Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 23 (1997)

Heft: 2

Artikel: Une aporie du multiculturalisme éclairée par la philosophie politique de Hannah Arendt : l'action plurielle et le mouvement dans l'espace public plutôt que la logique de la différence

Autor: Caloz-Tschopp, Marie-Claire

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814617

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 21.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol./Rev. suisse sociol./Swiss Journ. Sociol., 23 (2), 1997, 259–282

UNE APORIE DU MULTICULTURALISME ÉCLAIRÉE PAR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HANNAH ARENDT. L'ACTION PLURIELLE ET LE MOUVEMENT DANS L'ESPACE PUBLIC PLUTÔT QUE LA LOGIQUE DE LA DIFFÉRENCE

Marie-Claire Caloz-Tschopp
Université de Genève

Le monde s'ouvre différemment à chaque homme selon la position qu'il y occupe.

(H. Arendt, Phil. et pol., 87)

1. Introduction

Un des enjeux fondamentaux du thème «multiculturalisme : utopie ou réalité» pour la philosophie politique (et pas seulement pour elle), est la démocratie en tant que régime, projet et imaginaire[1] (Castoriadis, 1986), impliquant la possibilité d'appartenance, de «*vita activa*», d'action, de pluralité, de mouvement dans la construction de l'espace public (au sens où H. Arendt définit ces termes). Ces conditions fondamentales et les questions, problèmes, choix, en rapport à ce qu'un autre philosophe a appelé les «frontières de la démocratie» (Balibar, 1994), sont les conditions fondamentales du et de la politique qu'il faut considérer à la lumière du multiculturalisme et de ses difficultés.

La tentative de penser les difficultés du multiculturalisme en tant qu'utopie et réalité contient des antinomies – contradictions – voire des apories – difficultés rationnelles paraissant sans issue – autour de la paire *identité-différence,* quant à la construction conjointe de la liberté, de l'égalité, de la paix à la base de l'action humaine dans la pluralité et l'espace public, dont des philosophes aussi divers que Tugenhat, Castoriadis, Bobbio, Rawls, Habermas, Taylor, Walzer se sont fait l'écho. Un des enjeux théoriques et politiques en est une délégitimation de l'égalité, une remontée des théories anti-égalitaristes, dans laquelle s'inscrit la théorie de la différence (Marcil, 1994). Les apories se compliquent quand la liberté et l'égalité des humains apparaissent de plus en plus liées historiquement au respect de la vie, de la survie de l'humanité et de la nature. Il semblerait alors que la coexistence des deux termes de l'aporie devient impossible, impensable.

1 Et non seulement comme procédure formelle (travaux d'Habermas).

1.1 Cassandre, sans Etat, au coeur de notre Cité, la planète

Il est vrai, ce que souligne Arendt, «que le monde s'ouvre différemment à chaque homme selon la position qu'il y occupe» (Phil. et pol., 87) dans les rapports de pouvoir et dans le monde. Reste à savoir ce que la position indique sur l'être humain, sur l'acteur politique sur le et la politique en rapport au multiculturalisme. Ainsi il n'est pas identique d'être en position d'employeur, de chercheur, juriste, policier ou requérant d'asile (Caloz-Tschopp, 1995). Au moment d'écrire, nous avons en mémoire la situation de millions de personnes sans droits, clandestines à travers l'Europe, invisibles du point de vue de leur appartenance à la politique, en d'autres termes absentes de la citoyenneté ou alors criminalisés avant d'être refoulées (loi sur les mesures de contrainte en Suisse et dans d'autres pays).

Dans l'espace Schengen qui se réclame pourtant de la référence à l'Etat de droit, on assiste à l'augmentation de personnes mises en position de sans statut, ou avec des bouts de statuts précaires ou avec des statuts «gris». Ces millions de personnes matérialisent les sans Etat, exilés, apatrides, réfugiés. Ce sont des «criminels sans crime», personnages emblématiques du XXème siècle décrits dans l'oeuvre de H. Arendt. Cassandre a leur visage. Bien qu'invisible, clandestine, elle est aujourd'hui au coeur de la Cité, la planète. Mais que dit-elle sur la ville de Troie contemporaine que nous ne pouvons pas voir ni entendre ? Arendt nous fournit des indices avec la signification qu'elle retire de l'émergence et de la position paradoxale des sans Etat au XXème siècle, dans une des parties les plus puissantes qu'elle ait écrites dans les *Origines du totalitarisme*, dans *La Tradition cachée* et dans *Qu'est-ce que la Politique ?*

1.2 Une aporie et la logique de la différence

Une des apories autour de la paire identité-différence est la coexistence de deux exigences apparemment inconciliables dans le cadre et les conditions politiques actuelles : la généralité des droits à la base de l'unité du genre humain, d'un monde commun, et la singularité à la base des droits de la personne. Elle prend des formes très diverses dans le débat historico-politique actuel, exprimant les divers lieux et noeuds de conflits dans les rapports sociaux. Elle est, par exemple, exprimée comme une antinomie entre «l'universalisme concernant les êtres humains et l'universalisme concernant les 'cultures' les institutions imaginaires de la société» (Castoriadis, 1987) ou encore comme deux pluralismes inconciliables entre individus et communautés (Walzer, 1995). Au-delà des singularités de son expression, on peut l'énoncer sous forme d'une question qui permet de formuler un problème général, celui de la logique des rapports de pouvoir au coeur de l'aporie. Comment un mouvement de pouvoir

autour de la paire identité-différence, où coexistent les exigences de généralité et de singularité, peut-il être amené à nier ou à effacer l'un des deux termes au profit de l'autre ? Quelle est la forme fondamentale que prend une telle action ?

L'aporie exprime peut-être le lieu de la fracture politique majeure de notre temps. Elle a tendance à se modeler dans l'ensemble des rapports de pouvoir depuis les Lumières par le biais de la logique de la différence, basée sur l'idée de Nature servant à hiérarchiser, à approprier, à utiliser sans limites, à tuer parfois. Les catégories de race, de sexe, d'ethnie, de culture et même de civilisation deviennent alors autant de catégories «naturelles», immuables construisant, définissant l'opposition nature-culture, si «naturelle» qu'elles ont tendance à en devenir inquestionnables. C. Guillaumin précise bien que ces catégories fonctionnent autant dans la pensée théorique et doctrinale (sciences naturelles, politique, médecine, religions, une partie des sciences sociales, etc.) que dans les conceptions quotidiennes et le bon sens populaire. «Sexisme, racisme sont des naturalismes en ce qu'ils mettent en oeuvre une foi, préverbale et proformelle, en l'origine 'viscérale' ou 'programmée' des conduites humaines. Ainsi celles-ci seraient inscrites dans la nature et jailliraient d'une différence d'avant l'histoire, précédant les relations réelles entre groupes» (Guillaumin, 1992, 10).

La logique de la différence en oeuvre dans la pensée et les pratiques scientifiques, politiques, administratives et de sens commun produit une relation inégalitaire spécifique : l'appropriation de certains groupes par d'autres groupes (ex. esclavage, sexage, exploitation de la force de travail dans l'immigration, rejet absolu d'une appartenance et de l'accès au droit). L'enjeu du rapport de pouvoir est clair. «La possession d'autres êtres humains implique qu'on en fait usage : leur appropriation n'est pas une péripétie juridique, encore que les lois l'expriment, c'est un usage corporel d'abord. Cet usage peut prendre plusieurs formes, de la libre exploitation (l'exploitation sans limites) de la force de travail, physique bien sûr mais aussi mentale et affective, jusqu'au libre usage (l'usage sans limites) du corps lui-même» (Guillaumin, 1992, 10). Aujourd'hui, l'appropriation, l'usage sans limites peut aller, dans sa négativité, jusqu'à la fabrication de «l'homme jetable» (Ogilvie, 1995), ce qui n'est pas le moindre des paradoxes.

