

Introduction

Ce travail s'inscrit dans la lignée de ce que nous avons cherché cette année à l'école de philosophie au sein de notre groupe de recherche.

Au début de l'année on a lancé un groupe qui avait initialement deux noms, « L'esprit du mal » était l'un des noms. L'autre étant « La genèse des monstres ». Ce sont deux noms empruntés à des ouvrages différents.

L'un : *L'esprit du mal* (2007) écrit par Nathalie Zaltzman, une psychanalyste que nous avons étudié en long en large et en travers cette année, qui dans le sillage de Freud s'est interrogée sur les atrocités du 20e siècle, sur les notions de civilisation, de barbarie, mais aussi de régression et d'humanité.

L'autre nom : *La genèse des monstres* (1965) était emprunté à un cours traité de biologie écrit par Etienne Wolff, un traité plus précisément de ce qu'on appelle la tératologie, aussi connue sous le nom de « science des monstres », une discipline qui s'est formalisée à la fin du 18e siècle.

J'ai longtemps peiné à trancher entre ces deux noms parce qu'ils me plaisaient bien tous les deux. Ils indiquaient chacun à leur manière qu'il était possible de puiser dans des matériaux très divers pour participer aux recherches du groupe, dont la matrice commune était la question dite du mal. Or, pour le moment on a plutôt laissé close toute une partie de la recherche sur la monstruosité et on a exploré l'autre versant, à la suite de Freud et Zaltzman donc : leur travail sur les atrocités du 20e siècle, la manière dont le rapport au mal s'est reformulé à la suite de la première GM déjà, puis après la seconde GM (avec la Shoah et les régimes totalitaires, l'industrialisation et la massification de la mort).

On a ainsi privilégié pour le moment deux types de matériaux :

1. La psychanalyse je l'ai dit avec ce qu'on désigne habituellement comme étant les travaux les plus spéculatifs de Freud ; *Malaise dans la civilisation*, *Totem et tabou*, *Au-delà du principe de plaisir* ; qui partent tous de cette question assez triviale « pourquoi et comment les humains continuent de se faire du mal alors qu'ils prétendent dans le même temps éradiquer les comportements violents et asociaux », et « est-ce qu'ils ne se font pas plus de mal qu'ils ne s'en sont jamais fait ? ». On a étudié les schémas (un peu usés) de Freud sur le refoulement des pulsions primaires (violentes, sexuelles). Et ce sont les prolongements et les affinements plus récents qu'on trouve chez Zaltzman qui nous ont donné pas mal matière à penser.

2. Et puis on a exploré des matériaux plus historiques, de l'histoire et de la théorie politique : entre autres le récit qu'a fait Hannah Arendt du procès du dignitaire nazi Eichmann, et les controverses nées à la suite de cette notion qu'elle a fait passer à la postérité sous le nom de « banalité du mal » ; mais aussi les discussions entre le philosophe Gunther Anders et le major Eatherly, un officier américain qui pilotait le *Straight flush* et qui avait participé à la mission de reconnaissance météo qui permit le largage de la bombe atomique sur Hiroshima le 6 août 45, un homme rongé par le remords qui fut ensuite persécuté par la police de son pays ; le travail également d'un historien contemporain Johann Chapoutot sur le nazisme, qui a essayé de scruter les ressorts de l'avènement politique et culturel du nazisme. On a également partagé des récits de guerre et notamment celui de la philosophe Simone Weil sur la guerre d'Espagne, que certaines personnes

ici connaissent bien puisqu'elle a été étudiée il y a quelques années à l'école, où on la voit tirillée et abattue après son passage en Catalogne où elle voulait défendre la révolte des paysans pauvres et des anarchistes mais où elle fut confrontée à des exactions arbitraires et à des problèmes disons éthiques difficiles, exactions qui étaient entre autres le fait de ces mêmes anarchistes qu'elle venait défendre.

On a donc bien sur cheminé avec cette question sempiternelle et embarrassante : « comment ce qui s'est passé s'est passé, ou comment ce qui s'est passé continue chaque fois de se passer malgré qu'on continue de croire que ça ne se passera plus », on a essayé de spécifier des types de violences et de malheurs qui adviennent à certaines époques, en certaines circonstances données, et de comprendre leur nature, on a essayé de voir dans quelles conditions les historiens mais aussi les humains en général parlaient d'inhumanité et ce que cette notion recouvrait d'ambiguïtés : car qu'est-ce qui est humain au fond ? Mais aussi quel type de partage cette notion d'humanité induisait entre civilisés et barbares. On essaie encore de déchiffrer tout cela.

Cette question du mal nous a fait comme lentement et logiquement ouvrir une voie parallèle et dériver vers celle de justice. Et c'est surtout de ça dont on va traiter aujourd'hui à partir d'auteurs et d'autrices dont on a croisé la route cette année : trois principalement, dont j'ai en partie déjà évoqué les noms. Hannah Arendt, Nathalie Zaltzman et Giorgio Agamben.

Susan Neiman, une historienne américaine, estime que la question du mal est une question charnière en philosophie, c'était un problème théologique classique résumé par la question suivante : comment un Dieu bon a-t-il pu créer un monde comprenant autant de souffrance innocente ? Outre que la question a évolué avec le temps, à mesure que Dieu n'était plus tout à fait la figure explicative qui ordonnait la compréhension du monde (ex. le problème après Auschwitz était plutôt : comment le comportement d'être humains peut-il violer aussi radicalement les normes de la raison et de la rationalité, que l'on avait cru remplacer Dieu ?), elle continue de distribuer un peu les êtres en deux grandes tendances (autour d'un axe à la fois éthique et métaphysique). Il se trouve qu'à plein d'égards cette division est assez faible mais on peut la garder en tête pendant cet exposé, pour voir comment la tordre. D'une part, donc, l'existence du mal étant irréfutable, il y a celles et ceux qui pensent qu'il existe un autre ordre, par-delà les apparences, un ordre qui garantit le bien, un ordre *meilleur* et *plus juste*, que celui dont nous faisons l'expérience. On trouve de nombreuses variantes de cette tendance : on peut par exemple considérer que cet ordre est présent mais *caché* et *inaccessible*, qu'il est mystérieux et *à venir*, ou *immanent* et *en progrès* ; ou bien, partant du même constat sur l'existence irréfutable du mal, on a cette autre grande tendance, qui considère que les faits auxquels nos sens nous soumettent sont tout ce qui existe – mais qu'il n'y a ni finalité naturelle ou historique au-delà de ces apparences, et donc pas de résolution. Là où la première tendance inscrit généralement la question du mal dans des registres explicatifs, cherchant un moyen de le combattre ou de le minimiser (en considérant qu'on peut plus ou moins rendre raison du monde et le faire coïncider avec une morale, en maintenant souvent un lien entre bonheur et vertu, c'est à dire en croyant que ceux qui se comportent bien seront récompensés), la seconde postulera qu'il faut plutôt faire avec les affres du monde et l'injustice, qu'il n'y a pas vraiment de lien entre nous et le monde, et que toute logique du changement est déjà une logique de domination vaine. Les deux hypothèses, l'une plutôt idéaliste et optimiste, l'autre plutôt réaliste et pessimiste, ont été considérées blasphématoires tour à tour, chacune pour des raisons différentes : comment peut-on avoir la prétention de dire que le monde pourrait être meilleur que ce qu'il est ; comment peut-on admettre que l'existence du mal soit acceptable, et qu'elle n'entre pas dans un plan plus grand qui vise à le résorber ? On ne va pas rester rivé(e)s aux problèmes métaphysiques que pose la question du mal, mais gardons tout de même ces considérations quelque part dans un coin de l'esprit.

Il y a bien sûr plein de pensées et de modalités d'action qui sont à cheval. On peut par exemple penser qu'il n'y a *que* ce monde, qu'il est hasardeux *et* qu'il peut être perfectible, mais on arrive souvent à des problèmes délicats. Qui le rendra plus juste ? A quelles conditions ? En prétendant

œuvrer pour le bien, pour quoi œuvre-t-on réellement ? Si un côté est stigmatisé pour son quiétisme (il n'y a rien à faire) ou son nihilisme (tout est possible donc balek), l'autre est souvent stigmatisé pour son volontarisme ou pire son totalitarisme (je vais vous dire ce qu'est le bien).

Le 20e siècle, qui hérite de ces questions et de tragédies inouïes, ouvre sur une vraie fragmentation des réponses face au mal, et les auteurs que nous allons traiter sont l'expression de cette fragmentation.

Vous voyez en tout cas qu'incidemment cette question du mal nous pousse à cette autre : savoir si oui ou non nous restons attaché(e)s à l'idée qu'un monde plus juste est possible ?

Sur la base de toutes les injustices qui nous entourent, on peut trouver cette question vraiment pédante et pathétique puisque, de fait, de nombreuses choses nous révoltent, de nombreuses choses nous ont poussé et continuent de nous pousser à la révolte. Cependant on ne peut pas juste trancher dans le vif en prétendant avoir tout régler, que l'idée que je me fais de ce qui est injuste est naturellement valable pour les autres. C'est le genre de problèmes auxquels sont confrontés celles et ceux qui refusent d'abdiquer devant l'injustice ou qui refusent de céder leur capacité de décision à des instances souveraines qu'elles considèrent incarner cette injustice.

Si on considère donc qu'un monde plus juste est possible, quelle serait cette justice ? Et faut-il seulement penser en ces termes ?

Qu'on aborde cette question de la justice de façon très abstraite et on nous qualifiera, probablement à juste titre, d'universalistes, qu'on aborde la question de façon très particulière et on nous dira qu'on passe à côté de la nécessité de changements plus structurels, d'ordre plus général, valables non seulement pour nous mais pour d'autres qui sont confrontés à des problèmes passablement similaires aux nôtres.

Arrivé.e.s ici vous vous demandez peut-être quel rapport cette question à avoir avec le thème de l'année qui est « l'ordre des choses » et au sujet duquel les exposés précédents se ramenaient plus explicitement. Je me dis que pour certain.e.s d'entre vous ça transparait un peu, mais je vais m'efforcer de rendre l'idée que j'ai en tête plus lisible, sans pour autant affirmer qu'on parlera explicitement d'ordre aujourd'hui. J'ai relevé un court extrait d'Hannah Arendt, dans un texte qui s'appelle « Pensée et considérations morales », qu'elle a écrit en 71 et qu'on retrouve dans le recueil posthume qui s'appelle *Responsabilité et jugement*. J'essaierai d'éclaircir ce passage plus finement par la suite, mais je dois dire en préambule qu'à ce moment là, après qu'elle ait assisté au procès d'Eichmann au début des années 60, elle a consacré plusieurs séminaires, en tant qu'universitaire aux États-Unis, à des questions morales, aux problèmes moraux que semblaient soulever différents sujets contemporains, le nazisme en premier lieu mais pas seulement, elle s'est par exemple penchée sur la question des Noirs en Amérique du Nord, en repartant de textes antiques, grecs principalement, mais aussi de philosophie médiévale et moderne avec les positions de Kant en ligne de mire.

Ici, et comme souvent, elle traite de la faculté de penser, laquelle est centrale chez elle et rend possible la faculté d'agir, notamment d'agir avec justesse. C'est entre autres parce que les facultés de pensée d'un Eichmann étaient réduites à néant qu'il a pu accepter de faire ce qu'il a fait, à savoir envoyer des milliers de juifs dans des camps d'extermination.

Je ne vais pas dire tout de suite ce que recouvre ce fait de « penser » chez Arendt, et les difficultés que ça pose puisque ce sera en partie traité dans l'exposé, mais juste donner cette phrase pour voir le lien qu'on peut faire avec « l'ordre des choses » pour ouvrir ensuite sur le sens ou non de parler d'une justice anarchiste, qui est le problème de notre exposé.

Arendt :

« [...] penser en tant que tel fait peu de bien à la société, [...] Elle [la pensée] ne crée pas de valeurs, elle ne découvre pas une fois pour toutes ce qu'est « le bien » et elle ne confirme pas les règles de

conduite admises, elle les dissout plutôt. Sa signification politique et morale se révèle seulement dans les rares moments historiques où « les choses s'écroulent ; le centre ne tient plus ; / l'anarchie pure gagne le monde », quand « les meilleurs n'ont plus aucune conviction, tandis que les pires / sont plein d'intensité passionnée ».

Rien ne permet de savoir très clairement la manière dont est connotée ici l'anarchie chez Arendt. J'ai plutôt tendance à penser qu'elle fait usage du terme à la va vite, qu'il désigne un moment de désordre et de perdition maximal. J'ai cherché un peu et ces derniers vers sont une assez mauvaise traduction d'un poème mystique de Yeats qui s'appelle *La Seconde Venue* qui fait explicitement référence au Christ¹. Qui vient mettre fin à l'anarchie.

Peu importe la coloration du terme, le paradoxe de ce passage et ce qui m'intéresse c'est qu'elle fait un lien entre ce moment « an-archique », où le centre ne fait plus référence, où les choses s'effondrent, d'une part, et la révélation de l'importance de la faculté de penser, de l'autre, elle fait de l'anarchie un moment où nos sens sont aiguisés au maximum. Ici malheureusement, et de façon plutôt classique, on est comme contraint à l'anarchie par la situation qui sonne plus ou moins comme une catastrophe. L'anarchie provoque la pensée comme par défaut.

On sait qu'Arendt n'était pas une anarchiste, ce qu'elle *était* reste difficile à dire, elle est à la fois l'expression la plus pure d'une tradition politique libérale, et elle a en même temps défendu l'expérience du communisme des conseils (bavarois, hongrois) c'est vraiment un personnage complexe, mais ne devançons rien, on pourra revenir là-dessus et sur des éléments non négligeables de sa biographie qui permettent de cerner son parcours plus tard.

L'idée ici, avec cette phrase d'Arendt, c'est de souligner que la pensée permet le jugement juste (il faut bien sûr préciser pour que ce soit pas aussi bateau que ça) et que le moment de plus grande pensée voire ce que crée le fait que plusieurs pensent (jugent) à fond : c'est le trouble à l'ordre ou l'anarchie (c'est d'ailleurs pourquoi Socrate fut condamné à boire la cigüe par la *polis* selon Arendt, en tant que trouble à l'ordre public).

Après le travail de Ghislain sur la hiérarchie, le pouvoir et l'anarchie on voudrait pour notre part interroger les liens entre anarchie et justice, voir quels liens ils peuvent entretenir.

1 Tournant, tournant dans la gyre toujours plus large,
Le faucon ne peut plus entendre le fauconnier.
Tout se disloque. Le centre ne peut tenir.
L'anarchie se déchaîne sur le monde
Comme une mer noircie de sang : partout
On noie les saints élans de l'innocence.
Les meilleurs ne croient plus à rien, les pires
Se gonflent de l'ardeur des passions mauvaises.

Sûrement que quelque révélation, c'est pour bientôt.
Sûrement que la Seconde Venue, c'est pour bientôt.
La Seconde Venue! A peine dits ces mots,
Une image, immense, du Spiritus Mundi
Trouble ma vue : quelque part dans les sables du désert,
Une forme avec corps de lion et tête d'homme
Et l'oeil nul et impitoyable comme un soleil
Se meut, à cuisses lentes, tandis qu'autour
Tournoient les ombres d'une colère d'oiseaux...
La ténèbre, à nouveau; mais je sais, maintenant,
Que vingt siècles d'un sommeil de pierre, exaspérés
Par un bruit de berceau, tournent au cauchemar,
– Et quelle bête brute, revenue l'heure,
Traîne la patte vers Bethléem, pour naître enfin?

On se demandera donc :

- Que faire du mal après l'effondrement des principes explicatifs transcendants ? (Dieu, la Raison, etc.)

- Si l'anarchie exprime le moment de la fin de ces principes sur quelles bases peut-elle dire ou prétendre établir un jugement ? Sur quelles bases peut-elle se doter de critères éthiques ? Quel type de politique (ou de monde) la centralité du jugement produit-elle ? Vous voyez que de façon plus pragmatique, on débouche sur cette question : les anarchistes peuvent-ils et veulent-ils seulement être des juges ?

On tombe ici d'entrée de jeu sur une aporie ou un paradoxe, révélé par le juriste allemand et nazi Carl Schmitt dans ses réflexions sur le mal radical, et qu'il nomme explicitement le *paradoxe* de l'anarchie.

Le paradoxe est le suivant : toute décision (moi je dirais tout jugement) implique une transcendance, une référence transcendante. La négation du jugement, ou de la « décision », la négation de la transcendance, censée chez Schmitt caractériser la position anarchiste, n'échappe pas à ce recours, à cette contrainte. Puisque pour nier le jugement ou la décision elle doit *décider contre la décision, juger contre le jugement*. Et recourir pour ce faire à un critère transcendant.

C'est pourquoi Schmitt disait de Bakounine qu'il était un dictateur de l'antidictature² et, plus généralement, que l'anarchie était contradictoire et inconséquente, contrairement aux réactionnaires et aux contre-révolutionnaires qui assumaient leur pouvoir (face au mal radical, la dictature!). C'est pourquoi, avec Agamben notamment, on essaiera de se déplacer face à ce paradoxe en interrogeant plutôt que le *pouvoir* faire justice, y compris le *vouloir* faire justice de l'anarchie.

Voici notre plan :

On parlera d'abord avec Nathalie Zaltzman (et Robert Muchembled) du double processus historique qui a consisté à éloigner le mal et paradoxalement à le rendre intérieur (I), ce qui nous permettra de contextualiser une critique de l'imputation (de la responsabilité) et de la purge (auto-punition).

On présentera ensuite deux pistes pour une éthique anarchiste liée à la question du mal :

L'une à partir des considérations et des propositions d'Hannah Arendt sur les notions de responsabilité et de jugement élaborées à la suite de la seconde guerre mondiale (II).

