leurs miracles. « Dans le domaine des affaires humaines, nous connaissons les auteurs des « miracles » », écrit Arendt. « Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux » ¹⁴², et sont de ce fait même accusés à s'en montrer responsables. Au regard de l'horizon de sainteté-héroïque, et étant donné la présence en de nombreux hommes d'un instinct les poussant à en détourner les yeux, que des hommes se montrent effectivement chaque jour un peu plus responsables relève en soi d'un miracle continué : le miracle de l'assomption humaine.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 305.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 314. Si le fait de la natalité n'est pas assumé dans une responsabilité-pour-le-monde qui en découle, il en effet impossible que ce fait soit véritablement « le miracle qui sauve le monde ».

¹⁴² H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 222.

CONCLUSION

La réponse de la singularité

« Et pour celui-là qui est solidaire des hommes, l'homme n'est point simple mot de son vocabulaire, l'homme c'est ceux dont il est responsable ».

Antoine DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*

Tout homme est requis par une responsabilité proprement politique en tant qu'il est d'un monde. Et d'un monde, il est obligatoirement, en tant qu'il participe de la pluralité de l'humanité. Sa condition est d'être un individu singulier parmi une pluralité de semblables distincts. Voilà précisément ce que chacun découvre en passant à l'action : il n'est pas seul au monde, et son action s'insère toujours dans un réseau de relations humaines déjà existantes, où son action déploie des conséquences inédites, imprévisibles et irréversibles. Ce processus conséquentiel affecte immédiatement, dans le présent durable de son déroulement, mais indirectement, latéralement, d'innombrables individus. La plupart du temps, ces hommes n'étaient pas jusqu'alors de son monde ordinaire, monde social et moral ; ils lui étaient inconnus et il n'avait aucun compte à leur rendre. Maintenant que son action les a rencontrés, maintenant que – comme on dit parfois – « le mal est fait », lui voici proposé un monde plus commun que son monde ordinaire, un monde qu'eux et lui pourraient partager. Le processus de l'action, dans le déploiement de ses conséquences, est l'instant d'un choix : accepterai-je de me montrer responsable *envers* ces nouveaux venus ? Assumerai-je un monde commun *avec* eux ? Ou bien préférerai-je leur opposer une fin de non-recevoir, en les qualifiant d'*étrangers*, voire en les traitant comme des barbares ?

Tel est l'enjeu spécifiquement politique de la responsabilité. *Face* à la pluralité, elle se révèle conjointement responsabilité *avec* les hommes et responsabilité *envers* les hommes, c'est-à-dire objectivement et subjectivement, totalement, une responsabilité *pour* le monde des hommes. Cette responsabilité, de fait, s'avère, pour chacun d'entre nous, lourde à porter personnellement. Pour en alléger la charge, il nous faut fixer des *frontières* au monde (dont nous sommes responsables et au sein duquel nous partageons la responsabilité avec une pluralité d'hommes), qui sont autant de *bornes* imposées à l'infinie pluralité constitutive de l'humanité (face à laquelle nous devons nous

montrer responsables). Et c'est ainsi que, dans l'assomption de notre responsabilité se joue l'opération par laquelle une frontière d'humanité est instaurée dans l'espace politique entre nous, sujets responsables partageant un monde en commun, et eux, étrangers privés de monde. Si l'opération se formule en ces termes, c'est que nous n'avons jamais la force d'assumer notre *entière* responsabilité pour l'*ensemble* des conséquences provoquées par la rencontre entre notre action et la pluralité sans fin des hommes, des liens humains et des interdépendances ; nous avons toujours besoin de fixer une *limite* à la responsabilité qui nous incombe personnellement. Pour relever le défi de la pluralité que l'humanité lui pose, la responsabilité doit se muer en « heuristique du courage » : seul un courage touchant à l'héroïsme peut permettre à chaque homme de se montrer chaque jour un peu plus responsable à l'égard d'un peu plus d'humains, de repousser toujours plus loin les frontières de son monde commun, pour y accueillir une plus grande part de pluralité. Mais la pluralité humaine est fondamentalement infinie, et notre responsabilité, pour être concrètement assumée, ne peut pas l'être. La responsabilité, comme heuristique du courage, doit toujours être en tension vers un horizon infini ; et à ce titre, elle relève plus d'une attitude, d'une posture à l'égard du monde, que d'une qualité ou d'une sagesse morale. C'est en cela que cette responsabilité, qui n'existe que du fait d'être manifestée dans le monde, est irréductiblement politique.