En réfléchissant à la violence, F. Héritier montre le rapport entre le consensus sur l'humanité de tout être humain et les nouvelles formes de la logique de la différence, ainsi que son enjeu concret : la dénégation du statut d'êtres humains à des humains.[2] Il est vrai que les conséquences ultimes de formes prises dans

2 «Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la tendance actuelle à la mondialisation ne s'est pas accompagnée corrélativement d'une parfaite extension du champ et de la définition de la collectivité des humains. Elle s'est accompagnée au contraire, en dépit d'un consensus

le passé par la logique de la différence ont déjà été inscrites dans la mémoire historique. Dans des conditions historiques spécifiques, comme l'a bien montré H. Arendt dans son étude du système totalitaire, le déni de l'unité du genre humain et la logique de la différence appliquée jusqu'au bout à des humains ou catégories d'humains a commencé par la privation des droits pour aller jusqu'à la «fabrication industrielle de cadavres», rejetant ainsi des humains, non seulement hors de toute communauté politique, mais dans le néant, dans une situation d'acosmie. Et son avertissement est loin d'être caduque, dans la mesure où Arendt montre que les formes totalitaires ne sont pas forcément de l'ordre d'une histoire passée et révolue.[3] En ce sens, il y a assurément des liens entre les pratiques d'immigration du droit d'asile actuel et la logique des camps de concentration et d'extermination, même si ces liens ne peuvent être ramenés à des liens de causalité simple.[4]

Arendt nous le rappelle en posant l'exigence d'une rupture radicale par une sorte de refondation du pouvoir – une des notions centrales de la philosophie politique – envisagé en tant qu'action de liberté et de pluralité. Arendt a un intérêt existentiel, politique, intellectuel pour la «*vita activa*», pour les conditions de l'action politique – qui est le pouvoir dans sa face positive[5] – et pour la présence civique active (intérêt pour les Conseils, exercice plein et entier, sans restrictions au niveau de la citoyenneté). C'est ce que nous allons présenter dans la deuxième partie de cet article.

Au-delà de ces enjeux, à première vue, l'aporie semble nous indiquer qu'une impossibilité logique existerait au sein de la pensée et de la pratique politique confrontée au multiculturalisme de faire coexister le général et le singulier et que le clivage serait indépassable. Centrons-nous donc sur l'aporie dans ses rapports à la multiculturalité qui est la question centrale de cet article.

---

difficilement acquis sur l'humanité de tout être humain, d'un renouveau des particularismes, c'est-à-dire de la résurgence de barrières et hiérarchies entre des catégories définies par différents critères (religieux, politiques, ethniques, liés aux différents niveaux d'autochtonie, etc.). Les autres ne se voient plus dénier par pétition de principe leur caractère d'être humain, mais leur différence peut autoriser à les traiter comme s'ils ne l'étaient pas, c'est-à-dire et délibérément comme des animaux ou des êtres dénués de droits» (Héritier, 1995, 22).

3 Nous ne pouvons pas discuter ici la question très importante de l'articulation entre système totalitaire et systèmes, situations post-totalitaires, en terme de genèse, de traces dans les régimes politiques, dans la pensée, dans le jugement, dans les actions, dans la présence diffuse et protéiforme d'éléments dissociés du système totalitaire dans le monde d'après le IIIe Reich et l'Etat stalinien. Voir à ce propos, notamment, (Brossat, 1996).

4 Approfondir cette question impliquerait de discuter la conception de l'histoire que sous-entend une telle hypothèse, ce que nous ne pouvons faire ici, mais qui renvoie à discuter la conception de l'histoire de H. Arendt.

5 La face négative étant le pouvoir en tant que «domination totale», telle qu'elle la décrit dans son analyse du système totalitaire.

1.3 Deux exemples suisses pour nourrir la réflexion sur l'aporie du multiculturalisme

Rappelons brièvement tout d'abord que dans le rapport politique entre l'Etat et les étrangers, l'aporie au coeur de l'Etat (nation) et de son territoire (sol) parfois exprimée aussi en terme d'ethnie (sang) a pris, par exemple, la forme surdéterminée d'une différence irréductible entre le «national» et le «non national» ou «étranger» à laquelle s'articulent d'autres critères, dont le cas français est un des exemples frappants comme l'a bien montré un chercheur (A. Sayad, 1991). Une telle barrière inscrite dans le cadre de la politique, du territoire et des droits, vise pour la communauté politique par ce mode, à définir une frontière infranchissable entre un «dedans» et un «dehors» par le biais du critère national, à empêcher aux «non nationaux» tout accès au territoire, à la citoyenneté et aux droits, et à installer une logique du provisoire pour les seuls droits acquis. Nous avons décrit ailleurs comment une telle logique influence la construction des représentations de l'espace dans la politique d'immigration et du droit d'asile (Caloz-Tschopp, 1988).

La logique de la différence est à l'oeuvre dans les pratiques scientifiques et dans les pratiques politiques, administratives et policières en Suisse en matière d'étrangers. Dans ce domaine, la différence naturelle a tendance depuis peu à s'articuler, à se fixer sur la différence culturelle. Nous décrivons ci-dessous certaines des spécificités dans deux exemples de pratiques.

Le premier exemple fait partie de la pratique scientifique et le second fait partie de la pratique administrative et politique de la politique d'immigration. Ce ne sont pas des faits isolés. Ils font partie d'un processus que nous pouvons observer en Suisse et aussi dans les aléas de la mise en place de l'espace Schengen (Caloz-Tschopp, 1991; 1993). Avec d'autres chercheurs, nous avons pu constater, en observant les changements politiques autour du travail, du chômage, de l'immigration et du droit d'asile dans l'espace Schengen et en Suisse, ce que résume bien la formule d'un chercheur : «la police remplace le politique» (Busch, 1994).

Sans entrer ici dans une explication détaillée (Caloz-Tschopp, 1997a), nous pensons à ce qu'un juriste a défini en terme d'installation d'un «Etat social sécuritaire» (Tafelmacher, 1996) et ce que nous nommons le passage d'une *démocratie libérale* à une *démocratie sécuritaire,* dans les politiques d'immigration et dans d'autres secteurs touchant les citoyennes et citoyens suisses. Sans pouvoir nous attarder sur ce point important, soulignons brièvement, que dans un tel passage, la sécurité répressive guerrière, au nom de la soi-disant «efficacité» du mythe de la dissuasion, devient une *sécurité négative* (il ne s'agit pas des conditions de la paix mondiale, mais d'autre chose). Elle prend

le pas sur la liberté, l'égalité et même sur la vie. Pour en comprendre le sens, il faudrait analyser un tel phénomène en considérant la signification de l'usage d'une violence extrême généralisée qui met en cause la possibilité même de la politique, comme l'explique bien E. Balibar (1996).

1.3.1 L'exemple des «chances et des risques de la société multiculturelle»

En matière de société multiculturelle, la logique de la différence se cristallise dans des propositions de chercheurs[6] autour d'un noyau dur se mêlant aux autres différences déjà inscrites historiquement dans les rapports sociaux pour légitimer, cimenter un nouveau racisme institutionnel : une soi-disant différence «culturelle» basée sur «la dichotomie assimilation *versus* maintien de l'identité culturelle» (Bolzman, 1993, 387), d'où découlent les notions de «cultures incompatibles»[7] (Hoffmann-Novotny, 1992, 26) et de risques découlant d'une impossibilité d'intégration[8] des immigrants non européens.

En effet, dans un récent travail sociologique commandé par le Conseil Suisse de la Science, la logique de la différence culturelle apparaît par le biais d'une formule rhétorique binaire, les «chances et [les] risques de la société multiculturelle». Le sociologue H.-J. Hoffmann-Novotny, évaluant ainsi que le risque est supérieur à la chance quant à l'opportunité de prendre en compte les nouvelles migrations, préconise une politique d'exclusion de certains immigrants non européens de la politique d'immigration et une politique d'assimilation culturelle pour les admis (homégénéité dans la sphère publique et hétérogénéité réservée à la sphère privée). Il ne formule aucune proposition en faveur de l'accès à l'immigration des nouveaux immigrants, de l'intégration politique des immigrants et de mesures destinées à lutter contre la discrimination. Les deux seules solutions à l'aporie qui nous intéresse, résident dans un paradoxe, comme le relève un autre sociologue (Castells, 1993, 375) : «le seul moyen de garder nos sociétés 'ouvertes', c'est de fermer les frontières». Le paradoxe est résolu par le choix de l'assimilation : assimiler l'Autre au Même en le faisant disparaître dans la société «d'acceuil». C. Bolzman (1993, 398 f.), rappelle à juste titre les liens entre les thèses assimilationnistes et la pensée fonctionaliste nord-américaines (Parsons, Gilder) dans une telle approche.

---

6 Une telle position est loin de faire l'unanimité dans la communauté scientifique et chez les sociologues spécialistes de l'immigration.

7 Il faudrait discuter ici la définition de «culture» qui est utilisée et où n'est pas abordé le caractère historique, multidimensionnel et dynamique de la culture.

