

Université Paris 8 – Saint Denis

**École doctorale théories et pratiques du sens**

*Laboratoire des logiques contemporaines de la philosophie (LLCP) EA 4008*

# **L'après-violence : (ré)conciliations (im)possibles ?**

**Par Anouk Colombani**

Thèse en vue de l'obtention du doctorat de philosophie

Présentée et soutenue publiquement le 28 mars 2017

Directeur de thèse : Georges Navet, Professeur émérite, Université Paris 8

Membres du jury :

Carlos Contreras, Professeur des universités, Université du Chili, rapporteur

Jean-René Garcia, Professeur des universités, Université Paris 13, rapporteur

Patrice Vermeren, Professeur des universités, Université Paris 8

Sophie Wahnich, directrice de recherche au CNRS

## Résumé

Plus d'une cinquantaine de processus de réconciliation nationale ont vu le jour depuis la fin des années 80, pourtant la réponse reste incertaine, est-il possible de se réconcilier ? Il semblerait que les violences extrêmes qui ont émergé durant le XX<sup>e</sup> siècle aient créé un paradoxe insoluble : d'un côté, il faut se réconcilier pour éviter de nouveaux massacres (la violence n'entraîne-t-elle pas la violence?), de l'autre, il n'a jamais paru aussi incongru d'en appeler à se réconcilier. Qui a le droit d'intimer l'ordre à un survivant de génocide d'accepter la réconciliation ? La thèse fait l'hypothèse que la réconciliation n'en est jamais vraiment une à cause de l'incapacité de la pensée libérale à penser la violence et plus largement de la difficulté des sciences humaines et sociales à faire face à la violence. Il s'agit dès lors de comprendre le roman scientifique que racontent la philosophie libérale et la justice transitionnelle, puis de réfléchir à une philosophie du concret et du détail, qui se rapprocherait de l'histoire et de l'anthropologie afin de saisir au vif ce que nous appelons, sans vraiment nous y intéresser, violence.

**Mots clefs :** Extrêmes-violences, réconciliation, révolution, démocratie, théories de la violence, Afrique du Sud, commission Vérité, Justice transitionnelle.

More than fifty processes of national reconciliation have been organised since the end of the eighties. Yet the outcome is still uncertain: is reconciliation possible? The instances of extreme violence which emerged in the twentieth century seem to have created an insoluble paradox. On the one hand, we must accept reconciliation to avoid new massacres. (Doesn't violence generate more violence?) On the other, it seems more incongruous than ever to call for reconciliation. Who has the right to order a victim of genocide to agree to r conciliation? The underlying assumption in this work is that reconciliation never really works because liberal theory cannot conceive of violence, and, more generally, social sciences are unable to deal with violence. As a result, we have to understand the scientific storytelling produced by liberal philosophy and transitional justice. We can then oppose the storytelling to a "philosophy of the concrete" and a philosophy of detail, which draw on anthropology and history in order to grasp what we almost incidentally call violence.

**Key words :** Extreme violence, reconciliation, démocratie, theories of violence, Truth commission, transitionnal justice.

## Remerciements

Cette thèse doit beaucoup à mes familles.

Je me dois tout d'abord de remercier Christine Castejon, dont seule l'histoire dira ce que je lui dois, mais je ne doute pas que la dette soit assez élevée.

D'immenses mercis à mon directeur de thèse, Georges Navet, notamment pour sa façon de rester hors du temps de l'excellence et des évaluations scientifiques. Merci pour ces corrections et ces précieux conseils qui m'ont permis d'affiner certaines parties.

Un immense merci à Gisèle Toulouzan qui m'a évité les surprises, sociologues, désavantage, métamorphoses, réconciliation, réconciliatino, réconciliation, réconcialition, réconciliation. les espaces en trop, les doubles points et j'en passe.

Merci à Léo Reynes pour avoir lu jusqu'au bout et avec tant d'attention malgré les angines et autres contrariétés. A Mylène Colombani d'avoir accepté d'effectuer le travail le plus laborieux. A Sarah Caunes pour les déplacements au Kurdistan et les discussions qui s'en sont suivies.

Milles mercis à Eric Lecerf pour son accompagnement. Enfin merci aux enseignant-e-s qui m'ont encouragée chacun-e selon leurs modalités, Daniel Bensaïd et Marie Cuilleraï. Ainsi que Frédéric Rambeau et Emmanuel Mendes-Sargo. Je tiens aussi à remercier le laboratoire de recherche Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques de l'université d'Oran Es Sena pour m'avoir accueilli durant quelques mois, et tout particulièrement Bencherki Benmezziane et Belkheir Boumohrat.

Merci aussi à Aurélien, Hélène, Katharina, Laure, Nicolas, Sarah, Samuel, Simon et Tarik pour leurs remarques, aides, corrections...

Je remercie mes camarades, ma mère et mon père, ainsi que mes frères et sœurs.

En vrac : Anna, Béatrice, Bernadette, Élise, Emmanuelle, Gisèle, Hélène, Josette, Marie-Eve, Minh, Mylène, Nico, Nicolas, Sabrina, Sarah.

Mes collègues.