Au défi de la pluralité, la responsabilité répond par l'assomption d'une singularité. En agissant dans le monde – et je ne peux pas ne pas agir – je ne rencontre pas seulement des inconnus, je me découvre aussi moi-même comme un autre, constitutif de cette pluralité humaine. Je me connaissais individu social, appartenant à des communautés et des groupes particuliers, avec des intentions morales précises, je me constate à l'origine de conséquences que je n'imaginai pas et personne singulière au sein d'un monde nouveau, où je ne suis encore qu'un étranger parmi une pluralité d'autres. *Ce que* j'étais avant d'agir – ce que je reste quoi qu'il arrive – ne saurait jamais résumer ni expliquer *qui* je me révèle être en ce nouveau monde, plus ouvert et plus commun, mais aussi plus instable et plus inquiétant tant que je ne m'en suis pas porté responsable. L'homme n'a alors cessé de colmater la brèche, la coupure, entre l'acteur politique révélé au monde commun, et l'être social appartenant à des mondes particuliers. L'assomption de sa responsabilité politique voudrait que ce qu'il est s'élève désormais à la hauteur de qui il s'est révélé être : un homme actualisant sa dignité d'être humain au sein de la pluralité. C'est en ce sens que l'on peut affirmer, avec François Ewald, que « l'éthique de la responsabilité est une éthique de la distinction »¹ : en tant qu'éthique spécifiquement politique, elle est bien l'éthique par laquelle l'acteur singulier se distingue dans le monde comme sujet manifestement responsable. Mais parce que cette responsabilité distinctive est lourde à porter au quotidien, dans le cours ordinaire de son existence, l'homme opte généralement pour une autre solution, moins courageuse : il fait en sorte de rapporter qui il s'est révélé être à ce qu'il était déjà auparavant, il s'efforce de préserver le *statu quo*. Et cela implique pour lui de faire disparaître les témoins de la révélation de son « qui »

¹ Fr. EWALD, « L'expérience de la responsabilité », in Th. FERENCZI (dir.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Le Monde Editions, 1997, p. 17.

derrière des frontières arbitraires – qui sont comme des rideaux tirés sur la scène de son assomption – et de nier la réalité du monde créé par son action, en la remplaçant par une idéologie nourrie de ses préjugés.

Nombreux sont en effet les hommes qui n'ont pas intérêt à ce que l'acteur révélé dans l'espace d'apparence politique éclipse leur être social. Les êtres que l'on dit « bien nés » ont des raisons de se méfier de toute seconde naissance dans un monde plus commun. Du passage par l'épreuve de la pluralité, on ne sort pas toujours grandi ; il est possible que certains se trouvent conduits à rabaisser ce qu'ils sont à qui ils se sont révélés être. Ceux qui refusent de reconnaître aux étrangers leur dignité d'acteurs responsables, en les réduisant toujours à leur origine sociale (qu'elle soit géographique ou ethnique), sont fréquemment ceux-là mêmes dont l'origine sociale vaut mieux que les actions. Aussi peut-on par exemple observer, lorsqu'un homme politique issu de « bonnes familles », des couches sociales les plus supérieures et des meilleurs corps d'Etat, est convaincu de corruption ou de tout autres agissements illégaux, ses partisans mettre en place des systèmes de défense rappelant ses qualités sociales et vertus morales, comme pour mieux convaincre que cet individu si irréfutable ne peut pas se révéler être une personne si malhonnête. Ce déni de réalité n'est rien d'autre qu'un déni de responsabilité à l'égard de tous les électeurs, vis-à-vis desquels l' élu s'est révélé être ce qu'on appelle communément un escroc. Lorsqu'un élu qui se révèle être un escroc refuse d'assumer la responsabilité de cette révélation et de ses conséquences pour le monde, c'est qu'il tient ses électeurs pour *étrangers*. C'est ainsi qu'une certaine irresponsabilité peut être tenue pour l'opérateur de ce que d'aucuns nomment la « coupure des élites » entre, par exemple, une « France d'en haut » et une autre « d'en bas » qui ne partageraient plus le même monde ².