8 Il faudrait discuter ici le fait que, dans certains cas, la diversité contribue à l'intégration structurelle plutôt qu'àl'entraver. «Les sociétés européennes n'ont pas le monopole de la culture de la modernité», écrit encore Castels (1993, 382).

1.3.2 L'exemple du modèle dit des «trois cercles»

Le modèle de recrutement de main d'oeuvre dit «des trois cercles» a été rendu public dans un rapport du Conseil fédéral sur la politique à l'égard des étrangers et des réfugiés (1991). Depuis lors un autre texte du Conseil fédéral à propos du racisme en fait aussi mention (Conseil fédéral, 1992).

Il nous est impossible ici de procéder à une analyse fine de la logique argumentative, de la rhétorique, des contradictions présentes dans ces deux textes dont l'objet et l'enjeu est finalement la définition du genre humain, des rapports sociaux et des rapports politiques mondiaux. Tenons-nous à l'essentiel.

Le Conseil fédéral précise que le modèle s'inscrit dans le cadre de principes directeurs : «La sauvegarde des principes vitaux économiques et écologiques, le maintien de la paix sociale et de notre identité nationale, l'orientation des activités de l'Etat selon des principes éthiques et humanitaires ainsi que l'intégration de la Suisse dans le futur espace européen sont autant de prémisses de la politique future à l'égard des étrangers et des réfugiés, prémisses auxquels tous les intérêts particuliers devront être subordonnés» (CF, 1991, 30). Il est présenté dans le troisième chapitre concernant les objectifs et mesures «à l'égard des étrangers» (distincts de la politique d'asile). Le Conseil fédéral pose deux priorités, «l'ouverture européenne» et «maîtriser la pression migratoire croissante du Sud vers le Nord et de l'Est vers l'Ouest», ainsi que trois objectifs; un «rapport équilibré entre Suisses et étrangers», «maîtriser la pression migratoire», «conserver ses avantages en tant que place économique» (CF, 1991, 12). Pour mettre en oeuvre l'ouverture, il hiérarchise le droit à la libre circulation et à l'immigration de travail (libre circulation, circulation restreinte, circulation interdite en direction de la Suisse et de l'Europe, sauf rares exceptions), selon trois cercles, le «cercle intérieur» (pays CE aujourd'hui UE et AELE), le «cercle médian» (USA, Canada, Japon, dans le futur certains pays de l'Europe centrale et de l'est) et le «cercle extérieur» («tous les autres Etats»).

En résumé, par une politique de limitation (flexible ou stricte) de la libre circulation de la main d'oeuvre en direction de la Suisse, le modèle introduit une fracture dans la matérialité des rapports politiques et dans la représentation du réel. On trouve à peu près la même logique de pensée dans les textes fondamentaux de Schengen.[9] Le modèle divise le réel en deux, entre un *dedans* et un *dehors,* (cercle intérieur et extérieur), en prévoyant des conditions d'accès au cercle intérieur par la libre circulation de la main d'oeuvre de manière sélective et hiérarchisée en fonction des besoins économiques et des choix

9 Nous avons montré à propos des textes de base de l'Europe de Schengen comment se mettait en place dans la pensée cette même logique du dedans et du dehors divisant le «sud» et le «nord». Voir Caloz-Tschopp, 1991.

politiques intérieurs et internationaux de la Suisse. En élaborant ainsi un outil de gestion de l'immigration, les autorités suisses concernées construisent un outil de violence matérielle et une frontière dans l'imaginaire de la division économique et politique du monde (par exemple, l'Algérie est-elle plus éloignée que les USA ?) Les travailleurs immigrants et les réfugiés, ainsi que leur pays d'origine sont de fait classés en deux zones qui (dé)construisent un espace «nord» et «sud» (avec une zone «médiane» de passage, de négociations).

Pour en saisir les enjeux en rapport à l'aporie, je résume ici les conclusions d'une analyse développée dans un autre travail à propos du modèle des trois cercles (Caloz-Tschopp, 1997b). Tout d'abord, le modèle, tout en se présentant avec une fin pragmatique et d'efficacité (l'est-il ?), inscrit une vision du monde de séparation entre des êtres, des groupes humains et même des sociétés. Ce qui n'est pas nouveau dans la politique d'immigration suisse bâtie sur la différence entre «nationaux» et «étrangers» (nationalisme) et plus tard sur la distinction entre «pays proches» et «pays éloignés» (colonialisme déguisé pour un pays comme la Suisse qui n'a pas de passé colonial direct). Ensuite, ce qui est nouveau, c'est que le modèle est une des formes d'expression d'une nouvelle pensée institutionnelle raciste à l'égard d'une nouvelle catégorie d'étrangers classés dans le «cercle extérieur», de pays hors de la civilisation dominante (nouveau racisme). Il met en scène une division des êtres et des groupes humains, des pays, des civilisations, en les désignant, non plus seulement comme étrangers, mais comme essentiellement *différents*, au nom d'une *différence culturelle* qui a un contenu tout particulier. Le mot *culture* s'articule à la différence nationale et prend tout d'abord le relais de celui de *race*, pour s'amalgamer ensuite avec la différence ethnique et raciale. Finalement, une autre nouveauté intervient dans le discours d'exclusion sur les «étrangers». La hiérarchisation raciale s'installe au creux d'un nouveau fossé : la séparation entre une «civilisation» dominante et le reste du monde pour des motifs de vie et de survie (humains, nature).[10]

Le modèle des trois cercles s'inscrit dans ce que F. Bayard (1996) appelle «la bêtise identitaire». Il ne s'agit plus d'un racisme ordinaire fixé sur les différences biologiques, ethniques, nationales ou même sur la différence culturelle. Il s'agit d'un amalgame entre un racisme s'appuyant sur des critères nationaux, ethniques, culturels et même de race (lisible dans le message du Conseil fédéral argumentant l'adhésion à la Convention contre le racisme, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes). Ce qui est nouveau dans le racisme institutionnel actuel, c'est que tous ces critères s'articulent à une hiérarchie entre «civilisations» inscrite dans une idéologie de «chocs des civilisations» préparant une guerre entre civilisations. Dans le modèle des trois cercles, le

10 Les théories du développement, du rattrapage sont bien loin !

choc n'est pas représenté explicitement comme une guerre entre l'Islam et l'Occident (on pense au livre de Samuel Huntington), mais entre des riches du «nord» et les pauvres, les affamés du «sud», au nom de la survie des riches du «nord» et de la planète.

Dans le modèle des trois cercles apparaît aussi une mise en cause de l'humanisme, mais d'une manière autre qu'avec l'écologie posant la question de savoir si l'homme est le seul sujet de droit ou si, au contraire, le seul sujet de droit est la biosphère, l'écosphère autrefois appelé le cosmos. Dans une telle perspective, l'homme n'est en effet ontologiquement, politiquement, juridiquement et éthiquement plus le centre de l'univers, mais un élément parmi d'autres qui, par son mode de présence (hubris, démesure) met en cause l'équilibre de l'ensemble des éléments. Or dans le modèle des trois cercles, par l'entremise de la question de la survie non seulement de l'humanité mais également du cosmos, est posé, non l'urgence d'un rééquilibrage du rapport entre les humains et le cosmos, mais la suprématie d'une infime partie des humains sur la grande majorité des humains et du cosmos, pour leur survie et la survie des ressources dont ils ont besoin pour continuer à vivre dans la même civilisation, mais sans remise en cause du rapport de destruction du cosmos par l'homme.

1.3.3 Le retour à l'aporie

Dans le rapport incriminé, du point de vue de la philosophie politique, on voit que la question du multiculturalisme montre les manières de définir l'Etre de la politique et les modes d'exister permises à des sujets dans la politique d'où découlent la définition des droits à des humains reconnus ou niés en tant que sujets politiques. Le rapport du sociologue en question ne résout pas l'aporie, mais s'y installe, en y situant les termes irréconciliables entre la communauté politique, les anciennes migrations européennes d'une part et les pays, les nouvelles migrations non européennes d'autre part.

Le modèle des trois cercles et sa logique de la différence qui entremêle les catégories de nation, ethnie, race, culture, civilisation, ne résout pas non plus l'aporie mais l'approfondit plutôt, dans la mesure où pour sauvegarder une certaine référence à une certaine généralité (survie de la planète en tant que ressource commune appropriée par certains) qui ne s'applique qu'à certains groupes sociaux, il hiérarchise finalement les humains et les «civilisations» du «nord» et du «sud» en excluant la majorité des humains de la civilisation dominante, des ressources disponibles et donc de leur survie, de leur vie. De là, à imaginer qu'en cas de changement de régime politique, il est envisageable qu'interviennent de nouvelles formes «d'élimination industrielle de cadavres» qui ont pris auparavant la forme «d'hommes jetables», il n'y a qu'un pas ...