(III) Puis les tordre et en prendre le contre-pied avec le travail de Giorgio Agamben qui défait l'édifice du droit et de la morale occidentale, remettant radicalement en question la logique de l'imputation (il n'y a pas de volonté propre) et de la peine.

(IV) On ouvrira sur des considérations au sujet de la jurisprudence et de l'exemplarité, en proposant quelques pistes pour une éthique anarchiste forgée à l'aune des heurs et des malheurs du temps !

I.

Brève généalogie des conceptions du mal à travers l'histoire

Je propose une brève histoire des conceptions successives du mal. Non seulement parce que je pense qu'on peut considérer le mal comme critère ordinateur et révélateur de « l'ordre des choses » d'une époque, mais il s'agit surtout de situer les deux auteurs sur lesquels nous allons nous attarder, Agamben et Arendt, par rapport à cette histoire.

Je m'appuie sur la « brève histoire du mal dans les conceptions successives de l'humain » que propose Nathalie Zaltzman dans l'ouvrage qu'on a étudié cette année, *L'esprit du mal*, ainsi que sur *Une histoire du diable* de Robert Muchembled, et de l'histoire des obsessions que propose Pierre-

2 Chap. 4 de la Théologie politique (« La philosophie de l'État de la contre-révolution »)

Henri Castel dans *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés*. Je vous préviens néanmoins que je ne vais pas faire de l'histoire très historique. Je cherche en tout cas à mettre en évidence deux tendances immenses : d'une part le processus qui, du mal considéré comme extérieur, fatalité, destin ou démon, l'introjecte au coeur de la psyché humaine ; d'autre part le processus de clivage qui place le bien d'un côté, le mal de l'autre.

1) De l'ambivalence à la binarité bien/mal

Dans les sociétés totémiques, l'esprit du mort est certes potentiellement dangereux, mais aussi protecteur à la condition que soient observées les tabous, premières formes de la loi morale, qui protègent de l'hostilité des morts. Ou encore dans l'Antiquité grecque : les dieux grecs pouvaient et le bien et le mal, et souhaitaient aux humains et le bien et le mal, et les y vouaient selon leur bon gré.

C'est le christianisme qui sépare le bien d'un côté, le mal de l'autre. Le christianisme invente un sujet du mal : Satan, avant que ne surgisse au sein de la création ce second sujet qu'est Adam (Eve faisant le lien entre les deux). Il opère ainsi un geste radical de « binarisation » : d'un côté l'innocence du Christ, de l'autre la violence de la haine (haine des prêtres du Sanhédrin, haine du peuple, trahison de Judas, cruauté des soldats romains...). L'histoire de la crucifixion met en scène une sorte de complot de la haine contre celui qui est ouvertement désigné comme un juste, un innocent qui, face à la haine, parle plus fort que le mal.

Robert Muchembled montre que c'est une très vigoureuse offensive chrétienne qui nous amène à lire le monde en noir et blanc. Mais il faut plusieurs siècles, et énormément de répression très douloureusement punitive pour que les Eglises fassent reculer les superstitions populaires relatives à un univers peuplé de forces ambivalentes et saturées de magie, en imposant la double figure d'un Dieu terrible et d'un diable omniprésent.

Jusqu'au XIIe ou XIIIe siècle, même pour les chrétiens, le monde invisible était peuplé d'une infinité de personnages : saints, démons, âmes des morts. Leurs places respectives dans l'univers n'était pas parfaitement définie par rapport au bien et au mal, car les saints pouvaient se venger des vivants, alors que les démons étaient parfois appelés à l'aide par ces derniers. Dans cet univers diversement peuplé, le monde était trop enchanté pour permettre à Lucifer d'occuper tout l'espace de la peur. La lutte du bien contre le mal ne dépendait pas seulement de deux entités supérieures en conflit permanent, mais du courage, du bon vouloir et de la ruse quotidienne des humains. Les êtres surnaturels étaient plus ambivalents et attentistes que bons ou mauvais par principe.

A partir du XIVe siècle, les procès de sorcellerie permettent d'imposer, et d'imposer le plus brutalement qu'il soit, l'idée du diable. Les procès de sorcellerie prouvent la démonologie : l'existence de démons, intrinsèquement mauvais. Si on compare les interrogatoires des prétendues sorcier·es et les dépositions des témoins contre elles et eux, on constate que non seulement ces derniers n'évoquent pas le sabbat ni la figure précise du diable, mais ils racontent des histoires très concrètes, de malheur, de maladies et de morts, affirmant qu'ils proviennent de sorts lancés par l'accusé·es. Tout en prenant en compte ces allégations, les magistrats y ajoutent des questions concernant l'orthodoxie du comparant, ses rapports sexuels avec le démon, et pratiquent la recherche de la marque satanique sur le corps de l'intéressé·e. L'ensemble du procès est donc l'occasion pour les hommes de savoir de jeter un filet unificateur sur les croyances populaires, situant le démon dans les entrailles de la sorcière. Pas de nuance et pas d'ambivalence : c'est noir ou c'est blanc, et c'est le blanc contre le noir, et quand c'est noir c'est noir.

Cette binarisation : d'un côté le mal, de l'autre le bien, se retrouve aujourd'hui dans une idée qu'on pourrait appeler le mythe du vampire. C'est l'idée le moindre contact avec le mal condamne irrémédiablement. Le mal, on peut donc le contempler (toutes les histoires de vampires en atteste), mais la moindre morsure condamne irrémédiablement. Notre civilisation n'a d'espoir qu'en la pureté parfaite conservée : en un mot, la virginité. Cette obsession de la pureté n'est que l'envers de l'obsession du mal. Cette binarité radicale court encore jusqu'à Disney et le tout Hollywood : d'un côté les gentils, et de l'autre les méchants.

2) Intériorisation du mal

La fin des procès de sorcellerie en Europe occidentale, au début du XVIIe siècle, signe le fait que ce n'est plus le démon qui possède l'homme et explique le mal. On s'attribue désormais la faute, on s'en humilie comme de choses dont le principe se trouve en nous-mêmes.

Dans son livre *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés*, Pierre-Henri Castel décrit le passage d'une « culture de la persécution » à une « culture de la culpabilité ». La formule de la culture de la persécution, c'est que quand un mal survient, c'est par principe du dehors : c'est un mal qui m'a été voulu par un agent externe mauvais. Des désastres collectifs jusqu'aux petits accidents du quotidien, de la maladie à la mort, on détecte toujours à l'œuvre une cause intentionnelle externe : tel esprit ancestral voulant se faire entendre des vivants, l'esprit nocturne d'un sorcier malfaisant... Non qu'on ignorait les causes générales et naturelles, mais ces causes générales des malheurs échouent à expliquer pourquoi cet homme à qui ce malheur précis est arrivé. Le sentiment de persécution était ainsi la norme sociale d'expression du mal-être. Elle l'est encore dans certaines cultures (c'est le travail de l'anthropologue Evans-Pritchard qui dégage le terme de « culture de la persécution »). Plutôt que la culpabilité, c'est la honte qui vient sanctionner.

Aujourd'hui nous sommes à l'inverse enclines à mettre en cause la responsabilité de l'individu, que celui-ci la reconnaisse ou pas. A l'inverse de la culture de la persécution, c'est une culture de la culpabilité caractérise l'âge moderne. C'est une suspicion tournée vers soi, avec sa dimension intérieure et normative. C'est-à-dire que le mal est par principe intérieur, et non extérieur. On se demande : ne t'es-tu pas toi-même prêté à ce qui arrive ? Une faute éventuellement enfouie et obscure, au-dedans, et dont tu es coupable, n'explique-t-elle pas le mal ? Négligence, complaisance, irresponsabilité, vanité déplacée... On cherche comment l'individu a préparé ce qui lui arrive, ou comment il l'a « bien cherché », ou comment il a imprudemment agi.

Si on fait la genèse de ce sentiment de culpabilité dont la psychanalyse a fait la strate la plus profonde et inconsciente de la psyché universelle (l'universalisant et l'intemporalisant), on constate que son histoire est intimement entrelacée avec celle de l'individu moderne, caractérisé par sa liberté et son autonomie.

La culpabilité est en effet un outil extrêmement puissant d'individuation. Ce n'est seulement l'avènement du moi, de l'individu qui permet l'émergence d'une culpabilité individuelle ; c'est la culpabilité qui fait le lit de l'individualisation. Les communistes que nous sommes ou voudrions être seraient prêts à remettre en question cette individualisation : mais renoncer à notre culpabilité personnelle, à la responsabilité de nos fautes personnelles ? (On peut dire « mes » fautes, on ne peut pas dire « mon mal » ou « mes démons »). La culpabilité est donc ce qui fait tenir l'individualisme.

C'est bien sûr le christianisme qui non seulement a creusés nos intériorités, mais aussi la culpabilité qui la peuple. C'est en effet le christianisme qui invente l'intériorité des sujets, les premiers chrétiens menant au désert de véritables combats *pour* l'intériorité, autrement dit pour l'arrachement au monde, à la société avec les hommes. C'est une fois gagné ce combat *contre* le monde *pour* l'intériorité que peuvent se dérouler ces combats intérieurs qui caractérisent la subjectivité chrétienne, avec ses scrupules et sa culpabilité. L'introspection devient la mesure de toute chose. Le sujet chrétien, dans sa guerre intérieure, n'est pas abandonné à lui-même ou au mal : il est le lieu où le bien, avec l'aide de Dieu, peut triompher.

Dans l'iconographie médiévale, on voit l'armée des démons qui sans fin s'efforce contre l'armée de Dieu et l'homme se trouve au milieu. Peu à peu la guerre devient intérieure. L'incarnation de Dieu avait déjà fait descendre la guerre entre le bien et le mal sur la terre ; dans un deuxième mouvement, cette guerre pénètre dans le cœur de l'homme, pour devenir intérieure. Le Malin, qui était autrefois conçu comme un personnage réel sur lequel il était possible d'avoir une action (pensons à la vigoureuse tradition du diable trompé, berné et battu), passe du dehors au dedans. On s'interroge désormais non sur la nature des démons, mais sur la subjectivité de la faute. Le christianisme opère

ainsi une intériorisation du mal, sur fond d'un premier geste qui est celui de la binarisation : d'un côté le mal, d'un côté le bien, les deux se rapportant l'un à l'autre sur le mode du conflit.

Les procès de sorcellerie furent la scène décisive de l'apprentissage de ces nouvelles normes. Ils font voir combien les juges, nourris de démonologie, veulent lire l'univers en termes de faute personnelle et de choix devant le péché, et l'enseignent aux accusé·es et aux témoins. Les sorciers et sorcières étaient forcés aux aveux individuels, proposés comme référence aux foules afin de les inciter à l'examen de conscience contre les pièges d'un démon susceptible d'avoir investi subrepticement leur corps pour mettre en danger leur âme.

La Réforme catholique, en 1542, promeut ce christianisme personnel, incarné par Ignace de Loyola et les jésuites. Il exige des meilleurs qu'ils prennent conscience de leur responsabilité et qu'ils se questionnent avec précision pour surmonter tout signe de faiblesse de la foi, grâce à l'introspection. Chacun devient donc responsable d'affronter personnellement le démon tapi à l'intérieur de son propre corps.

Cette intériorisation se poursuit encore et de façon extraordinaire durant le Grand siècle (XVIIe siècle). Lors d'examens de conscience rendus obligatoires par l'Église, des directeurs de conscience sondent la conscience de dévots, et surtout de dévotes pétries de scrupules, « les scrupuleuses » étant, comme par hasard, principalement des femmes. C'est à ce moment que les volitions préalables à l'agir deviennent des objets mentaux en soi : objets de scrupules aussi intenses que les actes en eux-mêmes. Toute une sphère de pures « volitions » (par volition j'entends un acte de la volonté) acquiert ainsi une autonomie : des intentions qui se comptent en tant qu'intentions, rouages d'une machinerie morale raffinée.

Est-ce la Réforme, le lien direct à Dieu prôné par le protestantisme, qui ont institué un rapport direct à la responsabilité du mal ? Est-ce le courant émancipateur de la raison et de l'esprit critique des Lumières ? Ou la montée punitive observable dans toute l'Europe en matière sexuelle, morale et religieuse, engendrant un mécanisme de refoulement pulsionnel et la culpabilité qu'elle engendre ? Quoi qu'il en soit, la scène d'action du mal s'est historiquement déplacée du monde externe au monde interne, de la réalité naturelle et surnaturelle à la scène psychique. Comme le fait remarquer Robert Muchembled dans son *Histoire du diable*, on constate la migration progressive de la figure d'abord extérieure du diable vers la reconnaissance de ses origines psychiques, vers le rapatriement des projections sur la scène consciente. Il considère cette « désimagination » comme un progrès de la civilisation. De fait, l'introjection pulsionnelle des projections ramène les représentations vers leurs sources psychiques et, en cela, s'approche de la vérité de la réalité psychique. Et l'accent de la peur se déplace de l'extérieur vers l'intérieur.

La psychanalyse, selon des procédés certes très différents, poursuit le travail de cette « culture de l'intérieur » inaugurée au XVIIe siècle avec les examens de conscience, et donne une importance centrale à l'idée de culpabilité, qui serait fondatrice pour tout sujet humain.

– La psychanalyse montre en même temps que la culture de la persécution n'a pas du tout été abolie et n'est pas incompatible avec la culture de la culpabilité : la persécution revient « par la fenêtre » sous forme d'obsessions et de scrupules. On avait cru que l'auto-contrainte, comme pure ascèse, élevait contre le mal un rempart intérieur constitutif du moi. Il s'avère que la défense n'est pas seulement infiltrée d'avance par l'assaillant, mais que le défenseur est l'ennemi : que le surmoi est le porte-parole de la pulsion de mort au cœur du psychisme.

Aujourd'hui, on peut dire que nous sommes dans une époque post-chrétienne. Post-chrétienne, non pour dire qu'on serait libéré des suppositions du christianisme parce qu'on aurait affirmé des vérités plus fortes (lesquelles ?), mais plutôt pour marquer que l'errance voire le nihilisme qui caractérisent notre époque se comprennent justement par le retrait de la symbolique qui a commandé notre culture pendant des siècles. On continue à penser qu'il existe un mal radical (sur le plan individuel, il y a au fond de toute jouissance un point d'ignominie ; sur le plan collectif, toute société est en son principe criminelle) et qu'en chaque sujet humain l'insistance de la faute générique vient se croiser avec la puissance d'une liberté inconditionnée pour le mal comme pour le bien. Au sujet chrétien a succédé un sujet nouveau marqué non pas par des figures du mal qui prêteraient à la diabolisation,

mais les figures dispersées et insistantes d'une crise subjective, avec de « nouvelles maladies de l'âme », qui semble appeler une nouvelle symbolique.

C'est en ce sens que la culture de la culpabilité qui caractérise l'âge chrétien est en train de muter, dit Castel. La culpabilité n'est plus, comme en psychanalyse, un symptôme qui recèle une vérité : une épreuve de vérité pour le sujet (ce qui est encore très chrétien). C'est simplement une agression odieuse, jaillie du « dedans » mais d'un dedans dans lequel il ne viendrait à personne l'idée de se reconnaître : c'est une « intériorité extérieure », qu'on cherche à supprimer. La psychiatrie actuelle, et notamment la pratiques comportementalistes et cognitivistes, ont ainsi réinstauré une certaine version du mal comme dehors : quelque chose qui nous importune et dont il faut se débarrasser. Mais c'est un dehors qui est désormais en dedans. Nous sommes aujourd'hui des *persécutés de l'intérieur*.

Arrivé-es au terme de ce parcours, certes trop rapide et grossier, nous sommes néanmoins en droit de nous demander si cette intériorisation du mal est un « progrès dans la vie de l'esprit » (expression que Nathalie Zaltzman reprend à Freud), ou le résultat du laborieux et douloureux travail d'individualisation qui caractérise notre civilisation, et nous mine.

Il n'est pas si évident de considérer l'intériorisation du mal comme un progrès, quand l'histoire nous a appris que le mal résultait largement de structures sociales, plutôt que de dispositions psychiques voire biologiques. D'ailleurs la culpabilisation et la mauvaise conscience n'ont jamais changé le monde.

Intérioriser le mal, c'est doter chaque individu d'une responsabilité propre face au mal, ce qui semble porter un coup au narcissisme humain. Mais n'est-ce pas à l'inverse un ultime geste narcissique : s'octroyer une certaine responsabilité, et donc un certain pouvoir, c'est-à-dire se prémunir (grâce à ce qui serait un travail psychologique) d'une insupportable impuissance face aux logiques sociopolitiques et civilisationnelles qui rendent le mal possible ?

On intériorise le mal, mais ce qu'on remarque, avec Nathalie Zaltzman, c'est que la conscience ne trouve jamais, dans la psyché, un équivalent au démoniaque religieux. On ne parvient pas à intégrer le mal à la psyché ou à la pensée : la conscience ne le reconnaît spontanément que par son existence externe, celle de faits réels, d'actes accomplis – ou le déduit de l'angoisse morale, du sentiment de culpabilité inconscient. Le mal n'est jamais d'abord en soi-même : on ne le voit qu'extérieurement. On peut ainsi dire que la règle du mal, c'est qu'il faut à tout prix l'extérioriser, à tout prix le purger. L'intériorisation du mal ne va nullement à l'encontre de cette logique. Elle permet la responsabilisation et la criminalisation d'un coupable qu'on peut ensuite exclure ou enfermer, ce qui permet de s'en purifier.