Enfin un grand remerciement à Rose Colombani, dont cette thèse est une façon d'écrire son histoire, bien que je n'aie pas eu l'occasion de mettre en référence Pearl Buck. C'est parmi ses livres des éditions Diderot, l'intégrale de Victor Hugo, mais aussi romans populaires corses, autobiographie d'anarchistes espagnols et affiches de Picasso pour la fête de l'Huma que j'ai terminé l'écriture. J'espère que l'histoire rendra raison, aux hommes et aux femmes comme elle, des luttes qu'elles et ils ont mené. Merci à eux toutes et tous. Augusta, Raymond, George, Micheline. Liliane.

J'en termine enfin par un mot sur les livres. Ce travail n'aurait pas été possible sans tous les auteurs que je cite, mais aussi sans toutes celles qui laissent traîner des livres dans leurs bibliothèques ou qui ont pris un jour quelques minutes pour me prêter un ouvrage ou m'envoyer une référence.

Mes derniers mots vont à tous les bougons, à celles qui froncent les sourcils et qui gagnent des rides sur le front.

## Sommaire

<b>Introduction.....</b>	<b>7</b>
<b>Partie 1 : Le « miracle » sud-africain.....</b>	<b>30</b>
<b>Chapitre 1 : Une révolution pacifique.....</b>	<b>35</b>
1) Négocier la solution.....	35
2) Instaurer du droit.....	46
3)Amnistier et pardonner.....	51
4)Ubuntu : mayibuye I Africa.....	60
<b>Chapitre 2 : Naissance d'une nation cosmopolite .....</b>	<b>67</b>
5) Les « pères fondateurs » de la nation.....	68
6)Une Vérité à partager ?.....	76
7)Fabriquer des archives.....	89
8)Ecrire et faire l'histoire.....	97
<b>Partie 2 : La chasse aux violences du libéralisme.....</b>	<b>108</b>
<b>Chapitre 3 : L' émergence de la justice transitionnelle.....</b>	<b>113</b>
1)De l'art de faire du non-modélisable un modèle.....	113
2)La « globalisation » de la justice transitionnelle.....	127
<b>Chapitre 4 : Des libéraux face à la violence.....</b>	<b>140</b>
3)Arendt, un impensé de la violence .....	141
4)Pour une justice sans violence.....	153
5)Communiquer et Délibérer.....	167
6)Le libéralisme politique comme commun .....	171
<b>Chapitre 5 : Les origines inavouables du libéralisme.....</b>	<b>183</b>
7)Au commencement fut Emmanuel Kant.....	184
8)Hobbes en penseur de la Terreur.....	187
9)Le contrat rousseauiste : la victoire de l'humain.....	193
10)Les dilemmes de la tradition libérale.....	197

<b>Partie 3 : La réconciliation comme répression.....</b>	<b>209</b>
<b>Chapitre 6 : Se réconcilier après le crime contre l'humanité.....</b>	<b>213</b>
1)Les apories de l'idée de crime contre l'humanité.....	216
2)L'apartheid comme crime économique et raciste.....	221
3) De la cruauté de la colonisation.....	228
4)Les colonies de peuplement ou l'origine introuvable de la violence.....	236
<b>Chapitre 7. La raison, la réconciliation et le génocide .....</b>	<b>242</b>
5)L'invention du mot génocide et les échecs successifs de sa « prévention ».....	246
6)Quel nom pour quel « génocide » ?.....	251
7)Auschwitz et l'interdiction de penser.....	257
8)Génocide : l'impossible réconciliation ?.....	261
<b>Chapitre 8 – L'instrumentalisation de la réconciliation : Histoires d'Algérie</b>	<b>272</b>
9)Une décennie noire.....	275
10)L'aporie de l'État-Nation.....	279
11)Une « culture de guerre » ancrée dans l'histoire.....	288
12)L'impuissance de la communauté internationale.....	298
<b>Partie 4 : Reconstruire une humanité commune.....</b>	<b>305</b>
<b>Chapitre 9 : la mort de la révolution .....</b>	<b>309</b>
1)La violence de la révolution.....	311
2)La Révolution sans violence.....	326
3)Les temps de la révolution.....	337
<b>Chapitre 10 : L'introuvable philosophie de la violence .....</b>	<b>351</b>
4)Théoriser la violence, un exercice dangereux ?.....	353
5)La société contre le travail.....	371
6)Les masques de la raison.....	388
<b>Chapitre 11 : Apologie de la déconciliation.....</b>	<b>402</b>
7)La libération des peuples du Kurdistan. Ce qu'il reste de l'utopie.....	403
8)Politique de déconciliation : une perspective .....	417

9)Le meilleur des mondes.....	436
<b>Conclusion.....</b>	<b>449</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>460</b>