Les deux exemples se situent à peu près dans les mêmes termes et dans les mêmes lieux de l'aporie, montrant que parfois la frontière entre les discours et les pratiques scientifiques, administratives et politiques ne sont pas étanches, comme le faisait remarquer C. Guillaumin à propos du racisme.

2. Hannah Arendt face à l'aporie

Au-delà de la conjoncture suisse récente, l'éclairage original de Arendt bouscule la pensée et déplace le débat avec un retour à la politique. Nous nous proposons de réfléchir à l'aporie à la lumière de son oeuvre[11]. Nous allons voir par quelle démarche théorique Arendt parcourt l'aporie et ce qu'elle en retire pour la philosophie et la politique.[12]

En résumé, Arendt part d'un constat historique quand elle étudie les origines du totalitarisme. Puis elle réfléchit à sa signification philosophique et politique. Lorsqu'on considère sa démarche, on constate qu'elle dépasse l'aporie de l'identité et de la différence par une pensée mêlant ontologie et politique. En construisant ainsi la figure des sans Etat, comme une figure positive et active, elle se donne les bases pour créer une pensée politique originale au coeur de l'aporie. Avec cette figure, loin de revendiquer un quelconque droit à la différence pour les sans Etat (donc des droits particuliers, des privilèges, des exceptions), elle pose l'exigence de l'appartenance et de l'action humaine et politique pour chaque être humain, indiquant ainsi une ouverture vers une philosophie de l'action et du mouvement pour penser les droits à la fois dans leur généralité et dans leur singularité. Elle enrichit ainsi la réflexion sur «l'utopie et la réalité de la société multiculturelle».

---

11 Nous avons défendu (juin 1996) un doctorat à l'Institut d'Etudes Politiques à Paris (Titre : Les sans Etat dans la philosophie politique de Hannah Arendt. Privation du politique, de la pensée ou appartenance et action politique).

12 Il ne s'agit pas bien sûr de s'installer dans une prétendue évidence ou nécessité transcendentale principielle, par exemple des droits de l'homme ou autres normes, qui feraient disparaître la matérialité des rapports de pouvoir comme par enchantement. Il s'agit de parcourir l'aporie. A ce propos , on pense à une remarque de Castoriadis concernant les bases du racisme et qui peut éclairer le cadre de la démarche : «Le racisme est un rejeton, ou un avatar, particulièrement aigu et exacerbé, je serais même tenté de dire : une spécification monstrueuse, d'un trait empiriquement presque universel des sociétés humaines. Il s'agit de l'apparente incapacité de se constituer comme soi sans exclure l'autre – et de l'apparente incapacité d'exclure l'autre sans le dévaloriser et, finalement, le haïr» (Castoriadis, 1987). Une fois ce fait reconnu, il reste cependant à décrire les formes que prend le rapport de pouvoir et la manière de le combattre.

2.1 *L'enchaînement d'un processus : Homelessness, Satelessness, Worldleness*

Pour cerner la privation du et de la politique en tant que possibilité d'action, Arendt commence par la description d'un processus qui va de la perte d'une résidence d'origine à la privation des droits et de la politique, puis à l'acosmie. Le parcours est effectué à partir d'événements décrits dans *Les origines du totalitarisme* : la situation tragique des millions de sans Etat en Europe dans une période historique donnée (1914–1945), «qui fondait la citoyenneté sur la naissance davantage que sur la loi»[13]. Arendt distingue deux moments historiques dans son analyse : 1. la perte de résidence (dislocation d'Empires-Etats); 2. la privation des droits de nationalité par le régime national-socialiste à partir d'un fait hautement symbolique intervenu en 1933 en Allemagne : les lois de Nüremberg, leur distinction entre citoyens du Reich (citoyens à part entière) et nationaux (citoyens de deuxième classe privés de droits politiques). En rapport à la déliquescence du politique et ses dangers, elle lance un avertissement majeur. Elle décrit le long processus qui, dans un système totalitaire, a abouti à la totale privation des droits et a conduit à la *Solution finale*, à une remise en cause, non seulement des droits politiques, mais du droit à la vie et à une place dans le monde (Arendt, OTII, 280).

2.2 *Un retour aux Grecs et le dépassement de l'aporie*

Sans reprendre son argumentation en détail, rappelons que Arendt retourne aux Grecs du Vème siècle pour trouver le sens de l'action en tant que commencement (révolution), au moment où elle compare la révolution américaine et la révolution française. Cette réflexion s'ajoute à une autre réflexion qui traverse presque toute son oeuvre, la réflexion sur le pouvoir, sur sa privation ou sur sa jouissance. On y trouve des oppositions qui structurent son oeuvre : privé/public, politique/social, pouvoir/violence, unité/pluralité, autorité/souveraineté, être/apparence, libération/liberté, dominants/dominés. On y voit apparaître un étroit rapport entre la liberté et l'égalité. Sa référence pour la liberté et l'égalité est la Grèce.

Dans le premier chapitre de son *Essai sur la révolution,*[14] elle traite du sens de la révolution, en articulant les notions de liberté et d'égalité mises en oeuvre

13 Phrase citée par J.Cl. Eslin, L'événement de penser, *Esprit* 42, 7–17; avec la référence suivante : Arendt, Hannah (1980), *The Origins of Totalitarism*, New York : Harcourt, 231.

14 «La liberté en tant que phénomène politique date de l'essor des Etats-cités grecs du Ve siècle. Depuis Hérodote, elle a été conçue en tant qu'organisation politique dans laquelle les citoyens vivaient ensemble en dehors de l'autorité, sans division entre gouvernés et gouvernants. Cette opposition entre autorité et action politique s'exprimait par le mot d'isonomie, caractérisée parmi les formes de gouvernements énumérées par les Anciens, définie justement par ceci que

ensembles par la pluralité grâce à un espace public institutionnalisé artificiellement par l'action sur le lieu public de la politique – l'agora. Elle assimile la liberté à l'isonomie ce qui la fait privilégier la non autorité, la construction d'un consensus par le partage du pouvoir et non le conflit apparaissant plus tardivement dans le mot démo-cratie. Puis Arendt, sur la base de sa distinction entre nature/social/politique, du primat qu'elle accorde au politique, qui sert à sa comparaison entre la révolution française et la révolution américaine, introduit sa fameuse distinction entre égalité sociale et égalité politique, qu'elle développera encore dans sa critique des Droits de l'Homme et aussi dans sa critique de la modernité, où l'Etat, loin d'être un cadre du et de la politique, devient un Etat social qui envahit le privé alors que s'effondre l'espace public-politique. L'égalité, pour Arendt comme pour Tocqueville,[15] est politique et seulement politique. Arendt pose ainsi une opposition tranchée entre l'ordre du politique et l'ordre du social, entre l'égalité politique et l'égalité sociale.[16] En montrant que la privation de la politique pour les sans Etat est allée finalement

---

la notion d'autorité (l' '-archie' dans monarchie et oligarchie, ou la '-cracie' autorité dans démocratie) en était absolument absente. La *polis* était censée être une isonomie non une démocratie. Le mot démocratie exprimant même alors la domination de la majorité, le règne du nombre, avait été inventé précisément par ceux qui s'opposaient à l'isonomie et qui voulaient dire : ce que vous appelez l'autorité de personne n'est en fait qu'une autre domination, le pire des gouvernements, *Demos* au pouvoir» (Arendt, ER, 39).

15 «L'égalité, écrit Arendt, selon une intuition de Tocqueville (elle a déjà développé l'idée d'une confusion entre l'égalité sociale et l'égalité politique, dans le chapitre sur *Les Juifs et la société,* OTII, 125 et suiv.), est souvent appréhendée comme un péril pour la liberté. A l'origine elle équivalait presque à celle-ci. Mais cette égalité dans le champ de la Loi que le terme d'isonomie sous-entend n'était pas une égalité de condition – même si cette égalité était dans une certaine mesure la condition de toute activité politique dans le monde antique où n'avaient voix au chapitre que les propriétaires de biens et d'esclaves – mais l'égalité de ceux qui forment un corps de pairs. L'isonomie garantissait l'égalité, non point parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes par nature, ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui par la vertu de son existence les rend égaux. L'égalité n'existerait que dans ce domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontrent les uns les autres en tant que citoyens et non comme personnes privées. On ne saurait trop insister sur la différence qui existe entre cette conception de l'égalité et la nôtre, celle de l'être par le jeu des institutions sociales et politiques, oeuvre de l'Homme. L'égalité, l'isonomie, était l'attribut de la *polis*, non des hommes, qui recevaient l'égalité par le fait de la citoyenneté, non par droit de naissance. Ni l'égalité ni la liberté n'étaient considérées comme une qualité inhérente à la nature de l'Homme, ni l'une ni l'autre n'étaient données par la Nature et grandissant d'elles-mêmes; elles étaient artificielles, filles de la convention, produit de l'effort humain, qualités du monde issu de la main de l'Homme» (Arendt, ER, 40).