Zaltzman utilise l'exemple d'une contradiction inhérente au concept de « crime contre l'humanité » pour montrer que même dans la lutte contre le mal, la conscience humaine reste comme irrémédiablement incapable d'assumer celui-ci. En effet, c'est au nom de l'humanité que ce crime est désigné comme crime inhumain : inhumain au sens où il porte atteinte à l'appartenance à l'humanité. L'exclusion hors de l'humain qu'opère cette qualification d'inhumain est contradictoire avec le caractère universel de l'humanité supposée inclure tout humain, fût-il un monstrueux assassin. Accusé de crime contre l'humanité, Klaus Barbie se voit ainsi soustrait des droits de l'homme sensés être tout aussi universels que l'humanité. C'est paradoxal, car sur scène demeure un crime contre l'humanité flottant dans le vide, son auteur étant considéré comme inhumain. Au lieu d'inclure la dimension criminelle de la condition humaine, la notion idéale d'humanité renvoie le mal radical dans les limbes de l'inhumain. L'érection de l'humanité « purifiée », excluant l'inhumain qui fait partie d'elle, sert l'auto-conservation de soi contre le mal. Cet exemple montre que le pire de l'humain devient insaisissable (inhumain) dans le moment même où l'on accepte d'en prendre acte.

La question du mal nous conduit toujours à l'extrémité de ce qu'un sujet est capable de supporter et de penser. En ce sens le mal n'est ni une question « subjective » ni une question « objective ».

Selon Nathalie Zaltzman, la conscience doit réussir à prendre en charge le mal. Mais elle constate que la conscience n'arrive jamais pleinement à assumer le mal. Je me demande : et si ce n'était pas

par foncière malhonnêteté (ce qui est encore une façon de rejouer l'idée que la nature humaine est intrinsèquement mauvaise), mais par une sorte de savoir inconscient : que ce sont des structures plus grandes que nous qui disposent les conditions du mal, comme le patriarcat, ou la civilisation elle-même. Il faut voir alors la civilisation non comme un processus d'adoucissement des mœurs, adoucissement permis par toujours plus d'intériorisation du mal (c'est la piste de Zaltzman), mais comme une opération de naturalisation de maux qu'elle rend ainsi indépassable. La civilisation pose que la nature humaine est intrinsèquement mauvaise et que c'est la culture qui l'adoucit ; alors qu'elle institue et légitime des maux qui n'ont rien de naturels, sous forme d'axes de domination structurels. Si la conscience n'arrive pas à prendre en charge le mal, ce serait donc parce que le mal n'est pas fondamentalement intrapsychique : il est le fruit de dispositifs socio-politiques, le fruit de la civilisation.

Je laisse ces questions ouvertes, n'ayant personnellement aucune certitude sur le sujet, tant il est coûteux de renoncer à l'idée de responsabilité personnelle.

On a donc un cadre historique qui nous a été donné et qui nous a permis de dégager deux problèmes : le problème du clivage binaire et celui de l'intériorisation. Il faut bien voir qu'on parle d'une « histoire du mal » en général mais les auteurs qu'on va traiter à présent se rapportent à des problèmes bien spécifiques, et qu'ils vont essayer de donner des pistes politiques ou métaphysiques pour s'y rapporter.

Aussi c'est à ça que ce panorama nous sert. On pourra mieux *situer* les deux auteurs dont on va traiter au sein de cette longue histoire du rapport à la question du mal.

On va voir que notre première piste, Hannah Arendt, ne remet pas vraiment en question le processus d'intériorisation et qu'elle pousse peut-être même ce processus jusqu'au bout. A l'inverse Giorgio Agamben propose son démantèlement.

La question commune reste de savoir sur quelles bases appréhender certains sévices, certaines exactions, certaines violences si on ne croit pas qu'il y ait un *principe* unifiant à l'aune duquel on puisse juger certains agissements et événements. Et comment se rapporter à cette question du jugement.

II.

Une morale sans loi : Hannah Arendt et les cinq piliers du jugement

Ce qui nous intéresse chez Arendt de façon générale c'est qu'elle investit la morale (ou philosophie morale) d'une façon étonnante. La morale – qui permet de distinguer certaines conditions d'apparition du mal – n'est pas la loi, et va même et surtout à l'encontre de la loi.

C'est précisément lorsque la morale abandonne sa capacité à nuire, lorsqu'elle succombe à la loi, que les hommes font le mal. C'est lorsque les hommes se délestent de leur pensée et de leur faculté de juger qu'ils sont capables des pires atrocités. Et c'est d'ailleurs d'avoir confondu légalité et moralité qu'un Eichmann, le dignitaire nazi qui lui servira d'exemple tout au long de sa vie, s'est perdu (exemplier).

Précision : la morale et l'éthique ne sont pas distinctes chez Arendt, elles sont juste une traduction latine de *ethikos* (*le caractère habituel*). Par ailleurs, Arendt dit souvent que « la morale ne peut se réduire aux *mores*, aux mœurs, aux us et coutumes » comme si on pouvait en « changer comme on change de manières de table ». La morale désigne un ensemble d'obligations et d'interdictions plus profondes non nécessairement formalisées d'une entité collective donnée (on pense aux sept œuvres de miséricorde reprises par l'écrivain Mathieu Riboulet : « donner à manger à ceux qui ont faim, donner à boire à ceux qui ont soif, ensevelir les morts, etc. »). La philosophie morale est par ailleurs

une réflexion sur ces préceptes. Elle s'écarte de la théologie morale dès lors que Dieu ne détermine plus les usages du monde.

Arendt essaie de bien distinguer la loi et la morale, en retissant le fil qui, selon elle, a été perdu depuis Nietzsche (par-delà le bien et le mal, 1886, généalogie de la morale, 1887). Elle va essayer de comprendre ce qui tâchait de s'ériger là, et qui n'était pas du domaine juridique, pour montrer comment la morale est – ça c'est moi qui le dit – une puissance du dés-ordre (au sens de « qui défait l'ordre). Ou alors, comment elle est une forme d'ordre sans lois, pourrait-on dire. Je vais essayer de montrer ça.

En prenant à bras le corps la question du mal après la Seconde Guerre mondiale, ce qu'Arendt va faire c'est construire une morale (ou une éthique) en faisant de la faculté de juger une *faculté politique*, si ce n'est la faculté politique par excellence. Le jugement va devenir la pierre de touche du politique. On verra quelle définition du politique est-ce que ça produit ? (« Kant, Arendt et la faculté de juger politique », Myriam Revault d'Allonnes) mais aussi quels types de relation au mal et à la justice. Et donc si ça nous intéresse ou non

Je disais en introduction que chez Arendt la pensée permet le jugement juste et que le moment de plus grande pensée voire ce que crée le fait que plusieurs pensent (jugent) à fond : c'est le désordre ou l'anarchie. Ce moment où plus personne ne confie son agir et son jugement à un tiers souverain. Je vais laisser de côté la notion d'agir et tâcher de présenter de façon condensée le dyptique penser-juger qui qualifie une personne et débouche de fait chez Hannah Arendt sur l'agir, le but étant de comprendre ce qui est à la charnière de toute sa théorie politique, à savoir la question du jugement et d'en dégager les formes.

Il y aura cinq points :

penser-juger :

- 1- c'est être sensible au particulier**
- 2- c'est pouvoir vivre avec soi (adéquation, honnêteté)**
- 3- c'est être capable de dialoguer avec soi (être deux-en-un, solitude, minorité)**
- 4- c'est s'exposer aux autres (sens commun, imagination et pluralité)**
- 5- c'est trouver sa compagnie**

Tout ce que je dis n'est pas du tout exhaustif et je vais principalement m'appuyer sur cinq textes :

cf. exemplier, dans l'ordre chronologique.

Plusieurs choses à dire en préambule

- Hannah Arendt est née à Hanovre en 1906 dans une famille de Juifs laïcs et décédée en 1975 à New-York. Elle a toujours eu une position bâtarde vis-à-vis de la philosophie. Elle s'est toujours dit politologue plutôt que philosophe, et parfois elle disait sobrement qu'elle faisait du simple journalisme.

- élève de Heidegger, exilée en France, au Portugal puis aux EU

- Je le redis mais c'est vraiment une auteur anti-conformiste. Elle n'est pas du tout marxiste (elle déteste Hegel et toute forme d'explication mécanique ou déterministe du réel) mais s'intéresse à la révolution et vit avec un spartakiste ; elle est très attachée à la notion de surgissement (natalité³).

³ La notion d'action est aussi fortement liée à celle de « natalité » ; c'est par l'action que l'humain produit de la nouveauté véritable, car inattendue, imprévisible, et irréductible à la simple causalité. C'est en ce sens que Hannah Arendt considère l'homme libre comme « faiseur de miracle » : « le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle. Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure

Elle est très inspirée par Aristote et par Kant. Elle a écrit une thèse sur le concept d'amour chez Saint-Augustin. Elle n'est pas anarchiste, elle a loué l'expérience des conseils révolutionnaires en Allemagne et en Hongrie comme une des expériences politiques les plus justes du 20e siècle. Elle a été sioniste, mais ne réduit pas le judaïsme à Israël, elle est très attachée à la diaspora et à l'éparpillement des juifs en-dehors d'un état nation, elle déteste les juifs orthodoxes. Elle est très attachée à la liberté individuelle mais n'est pas individualiste, la sphère de la politique, du jugement, est toujours la sphère publique, exercice de la pluralité ou de l'hétérogénéité. Bref elle est assez inclassable.

- Le point de départ de mes cinq points c'est Adolf Eichmann, lors de son procès, enfermé dans sa boîte en verre. Lorsqu'elle est contactée en 1960 par un journal américain pour couvrir l'affaire, Arendt arrête tout son travail du moment « J'ai manqué Nuremberg, je n'ai jamais vu ces gens en chair et en os et c'est probablement la seule occasion qui me sera donnée » (lettre du 20 déc. 1960) « Assister à ce procès est, d'une certaine manière, m'acquitter d'une obligation vis-à-vis de mon passé » (2 janvier 61), une *cura posterior*, « cure à retardement » dit-elle. Et donc il y a cet homme, Adolf Eichmann, qui comparait. Cet être indifférent, ce fonctionnaire « falot », « intérimaire du néant » « tâcheron besogneux de la solution finale », etc. « Malgré tous les efforts de l'accusation, tout le monde pouvait voir que cet homme n'était pas un « monstre » ; mais il était vraiment difficile de ne pas présumer que c'était un clown » (p. 126)

Or cet homme pose problème car :

La difficulté depuis toujours ça n'est pas de penser des figures diaboliques, pétries par le désespoir et l'envie (le Iago de Shakespeare, l'intrigue entre les frères Karamazov, etc) dira Arendt. Des figures qui fascinent, qui veulent vraiment le mal, et à qui la littérature ou le cinéma concède toujours une forme de noblesse. La difficulté c'est de comprendre l'Allemagne de 33 à 45, où ce qui est en jeu ça n'est pas la méchanceté à proprement parler, ni même l'idéologie. Un moment où selon elle et d'autres auteurs, il est difficile de parler d'adhésion. Elle va essayer de comprendre ce qui s'est passé, mais pas dans les seuls termes de l'obéissance et du commandement, chercher à voir à quoi correspond l'avènement du totalitarisme, en lien avec cette nouvelle forme de gouverner qu'est la bureaucratie. La bureaucratie, qui est le gouvernement de personne, où chacun est remplaçable par n'importe quel autre générique. Et elle essaie de comprendre ce qui s'est passé dans les termes d'une défection. Elle essaie d'inscrire cette défection, cette défaite généralisée de la conscience, dans une histoire plus large de la philosophie morale.

Si elle fait ça et si ça nous intéresse c'est parce qu'elle dit que les critères moraux qui étaient censés servir de socle à la civilisation occidentale ont montré leur ineptie, le totalitarisme étant la preuve la plus poussée de cette ineptie, où le « tu ne tueras point » a pu se transformer en son contraire sans crier garde. Ceux qui, dit Arendt, prétendaient obéir aux valeurs sont souvent ceux qui furent capables des pires crasses. « Ceux qui chérissent les valeurs... ne sont pas fiables »

Et elle va essayer de déceler les malentendus (ou les points aveugles) au sujet de ce qu'elle appelle la philosophie morale, et tenter d'approcher à travers Kant et Socrate ce que ça peut vouloir dire penser et juger.

Alors ça fait un peu peur dit comme ça, c'est très connoté réac, mais je vais essayer de bien expliquer pour voir si c'est intéressant ou non. Je rappelle que l'idée n'est pas de proposer une recette éthique miracle, mais de confronter des recherches au sujet du jugement après 45.

1- être sensible au particulier

Pour Arendt, quand on étudie le politique sous l'angle de la domination, seulement en termes de commandement/obéissance, on contourne le caractère imprévisible et immaîtrisable de l'agir lequel est toujours pluriel (divers) et singulier, particulier.

La majeure partie de la philosophie politique n'a eu le plus souvent d'autre objectif, dit-elle, que de « fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre ». Aucune philosophie de l'histoire ne permet de comprendre la singularité du politique. Pour bien comprendre, il faut rappeler que, selon elle, la philosophie de l'histoire (qui demande si l'histoire a un sens), érigée par la modernité en juge ultime, a contribué à vider de son sens et de son efficacité l'aptitude à prononcer des jugements sur des événements singuliers, ces derniers se trouvant résorbés sitôt qu'apparus dans la grande « dimension » des processus historiques.

Afin que puisse s'exercer le jugement qui permet à l'homme de recouvrer sa dignité et de rendre le monde habitable, il faut que soit refusé à l'Histoire le droit d'être le juge ultime.

Une des conditions de la pensée et du jugement c'est donc toujours de partir du particulier.

« Il existe dans notre société une peur très répandue de juger qui n'a rien à voir avec le « Ne juge pas si tu ne veux pas être jugé » biblique, et si cette peur s'apparente à la crainte de « jeter la première pierre », elle est une fausse excuse.

Derrière cette réticence à juger, dit Arendt, se cache le soupçon que personne n'est un agent libre, et donc le doute que quiconque soit responsable ou qu'on puisse attendre de lui qu'il réponde de ce qu'il a fait. Arendt estime que lorsque les gens sont confrontés à un problème quelconque et se défont en disant : « Qui suis-je pour juger ? » en réalité ils disent : « Nous sommes tous pareils, tous aussi mauvais, et ceux qui essaient ou prétendent essayer d'être un peu convenables sont ou des saints ou des hypocrites ; dans les deux cas, ils devraient nous laisser. » C'est pourquoi on entend de vives protestations lorsque quelqu'un attribue une faute spécifique à une personne particulière au lieu de rapporter toutes les fautes ou événements à des tendances historiques ou à des mouvements dialectiques, bref à ces sortes de nécessités mystérieuses œuvrant derrière le dos des hommes et conférant à tout ce qu'ils font une sorte de sens profond (R&J 51-52). Ce qu'ont produit des énoncés type « toute la chrétienté est coupable, ou tous les allemands sont coupables, toute l'histoire allemande est coupable » c'est d'avoir blanchi très efficacement ceux qui étaient réellement coupables.

« L'accusé est accusé de ce qu'il a fait personnellement et pas du système dans lequel il a fonctionné. Ce système n'est que le contexte de ses actes. » (*A propos de l'affaire Eichmann*)

On ne fait pas le procès tout d'un bloc du nazisme, ou de l'antisémitisme, ils doivent être examinés à partir de leurs singularités. « La théorie du rouage, que la défense et non Eichmann lui-même a proposée, était hors sujet, et je ne l'ai pas discutée, je l'ai juste mentionnée. Le point intéressant était que, selon le présumé de notre système juridique, Eichmann n'était pas un rouage mais un « quelqu'un » – dont les prises de décision, les délibérations et les motivations étaient d'une nature complètement individuelle. » (*A propos de l'affaire Eichmann*)

C'est d'ailleurs pourquoi il n'y a, selon Arendt, ni responsabilité ni innocence collective.

On voit bien sûr qu'Arendt suppose qu'il existe une faculté humaine nous rendant capables de juger rationnellement sans être entraînés par l'émotion ou l'intérêt personnel, et qui à certains moments fonctionne spontanément, c'est-à-dire qui n'est pas liée par les standards et les règles sous lesquels les cas particuliers sont simplement subsumés, mais qui produit au contraire ses propres principes en vertu de l'activité de jugement elle-même (R&J : 58). Cette activité du jugement ne se fait pas sur le mode de l'impératif, à la manière de Kant. « Agis de sorte que la maxime de ton action puisse s'élever au rang de loi universelle... »⁴. L'impératif, rate encore le *particulier* qui « comme tel,

4 Rappelons que chez Kant il y a deux espèces d'ordres ou d'impératifs. Les uns sont conditionnels, c'est-à-dire restreints par une condition ; ce sont, par exemple, ceux de l'hygiène ou de l'économie politique : « Faites ceci si vous voulez conserver la santé », ou « Faites ceci si vous voulez vous enrichir ». Ces impératifs sont dit *hypothétiques*, puisqu'ils supposent un but poursuivi, et qu'une fois ce but atteint la poursuite des moyens ne s'impose plus.

contient quelque chose de contingent par rapport au général » ? Elle préfère les maximes de Socrate du type « Il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une »

Arendt refuse de dériver sa philosophie politique de Kant, de la position d'un sujet législateur ou légiférant. Elle part d'un point de vue résolument aristotélien, pour affirmer que la « perspicacité jugeante » (c'est ainsi qu'elle traduit la *phronêsis*) ne relève pas du savoir de l'immuable. Comme le soulignait Aristote au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, on ne saurait attendre dans l'ordre des choses humaines des démonstrations parfaites. Légiférer n'est donc pas juger et réciproquement : juger n'est pas légiférer.

La *particularité* du jugement politique est plutôt comparable à celle du jugement esthétique (inspiré de la *Critique de la faculté de juger* et non de la *Critique de la raison pratique*). On dit par exemple : *cette rose est belle*. Et l'on voit si ce goût est communicable ou non. Il ne s'agit pas d'une particularité *quelconque* mais d'une particularité *exemplaire* : voilà ce qu'ont en partage le jugement esthétique et le jugement politique d'après Arendt. Je reviendrai plus en détail sur la manière dont se déploie cette idée d'exemplarité à la fin de l'exposé. Retenons pour l'instant un premier motif essentiel du jugement qui est **la particularité**, l'attention au particulier.