# Introduction

## Premiers propos

L'air du temps est à la réconciliation. Celle dont il va être question dans notre texte n'est ni une réconciliation conceptuelle, ni une réconciliation factuelle précise. Même si les théories de la réconciliation et les exemples historiques récents sont partie prenante de notre réflexion. En l'occurrence, il s'agit d'une idée de circonstance, aux ramifications nombreuses et qui veut être une réponse aux horreurs du XX<sup>e</sup> siècle. Le dernier siècle s'est terminé dans le chaos et le doute. Un appel au retour à « l'humanisme » se fait entendre, sans qu'en soit pour autant définis des contours clairs. Par humanisme, il ne s'agit en aucune mesure de pensée de la Renaissance italienne, mais d'une forme de retour au bon humain. Les références sont plutôt à aller chercher du côté des philosophes des Lumières, et très spécifiquement Emmanuel Kant. Ce qui est en fait un « retour aux Lumières » s'accompagne d'une légitimation de la « modernité européenne » avec tous les concepts qui l'ont emporté d'un point de vue social, sociétal comme économique. Les Lumières, l'Occident, l'Europe, le capitalisme, le libéralisme, la raison, le progrès se présentent sous le masque d'un synonyme général.

Ce régime vainqueur, celui de la « fin du monde » proclamée en 1989, est un espace de violences. C'est pourquoi il est plus que temps de changer de perspectives quant à ce que l'on dit collectivement de lui. L'historien Eric Hobsbawm nous donne dans ce sens un indice très important. Dans son *Âge des extrêmes*<sup>1</sup>, il avance que la norme ce ne sont pas les Trente Glorieuses, mais au contraire les crises, c'est-à-dire des formes d'oscillations permanentes du système. Selon lui, les Trente Glorieuses ont été une parenthèse dans un système capitaliste qui ne fonctionne que dans l'exploitation. Ainsi le mieux ne peut pas arriver, car le système capitaliste pour fonctionner a besoin de la crise et de l'instabilité. Il a besoin de la violence.

Le XX<sup>e</sup> siècle a été un siècle de bouleversement d'ampleur, durant lequel l'humain a atteint une maîtrise sans précédent de la nature, il l'a transformée et affrontée comme jamais auparavant. Il a fait montre de réaliser le projet que s'était donné la « modernité européenne » de démythifier l'homme et la nature. Cependant les rapports de force ont également changé, l'hégémonie européenne, au sein de laquelle la pensée capitalisto-libérale avait vu le jour, semble être arrivée à sa fin. Comme le dit Achille Mbembe, « l'Europe ne constitue plus le centre de gravité du monde.<sup>2</sup> » Cette assertion donne des espoirs mais provoque aussi de virulentes réactions. « L'empire » se laisse rarement engloutir, qui plus est quand il n'a pas conscience de sa déliquescence. Les guerres impérialistes inutiles en sont malheureusement l'illustration répétée. On n'a jamais autant fait la guerre pour ne rien gagner. L'humain sait reconstruire ce que la nature détruit, mais il est plus fragile face à ce qu'il a détruit lui-même.

Ce sont dans ces difficultés qu'il va nous falloir évoluer.

## **Haine et paix**

Le XX<sup>e</sup> siècle a été un siècle de haines. C'est sous cette sentence que les enfants grandissent. Les guerres européennes, les guerres de décolonisation, les guerres impérialistes, les génocides, les nettoyages ethniques, les massacres sont autant de réalisation de la haine. On a haï son voisin, on a détesté son frère, on a tué son maître, on a massacré son ancien esclave. Bref les rapports d'égalité, de domination, de soumission, de fraternité ont été considérablement bouleversés dans l'insurrection sanglante et violente.

---

1 HOBBSAWM Eric, *L'Âge des extrêmes : histoire du court XX<sup>e</sup> siècle : 1914-1991*, Bruxelles, Complexe, 2003 [1994].

2 MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La découverte, 2015.



Ces bouleversements ont traumatisé le monde et nous sommes désormais bien en peine de retisser les fils d'une humanité qui pensait avoir pris le bon chemin. Le monde aspire à la paix comme le déclare chaque année l'heureuse élue au concours de Miss France. La guerre est partout, tout en étant la chose haïe la mieux partagée du monde. En effet, l'humain est dépassé par sa propre violence. Le XX<sup>e</sup> siècle aurait dû être celui de la victoire sur la nature, des grandes réalisations, de la fin de la misère, de l'égalité et de la liberté. Rien de tout cela ne se dessine. Au contraire. Et les violences paraissent être l'aboutissement des promesses d'hier.

Face à cette violence, la pensée libérale qui domine le monde tient le cap comme si elle n'y était pour rien. Elle prône le *statu quo* et le perfectionnement du libéralisme. Les débats sont réduits à des interrogations sur les ajustements nécessaires à l'intérieur de celui-ci. Le libéralisme ne se pense pas comme un système violent et il récuse la violence. La pensée libérale décide de ce qui est violent, c'est elle qui trace la ligne.

La violence et la paix ont même été « quantifiées » selon un système statistique rationnel. Le journal *The economist*, publie chaque année grâce au travail de différents laboratoires et centres de recherche l'indice mondial de paix (*Global Peace Index*) accompagné de l'indice de paix positive (*Positiv Peace Index*)<sup>3</sup>. Le premier indice fait le point sur la situation des violences dans le monde sous la forme de 22 indicateurs et classe les pays selon le niveau de paix, ou plutôt de façon décroissante selon leur niveau de violence. Le deuxième classement est effectué à partir d'indicateurs qualifiés de positifs. D'un côté, les violences « évidentes », telles que la guerre ou les massacres, la violence quotidienne (meurtres, tabassage), la vente d'armes ou la possession de l'arme nucléaire. De l'autre, les moyens de la paix : liberté d'expression, fonctionnement « démocratique », égalité des genres, publications scientifiques, espérance de vie... La rationalité et la paix sont présentées comme deux sœurs. Le monde est consumé par son désir de paix.