16 Rappelons brièvement ici les critiques de Lefort à ce propos : 1. quand le politique s'invente en Grèce, quel est le contenu des conflits, quel rôle jouent les intérêts économiques dans ces conflits; comment se prenaient effectivement les décisions politiques quand les intérêts économiques étaient en jeu; 2. l'échange de parole est-il en soi égalitaire ?; 3. quant à son interprétation de la révolution française, comment est-il possible de distinguer dans les luttes de l'Ancien Régime la part des intérêts économiques et des intérêts strictement politiques ? Les effets du politique n'ont-il pas eu d'effet social ? (Lefort, 1986, 70).

jusqu'à leur élimination du monde, elle met l'accent sur la matérialité du et de la politique pour les humains, dans certaines circonstances historiques.[17]

On voit clairement que l'égalité politique, telle que la conçoit Arendt à partir de la notion d'isonomie des Grecs, est basée sur la reconnaissance de paires distincts et qu'elle implique la construction d'un espace public commun. Ce qui intéresse Arendt c'est l'origine et la construction d'une communauté politique, d'un espace public sur la base de la distinction, de la pluralité. Elle affirme ainsi une distinction entre la diversité privée des individus et l'institutionnalisation publique d'une communauté de paires à la fois égaux et distincts dans un espace public. En conjuguant la distinction et l'égalité dans l'espace public, Arendt, dépasse ainsi logiquement l'aporie.

Mais elle effectue un pas de plus pour, pourrions-nous dire, dynamiser l'aporie tout en la dépassant, en construisant, à d'autres endroits de son oeuvre la figure des sans Etat. A partir d'un réseau notionnel très critique par rapport à la tradition philosophique où elle discute les notions de pouvoir, de puissance, de force, d'autorité, de violence, elle oppose le pouvoir comme violence au pouvoir comme action positive (liberté et pluralité). Elle dynamise ainsi l'aporie en l'inscrivant dans l'action politique, l'espace et le mouvement. Ce qui est décisif pour la liberté politique, c'est en effet qu'elle est liée à la présence de chaque être humain distinct dans un espace public (les Grecs, Kant) pour qu'existe et se construise la relation politique (la pluralité). L'espace public, politique ou *inter-esse*, est pour Arendt un espace d'apparence où la parole est une forme privilégiée d'action politique (dialogue, négociation, délibération)[18] (Ladrière, 1992). C'est un espace artificiel et symbolique construit par l'action des êtres humains sans restriction, qui permet à la fois l'action et le jugement.

Pour Arendt un tel espace n'est donc pas assimilable au territoire de l'Etat-nation, d'où les sans Etat sont exclus. Les droits ne sont ainsi pas limités à un espace qui serait le territoire de l'Etat-nation. Ils ne sont pas réservés aux seuls citoyens «nationaux». Ils restent rattachés à la personne distincte agissant avec d'autres humains dans la construction de *l'inter-esse* en tant qu'elle est personne active et en mouvement avec d'autres. Les êtres humains concrets qui sont symboliquement porteurs de la mise en oeuvre de cette idée de la politique

17 Nous ne pouvons discuter ici la remise en cause par Arendt de la distinction entre les sphères sociale, économique et politique et la suprématie pour elle de la sphère politique à propos des sans Etat. On peut abonder dans le sens des critiques de C. Lefort, ou au contraire prolonger la discussion et s'interroger sur la pertinence, dans les processus historiques de privation radicale des droits, du fait que le et la politique deviennent des faits aussi matériels que l'exploitation économique. A certains moments, l'absence de droits peut être aussi tragique que l'absence de pain.

18 Nous ne pouvons pas discuter ici le rapport entre espace public, consensus, éthique de la discussion (Habermas) et démocratie.

et de l'action sont les sans Etat, lorsqu'ils n'acceptent pas leur situation, mais luttent pour sauvegarder ou récupérer leur capacité d'action individuelle et plurielle. En le faisant, ils contribuent à la construction de la communauté politique en tant qu'espace public-politique.

2.3 Le «droit d'avoir des droits» et la construction de la figure des sans Etat

Arendt considère la privation de pouvoir, de l'action et de la possibilité de la politique c'est-à-dire sous son aspect de privation de résidence, d'appartenance nationale et de citoyenneté. Elle montre des acteurs dominés (parvenus) ou alors engagés dans des actions de résistance (parias) à une situation de privation de droits. En ce qui concerne la privation de la politique, un premier texte écrit en 1944[19] apparaît comme un condensé d'idées qu'elle développera en écrivant *Les origines du totalitarisme* (le chapitre V, du troisième tome intitulé *L'Impérialisme)*. En 1945, dans un autre texte intitulé *The Stateless People*, elle avait décrit littéralement un «peuple sans Etat», ce qui signifie pour elle un peuple sans résidence, sans appartenance politique, donc privé de droits et privé de possibilité d'action individuelle et plurielle.

Nous ne pouvons développer ici l'analyse de H. Arendt sur la genèse des sans Etat avec le parcours tragique (Homeless, Statelessness, Worldlessness) avec le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'homme.[20] Pas plus que nous ne pouvons reprendre sa description de la survie avant d'agir, développée dans son texte de 1943 *Nous autres réfugiés*,[21] ni plusieurs textes sur la lutte pour l'appartenance politique, en abordant cette question sous divers angles : armée juive, «juifs d'exception», la condition de réfugié, l'alternative parvenu-paria, la culture de diaspora comme moyen de résistance. Nous ne pouvons pas reprendre non plus son analyse de la double situation parvenu-paria et l'émergence du paria «rebelle et conscient» qui est le renversement positif de la situation de sans Etat, et sa construction en figure exemplaire positive à partir de la situation d'être sans Etat. On voit dans l'oeuvre que les sans Etat acquièrent une validité exemplaire pour l'affirmation de la généralité du, de la politique lorsque Arendt parle à l'imaginaire politique en renversant une privation en une potentialité, en une réalité à atteindre en récupérant la possibilité d'action par la lutte. Pour Arendt, dans la figure positive du sans Etat, il n'y a de paria que conscient et rebelle, c'est-à-dire comme être de lutte, pensant, imaginant et jugeant quand il agit. Avec le statut que Arendt donne à l'imagination en

19 Voir Arendt, AJ, 135–138. Texte publié originairement le 15.12.1944.

20 Voir Arendt, OTII, chapitre V.

21 Voir Arendt, 1987, TC.

rapport au jugement dans d'autres parties de *La vie de l'esprit*, elle ouvre une brèche pour que la liberté de pensée accompagne l'exercice de la liberté, de la pluralité et de l'égalité dans l'action politique.

Pour Arendt, le sans Etat n'est donc pas un pauvre, ni un réfugié, ni un nouveau barbare au sein de la civilisation, ni même un assisté des marchés humanitaires.[22] A travers le paria rebelle et conscient (ce qui suppose une pleine capacité de pensée et de jugement), avant-garde de tous les êtres humains privés d'appartenance politique, il acquiert un statut ontologique et politique positif. La résidence, l'appartenance politique deviennent, par sa présence, la matrice et le pivot du politique et de l'action dans l'espace public-politique.

Nous avons vu à l'oeuvre dans les textes de Arendt le double mouvement entre la destruction et la création, entre la perte, la privation et la résistance, la lutte qui est désir de vie et d'action. Le mouvement physique dans l'espace physique et le mouvement d'action et de résistance sont apparemment inconciliables. Nous avons vu la figure exemplaire des sans Etat – parvenu et paria – pris entre le déterminisme du drame de son destin historique et la liberté par l'action, la résistance, la lutte.