2- c'est pouvoir vivre avec soi (adéquation, honnêteté)

La deuxième piste concerne la relation à soi. Au soi. Arendt montrera qu'il y a deux grandes voies à cet égard : la voie socratique et la voie christique.

Arendt remarque que toutes les propositions morales (tu aimeras ton prochain comme toi-même, ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse, etc), prennent comme norme le soi et donc la relation avec soi-même. Dans tous les langues la « conscience » désigne initialement « la faculté par laquelle nous nous connaissons et prenons conscience de nous-mêmes ». En français « conscience » est utilisé pour désigner le sens cognitif comme le sens moral (« c'est une personne consciente »).

Sur le temple d'Apollon à Delphes « gnothi seauton » « Connais toi toi-même » ; avec *meden agan* (rien de trop) peuvent être considérés comme les premiers préceptes moraux de nature préphilosophique.

Arendt voit, à l'inverse, comme Jésus incarne une nouvelle manière de se rapporter au soi qui a trait à l'abandon et au dépouillement, s'abolir pour Dieu ou son prochain ; n'être pas conscient qu'on fait le bien est même une condition pour le faire « fais en sorte que ta main gauche ignore ta main droite » (Matth., 6. 2) ; je ne vais pas traiter de cette tradition ici.

Arendt en est venu à cet élément essentiel : la connaissance de soi, les limites du soi, après s'être demandé : Qu'est-ce qui fait que certaines personnes n'ont pas collaboré ? N'ont pas participé aux crimes nazis ?

Elle dit : « je suggérerais [...] que les non-participants ont été ceux dont la conscience n'a pas fonctionné de cette manière automatique [...] leur critère, je crois, était différent : **ils se sont demandé dans quelle mesure ils seraient encore capables de vivre en paix avec eux-mêmes après avoir commis certains actes** [...] ils ont donc choisi de mourir quand on les a forcés à participer. Pour le dire crûment, ils ont refusé le meurtre, non pas tant parce qu'ils tenaient fermement au commandement « tu ne tueras point », que parce qu'ils ne voulaient pas vivre avec un meurtrier – à savoir eux-mêmes. » (75)

L'impératif de la moralité, au contraire, est inconditionnel, absolu, *catégorique*, universel. Kant énumère trois impératifs catégoriques dans la *Critique de la raison pratique* :

« Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en une loi universelle ; agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité en toi-même et en autrui comme une fin et jamais comme un moyen ; agis comme si tu étais à la fois législateur et sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. »

La condition préalable à cette forme de jugement n'est pas l'intelligence, mais la disposition à vivre explicitement avec soi. Et cette disposition à vivre avec soi n'est rien d'autre que le fait d'« être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser. »

A noter que « cette forme du penser [...] n'est pas technique et ne concerne pas les problèmes théoriques. La ligne de partage entre ceux qui veulent penser et donc doivent juger par eux-mêmes, et les autres transcende toutes les différences sociales, culturelles ou d'instruction. » (75) « Tant que nous vivrons, nous aurons à vivre avec nous mêmes. » (75-76) : il y a donc un lien entre le fait de penser et d'assumer ce qu'on fait, ce qu'on est. Et cette connaissance est accessible à tout le monde. Socrate enseignait que « la connaissance de ce qu'il appartient à tout homme de faire, et par conséquent encore de savoir, doit être aussi le fait de tout homme, même du plus commun. »

Cette connaissance de soi permet de se former un avis et de défaire les opinions ou les normes en vigueur.

L'histoire allemande nous enseigne que « ceux qui chérissent les valeurs et tiennent fermement aux normes et aux standards moraux ne sont pas fiables : nous savons que les normes et les standards moraux peuvent changer en une nuit, et qu'il ne restera plus que la simple habitude de tenir fermement à quelque chose. Bien plus fiables sont ceux qui doutent et sont sceptiques, non parce que le scepticisme est bon ou le doute est salutaire, mais parce qu'ils servent à examiner les choses et à se former un avis. »⁵

Pour Kant cette connaissance se trouve dans la structure rationnelle mais cela pose problème car l'homme est aussi un être de sens donc il n'est pas dit qu'il se conduise selon sa raison. « La *conduite* morale ne va pas de soi, mais la *connaissance* morale, la connaissance du juste et de l'injuste si. » (R&J 91)

J'ai mis dans l'exemplier (cf. R&J 105-106) une longue citation qu'on a pas le temps de lire, mais qui met en lumière l'idée de cette évidence de la connaissance du juste et de l'injuste. À la différence de Socrate qui pensait que cette connaissance suffisait pour agir en suivant les préceptes du sens commun, Kant a introduit une dimension obligatoire, qui fait suite à l'introduction d'une faculté, la volonté (dont C retracera plus précisément l'histoire), laquelle faculté n'obéit pas forcément à la raison. « Parce que les penchants et la tentation sont enracinés dans la nature humaine, mais pas dans la raison humaine, Kant appelait « mal radical » le fait que l'homme soit tenté de mal agir en suivant ses penchants. » Personne ne peut vouloir le mal pour le mal, mais les transgressions s'expliquent par la tentation temporaire d'échapper à une loi qu'on reconnaît comme valide. Kant savait que pour s'empêcher de faire quelque chose, la crainte d'avoir à se mépriser ne fonctionnait pas ; et il explique cela par le mensonge, le fait de se mentir : la vraie souillure chez Kant c'est la fausseté.

Arendt remarque d'ailleurs que si l'on trouve des codes éthique qui portent une interdiction contre le mensonge (l'un des dix commandements de la Bible « Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain. »), on en trouve aucun qui porte sur le mensonge à l'égard de soi-même (à l'exception du code zoroastrien)⁶. Ce que Socrate avait en vue et qui est important c'est donc ce fait de ne pas être en contradiction avec soi-même. La contradiction est redoutable et vous fera très

⁵ Ce sont ces *habitudes*, cette inaptitude à penser, qu'a parfaitement décrites Jan T. Gross dans *Les voisins* (2000) qui étudia un massacre de juifs à Jedwabne commis au début de la guerre dans la région de Lomza, non loin de la frontière biélorusse. Ce massacre fut commis non par les *Einsatzgruppen* mais directement par les populations voisines. Gross raconte comment les municipalités de la région ont changé plusieurs fois de couleur en quelques années. De nazi elles devinrent soviétiques, puis à nouveau nazi, et enfin à nouveau soviétique. Peu importe qui dirigeait, on retrouvait à peu près les mêmes personnes qui exécutaient. Outre le fait que la norme/l'habitude antisémite était visiblement assez partagée ; il montre que les mêmes hommes se présentaient ou étaient choisis quasi systématiquement pour occuper les postes de pouvoir et les fonctions liées à l'ordre. Les *habitudes* primaient sur toute pensée.

⁶ On trouve dans *Les Frères Karamazov* : Dimitri K. demande au starets Zosime, le patriarche, « Que faire pour être sauvé ? », celui-ci répond, « Par-dessus tout, ne jamais se mentir à soi-même ». Je reviendrai là-dessus dans la dernière partie.

probablement périr : on ne peut pas vouloir tuer des innocents, sauf à accepté d'être tué bien qu'étant innocent)

Pour illustrer cette évidence d'une connaissance du mal liée à cette entité qu'est le soi pensant, Arendt use à nouveau d'un exemple récent :

Ceux qui ont résisté, dit-elle, ont simplement dit « ça, je ne peux pas » : il y a une conscience morale, par-delà toute justification et toute peur de punition (105-107) ; ici = je ne peux assassiner des innocents. « Il n'y avait pas de conflit en eux », dit Arendt, « pas de lutte ; le mal n'était pas une tentation pour eux. Ils n'ont pas dit : nous avons peur d'un Dieu omniscient et vengeur, même quand ils étaient religieux [...] Ils ont simplement dit : je ne peux pas, je préférerais mourir car la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue si je faisais cela » (note p. 303)

« Le défaut de cette adéquation complète de l'évidence ou de la vérité morale supposée » continue Arendt, et c'est important, « c'est qu'elle doit rester entièrement négative. Elle est impuissante à sa manière. Une impuissance qui n'est pas de la résignation mais qui dit seulement : « Je préférerais mourir que de faire cela. »⁷

3- donc de dialoguer avec soi (être deux-en-un, se souvenir, solitude, minorité)

Toute cette éthique part de Socrate, tel qu'il apparaît dans différents dialogues chez Platon (le *Gorgias*, le *Théétète* puis les *Lois*), mais aussi dans l'*Apologie* de Xénophon. C'est à la fois un Socrate historique et mythique.

D'après ce qu'on sait du Socrate historique, il semble probable qu'il doit avoir cru que tout le monde avait une voix innée de la pensée. Tout le monde ressent le besoin de discuter ; tous les humains se parlent. C'est son axiome. *Je me parle*. Cette faculté spécifie d'ailleurs les humains. Ce ne sont pas des animaux rationnels mais des êtres pensants/parlants.

De ce dialogue intérieur provient que j'ai un soi et que je suis lié à ce soi. Je peux être en désaccord avec d'autres et partir, mais je ne peux partir de moi-même. Je ferais donc mieux de tenter d'être en accord avec moi-même avant de prendre en considération tous les autres « si j'agis mal, je suis condamné à vivre avec l'auteur de ce mal dans une intolérable intimité ».

Pour Socrate on est toujours deux en un, et le dialogue, l'entretien (*dialegesthai*) avec soi-même (expliqué surtout dans le *Théétète*), empêche le crime.

« Par suite, juger, j'appelle cela « parler », l'opinion, le jugement, je l'appelle « énonciation de paroles », qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même. » (*Théétète*)

Arendt : si on est d'accord avec Socrate, tout le monde a cette faculté, alors tout le monde doit préférer subir une injustice que d'en commettre une.

Platon n'était pas d'accord. Selon lui, il n'y a pas grand monde qui pense.

Or, Arendt dit on ne peut nier que c'est probablement moins répandu que ce que supposait Socrate, on peut refuser de penser et de se souvenir et rester un humain à peu près normal, toutefois le danger est très grand : il est possible de refuser de penser et de se souvenir mais c'est dangereux pour moi et les autres. « Si je refuse de me souvenir, en réalité, je suis prêt à tout – de même que mon courage serait absolument sans borne, par exemple, si la douleur était une expérience qu'on oublie immédiatement. » (R&J : 122) Là encore, on peut *ne pas penser*, mais c'est très périlleux.

Au sujet du **souvenir**, voilà ce que dit Arendt : « Je suis certaine que les pires maux que nous connaissons ne sont pas dus à celui qui doit les regarder en face et dont le malheur tient au fait qu'il ne peut pas oublier. Les pires malfrats sont au contraire ceux qui ne peuvent se souvenir parce qu'ils n'ont jamais réfléchi à ce qu'ils faisaient et, puisqu'ils ne se souviennent pas, rien ne peut les faire revenir en arrière. Pour les êtres humains, penser au passé veut dire se mouvoir dans la dimension

7 Magnifique exemple dans *Les récits de la Kolyma* de Chalamov.

de la profondeur, poser des racines et ainsi se stabiliser, afin de ne pas se laisser balayer par ce qui peut se produire – le *Zeitgeist*, l'Histoire ou la simple tentation. »⁸

J'avais d'autres mots à dire sur la **solitude** (qui est le fait de prendre du recul, faire place au dialogue). Il n'y a pas de dialogue sans solitude dit Arendt, il faut cesser de s'agiter. Et la solitude se distingue de l'**isolement** « ce cauchemar qui, comme nous le savons tous, peut très bien nous envahir au milieu de la foule, est précisément le fait d'être déserté par soi, l'incapacité temporaire de devenir deux en un quand nous nous trouvons dans une situation où personne d'autre ne peut nous tenir compagnie. »

Je voudrais aussi dire deux mots sur la **minorité**. Penser en accord avec soi induit d'accepter le fait d'être en minorité : « je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante, qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et de me contredire » (dans le *Gorgias*). Ce truc de la minorité est important parce que Arendt disait que rapporté au nazisme : le miracle réside dans le fait qu'une minorité résistante ait existé (cf. les exemples à la fin d'*Eichmann à Jérusalem*), cette minorité atteste de l'existence de la liberté, laquelle fait toujours partie des possibles.

Ce sont autant de motifs qui forment la possibilité de penser qu'on pourrait développer. Avec ces éléments (dialogue, souvenir, solitude, minorité) on a l'impression d'un archi-individualisme. Qu'Arendt, n'ayant aucune confiance dans l'histoire, a érigé le soi comme lieu ultime du politique. Qu'en ça elle appartient à une tradition occidentale assez classique, qui nous la rend plutôt suspecte. Avant d'aller trop vite en ce sens, je voudrais quand même dire

4- c'est s'exposer aux autres (sens commun, imagination et pluralité)

« La politique repose sur un fait, la pluralité humaine » Arendt dans ses fragments de 1950 (réunis sous le titre *Qu'est-ce que la politique?*). Chez Arendt l'importance de la sphère publique est majeure, c'est le lieu de l'épreuve du politique. Si elle n'existe pas, il n'y a pas de politique. Juste des comportements, des êtres qui se comportent, les uns à côté des autres. La sphère publique c'est pouvoir éprouve la réalité des autres, ce qu'empêche justement le totalitarisme.

A ce propose, dans la *Critique de la faculté de juger*, la liberté est décrite comme un attribut du pouvoir de l'**imagination** ; « et le pouvoir de l'imagination », dit Arendt, « est très étroitement lié à cette manière de penser **élargie** qui est le penser politique par excellence parce qu'elle nous permet de « penser en nous mettant à la place des autres ». » (« Freedom and Politics »)

« Penser en se mettant à la place de tout autre » (maxime donc du *sens commun*, « *sensus communis* ») consiste en un élargissement qui, par le biais de l'imagination, projette le regard critique au-delà de la proximité sociologique mais aussi de l'empathie voire de la fusion communiale. Il ne s'agit pas d'adopter les vues *réelles* de ceux qui se tiennent ailleurs, un ailleurs d'où ils regardent le monde dans une perspective nécessairement différente. Il s'agit au contraire d'*imaginer* à quoi ressemblerait notre pensée si elle était ailleurs. Si Arendt insiste tant sur le rôle de l'*imagination* – la faculté qui rend présent ce qui est absent et « transforme un objet en une chose à laquelle je n'ai pas besoin d'être directement confronté mais que j'ai en un sens intériorisée » –, c'est parce que l'imagination dispose au jugement : elle soustrait le jugement à l'immédiateté de la perception sensible et de la présence empirique. Lorsqu'on ne peut plus être « affecté par l'immédiateté de la présence », on parlera de « jugement et non plus seulement de goût parce que, bien que l'on soit encore touché comme en matière de goût, on a – par le biais de la représentation – instauré la distance convenable, le recul, le désengagement ou le désintéressement requis pour apprécier quelque chose à sa juste valeur ». On a là un *modus operandi* du jugement qui lui est propre et qui lui permet de s'ancrer dans le *sens commun*, de se rendre communicable. On a donc ce

⁸ Et la suite très connue : « Le pire mal n'est pas radical, il n'a pas de racines, et parce qu'il n'a pas de racines, il n'a pas de limites ; il peut atteindre des extrêmes impensables et se répandre dans le monde tout entier. » (122)

mouvement : attention aux particularités puis, prise de recul pour s'arracher aux idiosyncrasies, projection imaginative dans la réalité des autres, et enfin communicabilité sous forme de précepte négatif et non d'impératif catégorique. Voilà je crois ce qu'Arendt appelle la *mentalité élargie*.

La déroute de la morale résulte donc aussi d'une atrophie de l'altérité, c'est à dire de la possibilité pour les autres d'énoncer un jugement et de se mettre à la place des autres.

Enfin j'avais un cinquième point :

5- c'est trouver sa compagnie

Je traiterai en fait de ce point à la toute fin de l'exposé, où je parlerai de la sage-femme, du taon et de la torpille.

Rappel

- c'est être sensible au particulier
- c'est pouvoir vivre avec soi (adéquation et honnêteté)
- c'est être capable de dialoguer avec soi (être deux-en-un, solitude, souvenir, minorité)
- c'est s'exposer aux autres (sens commun, imagination et pluralité)
- c'est trouver sa compagnie

Toutes ces qualités font une personne. Être une personne ce n'est pas simplement être un être humain. Et les personnes ne sont ni des héros ou des héroïnes, ni des saints ou des saintes.

« On peut les appeler des personnalités morales, mais [...] c'est presque redondant ; la qualité qui fait une personne, par opposition à un simple être humain, ne figure pas parmi les propriétés, les dons, les atouts ou les défauts individuels avec lesquels les hommes sont nés et dont ils peuvent user ou abuser. La qualité personnelle d'un individu est précisément sa qualité « morale » [...] » (107).

Ou encore :

« Si on applique ces paroles à la question de la nature du mal, il en résulte une définition de l'agent et de la façon dont il a agi, plutôt que de l'acte lui-même et de son résultat final. Ce glissement du quoi objectif que quelqu'un a fait au qui subjectif est une donnée marginale même dans notre système juridique. Car s'il est vrai que l'on met en accusation quelqu'un pour ce qu'il a fait, il est vrai également que lorsqu'on pardonne à un meurtrier, on ne prend plus en considération cet acte. Ce n'est pas le meurtre que l'on pardonne, mais l'assassin, sa personne telle qu'elle apparaît dans certaines circonstances et dans ses intentions. Le problème avec les criminels nazis était précisément qu'ils avaient volontairement renoncé à toute qualité personnelle, comme si il n'y avait plus eu personne à punir ou à pardonner. Ils ne cessaient de protester qu'ils n'avaient rien fait de leur propre initiative, qu'ils n'avaient aucune intention, bonne ou mauvaise, et qu'ils obéissaient seulement aux ordres.