22 indicateurs. La perception que nous avons de la violence est liée à ce que nous avons subi durant le XX<sup>e</sup> siècle. Toute la littérature tend à nous le présenter comme le siècle le plus violent depuis que l'humain a une conscience historique. Le nombre de guerres et de morts affole les compteurs. Et ce dans la durée. Il n'y a pas eu un moment de violences mais une suite qui n'en finit pas. A chaque période de violence en succède une autre. Le champ du possible de ce qui est nommé violence ne cesse de s'accroître. La sensibilité à ce qui est violence

---

3 <http://www.visionofhumanity.org/#!/page/indexes/global-peace-index>, site consulté à plusieurs reprises entre janvier 2012 et octobre 2016.

et inhumanité est de plus en plus vive. Certaines attitudes qui faisaient partie d'une forme de banalité quotidienne, comme la gifle, sont devenues des violences insupportables. Il en va de même pour le traitement des femmes, renommé « violences contre les femmes », le viol, le lynchage, les rapports au travail, les cris, les bagarres de rue, les insultes. Une grande partie des rapports humains est aujourd'hui lue sous l'angle d'une violence, sans pour autant qu'il n'y ait un code collectif permettant d'en juger. En conséquence, la violence est vécue comme étant partout. Les jeux vidéos et le cinéma sont là pour nous le rappeler. La violence est partout ou tout est violence.

Cette sensibilité quant à la violence n'est pas la même pour tout le monde, elle n'est pas partagée indépendamment de toute situation ou contexte. Les conflits de classe en sont l'expression quotidienne partout dans le monde. Entre des mineurs en grève et des policiers qui leur tirent dessus. Certains accuseront la grève, d'autres insisteront sur la mort. Entre un homme qui agresse une femme, et une femme qui le tue. Certains verront dans l'acte de la femme une violence, quand d'autres ne verront la violence que dans l'agression. On pourrait faire une longue liste de ces débats sensibles autour de la légitimité de la violence. Un élément est en partage : la sensation transformée en consensus que la violence a augmenté partout.

En 1995, l'anthropologue Françoise Héritier décide que son séminaire annuel au collège de France portera sur la violence. Elle s'étonne, dans la séance d'introduction, de l'absence de l'entrée « Violence » dans l'*Encyclopedia universalis* de 1966. La violence ne bénéficiait alors que d'un petit article dans le thésaurus. Ce que Françoise Héritier met ainsi au jour c'est le fait que la violence n'a pas toujours été un problème. Peut-on supposer que plus qu'une hausse générale de la violence, c'est sa prise en compte en tant que problème qui donne cette sensation qu'elle aurait augmenté ?

La violence est devenue un objet effectif des sciences humaines et sociales dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, cependant faire de la violence un objet d'étude n'a pas unifié les points de vue sur ce qui est violence et ce qui ne l'est pas. De plus, la prise en compte de la violence donne la sensation qu'elle est partout et plus importante qu'avant – que le monde est plus violent - et entraîne l'idée qu'elle est inarrêtable (*unstoppable*). Le fait de la taire a longtemps autorisé sa persistance, le fait de la dire nous place dans un régime de peurs. Il nous semble qu'il y a à questionner une instrumentalisation des recherches et des dénonciations de

la violence ou alors une incapacité de l'esprit « rationnel » à accepter l'existence de la violence dans l'humanité.

Une rhétorique de l'urgence occupe l'espace en réaction à l'exposition des violences et transforme la paix en injonction. C'est pourquoi, en fait de paix ou de justice de guerre, on préfère désormais parler de réconciliation. Celle-ci est présentée comme ce qui pourrait faire en sorte que les exactions ne reviennent pas. Il n'a jamais paru autant nécessaire de penser la question de la réconciliation, cette paix appelée à durer. Ce n'est pas uniquement l'arrêt des combats. C'est la fin d'une histoire. La réconciliation est supposée mettre un terme définitif aux longs aléas d'un affrontement et elle renvoie la barbarie au passé. Elle a des accents très hégéliens.

### **Économie de la réconciliation**

Cependant la réconciliation fait l'objet d'une *realpolitik*. C'est-à-dire qu'elle n'est pas naturelle. Elle n'est pas une conséquence de l'histoire, qui arrive par elle-même mais le résultat d'un calcul.

Le classement du *Global Peace Index* nous apprend que l'Europe est la région la plus pacifiée du monde. L'Islande, le Danemark, le Portugal et l'Autriche occupant quatre des cinq premières places. Cette découverte est à la fois évidente et ne l'est pas. On peut effectivement se représenter que l'Europe est un continent où on a moins de risques de mourir avant l'heure que sur les autres. Cependant il y a à discuter les critères qui hissent les pays européens en haut de ce classement. On est classiquement dans une représentation occidentale de la violence et de la paix, adéquate aux modes de fonctionnement des pays occidentaux. Indépendamment des violences visibles, les critères « démocratiques » font automatiquement remonter les pays européens dans le classement.