Dans une démonstration magistrale qui a pris le chemin de la démonstration du manque politique de résidence et d'appartenance politique, puis en dégageant sa signification philosophique et politique et ses conséquences, Arendt a posé la résidence en tant que *matrice* du politique puisque le politique et l'espace fini de la planète sont indissolublement liés, et l'appartenance à la politique en tant qu'action, «le droit d'avoir des droits» en tant que *pivot* du politique pour créer une communauté politique à naître, au-delà de la logique d'appropriation du pouvoir par la nation et du sol par l'Etat-nation territorialisé. C'est par cette brèche que la contradiction, entre l'espace public-politique confiné à l'espace du système d'Etat-nations et l'exigence de résidence et d'appartenance politique pour que tout être humain ait la possibilité d'agir, a été dépassée. Les sans Etat ne sont plus dès lors vus comme des pauvres, des victimes passives ou comme des objets du marché de l'humanitaire. Au même titre que n'importe quel être humain, ils sont devenus des sujets politiques à part entière. C'est là que Arendt ouvre une brèche importante pour dénationaliser et déterritorialiser les droits, et qu'elle renouvelle profondément le débat sur la citoyenneté. C'est là qu'elle nous permet de comprendre l'importance des deux revendications – la résidence et l'appartenance politique – centrale de la société multiculturelle d'aujourd'hui.

22 Elle a des phrases ironiques très critiques sur un tel phénomène observable déjà à son époque dans des développements plus artisanaux que ceux que nous connaissons aujourd'hui.

La figure des sans Etat est donc une figure tragique et centrale de l'oeuvre, ce qu'Arendt appelle «l'opiniâtre lutte des sans Etat ... l'existence d'un peuple nouveau et de plus en plus nombreux, composé de personnes privées d'Etat» (Arendt, OTII, 253). Arendt décrit leur situation tout en construisant une figure exemplaire, parlant ainsi à notre imaginaire politique. Les sans Etat sont bien un des signifiants privilégiés de la politique. Ils ont une «validité exemplaire» et «mémorable», selon les propres mots de Arendt. Les sans Etat, ces parias du et de la politique, structurent ainsi l'oeuvre, la démarche de Arendt et ses résultats.[23]

La résidence et l'appartenance politique en tant que «condition d'attribution réciproque», que «droit d'avoir des droits» que les êtres humains se donnent librement, loin d'être des droits pré-politiques, particuliers, des privilèges octroyés provisoirement à quelqu'un au nom d'une différence, sont constitutifs de la généralité du, de la politique en tant que matérialité. En ce sens l'appartenance interroge la nature du, de la politique c'est-à-dire le cadre – *Etat, Etat-nation,* cette «maladie incurable» – le régime – *démocratie* – et le pouvoir en tant que domination et action. Cette découverte renouvelle profondément, à notre avis, le débat sur la citoyenneté.

2.4 *La démarche de pensée de Hannah Arendt pour dynamiser l'aporie*

Arendt ne pense pas en terme de solution définitive à apporter à l'aporie, mais elle la parcourt en s'aidant de la tradition (grecque, révolution américaine), d'une manière originale. A l'exemple grec, elle articule l'analyse des sans Etat et dégage la signification philosophique et politique de leur présence. En ce sens, elle nourrit la pensée sans nous enfermer dans un mode de pensée causaliste et déterministe.[24]

Résumons brièvement sa démarche de pensée. Le sens de la politique est la liberté. La liberté, la pluralité et l'isonomie sont les trois piliers de la politique et de la philosophie politique. Nous la voyons réfléchir à l'aporie de la généralité à la base d'un monde commun et de la singularité à la base des droits de la personne et dénoncer l'illusion d'une logique de privilèges de l'Ancien régime pour tenter de sortir de l'aporie dans une pratique des droits. A aucun moment

23 Il n'est pas sans signification que dans son allocution lors de la cérémonie officielle de l'Université de Bâle pour la mort de Jaspers, elle disait qu'il «savait que citoyenneté et nationalité n'ont pas besoin de coïncider». En 1969, à 65 ans, 10 ans avant sa mort, elle rappelait ainsi un des fils rouges de sa réflexion politique qui est au coeur de la présence des sans Etat.

24 Il faudrait parler ici de sa notion d'événement pour saisir sa critique d'une vision causaliste et déterministe de l'histoire.

dans son oeuvre, quand Arendt décrit le paria et le parvenu, les sans Etat, l'antisémitisme, on la surprend à entrer dans une logique de différenciation dans des critères qu'elle aurait appliqués à des groupes à part dans le et la politique. Arendt réfléchit à la politique dans ce qu'elle a de plus général pour l'ensemble du genre humain et pour chaque être humain, et non à partir d'une logique de droits particuliers, de privilèges, d'exceptions.

En arrière plan des trois piliers de la politique et de la philosophie politique de Arendt, on retrouve l'aporie centrale de la paire identité-différence analysée par G. Fraisse en ce qui concerne la différence des sexes.[25] Au premier abord l'opposition semble logiquement irréductible, même si elle est interprétée en tant que symptôme politique dans le débat sur la différence des sexes. Impossible de se revendiquer du général et du particulier à la fois. Les deux termes sont irréductibles. Il y a forcément superposition, assimilation de la différence, du particulier à l'identité. Arendt construit un chemin propre de pensée pour dépasser l'aporie identité-différence quand elle réfléchit à l'isonomie à l'origine de la démocratie, à l'appartenance et à l'action politique pour les sans Etat. Ce qui lui permet de le faire, c'est qu'elle raisonne à la fois au niveau ontologique (identité-différence) et au niveau politique (liberté, isonomie, pluralité en tant que praxis, action) et qu'elle conceptualise le pouvoir en articulant les deux niveaux et donc en dynamisant l'activité de penser (tout le contraire d'une essentialisation).

Alors, elle ne raisonne pas en terme d'opposition, mais de conjonction des deux niveaux pour dépasser l'aporie. Il faut à la fois le général au niveau ontologique (l'unité du genre humain, la généralité du monde commun), l'égalité, la pluralité, la diversité de chaque individu au niveau politique, à partir de l'exigence de l'appartenance politique, base de la possibilité d'action. Il n'y a pas à choisir une alternative. La généralité, l'irréductibilité de l'unité du genre humain s'inscrit dans l'ordre ontologique. L'affirmation de l'appartenance politique se situe au niveau de la généralité de la politique. En ce sens, elle est imprescindible sous peine de verser dans l'inhumain. Mais elle est mise en oeuvre matériellement dans la politique, les rapports politiques. Penser politiquement les droits à partir de la liberté, la pluralité et la distinction des individus tout en ancrant les droits dans cette généralité ontologique est une question politique. L'appartenance politique, les droits pour Arendt ont un ancrage ontologique, mais sont surtout une question politique quand ils s'inscrivent matériellement dans le mouvement de l'histoire et dans l'espace, dans les rapports politiques.

25 Voir Fraisse, 1996.

Dans la conjonction dynamique des deux niveaux s'effectue la construction d'un objet, la politique, c'est-à-dire le pouvoir politique en tant que cadre, qu'action et espace public. Ainsi s'effectue le dépassement de la domination totale qui, dans son infinitude de destruction, a pour Arendt un poids pseudo-ontologique qui a besoin à la fois du cadre de l'ontologie et de la politique pour ne pas déborder le réel et tout détruire. En d'autres termes, la domination totale a l'air réelle, mais elle détruit le réel. Il faut donc opposer l'ontologique et le politique au pseudo-ontologique (le mouvement de destruction totalitaire). Tout en confinant le mouvement dans le cadre temporel (mortalité) et spatial du réel, elle effectue ainsi le passage de la fixité[26], où sont assignés les sans droits, au mouvement qu'elle inscrit au coeur de la politique, de l'histoire, de l'espace. L'action par définition est mouvement. En suivant sa perspective, on comprend dès lors pourquoi elle est fermement opposée à toute logique de l'exception, de la différence, qui ramènerait une question politique sur un terrain métaphysique, où elle serait essentialisée, figée. De sujets de droits, les sujets deviendraient alors des objets, des choses, voire des déchets s'inscrivant dans l'ordre de la nature, de l'a-temporalité, du nulle part, en étant ainsi exclus de la sphère de la politique et même du monde (acosmie). Alors l'action humaine inscrite dans le temps (histoire) et l'espace en tant que pouvoir et dans la pluralité humaine n'aurait plus de prise sur la métaphysique. Le déterminisme remplacerait la liberté.