Pour le dire autrement : le pire mal perpétré est celui qui est commis par personne, c'est-à-dire par des êtres humains qui refusent d'être des personnes. Dans le cadre conceptuel de ces considérations, on pourrait dire que les malfrats qui refusent de penser par eux-mêmes ce qu'ils ont fait et qui refusent aussi d'y penser rétrospectivement, c'est-à-dire de revenir en arrière et de se rappeler ce qu'ils ont fait (ce qui est la repentance ou *teshuvah*), ont en réalité échoué à se constituer en quelqu'un. En s'obstinant à rester personne, ils prouvent qu'ils sont impropres à interagir avec d'autres, lesquels, bons, mauvais ou indifférents, sont au moins des personnes. » (138)

Être quelqu'un se rapporte donc à ce que j'ai recensé plus haut et, en actualisant ces qualités, on est *de fait* un trouble à l'ordre public, à l'ordre institué. Pour confronter ces critères, on va maintenant aborder Agamben qui d'une certaine manière prend le contre-pied de cette tradition qui va de Saint-Augustin à Arendt en passant par Kant et qui a fait du jugement l'acte politique par excellence, on

va maintenant plutôt aller du côté d'une contre-histoire de la volonté et de l'agir, qui débouche sur d'autres rapport au soi et d'autres rapports au jugement.

III.

L'éthique sans le droit. Agamben contre la morale occidentale

A. Les quatre piliers de la morale occidentale

On peut dire qu'Agamben part du même constat qu'Arendt : il y a quelque chose de pourri dans l'empire d'Occident. Néanmoins on peut dire aussi que sa pensée déploie une éthique aux antipodes de celles d'Arendt (qu'il tacle dès qu'il en a l'occasion). Alors que la pensée d'Arendt, dans le sillage de Kant, représente la pointe de cette histoire d'intériorisation et de subjectivation du mal que j'ai brièvement relatée, Agamben s'y oppose fermement. On peut dire que son objectif est de décrédibiliser et défaire cette histoire d'intériorisation. Aussi, tandis qu'Arendt part de situations éthiques concrètes (que faire d'Adolf Eichmann à la fin de la Seconde Guerre mondiale ? les Allemands sont-ils tous coupables du nazisme ?), Agamben part d'une analyse étymologique de mots, pour montrer l'instabilité de certaines notions sur lesquelles repose l'éthique occidentale moderne, celle de Kant, celle d'Arendt. Pour lui, donc, pas d'Eichmann en vue, ni aucun problème concret à l'horizon : ses problèmes sont métaphysiques. Ce qu'il dénonce, ce n'est pas la barbarie nazie, mais le caractère instable ou bancal de certains concepts. Dit autrement, sa tentative ne consiste pas à répondre à des problèmes concrets et historiques, mais de montrer ce qui les sous-tend et les rend possible. Pour étayer la pertinence de ce point de départ, je rappelle qu'Eichmann s'est lui-même revendiqué de la morale kantienne lors du procès : faut-il vraiment sauver la morale occidentale après ça ?

Du point de vue des définitions : Je ne suis pas tout à fait certaine de cette distinction, mais je crois qu'on peut dire qu'on appelle morale l'éthique quand elle est contaminée par le droit ; en elle-même, l'éthique consiste à mener une « vie bonne ». Quant à Giorgio Agamben, c'est un philosophe italien toujours vivant, peut-être un peu croulant à en croire certains propos récents, néanmoins une figure majeure de la philosophie politique contemporaine. C'est un universitaire, mais sa portée et son influence sont énormes dans les milieux militants d'extrême-gauche, pour le dire comme ça. Du point de vue des dates, Agamben écrit son livre sur *Auschwitz* en 1998 (il a donc quelques intérêts historiques) ; et *Karman* en 2018.

Le postulat de départ d'Agamben dans *Karman*, emprunté à Walter Benjamin, est que la conception contemporaine de l'action a pour modèle la pensée juridique héritée de la tradition romaine. Ce que dénonce Agamben, et ceci dans la droite lignée de son maître à penser Benjamin, c'est la contamination de l'éthique par le droit. Son livre *Karman. Court traité sur la faute et l'action* montre comment la rationalité juridique, et plus précisément celle du droit pénal, celle qui administre la violence légitime, a progressivement contaminé l'éthique. Distinguer l'éthique du droit, c'est départir l'éthique du régime de la faute, de l'accusation et de la responsabilité. C'est apparemment séduisant, apparemment dangereux, aussi, et ce n'est pas une mince affaire.

C'est néanmoins un problème véritable, qui s'est posé concrètement lors des procès d'Auschwitz qu'a étudié Arendt par exemple. Ces procès ont cherché à fournir un peu d'intelligibilité au génocide, par l'intermédiaire du droit. A ses propres dires, deux objectifs ont ainsi été confondus : celui de comprendre, et celui de punir. La punition, c'est toujours celle d'une personne parmi des

milliers ou des millions ; la compréhension, à l'inverse, peut-être plus générale. Il fallait sanctionner ce qui s'était passé, on en a profité pour chercher à comprendre : mais un procès est-il un cadre d'expression qui rend possible la compréhension ? Les controverses qui ont suivi l'analyse d'Arendt concernant le procès d'Eichmann, arguant qu'Eichmann n'avait rien de banal et qu'il a manipulé tout le monde, montrent bien qu'un procès, c'est un endroit où l'on se défend, pas un endroit où une vérité digne de la compréhension peut émerger.

Toute pratique réelle de la justice, *qu'elle soit éthique ou politique*, doit se détacher du droit : voilà donc ce à quoi enjoint Agamben dans la lignée de Benjamin. Son argument consiste à dire que c'est une double opération (les deux aspects étant conjoints) qui fait entrer dans la sphère du droit : celle d'imputation et celle de sanction.

-Le droit repose sur l'idée qu'il existe quelque chose comme des actions imputables : des actions qu'on peut imputer à un agent, ledit sujet devant en ce sens être considéré comme libre et responsable.

-Imputer une action à un agent qu'on peut accuser de cette action permet de sanctionner cette action, en lui associant une punition.

Agamben détecte quatre problèmes métaphysiques sur lesquels est (mal) assise l'éthique occidentale moderne, au sens où elle est assise à la place du droit :

- 1) Le problème de la volonté (« *si je ne le fais pas, c'est que je ne le veux pas ; si je le fais, c'est qu'en un sens au moins je le veux* »)
- 2) Le problème de l'imputation (« *l'agent est cause de ses actes* »)
- 3) Le problème de la séparation entre les moyens et les fins (« *qui veut la fin doit vouloir les moyens* »)
- 4) Le problème de la sanction (« *pas de jugement sans peine* »)

1) « *Si je ne le fais pas, c'est que je ne le veux pas ; si je le fais, c'est qu'en un sens au moins je le veux* ». Le problème de la volonté

La subjectivation du mal décrite dans la première partie prend un tournant décisif grâce à une fiction métaphysique qui a pourri l'éthique occidentale : celle de volonté. L'intention, un des avatar de la volonté, est à la fois ce qui met en mouvement l'agent et ce qui unit l'agent au résultat de son action. C'est cet opérateur qui permet au droit de subjectiver la faute.

a) L'invention de la notion de volonté

Comment renoncer à la notion de volonté ? La volonté correspond à une dimension essentielle de la personne. C'est celle qui permet de comprendre qu'on se sent responsables de certains actes non seulement devant les autres, mais aussi intérieurement.

La catégorie de volonté repose sur plusieurs présupposés. D'abord, elle suppose non seulement une valorisation de l'action, mais aussi une prééminence, dans l'action, à l'agent, c'est-à-dire au sujet humain posé comme origine et cause productrice des actes qui émanent de lui. Dans ce cadre, l'individu s'appréhende comme un centre de décision, que ce soit dans ses rapports avec autrui ou avec la nature. La notion de volonté exige donc l'avènement de l'individu et de l'individu appréhendé dans sa fonction d'agent ; nous y reviendrons quand nous parlerons d'imputation.

Exemplier 1 :

« Nous sommes portés à croire que l'homme se décide et agit « volontairement » comme il a des bras et des jambes ; là même où une civilisation comme celle de la Grèce antique ne comporte dans sa langue aucun mot qui corresponde au terme de volonté. (...) [La volonté n'est pas une donnée de la nature humaine, mais] une construction complexe, dont l'histoire apparaît aussi difficile, multiple, inachevée que celle du moi, dont elle est en grande partie solidaire. »

Jean-Pierre Vernant, *Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque*

Comment donc penser un individu, doté de la capacité d'agir, sans le concept de volonté ? C'est ce à quoi s'emploient les tragédies grecques, et notamment les tragédies d'Eschyle sur lesquelles s'appuie Jean-Pierre Vernant, historien spécialiste de l'Antiquité grecque. Je connais assez mal ces œuvres théâtrales et m'appuie donc sur ce qu'en dit Vernant. Centrées sur ces thèmes de l'action et de l'agent, les tragédies d'Eschyle placent les héros au seuil de l'action, face à la nécessité d'agir mais pris dans une impasse, acculé à un choix difficile mais inéluctable. La décision étant prise au terme d'une délibération réfléchie, on pourrait y voir l'initiative d'un individu indépendant, pratiquant la délibération intérieure sur le modèle du dialogue avec soi-même décrit par Arendt, qui lui permettrait de puiser dans son for intérieur les motifs de son engagement et d'affronter ses responsabilités. Ce serait l'avènement, dans sa pureté presque abstraite, du sujet libre qui prend une décision personnelle et en accepte la responsabilité. Mais Vernant, à la suite d'autres dont un certain André Rivier, montre qu'il n'en est rien. Dans la tragédie grecque, la délibération du sujet ne produit que le constat de l'aporie de la situation : ce qui provoque la décision, c'est toujours une nécessité (en grec *ananké*), imposée par les dieux. Confronté à une nécessité supérieure qui s'impose à lui et le dirige, le héros grec s'approprie néanmoins cette nécessité, il la fait sienne au point de vouloir, de désirer même passionnément ce qu'en un autre sens il est contraint de faire. L'idée de volonté chez les Grecs est celle d'une volonté liée : une décision sans choix.

Je vais m'attarder assez longuement sur cette notion de volonté pour en faire la critique, car c'est elle qui permet de subjectiver le mal. Ceci aussi parce que j'ai trouvé passionnant de voir comment une notion qui nous paraît tout à fait naturelle et essentielle a été complètement inventée, patiemment construite philosophiquement. Or la notion de volonté constitue un point majeur dans l'histoire des conceptions occidentales du mal, elle plonge le mal au cœur du cœur humain : c'est elle qui permet la subjectivation du mal.

- Action effectuée de plein gré / action effectuée malgré soi

La langue grecque ne dispose pas de mot spécifique pour désigner la faculté qu'on appelle aujourd'hui volonté. Chez les Grecs, il existe une pluralité de vocables pour exprimer ce que nous désignons par le seul terme de volonté, et aucun ne correspond à notre notion de volonté entendue comme fondement de l'action libre et responsable.

Il existe néanmoins une distinction, d'ailleurs fondée juridiquement : celle entre action effectuée de plein gré et action effectuée malgré soi :

Exemplier 2 :

« Pour distinguer, dans la sphère du droit et de l'éthique, entre les actions que nous appelons volontaires et les actions involontaires, les Grecs se servaient des termes *hekousion*, qui désigne une action non contrainte par des causes extérieures ; et *àkon*, ce qui est accompli malgré nous. Que *hekousion* ne puisse se traduire simplement par « volontaire » résulte clairement du fait que, quand Aristote (...) définit aussi comme *hekousion* le comportement

des animaux, et l'on ne doit pas oublier que les crimes commis par les animaux et même les objets inanimés relevaient des compétences du Prytanée, l'un des collèges juridique d'Athènes. L'opposition n'a pas d'origine morale et ne se réfère donc pas aux conditions subjectives qui font de l'agent la cause éthiquement responsable de ses actes ; il s'agit plutôt de catégories juridiques (...), distinguant divers degrés de punissabilité. Ainsi, le *phonos hekousios* comprend tous les homicides punissables sans pour autant distinguer le nonintentionnel du prémédité ; et le *phonos akousios* tous les homicides, en quelques sortes excusables, sans distinguer entre la simple négligence, l'impulsion passagère et l'homicide commis en cas de légitime défense. »

Giorgio Agamben, *Karman*, pp. 52-53

La distinction entre action effectuée de plein gré et action effectuée malgré soi n'est pas analogue à celle entre action volontaire et action non volontaire. Par exemple, un chien qui mord un enfant qui l'embête le fait de son plein gré, pourtant on ne dira pas qu'il le fait volontairement (pour se défendre, que l'on estime que ce soit légitime défense ou non). En Grèce, les animaux pouvaient être jugés pour des actions commises « de leur plein gré ». Le contraste s'accuse donc entre les actes exécutés par contrainte et ceux accomplis de plein gré, dont l'individu est alors, et alors seulement, responsable. Peu importe qu'il ait été porté à agir spontanément ou qu'il s'y soit décidé après calcul et réflexion. Peu importe donc l'intention, peu importe la délibération, peu importe la préméditation.

En opposant l'action effectuée malgré soi à l'action effectuée de plein gré, on n'oppose pas l'action contrainte à l'action librement voulue, mais une contrainte subie du dehors à une détermination qui opère du dedans. C'est seulement pour nous, modernes, que la contrainte se formule en ces termes : ou libre-vouloir, ou diverses formes de contraintes. Quand il suit les dispositions de son caractère, le sujet agit par nécessité, mais son acte émane bien de lui, il l'effectue de son plein gré. Loin de se décider sous le poids d'une contrainte, le sujet s'affirme donc comme cause de ce qu'il fait, aussi en porte-t-il la pleine responsabilité. Le héros tragique, en cédant à l'emportement du désir, agit sinon volontairement, mais du moins « volontiers » : de plein gré, et c'est en ce sens qu'il apparaît bien responsable de ses actes.

- « *Proairesis* »

D'après Agamben, c'est chez Aristote, qui opère cette même distinction entre action effectuée de plein gré et action effectuée contre son gré qu'on peut situer l'émergence d'une idée de « volonté », jusque-là absente de la pensée grecque. Alors que la commission du mal est attribuée par le mythe et par Socrate à l'ignorance et à la puissance (un homme fait le mal non parce qu'il l'a voulu, mais parce qu'il l'a pu), Aristote pose les bases d'une conception du libre-choix (*proairesis*) propre à la personne humaine.

Cette notion nouvelle doit résoudre le problème par le fait que tout homme ne fait ni toujours, ni tout le temps ce qu'il a pourtant la « puissance » de faire. Le feu ne peut que brûler, mais le joueur de flûte peut et jouer, et ne pas jouer, le meurtrier peut et tuer, et ne pas tuer : quel est alors le principe souverain qui « décide » entre faire et ne pas faire, entre la puissance de faire et celle de ne pas faire ? Aristote recourt à un terme rare, auquel il confère un sens technique particulier : celui de *proairesis*, l'acte de choisir. Seuls les êtres humains sont dotés de la capacité de choix. Aristote distingue la *proairesis* du désir (*boulé*), car on peut désirer des choses impossibles, mais non pas les choisir.

Pour Aristote, c'est seulement grâce à la *proairesis* qu'on peut dire que les actions appartiennent à l'agent. Et un acte sera d'autant plus imputable à un agent qu'il aura été l'objet d'une délibération (ce que dit le préfixe *pro-*). Aristote invente ainsi l'imputabilité de l'action. Cette nouvelle liberté d'agir, de choisir ses actes (qui, précisons-le, n'a guère à voir avec l'ancienne liberté politique, *libertas*), sert à fonder la paternité des actes, en reliant l'agent aux finalités visées par ces actes, à ses conséquences. En cela, elle évoque puissamment le paradigme juridique de l'imputabilité.

La *proairesis* est donc un dispositif pour rendre l'homme responsable de ses actes, en reliant les actions à son auteur par quelque chose qui ressemble à de la volonté. Néanmoins, malgré les bonnes intentions d'Aristote, il ne semble pas évident de comprendre pourquoi une décision préalable rendrait l'acte plus propre à l'agent que sa perpétration effective et consciente...

- Libre-arbitre

Cela n'a pas empêché les théologiens du christianisme d'approfondir cette notion. La théologie chrétienne doit penser la capacité de l'homme à pécher aussi bien qu'à être vertueux, ceci en même temps que la toute-puissance de Dieu. Ainsi les Pères de l'Eglise latins (Tertullien, Lactance, Jérôme) reprennent l'idée de « libre volonté » pour penser la responsabilité de l'homme face à ses péchés. Voilà à quoi sert donc l'idée de volonté : à sauver la bonté de Dieu ! Tout le mal est pour l'homme. Puis c'est surtout Saint-Augustin (Ve siècle après Jésus-Christ) qui pose les fondements d'une théorie chrétienne du « libre-arbitre ». Sa dénomination vient directement de la sphère judiciaire (*arbitrium* est un terme juridique).

L'idée de tension de la volonté, soumise aux sollicitations des passions, n'est pas étrangère aux Grecs, par exemple aux stoïciens. Mais ce qu'il s'agit de vouloir en définitive est contraint par le cosmos. Par exemple, si tu as faim, tu « veux » manger (vouloir au sens d'aimer et de préférer). L'idée d'une volonté qui, comme chez Augustin, veut vouloir, mais ne le peut, est radicalement nouvelle. Augustin invente le volontarisme. L'invention de la notion de libre-arbitre se joue dans les *Confessions* d'Augustin, dans un passage où Augustin décrit les affres du conflit intérieur qui le torture juste avant sa conversion. C'est sur le modèle de l'Epître aux Romains de Paul qu'Augustin relate ce conflit intérieur, et justement, l'évolution des termes du conflit, de Paul à Saint-Augustin, est extrêmement révélatrice.