Par la responsabilité aussi, les citoyens que sont avant tout les électeurs, peuvent se révéler au monde plus grands et plus dignes que leurs dirigeants. Quand ils signifient leurs préoccupations pour des événements ayant lieu en dehors de leur propre communauté politique particulière, hors de leur monde social et national, ils font montre d'un souci pour le monde commun des hommes en lui-même encore peu commun, et ce faisant ils se distinguent. En cherchant à savoir s'ils ne sont pas indirectement concernés par ce qui survient en un autre point du monde, ils marquent leur attention lucide à la réalité contemporaine du monde moderne, où les interdépendances humaines sont devenues plus denses que jamais, et où par conséquent la pluralité humaine a engendré la complexité du réel. En manifestant publiquement leur solidarité avec les hommes impliqués dans ces événements qui pourtant leur sont étrangers, ils se montrent politiquement responsables à leur égard. Dans toute manifestation de solidarité, il est peut-être possible de lire l'actualisation d'une solidarité latente, fondée sur des relations d'interdépendances, impliquant l'assomption d'une responsabilité pour le monde commun aux hommes solidaires. Et dans ce cas, il serait envisageable d'analyser ces actions collectives comme des opérations d'élargissement des frontières politiques du monde commun aux hommes, non pas de bonne volonté, mais de courageuse responsabilité.

² Sur ce sujet, voir O. BEAUD et J.-M. BLANQUER (dir.), *La responsabilité des gouvernants*, Paris, Descartes et C^{ie}, 1999.

Celui qui est solidaire *des* hommes, celui-là seul est celui qui respecte la pluralité de l'humanité. Mais pour être solidaire de tous les hommes, nous devons nécessairement être l'*ami* de nombreux étrangers. Ce n'est qu'en dialoguant avec eux de l'état du monde que nous partageons en commun sans le savoir tant que nous n'en discutons pas activement, que nous pouvons nous découvrir pleinement impliqués dans le monde des hommes. Les implications de notre humanité, ce sont des participations au monde et des conséquences de nos actions, autant de complications. Se montrer responsable *face* à la pluralité, en la gardant toujours en respect, à distance, dans cet interstice cher à Hannah Arendt où le monde commun doit croître sans cesse, c'est accepter cette complexité, sans jamais chercher à la simplifier ou à la schématiser. C'est aussi admettre que nous ne pouvons appréhender cette vérité effective de notre responsabilité humaine que par l'entremise d'une pluralité d'interlocuteurs et de perspectives. Et cela, ultimement, ne demande qu'une chose : avoir le courage de reconnaître que nous avons besoin des autres hommes pour mesurer notre humanité à l'Humanité.

Bibliographie

Textes et ouvrages de Hannah Arendt

Ouvrages (par ordre alphabétique)

(Entre crochets sont indiquées les éditions originales. Sont éventuellement précisés, à la suite du titre, les essais particulièrement consultés.)

Condition de l'homme moderne, tr. fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (1961) [*The Human Condition*, London and Chicago, University of Chicago Press, 1958].

Considérations morales, tr. fr. M. Ducassou, Paris, Rivages, 1996 (1993) [« Thinking and Moral Considerations : A Lecture », *Social Research*, 38/3, 1971, p. 417-446].

Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, tr. fr. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (1972) [*Crisis of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972].

Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal, tr. fr. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966 [*Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1963].

Essai sur la révolution, tr. fr. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967 [*On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963].

Juger. Sur la philosophie politique de Kant, tr. fr. M. Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991 [*Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago, University of Chicago Press, 1982].

La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, tr. fr. P. Lévy et al., Paris, Gallimard, 1989 (1972) [*Between Past and Future : Eight Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1968]. « Le concept d'histoire. Antique et moderne. », tr. fr. P. Lévy, p. 58-120. « Qu'est-ce que l'autorité ? », tr. fr. M.-Cl. Brossollet et H. Pons, p. 121-185. « Qu'est-ce que la liberté ? », tr. fr. A. Faure et P. Lévy, p. 186-222. « La crise de l'éducation », tr. fr. Ch. Vezin, p. 223-252.

La Vie de l'esprit, vol. 1 *La Pensée*, tr. fr. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981. [*The Life of Mind*, vol.1, *Thinking*, ed. M. McCarty, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978].