Ce que l'on voit à l'œuvre pour le *GPI* vaut pour les dispositifs de réconciliation. Il existe depuis le début des années 90 une économie de la réconciliation qui a formalisé et encadré ce qu'on appelle une réconciliation. Elle s'appuie sur les instances dites « commissions Vérité ». Ces dispositifs sont liés au libéralisme et aux concepts occidentaux alors que, pourtant, ils ne s'appliquent pas à l'Europe, qui semble-t-il n'aurait pas besoin de réconciliation. Un champ politique et de recherche est né de ces expériences, adossé à un concept : la « Justice transitionnelle » (*transitional justice*). Un rapport de Louis Joinet, rendu à l'ONU en 1997 sous le

titre « L'administration de la justice et les droits de l'homme des détenus<sup>4</sup> » en formalise les objectifs. On parle depuis des quatre « piliers Joinet » : le droit à la justice, le droit à la vérité, le droit à la réparation, la garantie de non-répétition. Cette justice recoupe d'autres justices adjectivées : la justice restauratrice, la justice reconstructive, la justice rétributive, ou encore le *Jus post bellum*, autant de catégories nées dans les décombres du XX<sup>e</sup> siècle. La notion de « guerre juste » est retravaillée par l'actualité. Il s'agit désormais de la comprendre en lien avec « l'après ». La guerre ne peut plus être le synonyme d'une extermination du camp adverse ou de sa mise sous domination. L'après[-guerre] est présent avant même la fin effective des guerres. L'ordre logique entre le motif de la guerre, la guerre *in situ* et l'après guerre est désormais brouillé. La guerre n'est pas même terminée qu'on organise déjà la réconciliation.

L'intervention onusienne ne semble reposer que sur la foi en le libéralisme. Chaque guerre est expliquée par le manque de « démocratie » du pays. Par démocratie, il faut comprendre « démocratie libérale ». Ainsi la guerre se transforme en occasion pour l'ONU de développer le libéralisme dans les pays. Les catégories utilisées pour analyser les situations sont celles de la « modernité européenne » : société civile, État, citoyenneté, sphère publique, droits « de l'homme », souveraineté populaire. Chaque pays doit dès lors s'aligner sur ces catégories pour espérer s'en sortir.

La guerre n'est que l'une des occasions de mettre en place la réconciliation, à moins que l'on prenne le mot de « guerre » comme une catégorie large décrivant toute instabilité d'un régime ou d'une société, ce qui permet de pointer la mince ligne de partage dans l'esprit du temps entre le renversement de régime, la « révolution », l'insurrection et la guerre, le massacre, le nettoyage ethnique ou le génocide. Quoi qu'il en soit parmi la cinquantaine de commissions Vérité ayant vu le jour, les situations à l'origine de celles-ci sont aussi diverses que la fin d'une dictature, génocide, renversement d'un régime, arrivée d'un nouveau gouvernement, guerre civile, massacre ou « révolution », comme si « l'après-violence » devait être traitée de la même manière face à toutes ces situations.

Ce qui fait la spécificité de la période contemporaine, c'est qu'il semble exister un certain unanimité autour de la nécessité de ces solutions, de leur évidence. Il peut arriver qu'émerge la dénonciation d'une commission « hypocrite », mais globalement la « commu-

---

4 [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.sub.2.1997.20.Rev.1.fr](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.sub.2.1997.20.Rev.1.fr) Il est notamment cité par ANDRIEU Kora et LAUVAU Geoffroy, « Introduction », *Quelle justice pour les peuples en transition ?*, Paris, Pups, 2014 et ANDRIEU Kora, *La justice transitionnelle : de l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Folio, 2014.

nauté internationale » s'accorde sur leur bien-fondé et leur nécessité. Ceux-ci ont gagné les cercles académiques, qui semblent y trouver un rôle et une mission de pacification. Les appels incessants au retour vers les Lumières en sont une des marques principales. La tradition des Lumières a, en son centre, la question du rejet de la violence, renvoyée à ce qui n'est pas humain. Dans le contexte que nous connaissons, que faire d'autre que réaffirmer qu'il nous « faut de l'humain » ?

## De l'Unité philosophique

La philosophie sait-elle penser la violence ? Si l'on suit Bertrand Ogilvie, dans un magnifique texte, « Le cauchemar de Spinoza », la réponse est plutôt négative :