Lisons d'abord le passage en question de l'Epître aux Romains de Paul (Ier siècle après Jésus-Christ).

Exemplier 3 :

« Ce que je fais, je ne le sais pas, et ce que je veux (*thelo*), je ne le fais pas ; mais ce que je hais, je le fais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais que la loi est bonne ; mais en réalité ce n'est plus moi qui fait cela, mais le péché qui habite en moi (...). Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir. En effet, je ne fais pas le bien que je veux, et commets le mal que je ne veux pas. »

Paul, *Epître aux Romains*, 7, 15-20

Nous avons vu, dans l'extrait précédent, que le verbe *thelo* signifie plus « être prêt à » que « vouloir » au sens d'une intentionnalité. Il exprime plutôt une capacité et une puissance qu'une volonté et une décision. Paul décrit l'impossibilité de mettre en acte ce qu'on croyait pouvoir faire : l'expérience angoissante de la scission qui se produit en nous entre la puissance et sa réalisation, entre ce qu'il nous semble pouvoir faire et son effectuation. Paul décrit ainsi sa discorde intérieure : l'écart entre ce qu'il lui est possible de faire et ce qu'il fait véritablement.

Augustin, dans un passage crucial de ses *Confessions*, rédigées 350 ans après l'épître de Paul à l'Église de Rome, modèle sur cette épître l'expérience de la « rixe intérieure » qui précède sa conversion. Mais il décrit non pas un conflit entre la puissance et l'acte, mais un conflit entre la puissance et la volonté, ou entre la volonté et l'acte :

Exemplier 4 :

« Il y avait un petit jardin là où nous avons reçu l'hospitalité, dont nous avons la jouissance, comme de toute la maison, car notre hôte, le maître des lieux, n'y habitait pas. C'est là que, dans le tumulte de mon cœur, j'avais trouvé refuge, là où personne ne s'opposerait à la lutte ardente que j'avais lancée contre moi-même, jusqu'à son dénouement que Tu connaissais et moi pas. (...) Mon esprit vacillant, orageux d'indignation, s'indignait parce que je n'allais pas à Ton plaisir, à Ton alliance, mon Dieu – ce que pourtant tous mes os réclamaient, et portaient aux nues (...). Car non seulement aller vers Vous n'était rien d'autre que le vouloir, mais le vouloir entièrement et avec force, et pas avec cette volonté à demi blessée qui verse en tous sens, et lutte, une partie s'élançant pour y aller, l'autre retombant. (...) Si je me suis arraché les cheveux, si je me suis frappé le front, si j'ai serré mes genoux de mes doigts noués, c'est parce que je l'ai voulu que je l'ai fait. Mais j'aurais pu le vouloir et ne pas le faire si la mobilité de mes membres ne m'avait pas suivi. J'en faisais donc, bien des choses, où vouloir n'était pas pouvoir ! Et je ne faisais pas ce qui me plaisait infiniment plus, et me touchait incomparablement – et que bientôt, dès que je le voudrais, je pourrais faire. Oui, parce que pour vouloir, il n'était n'était besoin que je veuille (*ut vellem, utique vellem*). Tandis que la capacité d'agir se confond avec la volonté, et que vouloir c'est déjà faire, cependant, ici, rien ne se faisait. Il est plus facile pour le corps d'obtempérer à la moindre volonté de l'esprit pour faire se mouvoir les membres à son commandement, qu'à l'esprit de s'obéir à lui-même pour accomplir sa grande volonté dans la seule volonté.

D'où vient cette monstruosité (*monstrum*) ? Pourquoi ? Que luise la lumière de Ta compassion ! Je veux interroger, s'ils peuvent me répondre, les déduits secrets (*latebrae*) des châtiments humains et le très sombre accablement des fils d'Adam. D'où vient cette monstruosité ? Pourquoi ? L'esprit commande au corps qui lui obéit aussitôt. L'esprit se commande à lui-même, et il résiste... L'esprit commande à ma main de bouger, la chose est si facile qu'on distingue à peine l'ordre de l'exécution. L'esprit est l'esprit, mais la main est corps. L'esprit commande à l'esprit de vouloir, il n'est pas un autre pour lui-même, et pourtant, rien ne se fait... D'où vient cette monstruosité ? Pourquoi ? Il commande, dis-je, de vouloir, et il ne donnerait pas d'ordre pas s'il ne le voulait pas, et il ne fait pas ce qu'il ordonne ! Mais il ne le veut pas totalement. Donc il ne commande pas totalement. (...) Car si la volonté était entière, elle ne se commanderait pas d'être ce qu'elle serait déjà. Pas de monstruosité, donc, dans cette volonté qui en partie veut et en partie ne veut pas. C'est un esprit malade qui ne se lève pas totalement quand la vérité le soulève, écrasé qu'il est par l'habitude. Il y a donc deux volontés, parce qu'aucune des deux n'est totale, et que ce qui est présent dans l'une fait défaut à l'autre. »

Saint-Augustin, *Les Confessions*, VIII, 8 et 9

Augustin interprète cette scission intérieure comme un défaut de volonté, qui sépare la volonté d'elle-même. La scission du sujet n'est plus entre ce qu'il peut et ce qu'il fait, mais intérieure à lui-même, intérieure à sa volonté. Le ressort de la division de la volonté est le conflit indépassable entre la volonté (*voluntas*) et le désir sexuel (*concupiscentia*) : entre les idéaux et les désirs. La

libido augustinienne est purement et simplement une contre-volonté : l'envers de la volonté, ce qu'on veut et qu'il ne faut pas vouloir, car il y a une discordance innée du désir et de la volonté (qui donnera en psychanalyse celle entre désir et idéaux).

Cette scission de la volonté est produite, dit Augustin, par le péché. Une première volonté a semé en moi l'habitude du péché. Le péché est une force d'inertie qui retient l'esprit contre son gré.

Augustin écrit : « La loi du péché c'est la violence de l'habitude qui entraîne et retient l'esprit contre son gré – et c'est bien fait pour lui car il s'y laisse glisser de son plein gré. » Bien fait pour lui, ce n'est pas la cour de récré, mais le début du règne de la volonté : si tu l'as voulu, tu l'as mérité, tu es responsable – et à toi de vouloir autrement. Cette première volonté, qui ouvre la voie à l'habitude du péché, est une « volonté pervertie ». Au bon chrétien revient la force d'âme de vouloir mieux.

La volonté transforme l'inimputable « je ne peux pas » en un peccamineux « je ne veux pas ». Si je ne fais pas le bien, ce n'est pas parce que je ne le peux pas (auquel cas la question qui convient est : pourquoi ne le puis-je pas), mais parce que je ne le veux pas : il ne reste alors qu'à vouloir, et le plus fort possible. Ô les volontaristes, qui naissent alors !

C'est ainsi qu'Augustin joue un rôle décisif dans un vaste mouvement qui transforme l'homme antique, qui était essentiellement un *être qui peut*, en un *être qui veut* correspondant au sujet chrétien. Ainsi s'opère le déplacement de l'agir humain de la sphère de la puissance (puissance au sens grec de capacité) à celle de la volonté. L'idée moderne de volonté capture celle, ancienne, de puissance. L'homme ancien est un homme qui peut ; l'homme chrétien est un homme qui veut. Pour les modernes, l'homme est responsable de ses actes car il a voulu les accomplir. Dans l'Antiquité, l'homme répond de ses actes car il a *pu* les accomplir.

Cette histoire de la notion de volonté aboutit à des énoncés absurdes, dont le plus marquant est peut-être celui que trouve Kant, alors qu'il cherche, dans sa *Métaphysique des mœurs*, la formule la plus appropriée permettant de condenser son éthique. Pour introduire son impératif catégorique, il en arrive à cette formule proprement délirante : « on doit pouvoir vouloir (...) » (*man muss wollen können*). Comment devoir pouvoir ? Et pire peut-être : comment pouvoir vouloir ? Voilà qu'on en arrive au problème de la liberté de la volonté...

b) Vouloir vouloir ou le problème de la liberté de la liberté

« Il faut vouloir pouvoir » dit Kant... Mais pour Augustin, on n'a la volonté de vouloir que si Dieu nous accorde sa grâce... Comment vouloir vouloir ? Le problème de la liberté n'est pas tellement de savoir si je suis libre de faire ce que je veux (c'était le problème de Paul), mais libre de vouloir ce que je veux (c'est le problème d'Augustin).

Or je ne suis responsable d'un acte que s'il était en mon pouvoir de ne pas l'accomplir : si j'avais pu ne pas le vouloir et ainsi ne pas le commettre. Donc, sommes nous libres de vouloir ce que nous voulons au moment où nous le voulons ? Sommes-nous libres de *ne pas* vouloir ce que nous voulons au moment où nous le voulons ? Ce que nous pouvons faire, il nous suffit de le vouloir pour le faire, mais il est loin d'être sûr que nous ayons le pouvoir de choisir ce que nous voulons. En ce cas, la volonté est entièrement nécessitée à vouloir et au moment où elle veut, il n'existe pour elle aucune alternative. Comment imputer une responsabilité à l'agent volontaire, s'il a été contraint à vouloir comme il a voulu ? La volonté peut vouloir, mais elle ne peut pas vouloir vouloir, ou vouloir ne pas vouloir. Il n'y a donc pas de vouloir libre. On peut s'efforcer d'agir contre son bon vouloir, encore faut-il le vouloir, et comment le peut-on, comment peut-on obliger ou s'obliger à vouloir vouloir, à devoir pouvoir vouloir ?

Il n'y a donc pas d'agent du vouloir, si l'on entend par agent du vouloir, un agent qui a la liberté de vouloir et de pouvoir nouloir ou ne pas vouloir la même chose dans le même instant. Si nous avons bien une faculté de vouloir, celle-ci n'est pas plus libre que le reste de nos déterminations.

c) Comment se passer de la notion de volonté ?

Admettons que la volonté ne fonde que très maladroitement l'imputabilité des actes. Mais comment s'en passer, sans renoncer à toute justice ? En s'inspirant des tragédies grecques, il suffit d'opérer un déplacement qui permet de faire l'économie de la notion de volonté.

Dans la langue et la mentalité grecques, la faute ne correspond pas à une volonté mauvaise, mais à un défaut de connaissance. Là où un moderne s'attend à trouver une expression du vouloir, il rencontre un vocabulaire de savoir. Le criminel est pleinement coupable s'il a agi « en sachant », non pas s'il a eu ou non une soi-disant intention, une volonté mauvaise, s'il a agi « le voulant ».

Effectuons donc ce déplacement : la faute est erreur de la connaissance et non le fait d'une volonté mauvaise. La faute, *hamartema* en grec, n'est pas le fruit d'une volonté mauvaise, mais une erreur de l'esprit : c'est se tromper au sens fort d'un égarement de l'intelligence, d'un aveuglement entraînant l'échec. Le criminel est en proie à un délire, une folie de la faute (*l'até*) qui recèle une puissance néfaste dépassant et débordant l'agent humain. Je trouve que cela est assez proche de ce qui est vécu subjectivement quand on se rend compte qu'on a blessé quelqu'un : pour ma part, en tout cas, j'y vois de l'ignorance, que ce soit que j'ai fait ce que je n'ai pas voulu, ou que j'ai fait ce que j'ai inconsciemment voulu.

De ce déplacement qui fait voir la faute comme erreur plutôt que comme intention, découlent plusieurs corollaires :

1) Si on voit la faute comme erreur, non seulement la distinction volontaire/involontaire ne fait pas sens, mais celle entre les actes effectués de plein gré et ceux contraints non plus. Comment serait-on de plein gré égaré par l'erreur ? La notion d'intention n'a pas de sens si on pense en termes de défaut de connaissance. L'intention coupable serait au contraire d'avoir agi en pleine connaissance de ses actes, et de ses conséquences dans toutes ses ramifications, mais aussi des causes qui nous déterminent, et de l'avoir pleinement choisi.

2) Par ailleurs, la faute-erreur, dès lors qu'elle a été commise, porte en soi son châtement. Prenons le cas d'Oedipe, qui a agi par ignorance (il ne savait pas que son père était son père quand il l'a tué). Le châtement est le fruit même de son ignorance. Et ce châtement est bien sûr complètement indépendant des intentions du sujet (qu'importe qu'il l'ait voulu ou non). Puisqu'il y a châtement, il y a responsabilité : le héros grec assume les conséquences de ses actes. Agamben dit même que c'est la tragédie grecque qui invente l'idée de responsabilité. Mais cette responsabilité du sujet n'est pas fondée sur une intention mauvaise.

2) « L'agent est cause de ses actes » : le problème de l'imputation

On en vient au deuxième front d'Agamben, qui concerne la notion toute juridique d'imputation. Celle-ci suggère qu'un acte peut être attribué à un agent, qui en est la cause.

a) Subjectivation de la faute

Agamben met à jour le processus historique par lequel on en est venu à penser, non plus seulement que tel acte est un mal, mais qu'un sujet est en faute.

Dans la loi biblique des Douze tables, la violation d'un commandement entraîne factuellement une peine. « Si tu tues ta mère, alors... ». De même avec la loi du talion : si on homme commet tel action, il subira la même action. On peut parler d'un lien objectif entre un comportement désapprouvé et ses conséquences : une punition.

Constatons l'écart avec la pratique juridique moderne, qui opère une subjectivation de la faute. Le droit voit l'essence du crime dans un processus déterminé de l'esprit du criminel, son intention. Cette intention néanmoins n'est punie que si elle s'est objectivée extérieurement : les processus psychiques qui ne s'objectivent pas extérieurement ne sont pas pris en considération par le droit. Et pourtant, « ce qui s'est extériorisé est jugé non du fait de son objectivation, mais pour le mouvement spirituel dont il est l'émanation. » (Carl Schmitt, *Sur la faute*, p.29-30). Si on punit un acte, c'est du fait de la responsabilité subjective de son auteur : d'un mouvement spirituel intérieur que l'on condamne.

Le lien, d'abord objectif, entre un comportement et ses conséquences, a été subjectivé. C'est l'invention de l'idée de culpabilité subjective. La construction de la culpabilité subjective fonde l'idée de faute. Désormais, ce n'est plus « à tel comportement, telle peine » mais « tu as fauté, tu mérites telle peine ». Le rapport entre l'action et l'agent, qui était défini de manière exclusivement factuelle, se trouve désormais fondé sur un principe inhérent au sujet, qui le constitue comme coupable. L'idée de responsabilité subjective remplace ainsi celle de délit objectif.

La faute est ainsi déplacée *de l'action à l'agent*. Le sujet en porte ainsi l'entière responsabilité, d'autant plus s'il agit *sciente et volente*.

(Dans son *Archéologie du sujet*, Alain de Libera montre comment les notions de sujet puis d'agent se construisent historiquement. Plus précisément, dans son séminaire intitulé « La volonté et l'action », qui continue l'enquête amorcée dans *Archéologie du sujet*, il montre que le sujet-voulant a d'abord été considéré comme réceptacle de la volonté avant d'être construit comme sujet-agent du vouloir, c'est-à-dire sujet-faisant-usage de la volonté et non sujet-réceptacle de la volonté.

La notion de sujet renvoie d'abord à la passivité de ce qui supporte des propriétés ou des qualités (dans la phrase « Kevin est drôle », Kevin est sujet en ce sens : il porte la qualité d'être drôle). Historiquement, le sujet est donc d'abord entendu comme simple substrat ou « porteur » passif d'attributs. L'invention du sujet au sens moderne (on pourrait dire : le sujet-agent juridique) s'opère par la rencontre improbable de ce « sujet » en son sens passif, avec le concept d'agent, qui lui est radicalement opposé. De support passif de propriétés, le sujet devient agent. (Vous avez remarqué qui sont les agents, dans la vie ? Agent de police, agent de sécurité, agent de renseignement, agent immobilier... n'y a pas beaucoup d'agents qui nous sont amicaux.) S'il semble qu'il a toujours été possible d'attribuer des actes à une personne, cette idée d'agent permet désormais de penser que telle personne est la *cause* de telle action, indépendamment de ce qui la détermine. Dire qu'une personne est cause de ses actes, pourquoi pas : mais pourquoi et comment en serait-elle l'unique cause ?)

b) L'agent est agi ; l'agent est transformé par l'action

Si la faute est erreur, folie d'un aveuglement, alors l'individu qui la commet, ou, plus exactement, qui en est la victime, se trouve pris lui-même dans la force sinistre qu'il a déclenché, ou plutôt, qui s'exerce à travers lui. Au lieu d'émaner de l'agent comme de sa source, l'action l'enveloppe et l'entraîne, l'englobant dans une puissance qui lui échappe d'autant plus qu'elle s'étend, dans l'espace et dans le temps, bien au-delà de sa personne. Il est plus correct de dire que l'agent est pris, inclus dans l'action, que de dire qu'il en est l'auteur. L'agent est inclus et révélé dans l'action plutôt qu'il n'en est la cause.

Alors qu'on le voit sur scène délibérer des options qui s'ouvrent à lui, peser le pour et le contre, prendre l'initiative de ce qu'il fait et assumer les conséquences et la responsabilité de ses décisions, le héros tragique n'a pas la maîtrise de ses actes. En effet, ses actes dépendent moins de ses intentions ou de ses projets que de l'ordre général du monde auquel autre chose que lui préside. Pour Oedipe, l'oracle préside à son destin. Ce n'est qu'au terme du drame que tout s'éclaircit pour lui. En *subissant* ce qu'il croit avoir *décidé*, il comprend le sens réel de ce qui s'est trouvé accompli sans qu'il le veuille ni le sache. Le héros tragique est donc à la fois agent, cause et source de ses actes, et agi, immergé dans une force (divine), qui le dépasse et l'entraîne. Cette force aujourd'hui me semble pertinente non pas tellement en tant que force divine, mais tout à fait pertinente si on la comprend par exemple comme détermination sociologique. L'agent n'est pas cause et raison suffisante de ses actes, c'est au contraire son action qui, revenant sur lui, le découvre à ses propres yeux et lui révèle la vraie nature de ce qu'il est, de ce qu'il fait (ainsi d'Oedipe).