Les Origines du totalitarisme, Tome 3 : *Le Système totalitaire*, tr. fr. J.-L. Bourget et al., Paris, Seuil, 1995 (1972) [*The Origins of Totalitarianism*, vol. 3 : *Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968].

Qu'est-ce que la politique ?, tr. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2001 (1995) [*Was ist Politik ?*, herausgegeben von Ursula Ludz, München, Piper, 1993].

Responsabilité et jugement, tr. fr. J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005 [*Responsibility and Judgment*, ed. J. Kohn, New York, Schocken Books, 2003].

Vies politiques, tr. fr. E. Adda et al., Paris, Gallimard, 2001 (1974) [*Men in Dark Times*, New York, Harcourt and World, 1968]. « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexions sur Lessing. » (1959), tr. fr. B. Cassin et P. Lévy, p. 11-41. « Karl Jaspers. Eloge » (1958), tr. fr. J. Bontemps et P. Lévy, p. 83-93. « Karl Jaspers. Citoyen du monde ? » (1957), tr. fr. J. Bontemps, p. 94-108.

ARENDT H. et JASPERS K., *Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot, 1995 (1985).

BRIGHTMAN C. (ed.) *Between Friends : the Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, New York, Harcourt Brace, 1995.

Articles, conférences et autres textes (par ordre chronologique)

(Entre crochets sont indiquées les versions anglaises éventuellement consultées.)

« La culpabilité organisée » (1945), tr. fr. A.-S. Astrup et al., in *Penser l'événement*, éd. Cl. Habib, Paris, Belin, 2001 (1989), p. 21-34. [« Organised Guilt and Universal Responsibility », in L. MAY and S. HOFFMAN (ed.), *Collective Responsibility, Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Savage, Rowman & Littlefield Publishers, 1991, p. 273-283.]

« L'Europe et l'Amérique » (1954), tr. fr. A. Enegrén, in *Penser l'événement*, op. cit., p. 177-196.

« Réflexions sur Little Rock » (1959), tr. fr. J. Roman, in *Penser l'événement*, op. cit., p. 233-248. [« Reflections on Little Rock », in *Responsibility and Judgment*, op. cit., p. 193-213.]

« Responsabilité personnelle et régime dictatorial » (conférence radiophonique, 1964), tr. fr. M.-I. B. de Launay, in *Penser l'événement*, op. cit., p. 93-105. [« Personal Responsibility Under Dictatorship », in *Responsibility and Judgment*, op. cit., p. 17-48 (version complète du manuscrit de la conférence).]

« Le cas Eichmann et les Allemands » (entretien avec Thilo Koch réalisé en 1964, édité pour la première fois en allemand en 1976), tr. fr. S. Courtine-Denamy, in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *Politique et pensée*, Paris, Payot, 1996 (1989), p. 187-192.

« Questions de philosophie morale » (cours, 1965-1966), in *Responsabilité et Jugement*, op. cit., p. 79-171. [« Some Questions of Moral Philosophy », in *Responsibility and Judgment*, op. cit., p. 49-146.]

« La Responsabilité collective » (1968), tr. fr. S. Courtine-Denamy, in COLLOQUE HANNAH ARENDT, op. cit., p. 193-203. [« Collective Responsibility », *Responsibility and Judgment*, op. cit., p. 147-158.]

« L'Amérique est-elle par nature une société violente ? » (1968), tr. fr. J. Roman, in *Penser l'événement*, op. cit., p. 249-252.

« Retour à l'envoyeur. Discours du bicentenaire » (1975), tr. fr. E. Adda et al., in *Penser l'événement*, op. cit., p. 253-268. [« Home to Roost », *Responsibility and Judgment*, op. cit., p. 257-275.]

Autres références

ABDEL-NOUR F., « National Responsibility », *Political Theory*, 31/5, 2003, p. 693-719.