« Les philosophes, généralement, pensent la paix plutôt que la guerre. Cela semble leur poser moins de problèmes. La plupart accorde une valeur particulière à la paix, la concorde, c'est-à-dire à un objet qui n'existe pas, un idéal ; elles se le proposent comme fin alors que la guerre, réalité incontournable, étoffe même de l'histoire, fait l'objet d'un traitement négatif et n'est posée que pour être écartée, abolie. Les philosophes politiques ou morales sont des philosophes de la fin de la guerre à l'exception de celle de Machiavel qui ne voit jamais dans la politique qu'une guerre latente ou bien ouverte sans rémission possible, au sein de laquelle il n'y a rien d'autre à faire que de calculer des compromis. Même chez Kant, Hegel ou Hobbes, chez lesquels la paix n'est jamais qu'une paix négative, un équilibre, un compromis transitoire et fragile qu'on ne peut confondre avec le règne moral des fins ni avec le règne de l'Esprit, qui sont d'un tout autre ordre, même là, la guerre, reconnue, est abandonnée à sa contingence, à son irrationalité profonde. Peut-être y avait-il là une sorte de limite du pensable pour la philosophie.<sup>5</sup> »

A la question qui ouvre notre paragraphe, le philosophe répond donc que non. Pourtant ce problème des violences hante la philosophie. Il lui fait sans cesse échec or il soutient aussi sa nécessité. Pour sortir de la situation, la philosophie fait le geste incessant de la transcendance, construisant parfois contre son but premier des métaphysiques, alors qu'elle pensait s'en être dissociée. Elle se refuse à admettre que la violence ne se comprend pas si on reste loin, elle ne se saisit que de « dedans ». Pour la penser, il faut être matérialiste.

La philosophie ne peut pas supporter que la violence lui résiste. Mais que peut la philosophie face à ce qui a saisi le dernier siècle et continue à nous saisir ? La nécessité d'une réconciliation semble avoir rassemblé de vieux ennemis. 11 septembre 2001, les Etats-Unis sont attaqués sur leur territoire. New York est touchée. Les intellectuels sont sollicités. C'est dans ce moment particulier de l'Occident qu'a lieu une rencontre improbable, celle de Jürgen Haber-

---

5 OGILVIE Bertrand, *L'homme jetable, Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Editions Amsterdam, 2012, p. 26.

mas, le philosophe rationnel du consensus, avec Jacques Derrida, le philosophe poétique de la déconstruction.

Cette rencontre n'est pas une rencontre physique. Elle a lieu sous la plume de la philosophe Giovanna Borradori, qui rassemble dans un ouvrage ce que les deux philosophes ont à dire du « 11 septembre » 2001. Chacun est interrogé sur l'actualité. Borradori encadre les interviews d'une introduction et de deux « essais critiques » qui soulignent les arguments des deux Grands. Si Derrida et Habermas sont mis en avant, le livre est surtout l'œuvre de Borradori. Les questions et les « critiques » sont le reflet de ce qu'elle pense. Elle construit depuis son point de vue le rapprochement des deux philosophes. *Le « concept » du 11 septembre* est donc au départ un coup éditorial. Mais il se fait avec la complicité de Habermas et Derrida : « C'est la première fois que, dans un livre, Jürgen Habermas et Jacques Derrida ont accepté d'apparaître ensemble, et de répondre en parallèle à une succession de questions semblables. Je leur suis très reconnaissante d'avoir bien voulu le faire à propos du 11 septembre et de la menace que représente le terrorisme mondial<sup>6</sup> ». Le décor est planté. Nous sommes sous une menace et l'unité philosophique s'impose. Les forces doivent être mobilisées et rassemblées. La version française est même éditée chez Galilée, dans la collection dirigée par Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe et Sarah Kofman, d'autres philosophes dont on ignorait la proximité avec le philosophe allemand. La dernière précision de la philosophe pose question : ce qui permet le rapprochement et le projet, n'est-ce pas précisément le 11 septembre ? C'est bien parce qu'il y a eu le 11 septembre et qu'il y a cette menace, qu'on ne peut d'ailleurs pas exactement définir, qu'ils ont accepté de paraître ensemble.

Ce qui à nous paraît très surprenant, la rencontre de ceux qu'elle nomme « les deux grandes voix vivantes aujourd'hui », est sous la plume de Borradori une nécessité. La philosophe ne tait pas les différences majeures entre les deux philosophies, elle s'en nourrit même, elle ne les lit pas comme des ruptures insurmontables. Ces essais critiques expriment la différence philosophique : celui d'Habermas prend pour titre « la reconstruction du concept de terrorisme », celui de Derrida « la déconstruction du concept de terrorisme ». Ce qui les rassemble, c'est ce qu'elle nomme « l'héritage des Lumières », car elle part du postulat que les terroristes sont, selon son terme, des anti-Lumières. La question de l'héritage se présente dès lors comme essentielle. L'enjeu est de réunifier la pensée sous l'égide des Lumières, certes de façon critique et autocritique, mais dans des limites prédéterminées.

---

6 DERRIDA Jacques et HABERMAS Jürgen, *Le concept du 11 septembre*, Paris, Galilée, 2004, p. 11.

Ce rapprochement de deux philosophies tant opposées doit nous interpeller. Il est possible que la philosophe nous informe sur l'unité de la tradition philosophique occidentale. Une unité plus forte qu'il n'y paraît. Finalement les différences entre Habermas et Derrida, deux philosophes liés au projet des Lumières, seraient minimales rapportées à ce qui unit les héritiers de l'idéal des Lumières. Mis en danger, le projet construirait l'unité philosophique, de façon similaire à la réalisation de l'unité nationale en temps de guerre, afin de se ressaisir et de vaincre.