La tragédie grecque prend ainsi en compte le fait qu'agir affecte la connaissance de soi. Qui agit est transformé par l'action. En disant que agir affecte, on dit que agent et patient, sujet et objet de l'action se confondent. C'est la théologie chrétienne a séparé le sujet de l'objet de ses actions, pour en faire un sujet non plus *constitué* par ses actions (le sujet découle de ses actes), mais au contraire *susceptible* de toutes les actions (le sujet est préalable à ses actes). Le passage de ces possibilités infinies aux actes est articulé par le dispositif de la volonté.

Le héros tragique prend une décision, mais la décision ne met pas en jeu un pouvoir d'autodétermination qui lui appartiendrait. L'emprise des individus et des groupes sur l'avenir est trop restreinte ; l'aménagement prospectif du futur demeure trop étranger à la catégorie grecque de l'action. La tragédie exprime cette faiblesse de l'action, ce dénuement intérieur de l'agent – et par contraste apparaît la toute-puissance mégalomane et illusoire de l'homme moderne qui se croit pleinement responsable de ses actes, s'auto-attribue cette responsabilité par narcissisme, égocentrisme.

3) « *Qui veut la fin doit vouloir les moyens* » : le problème de la finalité

Aristote définit le bien comme « ce en vue de quoi on fait tout le reste ». Ce sera quelque chose de différent selon les domaines : en médecine, ce sera la santé, en stratégie, ce sera la victoire. Il ajoute « et dans la sphère de la *praxis* et du choix, ce bien, c'est la fin, puisque c'est en vue de cette fin que tous les hommes font tout le reste ». Fin au sens de finalité, la fin par distinction d'avec les moyens. Aristote inscrit ainsi la doctrine du bien dans une théorie de la finalité. La fin en question est une fin dernière, c'est-à-dire qui ne peut jamais devenir moyen en vue d'autre chose, et par rapport à laquelle toute chose se configure comme moyen. Aristote invente un dispositif qui fonde en même temps qu'il constitue comme absolue l'opposition entre les fins et les moyens. Si le bien est la fin suprême, tout le reste n'est que moyen en vue de cette finalité. Qui veut la fin doit vouloir les moyens...

Cela signifie qu'entre l'homme et son bien il n'y pas de coïncidence, mais une fracture, que l'action tente sans cesse de combler. C'est pourquoi le lieu de l'éthique, dans la culture occidentale, n'est pas l'être, mais l'agir. Le primat accordé à l'action et cette idée de fin dernière introduisent une scission à l'intérieur de l'agent et le constitue comme en dette envers sa fin propre : comme *schuldig*, ce mot signifiant en allemand à la fois « en dette » et « fautif ».

Cette conception d'une scission entre un sujet responsable et les fins qu'il se donne, est celle que la théologie chrétienne, façonnée par les droits romain et biblique, a léguée à la modernité. Or je crois

que c'est en démantelant ce point en particulier qu'on peut imaginer ce que serait une justice anarchiste, c'est-à-dire une justice sans principe transcendant qui la régit : une justice sans fin dernière. Que devient la justice, dans ce cadre ? Elle est au plus près du tact : de ce qui convient, du geste opportun. Elle est accordée au sens qui sourd d'une situation, sans faire servir sujets et choses aux fins, fussent-elles élevées, que poursuit l'agent. Ce qu'Agamben suggère, ce n'est pas qu'il *ne faut pas* agir, mais qu'il ne faut pas agir en vue d'autre chose que l'action elle-même. C'est-à-dire rechercher la bonté plutôt que le bien. Aucun bien n'est transcendant : tout le bien est dans la bonté, dans le fait d'être bon, et non dans la finalité visée, si pure et belle soit-elle (l'humanité, le salut de l'homme...).

4) « Pas de jugement sans peine » : le problème de la sanction

Je vais être très brève sur ce dernier point, car c'est un gros chapitre de la pensée d'Agamben, qui ne m'intéresse que sous un aspect spécifique. Ce qu'on appelle sanction, est le plus souvent une punition. La sanction, c'est l'idée que « ça, on ne laisse pas passer », il faut marquer le coup.

La sanction fait exister la loi. Ce faisant, elle se pose elle-même comme ce qui doit être. Etant donné qu'elle prend le plus souvent la forme d'un acte coercitif, on peut dire que le droit pose implicitement que ce qui doit être, c'est une violence licite. Le droit, par la punition qu'il impose justifie la violence. En justifiant la violence, le droit et la punition font violence à la justice.

La punition justifie la violence – et fait donc violence à la justice.

=> Agamben propose donc un démantèlement méthodique de l'éthique occidentale, sur quatre points constituent autant de fronts. Ces quatre points représentent les quatre piliers de la morale occidentale : -la volonté

-l'imputation

-la finalité de l'acte -

la sanction

– A propos de la notion de responsabilité :

Il est clair qu'Agamben rejette la notion toute juridique de responsabilité. Il n'a néanmoins aucun argument directement en ce sens et je me demande : si on considère le mal comme une erreur de la connaissance, plutôt qu'une faute de la volonté, que faire de la notion de responsabilité ? En effet, si je commets un mal intentionnellement, on peut facilement dire que j'en suis responsable. Mais si je commets un mal par ignorance ou par erreur (le terme de « péché » renvoie étymologiquement au faux pas, au fait de manquer sa cible), en suis-je pareillement responsable ? Le droit romain distingue le crime intentionnel (« dolosif »), qui implique la responsabilité, et le crime par négligence ou imprudence, qui correspond à l'inverse aux limites de la responsabilité : c'est là où on n'a pas été assez responsable, et c'est bien ce qui nous est reproché. C'est une question que nous pose le cas d'Eichmann : savoir si on l'accuse d'être pleinement responsable au sens d'avoir planifié de façon intentionnelle la solution finale, ou au contraire d'avoir manqué à sa responsabilité en acceptant de demeurer un rouage du système sans penser.

Il y a une certaine ignorance qui excuse le crime (« ils ne savent pas ce qu'ils font », dit Jésus miséricordieux), et une autre qui le cause (pour Platon c'est l'ignorance qui est à l'origine du mal).

La tragédie grecque permet à nouveau d'opérer un déplacement intéressant. Rappelons-nous : le héros tragique a choisi ce qu'il n'a pas voulu, ou voulu ce qu'il n'a pas choisi. Au sein de la décision « nécessaire », il y a malgré tout cette marge de libre choix sans laquelle il semble que la responsabilité de ses actes ne puisse être imputée au sujet et la tragédie grecque permet ainsi de développer l'idée d'une responsabilité indépendante des intentions de l'agent. C'est une idée de la responsabilité différente que celle dont nous avons l'habitude que cette responsabilité sans volonté : une responsabilité au sens d'assumption (« j'assume mes actes et j'en répons ») et non au sens de culpabilité et d'intentionnalité (« j'en porte la responsabilité »). On peut dire qu'il y a une différence entre *assumer* une responsabilité et *porter* une responsabilité : il y a la culpabilité en moins.

B. Quelles lignes éthiques peut-on esquisser. Ou comment Agamben rencontre la justice transformatrice

1) Peut-on encore juger ? Pour une éthique de l'être

Le problème est-il le jugement lui-même ? Je pense qu'Agamben dirait que oui : il faut arrêter de juger, car toute la peine est dans le jugement. Traverser l'existence en toute innocence, sans personne pour nous accuser de rien : voilà un rêve qui lui est cher, et qu'il tient semble-t-il de Benjamin. C'est peut-être un rêve de vieux man cis. Ou peut-être un rêve de juif persécuté. Je laisse la question ouverte.

Car traverser la vie en toute innocence, ça pourrait être : se traiter les un-es les autres comme des enfants. Partir du principe que les uns, les unes, les autres, nous ne savons pas ce que nous faisons. Ce pourrait être aussi : foutez-moi la paix avec ce viol dont vous m'accusez.

La réponse d'Agamben à la question d'une éthique sans principe serait en tout cas : arrêtons de juger.

Ce jugement sur le jugement (la condamnation de la condamnation : il y a une belle parabole juive à ce propos dans le premier chapitre de *Karman*) nous fait retrouver par inadvertance une des grandes idées du développement personnel à la mode aujourd'hui : celle qui dit qu'il ne faut pas juger. Je vous invite à vous renseigner sur youtube où toutes sortes de vidéo expliquent, dans une veine pas forcément agambenienne, pourquoi et comment ne plus juger. Avec l'acceptation apolitique de l'ordre en place, très religieuse au fond, que cela permet.

Je pense néanmoins que la proposition éthique qu'esquisse Agamben est plus subtile qu'un refus de juger. Ce qu'il refuse, rappelons-le, c'est l'idée d'action imputable. Que serait une action non imputable, non dirigée vers une fin qui la transcende dont on ne circonscrit ni ne sanctionne les conséquences ? Ce n'est plus une action, c'est une manière d'être. Pour Agamben, l'éthique renvoie moins à des actes qu'à des manières. Le problème étant celui du rapport entre actions et manières d'être.

Juste après avoir traité le problème de l'imputabilité de l'action, Aristote introduit une curieuse digression qui semble remettre en question ce principe qu'il avait si fortement défendu :

« Les hommes s'imaginent qu'il dépend d'eux d'agir injustement, si bien qu'il serait également facile d'être juste [littéralement, « être le juste »]. Mais il n'en est pas ainsi. Il est

facile et il dépend de nous d'avoir commerce avec la femme de son voisin, de frapper son prochain ou de lui graisser la patte ; mais faire cela en vertu d'une manière d'être déterminée n'est pas facile et ne dépend pas de nous. Pareillement ils croient qu'il n'est pas nécessaire d'être sage pour connaître le juste et l'injuste, vu qu'il n'est pas difficile de comprendre ce que disent les lois. Mais ces choses ne sont justes que par accident. Savoir comment doit être accomplie une action et effectuée une distribution pour qu'elles soient justes, voilà une tâche plus ardue que connaître ce qui est bon pour la santé. Car là aussi il est facile de savoir ce que c'est que le miel, le vin, l'hellébore, un cautère ou une incision, mais savoir comment, à qui et à quel moment, on doit les prescrire pour rétablir la santé, c'est là un travail propre au médecin. Voilà pourquoi on s'imagine qu'il n'est rien plus aisé à l'homme juste que de commettre une injustice, parce qu'il n'est pas moins apte, s'il ne l'est même davantage, à commettre chacune de ces actions : séduire une femme ou frapper quelqu'un ; et l'homme courageux est capable aussi de jeter son bouclier et de s'enfuir. Mais se montrer lâche et injuste ne signifie pas commettre ces choses, sinon par accident, mais les faire selon une certaine disposition ; de même qu'exercer la médecine et soigner ne consiste pas à user ou ne pas user du scalpel ou de quelque remède, mais à le faire d'une certaine manière. »

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1137a, 5-2

Qu'est-ce que ça signifie, refuser une morale fondée sur l'action ? Agamben nous fait voir que toute l'éthique moderne est fondée sur l'agir. La *praxis* guide la philosophie éthique d'Aristote jusqu'à Arendt, qui a pour projet de rétablir l'idéal antique de l'« action » et de l'acteur politique contre celui du faire, du travailleur et de l'artisan. Et pourtant, comme on l'a vu, le terme *actio*, d'où vient le mot « action » et qui traduit le grec *praxis*, appartient à l'origine non à la sphère politique, mais à la sphère juridique et religieuse. À Rome *actio* désigne d'abord la procédure juridique. En mettant l'accent sur l'action, l'éthique se laisse coloniser par le droit.

Le problème de l'éthique moderne est donc qu'elle est fondée sur la *praxis*. La question actuelle de l'éthique est bien : que faire. Par exemple : que faire en régime totalitaire ? Que faire face à la montée du fascisme en France ? La question de l'éthique est la même que celle de la politique : que faire ? A la limite comment faire. C'est cette limite (entre ce qu'il faut faire et comment le faire) qu'Agamben va creuser.

Agamben identifie ailleurs que dans l'action le lieu de l'éthique, ainsi que celui de la politique. Il la situe dans l'être. La question qu'il pose, c'est de savoir si l'homme est responsable pour ce qu'il *fait* (ses actes), ainsi que le supposent la morale et la loi, ou pour ce qu'il *est* (son caractère, en grec son *ethos*, mot qui a donné le terme français d'éthique).

2) Quelques intrigants échos

Cette mise en cause radicale des fondements mêmes de toute la morale occidentale paraît pertinente sur le plan théorique, mais force est de constater que la pensée, ou la morale, rebute à imaginer des applications concrètes, qui sembleraient au mieux à côté de la place, au pire scandaleuses voire dangereuses. De toute évidence, Agamben ne pense plus à Auschwitz quand il écrit *Karman*, mais il indique néanmoins, dans son livre *Auschwitz*, que c'est cette morale occidentale qu'il abhorre qui a sinon produit, du moins permis Auschwitz.

J'aimerais dans cette dernière partie suggérer qu'il est malgré tout possible d'imaginer une concrétisation de la pensée d'Agamben. Je prendrai d'abord un exemple issu de la psychanalyse.

- C'est dans la psychanalyse en effet que je trouve un exemple d'un jugement sans condamnation ni accusation. Dans un texte intitulé « Baiser la mort », Nathalie Zaltzman relate la cure d'un analysant à la sexualité pédophile. Le patient reconnaît lui-même qu'il y a "un problème" et c'est l'enjeu de la cure. Puis la pratique analytique permet de faire en sorte, sans condamnation ni jugement explicite, que le complexe de désir dont naît la pédophilie se dénoue. La parole ne marche pas ici comme justification (« il fait ça mais il faut le comprendre »), il ne s'agit pas pour le patient de trouver, par la cure, des raisons. La parole marche a contrario comme un instrument actif qui permet de dénouer le problème en le comprenant comme complexe de désir. Cela passe par ce procédé magique qui fait le cœur de la pratique analytique, et qui veut que quand on nomme les choses telles qu'elles sont, elles se dénouent. Dans le cas présent : l'identification ambivalente au père constitue le cœur ou le décret du désir pédophile ; une fois qu'elle est décelée et mise au travail, le désir pédophile s'annule de lui-même, sans condamnation. On peut dire qu'il y a bien une normativité implicite (qui passe dans la distinction entre ce qui est sain et ce qui est malsain, plutôt qu'entre ce qui est licite et ce qui est illicite). S'il y a normativité c'est sûrement qu'il y a jugements - mais c'est l'analysant qui l'a définit, en voyant là où il y a problème et s'il y a résolution (sous forme d'apaisement).

- Une autre forme de concrétisation de la pensée d'Agamben consiste à faire un autre pas de côté, sinon un grand écart, en regardant cette fois du côté des pratiques de la justice transformatrice. Je reconnais en effet entre ces pratiques et la pensée d'Agamben d'étonnants échos, parfois étonnement consonants, parfois assez dissonants.

La justice transformatrice est une pratique développée par des féministes appartenant à des communautés marginalisées, autochtones, noires, queer. Face aux violences policières et aux discriminations de la part du système de justice dont leurs communautés font l'objet, ces activistes ont trouvé des moyens de répondre aux conflits et aux violences, notamment aux violences de genre, sans recourir au système de justice pénale. La justice transformatrice est donc une façon de penser et de rendre la justice en dehors du système judiciaire. Elle vise aussi à rendre possible l'abolition des prisons par la réduction des violences et le développement de réponses non punitives.

Centrée sur les besoins des victimes, elle propose de responsabiliser les auteurs de violences ainsi que la communauté qui entoure les unes et les autres. Mia Mingus, l'une de ces figures, résume ainsi qu'il s'agit « d'une manière de répondre à la violence et au préjudice en ne causant pas plus de violence et de préjudice ». Elle ancre la réflexion dans les systèmes de domination qui constituent la société, afin de comprendre comment l'on pourrait éviter que le crime ne se répète. J'en profite pour suggérer que ce pourrait être une piste fertile de se demander si la justice transformatrice correspond à ce qu'on appelle une justice sans principe : une justice anarchiste.

Voilà, nous avons donc d'un côté le pont philosophique des gauchistes, de l'autre des tentatives concrètes issues des mouvements antiracistes américains ; d'un côté de la théorie à coup de latin et de grec et de l'autre l'expérimentation pratique la plus pragmatique. Ce qui m'a intéressée et interpellée, c'est que les deux, en un certain sens, convergent – et convergent en un sens limité, Agamben n'étant nullement féministe.

Il ne s'agit pas de légitimer la pensée féministe noire américaine par celle d'un vieux man blanc. Mon intention est, à l'inverse, d'indiquer pourquoi la pensée d'Agamben m'a parlée : parce qu'elle a produit en moi ces échos avec la justice transformatrice et ses pratiques concrètes, qui viennent par ailleurs remettre concrètement en question certains points de la pensée d'Agamben. Mon

intention est plus de montrer qu'il n'est pas si fou de concrétiser cette pensée, que de prouver une convergence qui, politiquement, n'est pas forcément évidente.