- ALWEISS L., « Collective Guilt and Responsibility. Some Reflections », *European Journal of Political Theory*, 2/3, 2003, p. 307-318.
- ANDERS G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, tr. fr. Ch. David, Paris, Encyclopédie des nuisances/Ivrea, 2002 (1956).
- , *De la bombe atomique et de notre aveuglement face à l'Apocalypse*, tr. fr. P. Charbonneau, Paris, Titanic, 1995 (1956).
- ANTELMÉ R., *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.
- BAKHTEINE M., *Pour une philosophie de l'acte*, Paris, L'Age d'homme, 2003.
- BARTH FR., « Les groupes ethniques et leurs frontières » (1969), in Ph. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.
- BEAUD O. et BLANQUER J.-M. (dir.), *La responsabilité des gouvernants*, Paris, Descartes et C^{ie}, 1999.
- BIDART Cl., « Sociabilités : quelques variables », *Revue française de sociologie*, 29, 1988, p. 621-648.
- BOLTANSKI L., *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993.
- BOUDON R., *L'art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990.
- BOURDIEU P., « Ces « responsables » qui nous déclarent irresponsables », *Contre-feux*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998, p. 93-94.
- BRINK A., *Jeanne d'Arc, la France et moi*, Conférence à la BNF, 15 mars 2005.
- BURKITT I., « Relational Moves and Generative Dances », in S. McNAMEE and K. J. GERGEN (ed.), *Relational Responsibility. Resources for a Sustainable Dialogue*, London, Sage Publications, 1999, p. 71-81.
- CHALIER C., « Radicalité et banalité du mal », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 263-285.
- CHAR R., *Feuillets d'Hypnos*, Paris, Gallimard, 1946.
- COLLIN FR., « N'être », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 129-156.
- COSTEY P., « Les catégories ethniques selon F. Barth », *Tracés*, 10, 2006, p. 105-112.
- COURTINE-DENAMY S., *Le souci du monde. Dialogues entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 1999.
- , « Hans Jonas – Hannah Arendt. Histoire d'une complémentarité » in H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, p. 7-74.
- DELMOTTE Fl., *Norbert Elias : la civilisation et l'Etat. Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007.
- DERRIDA J., « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », in J. DERRIDA et J. HABERMAS, *Le « concept » de 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004, p. 133-196.
- , *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- DESCARTES R., *Principes de la philosophie* (1644), *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- DEWEY J., *Le public et ses problèmes*, tr. fr. J. Zask, Pau/Paris, PUP/Farrago/Ed. Léo Scheer, 2003 (1927).
- , *Reconstruction en philosophie*, tr. fr. P. Di Mascio, Pau/Paris, PUP/Farrago/Ed. Léo Scheer, 2003 (1920).
- DUPUY J.-P., *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005.
- DURKHEIM E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1998 (1893).
- ELIAS N., *Engagement et distanciation*, Paris, Fayard, 1993 (1983).
- , *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991 (1987).
- ENGEL L., « Vers une nouvelle approche de la responsabilité. Le droit français face à la dérive américaine », *Esprit*, 192, 1993, p. 5-31.

- EWALD FR., *L'Etat-providence*, Paris, Grasset, 1986.
- , « L'expérience de la responsabilité », in Th. FERENCZI (dir.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Le Monde Editions, 1997.
- FAUCONNET P., *La Responsabilité*, Paris, Alcan, 1928.
- GREISCH J., « L'« Heuristique de la peur » ou qui a peur de Hans Jonas ? », in G. MÉDEVIELLE et J. DORÉ (dir.), *Une parole pour la vie*, Paris, Cerf, 1998.
- , « L'amour du monde et le principe responsabilité », in M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité*, Paris, Autrement, 2002, p. 72-89.
- HABIB CL., « Arendt et l'Allemagne après guerre. Introduction », in H. ARENDT, *Penser l'événement*, *op. cit.*, p. 7-20.
- HAVEL V., *Essais politiques*, tr. fr. collective, Paris, Seuil, 1990 (1989).
- JANKELEVITCH VL., *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Tome 3 : *La volonté de vouloir*, Paris, Seuil, 1996 (1980).
- JASPERS K., *La culpabilité allemande*, tr. fr. J. Hersch, Paris, Minuit, 1990 (1946).
- , *Origine et sens de l'histoire*, tr. fr. N. Naef et W. Achterberg, Paris, Plon, 1954 (1949).
- , *La bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps*, tr. fr. E. Saget, Paris, Buchet/Chastel, 1963 (1958).
- , *Liberté et réunification*, tr. fr. N. Naef et J. Hersch, Paris, Critérim, 1990 (1960).
- , *Initiation à la méthode philosophique*, tr. fr. L. Jospin, Paris, Payot, 1994 (1965).
- JONAS H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. fr. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1998 (1979).
- , *Souvenirs*, tr. fr. S. Cornille et Ch. Wiese, Paris, Rivages, 2005 (2003).
- KANT E., *Critique de la raison pratique* (1788), tr. fr. L. Ferry et H. Wismann, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985.
- LABRUSSE-RIOU C., « Entre mal commis et mal subis : les oscillations du droit », in M. VACQUIN (dir.), *La Responsabilité*, *op. cit.*, p. 94-115.
- LADRIERE P., *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, PUF, 2001.
- LEIBOVICI M., « Le paria chez Hannah Arendt », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 223-248.
- LE NY M., « La temporalité dans *La Condition de l'homme moderne* », communication au colloque « Renewing Political Thinking after Hannah Arendt », Villa Vigoni (Italie), 7-11 juin 2005.
- LEROUX P., *De l'humanité*, Paris, Fayard, 1985 (1840).
- LEVINAS E., *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982.
- LEVI-STRAUSS CL., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 2001 (1950).
- , *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 (1952).
- MACHIAVEL, *Le Prince* (1513), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.
- , *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1513-1520), *Œuvres complètes*, *op. cit.*
- MAY L., *Sharing Responsibility*, Chicago, Chicago University Press, 1992.
- and HOFFMAN St. (ed.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Savage, Rowman & Littlefield Publishers, 1991.
- and KOHN J., *Hannah Arendt : twenty years later*, Boston, MIT Press, 1996.
- MCNAMEE Sh. and GERGEN K. J. (ed.), *Relational Responsibility. Resources for a Sustainable Dialogue*, London, Sage Publications, 1999.
- MERLEAU-PONTY M., *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.
- MERTON R. K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1997 (1953).