Contrairement aux recherches sur la différence de sexe,[27] Arendt échappe à la logique paradoxale qui consisterait à conceptualiser la situation des sans Etat à partir de leur différence en les essentialisant. Quand elle décrit la situation des sans Etat, elle se pose en même temps la question du sens ontologique et du sens politique des faits qu'elle décrit. Quand elle décrit les sans Etat, c'est le cadre ontologique de l'appartenance politique et c'est le système des rapports politiques dans une histoire qu'elle pose et pense ensemble. Elle prend, en effet, un tout autre chemin que celui de la différence, avec un objet central : «qu'est-ce que la politique ?». Elle construit la figure exemplaire des sans Etat qui montre l'invention, la construction d'un nouveau concept positif du pouvoir à partir de la privation de la politique et des droits. En renversant la privation des droits, elle érige les sans Etat en une figure exemplaire montrant quelque chose de l'ordre du général et aussi du particulier pour chaque individu distinct

26 Notons en passant que la question de l'assignation à résidence, la fixation, les freins non seulement à la liberté de mouvement, mais au mouvement tout court, ne concernent pas seulement les sans Etat, mais les femmes, les ouvriers, etc.

27 C'est la thèse de G. Fraisse : «La conceptualisation de la différence des sexes se ferait donc au prix d'un paradoxe : grâce à l'affirmation d'une historicité plutôt qu'à l'invention d'un nouveau concept; avec l'aide de l'histoire quand le propre du concept est d'être an-historique», (Fraisse, 1996, 76).

dans la politique – la liberté s'exerçant dans le pouvoir comme action et construisant l'égalité – concernant la généralité du genre humain et chaque être humain, se développant dans son individualité et dans la pluralité.

Pour ce faire, Arendt ne se centre pas sur l'altérité[28] mais s'ancre plutôt dans la pluralité, que nous nommerions dans un langage plus contemporain la *relation,* qui a un caractère à la fois ontologique et politique. L'Etre en tant qu'Etre est relation avec lui-même et avec autrui. C'est sur cette base ontologique et politique que se construit l'action politique. Arendt installe la pluralité depuis la pensée la plus intime[29] jusqu'à l'action la plus publique dans l'espace public-politique en imbriquant les deux niveaux, qui ainsi se dynamisent, intègrent le mouvement de la politique, tout en se donnant la liberté, la possibilité de le contrôler en posant des limites. La pluralité fait en effet partie intrinsèque de chaque activité humaine – pensée, action. La politique n'est pas essence figée de l'homme, mais elle est relation de liberté, d'action, à tous les niveaux des activités et par la construction fragile, jamais achevée, d'un espace public et politique entre les êtres humains pour qu'ils puissent agir et parler ensemble. L'égalité en rapport étroit avec la liberté ne peut donc être confinée à un débat sur l'égalité sociale ou encore à une logique de la différence de groupes avec des droits à part ou des privilèges.

Elle le rappelle notamment à propos de l'antisémitisme[30] quand elle montre le paradoxe de l'émancipation des Juifs qui a consisté à demander l'égalité sous forme de privilèges, et aussi quand elle analyse la situation politique des sans Etat.

La manière dont Arendt pose le lien entre liberté, espace public et position dans l'espace public permet de commencer à saisir en quoi la résidence et l'appartenance politique font partie de la généralité du politique et ne sont pas de simples droits particuliers des sans Etat, ou d'autres catégories réduites à n'être que des catégories particulières et donc exclues à différents degrés du et de la politique. Ils font partie de la généralité du politique dans la mesure où

28 G. Fraisse voit la possibilité, en se centrant sur l'altérité, de poser le lien entre l'égalité et la différence. Voir le dernier chapitre, 1996, 113–123.

29 Il faudrait parler ici de sa critique de la conception de la philosophie de Platon et de Heidegger qu'elle effectue dans son livre *La vie de l'esprit,* en posant notamment le concept de pluralité au coeur de la pensée.

30 Dans son analyse de l'antisémitisme, elle a montré avec brio combien des lois particulières, établies et valables uniquement pour une partie des citoyens, visent au premier plan à améliorer leur statut, non en tant qu'individus mais en tant que groupe à part. Un tel groupe est de ce fait homogénéisé à partir d'une «nature différente» avec des droits et des devoirs spécifiques et de ce fait ne fait plus partie de l'humanité commune. Voir Arendt, OT I, chap. II.

nous admettons avec Arendt que «le sens de la politique est la liberté».[31] La résidence et l'appartenance politique ne sont pas deux droits de plus à ajouter au catalogue des droits. Ils sont à la base du et de la politique en tant qu'exercice de la liberté pour chaque humain.

On retrouve Arendt dans le débat sur l'égalité lorsqu'elle réfléchit à la révolution américaine tout en critiquant la révolution française et qu'elle y rejette la logique de la différence et des privilèges en articulant liberté et pluralité par le biais de l'isonomie et de l'altérité, tout en critiquant une égalité uniformisante qui ferait fi des individus. Lorsqu'elle construit la figure des sans Etat elle le fait sans ériger leur différence à partir d'une supposée exception en appartenance paradoxale, mais au contraire en montrant les sans Etat en parias humains, rebelles et conscients, désignant la résidence et l'appartenance de chaque humain en rapport à la généralité du politique en tant que réalité matérielle. Elle rejoint là des débats féministes et aussi des débats sur les droits conçus non tant comme droits sociaux mais comme droit à la politique conçue comme une réalité matérielle – terme qui n'est de loin pas réductible à l'économie pour Arendt – et donc comme appartenance au monde.

3. En guise de conclusion

Une certitude d'ordre ontologique a émergé, non théorisée par Arendt qui, rappelons-le, n'est pas une philosophe de système. Arendt a ouvert des brèches pour intégrer le mouvement dans l'Etre du politique, en tant qu'il est *relation, mouvement,* à partir du double mouvement du pouvoir (domination du système totalitaire-action des sans Etat et au-delà de tout humain). Dans le sens commun et peut-être aussi dans le champ scientifique, le mouvement des populations a été fantasmé comme une masse déferlante, d'une nature essentialisée et déterministe, à «maîtriser». Il n'a pas été imaginé et pensé en tant que constituant l'Etre du politique, en tant qu'action et action plurielle. Arendt nous invite à

31 Retranscrivons ici son argumentation de base :

«Il existe un espace de la liberté et était libre celui qui y était admis, et inversément celui qui en était exclu n'était pas libre. Le droit de pénétrer dans cet espace, et par conséquent la liberté, était un bien pour l'individu, tout aussi déterminant pour son existence que l'étaient la fortune et la santé.

Ainsi, la liberté était-elle, pour la pensée grecque, elle-même enracinée, liée à une position et délimitée spatialement, et les limites de l'espace de la liberté coïncidaient avec les remparts de la ville, de la *polis,* ou, plus exactement encore, avec *l'agora* qu'elle circonscrivait. A l'extérieur de ces limites se trouvaient d'une part l'étranger où l'on ne pouvait pas être libre, parce qu'on n'y était plus un citoyen ou mieux un homme politique; et, d'autre part, le foyer domestique où l'on ne pouvait pas non plus être libre parce qu'il manquait d'autres égaux, qui ensemble seulement constituaient l'espace de la liberté» (Arendt, QP, 107).

nommer, penser ce mouvement, non en tant qu'il serait naturel (les sans Etat seraient alors des barbares) mais politique, pour imaginer la *dénationnalisation* et la *déterritorialisation* du et de la politique.[32]

Il ne faut pas chercher chez Arendt un développement approfondi des conditions politiques de la démocratie comme régime, projet, imaginaire. Si elle met l'accent sur le commencement, la naissance, l'événement, l'instant historique révolutionnaire et sa perte (sa fameuse métaphore du «trésor perdu» qu'elle emprunte au poète René Char pour en parler dans la préface de la *Crise de la culture),* elle ne pose pas cependant le rapport entre l'exigence de la prise en compte de millions de personnes en mouvement, et la reformulation des exigences d'ouverture, d'imagination et aussi d'auto-limitation, de *phronesis* (mot mal traduit par prudence, d'Aristote) qui reste une tâche encore et toujours à mettre en oeuvre par les acteurs de la démocratie confrontée à l'aporie du multiculturalisme.