Nous penchons vers l'idée que le rapprochement en temps de guerre soit le résultat de la peur et de la réaction, plus que de la réflexion. Les interviews des deux philosophes ont eu lieu dans les semaines qui ont suivi les attentats. Le livre paraît en 2003. Il est marqué du sceau d'une actualité. Ce qui n'est pas un problème en soi, mais dénote d'un état d'esprit du temps, plus que de ce que Derrida appelle une déconstruction. Les attentats n'ont pas changé le cours de la pensée ni de Borradori, ni de Derrida, ni d'Habermas. Derrida et Habermas se disent certes choqués, mais leur parole s'inscrit dans leur philosophie. Le rapprochement aurait pu avoir lieu avant. La seule chose qu'a provoquée l'événement, c'est l'impression qu'il fallait se serrer les coudes et réaffirmer l'unité philosophique.

Nous pensons qu'il y a une inefficacité tragique à vouloir faire fonctionner ensemble des philosophies qui se sont construites comme des ruptures. En avançant dans l'âge, les philosophes ont tendance à la réconciliation. Cette tendance est entretenue par les philosophes, qui « s'assagissent » avec le temps<sup>7</sup>. Alors que les philosophes se construisent contre leurs maîtres, leurs contemporains, leurs aïeux, l'histoire de la philosophie construit des réconciliations perpétuelles. Pour ce faire, cette « philosophie des professeurs » selon l'expression de François Châtelet minimise les querelles des philosophes oubliant qu'à distance, *évidemment*, tout paraît un peu ridicule. C'est comme si la violence de la vie réelle avait pris une telle place que le conflit devrait perdre de l'espace à l'intérieur de la pensée. La pensée se pacifie. Or la pacification du monde ne peut signifier celle de la pensée, puisqu'elle annoncerait sa mort.

En ces temps particulièrement difficiles, notre sensibilité a besoin d'être rassurée et de se raccrocher aux rêves des Lumières, ceux d'une humanité heureuse et soudée. Pourtant nous

---

<sup>7</sup> Un exemple qui nous a laissé rêveuse est l'histoire racontée par Alain Badiou dans son livre sur Gilles Deleuze dans lequel il fait part de son admiration pour Deleuze, alors qu'il attaquait ses cours dans sa jeunesse, mais surtout il fait part d'un projet commun entre eux interrompu par la mort de Deleuze.

voudrions soutenir l'idée que ce rapprochement, ce retour permanent aux Lumières, a fait son temps. Il est une partie du problème.

### **La fin de l'Europe et quelques définitions**

L'irruption, sur la scène de la pensée dominante, de « minorités » a en partie remis en cause la domination d'un universalisme se revendiquant de la pensée des Lumières. Ces minorités, comme la condition ouvrière, le féminisme ou l'antiracisme, ont ouvert plusieurs brèches dans les savoirs. Chaque irruption a ébranlé l'universalisme. Elles ont généralement alimenté la philosophie critique et la philosophie émancipatrice, mais ont aussi révélé les points aveugles des savoirs des discours dominants. Le rôle du chercheur est précisément de questionner pour expliquer et comprendre, or l'universalisme uniformisant cherche plutôt à asseoir un discours qui le maintienne et qui puisse intégrer tout le monde. Ce qui ne convient pas doit être écrasé ou relégué à l'inaudible.

Pourtant ces nouveaux savoirs n'ont généralement pas rompu avec les Lumières européennes. Frantz Fanon conclut dans *Les Damnés de la terre* que la tâche du tiers monde nécessite de tenir compte « des thèses quelquefois prodigieuses soutenues par l'Europe » tout comme des crimes qu'elle a engendrés. La fin de l'Europe n'est pas la fin des idéaux des Lumières, elle est à la fois leur minoration, leur renvoi à une actualité et leur captation par d'autres régions du monde ; le tout dans un même mouvement, qui rend complexe le rapport qu'on doit avoir aux Lumières. Cette fin peut aussi être lue comme une renaissance réallumant ce que l'Europe a oublié d'elle-même.

Nous disions au début que Les Lumières, l'Occident, l'Europe, le capitalisme, le libéralisme, la raison sont des mots souvent employés comme des synonymes. Il faut admettre à quel point en donner une définition est un exercice délicat. Cependant il est difficile de s'en passer ; en effet, notre objectif de définition est de rester proche le plus possible d'une sorte de « sens commun » pour mieux en questionner, dans notre développement, les fausses évidences.

Le capitalisme est un système ou un régime économique, dont la conceptualisation fut au départ une entreprise critique de la part des mouvements socialistes. Deux idées centrales lui sont associées : la propriété privée et la liberté du marché (le marché étant le lieu réel ou théorique de l'échange). Le capitalisme est à la fois une idée et une réalité. Si l'idée peut être



travaillée à partir des textes théoriques des auteurs libéraux classiques (comme Adam Smith), la réalité contemporaine du capitalisme ne peut être révélée que par le biais de l'étude de l'état de la société économique. La sociologue Eve Chiapello explique dans *Le dictionnaire du travail*, que l'idée de « capitalisme » a répondu à la nécessité de « comprendre la dynamique du nouveau monde et notamment la génération simultanée d'une richesse et d'une misère croissantes.<sup>8</sup> ». L'étude du capitalisme est donc généralement associée à une théorie de l'exploitation.