- METAYER M., « Vers une pragmatique de la responsabilité morale », *Lien social et Politiques* – *RIAC*, 46, 2001, p. 19-30.
- NACHI M., *Ethique de la promesse. L'agir responsable*, Paris, PUF, 2003.
- NUSSBAUM M. C., *Upheavals of Thought. The intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- , « Compassion and Terror », *Daedalus*, 132, 2003, p. 10-26.
- PATOČKA J., *Essais hérétiques*, tr. fr. E. Abrams, Paris, Verdier, 1999 (1990).
- PHARO P., *Le sens de la justice. Essais de sémantique sociologique*, Paris, PUF, 2001.
- QUERE L., « Agir dans l'espace public. L'intentionnalité des actions comme phénomène social », in P. PHARO et L. QUÉRÉ (dir.), *Les formes de l'action*, Paris, EHESS, « Raisons pratiques » 1, 1990, p. 85-112.
- RATZINGER J., *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985.
- RESHAUR K., « Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt », *Canadian Journal of Political Science*, XXV/4, 1992, p. 723-736.
- REVAULT D'ALLONNES M., « Le courage de juger », in H. ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 222-244.
- , *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.
- RICŒUR P., « La culpabilité allemande » (1949), *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999 (1991), p. 143-154.
- , « Ethique et politique » (1959), *Lectures 1, op. cit.*, p. 235-240.
- , « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte » (1971), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1998 (1986), p. 216-217.
- , « Expliquer et comprendre » (1977), *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 179-203.
- , « Préface » (1983), in H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 5-32.
- , « Ethique et politique » (1985), *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 433-448.
- , « Pouvoir et violence » (1989), in COLLOQUE HANNAH ARENDT, op. cit., p. 157-178.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- , « Postface au Temps de la responsabilité » (1991), *Lectures 1, op. cit.*, p. 271-294.
- , *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 2001 (1995). « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique » (1994), p. 41-70.
- , « J'attends la renaissance » (entretien), in J. MESSAGE, J. ROMAN et E. TASSIN, *A quoi pensent les philosophes ?*, Paris, Autrement, 1999 (1996), p. 175-183.
- RIFKIN J., *Le rêve européen*, tr. fr. O. Demange, Paris, Fayard, 2005 (2004).
- ROVIELLO A.-M., *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1985.
- , « Les intellectuels modernes : une pensée an-éthique et prétotalitaire », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, op. cit., p. 249-262.
- SAINT-EXUPÉRY A. DE, *Citadelle*, Paris, Gallimard, 1992 (1948).
- SEVE B., « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit*, 165, 1990, p. 72-87.
- SIMMEL G., « Métropoles et mentalité » (1903), in Y. GRAFMAYER et I. JOSEPH, *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1984, p. 61-77.
- , *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, tr. fr. L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Paris, PUF, 1999 (1908).
- , *Les pauvres*, Paris, PUF, 2002 (1908).
- SIMON R., *Ethique de la Responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.
- SMILEY M., *Moral Responsibility and the Boundaries of Community. Power and Accountability from a Pragmatic Point of View*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1992.
- SMITH A., *Théorie des sentiments moraux*, tr. fr. M. Biziou, Cl. Gautier et J.-Fr. Pradeau, Paris, PUF, 1999 (1759).