Il ne faut pas chercher chez Arendt des solutions théoriques et pratiques quant à l'Etat-nation constitutionnel d'aujourd'hui confronté à la société dite «multiculturelle». Dans ses réflexions sur l'Etat et sur l'Etat-nation, Arendt n'a pas pensé jusqu'au bout l'espace hors du territoire, ni la durée, ni l'institutionnalisation du politique.[33] Elle a été à la fois enrichie et déterminée par la tradition philosophique grecque, par son époque (dissolution de l'empire austro-hongrois et débats d'Otto Bauer, conseils de soldats des spartakistes allemands, République de Weimar, puis nazisme, stalinisme, Conseils hongrois aussi). Chez Arendt, bien qu'elle souligne la nécessité d'un cadre politique qui soit l'Etat, tout en oscillant entre un modèle de Conseil et d'Etat constitutionnel de la révolution nord-américaine – où les questions de création de l'Etat prennent plus de place que celle de son organisation –, l'action politique est surtout action de création des acteurs/spectateurs, avant d'être institution et action de l'Etat et d'un système d'Etats-nations confronté aux nouveaux défis, dont notamment ce qui est appelé aujourd'hui le «choc des cultures» dont nous parlent diversement Samuel Huntington, John Rawls et E. Gellner, par exemple.

La richesse d'une oeuvre ne se réduit à une simple confrontation avec le catalogue des questions que nous avons à résoudre. Au-delà de ses limites, il y a dans l'oeuvre de Arendt quelque chose qui dépasse la démonstration et continue à faire penser. La résidence et l'appartenance politique, rendue visible par la figure des sans Etat, le pouvoir comme action méritaient d'être vus pour

32 Sans y parvenir elle-même tout à fait puisqu'elle laisse les sans Etat hors de la révolution des Conseils dans son *Essai sur la Révolution.*

33 Notons encore que si elle s'est distancée du sionisme, et a affirmé l'importance d'un Etat pluraliste à propos de l'Etat d'Israël, elle n'en a pas théorisé les principes et les implications.

voir avec d'autres yeux l'aporie, c'est-à-dire considérer le, la politique et la citoyenneté dans le mouvement et reconsidérer la notion de frontière. A sa manière, elle a déplacé, bousculé l'aporie en pointant l'exigence d'une prise en compte de l'appartenance et de l'action en mouvement dans le et la politique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Arendt, Hannah (1966), *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,* Paris : Gallimard. (EJ)

Arendt, Hannah (1967), *Essai sur la révolution,* Paris : Tel-Gallimard. (ER)

Arendt, Hannah (1972), *La crise de la culture,* Paris : Gallimard. (CC)

Arendt, Hannah (1982), Le déclin de l'Etat-nation et la fin des Droits de l'Homme, in: Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme* (tome 2), Paris : Points-politique. (OTII)

Arendt, Hannah (1982), *Les origines du totalitarisme,* Tome I, II, III, Paris : Points-politique, 280. (OTI, II, III)

Arendt, Hannah ([1961] 1983), *Condition de l'homme moderne,* Paris : Calmann-Lévy. (CHM)

Arendt, Hannah (1986), Philosophie et politique, *Les Cahiers du GRIF,* 33, 85–100. (Phil. et Pol.)

Arendt, Hannah (1987), *La tradition cachée,* Paris : Christian Bourgois. (TC)

Arendt, Hannah (1991), *Auschwitz et Jérusalem,* Paris : Deux Temps Tierce. (AJ)

Arendt, Hannah (1995), *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris : Seuil. (QP)

Auer, A. (1996), *Constitution et politique d'immigration : la quadrature des trois cercles,* Avis de droit, Université de Genève.

Balibar, Etienne (1994), *Les frontières de la démocratie,* Paris : La Découverte.

Balibar, Etienne (1994b), Qu'est-ce qu'une frontière ?, in: M.C. Caloz-Tschopp, A. Clévenot et M.-P. Tschopp (éds.), *Asile – Violence – Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective,* Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Genève, 335–343.

Balibar, Etienne (1996), Emancipation, transformation, civilité, *Les Temps modernes*, no. 587, mai, 409–449.

Balibar, Etienne (1996b), Exclusion de la politique, politique de l'exclusion ou politique des exclus, in: Groupe de Genève, *Violence et droit d'asile en Europe,* Paris 3–4–02.1996. Disponible au GGE.

Bigo, D. (1996), Sécurité, immigration et contrôle social. L'archipel des polices, *Le Monde diplomatique*, octobre, 9.

Bolzman, Claudio (1993), Construction européenne, assimilationisme et citoyenneté, in: Coordination Asile Suisse et al., *Europe ! Montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen,* Genève : CETIM, 385–395.

Brossat, Alain (1996), *L'épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps,* Paris : Albin Michel.

Busch, Nicolas (1994), Police ou politique ?, in: M.C. Caloz-Tschopp, A. Clévenot et M.-P. Tschopp (éds.), *Asile – Violence – Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective,* Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», Genève, 391–407.

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

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1988), Des transformations de l'Espace-monde, par l'Etat-nation et les exilés. Constats concernant la dynamique des représentations de l'espace dans le domaine du droit d'asile, *Espaces et Sociétés*, 201–240.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1991), La «Communauté politique» européenne et les groupes «intergouvernementaux» (Schengen, etc.). Une logique d'action et de pensée à l'oeuvre dans l'édification des nouvelles frontières européennes, *Revue Suisse de Sociologie*, 1, 49–80.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1993), A propos de sécurité intérieure. Le rêve d'une démocratie sécuritaire et la manipulation de l'angoisse, in: Coordination Asile Suisse, *Europe : montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*, Genève : CETIM, 193–218.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1995), *A propos de l'usage d'un modèle dans la pratique juridique. Décrire, motiver, inventer à partir d'une position,* Université de Louvain, faculté de droit (à paraître).

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1996a), *Une philosophie politique du mouvement ou du pouvoir en tant qu'action politique,* Frauenrat, août, Olten (à paraître; le texte a été traduit en allemand; il est en cours de traduction en serbo-croate).

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1996d), *Les sans Etat dans la philosophie politique de Hannah Arendt. Privation du politique, de la pensée ou appartenance et action politique. Thèse Institut d'Etudes Politiques,* Paris (à paraître).

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1997a), On the Detention of Aliens: The Impeet on Democratie Rights, *Journal of Refugee Studies*, Vol. 10, 2.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire (1997b), A propos du «modèle des trois cercles». Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir, *Transeuropéennes*, n° 9, 31–41 (*Widerspruch,* 32, 151–162, en allemand).

Castels, Stephen (1993), Un point de vue sociologique. Lecture critique du rapport Nowotny, in: Coordination Asile Suisse et al., *Europe ! Montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen,* Genève : CETIM, 370–385.

Castoriadis, Cornélius (1987), Notations sur le racisme, *Connexions*, 48.

Castoriadis, Cornélius (1986), La *polis* grecque et la création de la démocratie, *Domaines de l'homme,* 261–307.

Castel, Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale,* Paris : Fayard.

Coordination Asile Suisse, MODS, SOS-ASILE VAUD (1993), *Europe ! Montrez patte blanche ! Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen,* Genève : CETIM.

Fraisse, Geneviève (1996), *La différence de sexes,* Paris : PUF.

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

Héritier, Françoise (1995), *De la violence,* Paris : Odile Jacob.

Ladrière, Paul (1992), Espace public et démocratie, *Raisons pratiques*, 3, 19–43.

Lefort, Claude (1986), *Essais sur le politique. XIX–XXème siècles,* Paris : Seuil.

Marcil, Louise (1994), Les avatars de l'égalité dans la réflexion contemporaine, *Cahiers de recherche éthique,* 9–37.

Olgivie, Bertrand (1995), Violence et représentation. La production de l'homme jetable, *Lignes*, 26, 113–142.

Sayad, Abdelmalek (1991), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : de Boeck.

Tafelmacher, Christophe (1996), Assignation, armée, arrêtés fédéraux urgents : émergence d'un Etat social autoritaire, in: Groupe de Genève, *Violence et droit d'asile en Europe*, Paris 3–4–02.1996. Disponible au GGE.

Walzer, Michael (1995), Individus et communautés : les deux pluralismes, *Esprit*, juin, 103–113.

SOURCES

Conseil fédéral (1991), Rapport du Conseil fédéral sur la politique à l'égard des étrangers et des réfugiés du 15 mai 1991, Berne (no. 91.036).

Conseil fédéral (1992), Message concernant l'adhésion de la Suisse à la Convention internationale de 1965 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale et la révision y relative du droit pénal du 2 mars 1992 (no. 92.029), Berne.

Hoffmann-Novotny, H.-J. (1992), *Chancen und Risiken multikultureller Einwanderungsgesellschafen*, Conseil suisse de la science, FER-Bericht no. 119, Berne.

Adresse de l'auteure:
Marie-Claire Caloz-Tschopp,
Université de Genève, FPSE,
9, route de Drize, CH-1227 Carouge-Genève