(Ces quelques éléments concernant la justice transformatrice ne valent que comme introduction, et comme introduction lacunaire, à la justice transformatrice, qui me semble extrêmement inspirante à maints autres égards que j'évoquerai pas, du fait qu'ils ne produisent pas d'échos avec la pensée d'Agamben. Il s'agit notamment de l'importance accordée aux victimes plutôt qu'aux « coupables » (ceci à l'inverse du système judiciaire) ; également de l'importance accordée aux histoires, non seulement aux histoires personnelles (faire la généalogie du mal), mais aussi aux histoires vécues par chacun chacune et la façon dont elles se racontent.)

- Séparer la justice du droit pour faire reculer le droit

Pour Agamben, il y a d'un côté ce qui relève du droit, et ces actes-là entrent en déchéance ; et d'un autre ce qui relève de l'éthique, mais il faut parfois reconnaître une faute et pénétrer ainsi dans la sphère du droit, dit Agamben dans *Auschwitz*. Comment déterminer cette frontière entre le droit et l'éthique ? Selon quel critère passer de l'éthique au droit : quel crime, quelle faute ne peuvent demeurer impunies, et qu'y perd-t-on à les punir ?

La justice transformatrice vise l'abolition des prisons, mais questionne parfois le rôle du droit. Son existence lui est parfois utile, en tant que menace. Néanmoins, la justice transformatrice pose très clairement qu'au viol, ce n'est pas par la punition ni même par la criminalisation qu'il est le plus pertinent de répondre. « Nous ne mettons pas fin au viol par la criminalisation. La criminalisation reproduit et maintient la violence sexiste. » dit Mariam Kaba.

Ce à quoi invite la pratique de la justice transformatrice, c'est à faire reculer la frontière du droit au maximum. En termes agambeniens, il s'agit de rester le plus longtemps possible dans la sphère de l'éthique. S'efforcer d'y rester, c'est s'éviter de jouer le jeu de la violence légitime (« faire justice à la violence c'est faire violence à la justice »). Les réponses punitives de l'État et du système pénal reproduisent la violence. Contre cette idée qu'un mal peut résorber un autre mal, la justice transformatrice « cherche à répondre à la violence sans créer davantage de violence », ainsi que le formule Mia Mingus. Seule la réduction des dommages peut réduire la violence.

Ces féministes mettent aussi l'accent sur le fait qu'il faut *déconstruire* en nous-mêmes les normes de l'État et ses tactiques (la honte, la punition, l'isolement...), parce que nous les avons intériorisées.

- Se concentrer sur l'acte plutôt que sur l'agent

En exigeant qu'on décorrèle l'acte qu'on lui impute de l'agent dont on en fait la cause, on se demande comment combiner la réalité des actes, et l'inexistence d'un sujet à qui imputer les conséquences de l'action. La justice transformatrice dit : en mettant l'accent sur l'acte plutôt que sur l'auteur de l'acte. C'est un viol qu'on condamne, pas une personne qu'on résumerait à l'étiquette « violeur ». Une personne ne se résume pas à un acte, mais cet acte est un indice de ce qui l'a rendu possible.

L'auteur n'est pas pour autant laissé à lui-même. Il est accompagné au sein d'un processus de responsabilisation. On touche là à un point de divergence majeur, concernant la question de la responsabilité. La justice transformatrice suggère, contre Agamben, qu'on peut penser une responsabilité extra-juridique. Si responsabilité signifie « pouvoir répondre de ses actes », alors un auteur de viol doit pouvoir répondre de ses actes. *Response-ability*, c'est étymologiquement la

capacité de répondre. La justice transformatrice aborde la question de la responsabilité par des « processus de responsabilisation » (*accountability process* en anglais). On remarque qu'on parle en français de « responsabilisation » : c'est-à-dire que la responsabilité se construit plutôt qu'elle ne s'exige en bloc.

- Le mal, on le peut plutôt qu'on ne le veut

Par ailleurs, la justice transformatrice réhabilite l'idée d'une responsabilité collective, mettant l'accent sur le fait que c'est un contexte ainsi qu'un entourage qui permet la violence. Cela invite chacun·e à chercher à comprendre ce qui *rend possible* les viols. Chercher les conditions de possibilité du mal, cela revient à se demander comment les agresseurs ont *pu* commettre des viols ou des violences, plutôt que pourquoi ou comment ils l'auraient *voulu*, et par là retrouve-t-on une idée d'Agamben. De même, l'importance accordée à la transmission intergénérationnelle des violences (inceste, violence de genre) participe de cette démarche qui s'évite les hypothèses sur les intentions et la volonté personnelle de l'auteur, cherchant plutôt à comprendre ce qui rend la violence *possible*.

- Désamorcer l'idée d'intention

Les processus de responsabilisation reposent d'ailleurs sur l'implication des auteurs de violence, ce qui suppose que la personne engagée dans un tel processus reconnaisse le mal qui a été fait : qu'elle y mette un peu de bonne intention. Evidemment, si la bonne intention de la personne engagée dans un processus de responsabilisation est requise, elle ne suffit pas. L'intention n'est donc pas considérée comme pertinente.

- S'opposer à la punition

Je finis sur la question de la punition car sur ce point, Agamben et la justice transformatrice sont en parfaite synchronie : l'une comme l'autre s'opposent à la punition parce que la punition reproduit et légitime la violence (elle fait que cette violence s'appellera désormais le droit). Incapable d'endiguer la violence, elle la reproduit.

Néanmoins se pose ici une question. Quelle différence entre la punition et le fait d'assumer les conséquences de ses actes ? Par exemple, si une victime de viol ne veut plus croiser l'auteur du viol, ceci apparaît comme une punition, en même temps qu'une conséquence logique de l'acte (logique mais non nécessaire : elle pourrait aussi être autre ou ne pas être). Dit autrement : que signifie assumer ses actes d'un point de vue non juridique ? Comment définir quelles conséquences relèvent de la volonté de faire mal (vengeance ou punition), et quelles conséquences dérivent simplement de l'acte en lui-même, du mal qu'il a engendré dans le monde ?

C'est la fenêtre que la justice transformatrice, à l'encontre cette fois d'Agamben, propose d'ouvrir : penser une responsabilité qui soit une façon d'assumer ses actes autrement que d'un point de vue juridique. Considérer qu'un sujet peut assumer des actes qui lui sont propres, ceci indépendamment de la sphère juridique : devant celles et ceux qu'on aime, plutôt que devant celles et ceux qui voudraient nous faire payer.

IV.

Un droit sans loi : jurisprudence et exemplarité

Je voudrais conclure avec deux idées au sujet du jugement, qui peuvent aller dans le sens d'un jugement sans loi. D'un ordre sans loi. Et qui sait, peut-être d'un mal sans punition.

D'abord une idée inspirée de Deleuze, qui met la sphère du droit sous le signe de la jurisprudence, pour la dégager du poids de la loi.

Ensuite, l'idée de principes fondés sur l'exemplarité. La raison exemplaire. Ça s'est inspiré d'Arendt et ça nous mènera à l'idée de bonne compagnie.

A. JURISPRUDENCE

La question du droit et du jugement se trouve sous-jacente au travail de Deleuze, même si elle ne se donne pas de façon frontale. Je m'appuie ici entre autre sur un petit livre qui s'appelle *Deleuze et la pratique du droit* (2009) par L. de Sutter.

Dans les entretiens filmés de Deleuze *L'Abécédaire* où il répond à Claire Parnet. Deleuze dit au sujet de Kant qu'il introduit une nouvelle figure en philosophie ; jusque là on avait plutôt eu l'avocat (ex. Leibniz est l'avocat par excellence, l'avocat de Dieu, il défend la cause de Dieu), puis l'enquêteur, et avec Kant arrive le tribunal. Kant invente une méthode, qu'on a appelé la méthode critique et soumet le monde au tribunal, non plus de Dieu, mais de la raison. Elle mesure le rôle de chaque faculté en fonction de tel but. Or Deleuze dit que s'il se rapporte à Kant c'est parce qu'il « [se] sen[t] un peu lié au problème qui se propose de chercher des moyens pour en finir avec le système du jugement, pour y mettre autre chose à la place. »

Et pour ce faire il va invoquer une autre lignée de pensée : Spinoza, Nietzsche, Artaud (le plus récent : *Pour en finir avec le jugement de Dieu* : CsO, atomique plutôt qu'anatomique, homme incréé)

Il y a deux thèses fortes à partir de quoi se déploie la philo du droit de Deleuze : une thèse qui constitue le volet négatif et une thèse qui constituera le volet positif.

La thèse 1 : qui est formulée comme suit « Il n'y a jamais eu qu'une manière de penser la loi, un comique de la pensée, fait d'ironie et d'humour » va permettre à Deleuze de dresser une carte, de faire l'histoire des manières de se rapporter à la loi.

Cette histoire va se décliner en un schéma à 4 entrées autour de l'idée donc que la loi n'est pensable qu'en tant qu'elle est comique. Je ne vais pas développer outre-mesure pour ne pas alourdir encore plus cet exposé.

« La jurisprudence est la philosophie du droit et procède par singularités, prolongement de singularités »

Critique et clinique : ex. l'homosexualité chez Proust

B. EXEMPLARITÉ

Vous vous souvenez tout à l'heure qu'on a parlé de particularité et d'exemplarité, mais un peu en surface.

Arendt dit dans R&J : « les affaires où il est question du juste et de l'injuste ne se décident pas comme les manières de table, comme s'il n'était question que d'avoir une conduite acceptable. Et il existe quelque chose à quoi le sens commun, quand il s'élève au niveau du jugement, nous raccroche : c'est l'exemple. »

Kant dit : « Les exemples sont les béquilles du jugement » (*Critique de la raison pure*), et il a aussi donné à la « pensée représentative » présente dans le jugement où le particulier ne peut être subsumé sous quelque chose de général le nom de « pensée exemplaire ».

« On ne peut se raccrocher à quelque chose de général, seulement quelque chose de particulier qui est devenu un exemple. » (R&J168)

Pour illustrer cette idée de « pensée exemplaire », on peut avoir recours à une table et distinguer trois modalités de table. 1. la table *schématique* (un peu la table « idéale » selon Platon) : il s'agit d'invoquer une table présente dans votre imagination et auquel chaque table doit se conformer pour en être une ; puis 2. la *table abstraite* : rassembler toutes sortes de tables, les débarrasser de leurs qualités secondes (couleur, nombre de pieds, matériaux, etc) jusqu'à arriver aux qualités minimales communes à toutes.

Enfin, 3. vous pouvez encore choisir la meilleure de toutes les tables que vous connaissez ou pouvez imaginer, et dire que c'est un exemple de la façon dont construire les tables. La table exemplaire.

Vous avez isolé, retranché, *eximere*, un cas particulier qui devient maintenant valide pour d'autres cas particuliers (168). La vieille table, la table solide, etc.

Beaucoup de vices et de vertus en politique sont pensés sous la forme d'individus exemplaires : Achille pour le courage, Solon pour la vision (la sagesse), Jésus pour la mansuétude, Judas pour la trahison, etc, quand on dit « le bonapartisme » on fait la même chose.

On associe souvent Socrate à la sagesse aussi, mais on a une bonne illustration de l'idée qu'on se faisait de Socrate durant l'Antiquité en se penchant sur les comparaisons qu'on lui appliquait. On comparait Socrate à trois choses : un taon, une sage-femme (stérilité, délivrer, aptitude à vivre ici en lien avec la métaphore de l'œuf plein de vent), une torpille (199-200), « ce poisson qui plonge dans la torpeur aussitôt qu'on y touche.

Socrate est un taon : il sait comment éveiller les citoyens qui, sans lui, « dormiraient tranquille pendant le restant de leur vie ».

Deuxièmement, Socrate est une sage-femme (Maïa, la maïeutique), l'implication ici est triple : il est stérile « ce sont essentiellement les doutes dont je suis plein qui me mettent en état de faire naître des doutes chez les autres », Socrate répétait qu'il n'avait rien à enseigner ; « il était « stérile » telles les sages-femmes grecques, qui avaient passer l'âge d'engendrer. » Il ne cherchait pas de solutions aux énigmes mais voulait vérifier auprès de ses concitoyens s'ils partageaient sa perplexité ; il délivre les autres de leurs pensées et décide si une pensée est apte à vivre ou non, dans le langage de Socrate, si c'est un simple « œuf plein de vent » dont il faut débarrasser le porteur.

Enfin, c'est une torpille, il paralyse celles et ceux avec qui il entre en contact : il faut s'arrêter pour penser, et en même temps ça paralyse parce que rien ne résiste aux vents de la pensée, et donc vous ne savez plus sur quoi vous tenir.

« La validité du concept (par ex. bonapartisme) est restreinte, dit Arendt, mais dans le cadre de ses restrictions, elle n'en est pas moins valide » (169)

De même qu'on dit cette rose est belle en vertu de la manière dont elle s'accomplit, Arendt étend l'exemplarité comme telle au champ philosophique et politique. C'est la matrice d'un jugement à cheval entre particularité et communicabilité.

Arrivé là je vais lire cette phrase d'Arendt

« J'espère qu'il est devenu clair pourquoi j'ai soulevé [...] la question de savoir avec qui nous voulons être. J'ai tenté de montrer que nos décisions quant au juste et à l'injuste dépendront de quelle compagnie nous choisissons, de ceux avec qui nous souhaitons passer notre vie. Et j'insiste, cette compagnie, on la choisit en pensant à des exemples, à des exemples de personnes mortes ou vivantes, réelles ou fictives, et à des exemples d'incidents, passés ou présents. Dans le cas peu probable où quelqu'un viendrait nous dire qu'il préférerait vivre en compagnie de Barbe Bleue et donc le prendre pour exemple, la seule chose à faire et de s'assurer que jamais il ne s'approchera de nous. Mais la probabilité pour que quelqu'un vienne nous dire qu'il s'en moque et que n'importe quelle compagnie fera l'affaire est, je le crains, bien plus forte. D'un point de vue moral et même politique, cette indifférence, bien qu'assez commune, est le plus grand danger. En liaison et à peine moins dangereux, il y a un autre phénomène moderne très courant : la tendance généralisée à refuser complètement de juger. C'est de la mauvaise grâce ou de l'inaptitude à choisir ses exemples et sa compagnie, ainsi que de la mauvaise grâce ou de l'inaptitude à se relier aux autres par le jugement, que proviennent les *skandala* réels, les vraies pierres d'achoppement, celles que les pouvoirs humains ne peuvent enlever parce qu'elles n'ont pas pour cause des motifs humains et humainement compréhensibles. Là est l'horreur et, en même temps, la banalité du mal. »

En termes d'événements exemplaires Arendt a parlé dans un livre sur la Révolution de la Commune de Paris, des Soviétiques, de l'insurrection hongroise de 1956, de la révolution américaine aussi de 1775-1783 ; qui sont autant de signes adressés au présent.

Pour ce qui est de la bonne compagnie, je laisse à chacun imaginer sa bande. Je voulais vous partager quelques unes des figures avec lesquelles j'ai choisi de cheminer ces derniers temps. Elles sont toutes liées d'une manière ou d'une autre à la seconde guerre mondiale.

Primo Levi :

est déporté en 44 à Auschwitz (Monowitz), on le connaît surtout pour son livre *Si c'est un homme*, ici je voulais relater un passage de son livre *Les naufragés et les rescapés*, sous-titré quarante ans après Auschwitz. C'est un passage du chapitre qui s'appelle « Lettres aux allemands ». Levi vient d'apprendre qu'on va traduire son livre en allemand. On est en 59. Il correspond avec les éditeurs et le traducteur avec qui il va se lier d'amitié. Il est très méfiant de cette entreprise, il a peur que les mots choisis ne soient pas les bons, or il veut qu'ils soient cinglants. Il dit clairement qu'il n'a que faire de vengeance et qu'il laisse volontiers à d'autres les pendaisons. Ce qu'il veut c'est comprendre et que les gens qui ont participé ou qui n'ont rien fait se regardent dans le miroir.

pp. 170-171

On a ensuite plusieurs extraits d'une correspondance qui date de 61 avec un couple d'allemands.

172-176

Ensuite il y a Simone Weil

Extraits de la lettre à Bernanos

Jozef Czapski :

Czapski est un être remarquable, il est né à Prague, mais c'est un polonais, c'est un féru de poésie, qui a écrit un livre qui retrace ses mémoires qui s'appelle *Terre inhumaine*, un des premiers à dénoncer l'horreur du goulag. 20 ans avant Soljenitsyne ou Chalamov.

L'histoire de Czapski est celui du drame de la Pologne, coincée dans l'étau entre l'URSS et les nazis. Czapski s'engage pour combattre les nazis mais est fait prisonnier par l'URSS. Il passe beaucoup de temps dans les geoles soviétiques et échappe au massacre de Katyn, où disparaîtront des milliers de militaires polonais exécutés secrètement par les soviétiques et dont il s'est mis à chercher la trace. Il est ballotté sur tout le territoire et erre plus ou moins dans l'URSS de Staline pour former une armée polonaise en exil avec Anders et d'autres. Ils finissent par former un contingent de polonais affamés au sud de l'URSS, entre le Turkmenistan et l'Iran pour combattre au Proche-Orient. Une partie de l'armée finira par débarquer en Italie et se battra notamment au Monte Cassino.

Bon ce sont peut-être des vieilles lubies d'histoire, ces récits de guerre, mais je voulais lire un passage assez anodin du livre, où on le voit en prise avec l'absurdité de l'URSS. Je crois que c'est un de mes compagnons parce qu'il permet de s'orienter dans le réel.

Ici, deux exemples se font face : la générosité d'un homme qui a presque tout perdu et la mesquinerie d'un homme du NKVD, un politrouk communiste (commissaire politique), « la malveillance, l'obstination à travestir une action dont on a aucune raison d'avoir honte » qui sont à mettre en relation avec ce qu'Arendt elle-même décrit comme un des traits principal du totalitarisme « la méfiance généralisée » et « la délation »

« Une affaire très désagréable éclata juste avant mon départ ... p. 294-295 »