- SPÄMANN R., « Nebenwirkungen als moralisches Problem », *Philosophisches Jahrbuch*, 82, 1975, p. 323-335.
- STAVO-DEBAUGE J. et TROM D., « Le pragmatisme et son public à l'épreuve du terrain », in B. KARSENTI et L. QUÉRÉ (dir.), *La croyance et l'enquête*, Paris, EHESS, « Raisons pratiques » 14, 2004, p. 195-226.
- STRAWSON P., *Les individus*, tr. fr. A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil, 1973 (1959).
- STRYDOM P., « The Challenge of Responsibility for Sociology », *Current Sociology*, 47/3, 1999, p. 65-82.
- TASSIN E., « La question de l'apparence », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *op. cit.*, p. 67-91.
- , « Responsabilité personnelle et espace public », Communication au séminaire « Responsabilité individuelle et espace public », organisé par le *Center for Women Studies* et *Human Rights Foundation*, Belgrade (Yougoslavie), 11-12 novembre 1998.
- , *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.
- , *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.
- , « Propositions pour une philosophie non intentionnaliste de l'action politique », in O. ŠVEC et C. MIHALI (dir.), *Philosophie de l'action. Actes de l'Université européenne d'été de Prague (OFFRES, juillet 2004)*, Cluj (Roumanie), 2005, p. 135-155.
- THOMAS W. I. et ZNANIECKI F., *Fondation de la sociologie américaine*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- TRUC G., « Simmel, sociologue du cosmopolitisme », *Tumultes*, 24, 2005, p. 49-77.
- , « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés*, 8, 2005, p. 47-67.
- VERCORS, *Zoo ou l'assassin philanthrope*, Paris, Collection du Théâtre National Populaire, 1964.
- VINCENT H., « Citoyen du monde : éléments de problématique », in H. VINCENT (dir.), *Citoyen du monde : enjeux, responsabilités, concepts*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 7-15.
- WALZER M., *Sphères de justice*, tr. fr. P. Engel, Paris, Seuil, 1997 (1983).
- , *Pluralisme et démocratie*, tr. fr. collective, Paris, Esprit, 1997.
- , *Traité sur la tolérance*, tr. fr. Ch. Hutner, Paris, Gallimard, 1998 (1997).
- WASZEK N., *L'Ecosse des Lumières. Hume, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 2003.
- WEBER M., « Le métier et la vocation d'homme politique » (1919), *Le savant et le politique*, tr. fr. J. Freund, Paris, Plon, 1998 (1959).
- , *Economie et Société*, tr. fr. collective, Paris, Pocket, 1995 (1971).
- , *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. fr. collective, Paris, Plon, 1964 (1905).
- WEIL É., « Responsabilité politique », *Revue internationale de philosophie*, XI, 1957.
- ZIELINSKI A., *Lévinas, la responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.
- ZVIE BAR-ON A., « Measuring Responsibility », in L. MAY and St. HOFFMAN (ed.), *Collective Responsibility*, *op. cit.*, p. 255-271.

Table des matières

Remerciements	7
Préface	
Etienne TASSIN	11
Introduction. – Le défi de la pluralité	15
La faute, les risques, les conséquences	19
L'imputation, l'ascription, l'assomption	23
Chapitre I. – La responsabilité et le monde. Arendt et Jaspers	29
Culpabilité et responsabilité	30
Culpabilité individuelle et responsabilité collective	31
Responsabilité politique et conscience individuelle	36
Responsabilité personnelle et liberté politique	40
Responsabilité et solidarité	45
De la responsabilité partagée... ..	45
... à la responsabilité pour le monde.....	52
Le fardeau de l'humanité	56
Chapitre II. – La responsabilité et l'action. Arendt et Jonas	61
L'heuristique de la peur comme vertu.....	62
Peur et modernité	63
Natalité et fragilité.....	70
Conséquences et interdépendances	76
L'heuristique du courage comme <i>virtù</i>	81
Paradoxe des conséquences et tragique de l'action.....	82
Souveraineté et responsabilité.....	88
Courage et maintien de soi	93

Chapitre III. – La responsabilité et la frontière. Arendt et Dewey	101
Les frontières du monde commun.....	103
La violence et l'étranger.....	104
La société et le public.....	110
La frontière d'humanité.....	116
La responsabilité face à l'étranger	121
Aliénation et xénophobie	121
Compassion et pitié	127
Amitié et sainteté.....	134
Conclusion. – La réponse de la singularité	141
Bibliographie	145
Table des matières	151

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (fondé par Jacques Mégret et dirigé jusqu'en 2005, par Michel Waelbroeck, Jean-Victor Louis, Daniel Vignes, Jean-Louis Dewost, Georges Vandersanden ; à partir de 2006, Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Denys Simon)
- Aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten)
- Economie (Henri Capron)
- Education (Françoise Thys-Clément)
- Etudes européennes (Marianne Dony et Paul Magnette)
- Histoire (Eliane Gubin)
- Philosophie et lettres (Manuel Couvreur)
- Philosophie et société (Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccarà-Reyners)
- Science politique (Jean-Michel De Waele)
- Sociologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- Spiritualités et pensées libres (Hervé Hasquin)
- Statistique et mathématiques appliquées (Jean-Jacques Droesbeke)

Elles éditent trois séries, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Alain Dierkens), les *Etudes sur le XVIII^e siècle* (direction : Bruno Bernard et Manuel Couvreur) et *Sextant* (direction : Eliane Gubin et Valérie Piette).

Des ouvrages épuisés récents des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB : <http://digitheque.ulb.ac.be/fr/digitheque-des-editions-de-luniversite-de-bruxelles/index.html>. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 - CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Fax +32 (0) 2 650 37 94

Direction, droits étrangers : Michèle Mat.

Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada) ; Centre d'exportation du livre français (CELF) (autres pays).

Assumer l'humanité

Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité

Sur la responsabilité, Hannah Arendt a livré des réflexions importantes mais éparées. Le versant éthique de *La condition de l'homme moderne* n'est explicitement développé nulle part dans son œuvre. Le présent ouvrage poursuit à partir de là un double objectif. Expliciter cette esquisse d'une éthique, en la faisant dialoguer avec celles de Karl Jaspers, Hans Jonas, John Dewey, mais aussi Paul Ricœur. Ce faisant, trouver aussi un guide pour articuler de manière efficace les multiples conceptions existantes de la responsabilité, tant en philosophie qu'en sciences sociales : responsabilité collective, responsabilité sans faute, responsabilité-dette, responsabilité-promesse, responsabilité partagée... Cet effort d'éclaircissement conceptuel est requis par les incessantes références à la responsabilité dans nombre de nos débats contemporains. Mais il offre surtout une réponse inédite à une question en apparence triviale : pourquoi certains hommes nous sont-ils étrangers ? L'humanité, selon Arendt, est constituée d'une pluralité d'êtres singuliers, tous irréductiblement distincts les uns des autres – nul n'a donc de raison de nous être plus étranger qu'un autre. Et parce que c'est au sein de cette pluralité humaine que nous agissons, nos actions ont sur les autres hommes des conséquences imprévisibles, qui excèdent toujours nos intentions. Jusqu'à quelle limite acceptons-nous alors d'être tenus pour responsables de ces conséquences que nous n'avons pas voulues ? Refuser d'avoir des comptes à rendre à certaines personnes affectées par nos actions, refuser par conséquent de nous montrer responsables à leur égard, n'est-ce pas là notre motif pour les désigner comme étrangères ? La pluralité lance donc un défi à la responsabilité : jusqu'à quel point sommes-nous capables d'assumer l'humanité ?

Ancien élève de l'Ecole normale supérieure de Cachan, agrégé de sciences sociales, Gérôme Truc est membre de l'Institut Marcel Mauss (EHESS – Paris). Il enseigne la sociologie à l'Université Paris-Diderot et à Sciences-Po Paris.

ISBN 978-2-8004-1431-7



9 782800 414317