Capitalisme est le seul mot à avoir une définition à peu près partagée mais généralement connotée négativement. Les autres termes que nous allons définir sont des termes plus flous, mais généralement positifs.

A capitalisme, beaucoup substituent aujourd'hui le mot libéralisme. Le dictionnaire des intraduisibles nous signale que l'emploi en français de ce dernier terme est souvent inapproprié, étant la traduction simplificatrice du terme anglais « *liberalism* ». Le mot est à la fois l'enfant de la Révolution anglaise et du philosophe John Locke. Mais il désigne tout à la fois ou séparément « une "philosophie libérale", des positions politiques qui s'en réclament, le libéralisme économique et, enfin, une attitude sociale et culturelle propre au monde anglophone et à l'Europe du Nord, et aux contours assez flous.<sup>9</sup> » Flou est probablement le terme qui s'applique le mieux à ce mot qu'on pourrait dire aussi caméléon. C'est probablement cette flexibilité du mot qui lui donne sa force de conviction et sa force d'intégration.

L'Europe paraît une notion simple. Elle recoupe le nom d'un continent qui a pris le pouvoir sur le monde par le biais des colonisations. Celles-ci ont été un moyen d'étendre les caractères culturels d'une zone : religion, fonctionnement politique, langue, économie. L'Europe est partout. Cependant le renvoi à l'Europe paraît cacher les disparités et les désaccords culturels d'importance qui ont cours sur le territoire européen. Ainsi, sous ce nom, s'entendent surtout l'Europe occidentale et parfois l'Union européenne. Il peut s'agir d'une vieille Europe, celle des empires, ce qui intègre dès lors logiquement les pays d'Europe centrale et surtout d'Europe de l'Est. L'Europe est donc une idée et même un ensemble d'idées plutôt qu'une entité précise. L'historien indien Dipesh Chakrabarty, auteur d'un livre majeur *Provincialiser*

---

8 BEVORT Antoine, JOBERT Annette, LALLEMENT Michel, MIAS Arnaud (sous dir.), *Le dictionnaire du travail*, Paris, PUF, 2012, p. 85.

9 CASSIN Barbara (sous dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2012, p. 716.

*l'Europe*<sup>10</sup>, explique que, lorsqu'il emploie le mot Europe, il s'agit d'une « figure imaginaire » ; il l'associe à la « modernité politique » c'est-à-dire « l'État, la bureaucratie et l'entreprise capitaliste ».

L'Europe devient parfois l'Occident, mot pourtant à la définition introuvable. L'Occident est à la fois l'Empire romain d'Occident qui fut le foyer du catholicisme puis du protestantisme, et le contraire de l'Orient, tel qu'Edward Saïd le déconstruit dans son ouvrage *L'Orientalisme*. Il s'autodécrit comme un espace « civilisé » et raconte sa domination du monde comme civilisation la plus avancée. Ce fut aussi le camp qui n'était pas soviétique, celui du « monde libre ». Il est donc tout ça à la fois. En résumé, l'emploi du mot renvoie généralement à l'idée d'une domination du monde associée à l'Europe et ses colonies émancipées (Amériques, Australie), au capitalisme et aux idéaux libéraux.

L'expression « Les Lumières » désigne un mouvement philosophique propre au XVIII<sup>e</sup> siècle. On devrait s'accorder sur le fait qu'elle en désigne plusieurs, puisque *Les Lumières* françaises n'ont pas des traits identiques à *Aufklärung* allemand, aux *Enlightments* anglais ou écossais, ou encore *l'Illuminismo* italien. Bien que particulières, elles ont en commun de désigner l'apport, par la raison, de la lumière qui permet de défaire les préjugés et les superstitions (jusqu'à une critique de la religion chez certains philosophes). C'est une libération, une « sortie de la minorité » comme le dit Kant dans son célèbre essai *Was ist Aufklärung ?*<sup>11</sup> Les sociétés occidentales disent avoir pris les fondements généraux de leurs modes de fonctionnement dans ces théories. Les Lumières induisent une certaine conception de l'humain reposant sur l'individu (le Sujet) et son autonomie en devenir. N'est réellement humain que ce qui devient autonome, autonome dans la pensée. Cette autonomie définie par les Lumières est normative. Elle s'adosse aux idées d'éducation, de formation ou de culture, ou d'éducabilité.

La Raison est un concept philosophique, attribuée à la tradition européenne et occidentale. A la suite d'Emmanuel Kant, sont distinguées généralement la raison pratique (liée au sensible) et la raison pure ou théorique (spéculative ou liée à l'intelligible). La Raison peut également désigner le *logos*, l'acte du langage, dont Aristote avait fait un trait spécifique de l'humain. Dans toutes ces acceptions, la Raison est ce qui caractérise l'humain. Ainsi elle a pu servir à délimiter une ligne de partage au sein de l'humanité même entre « les vrais humains »

---

10 CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009.

11 KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF Flammarion, 1991.

et les « barbares ». François Châtelet insiste sur l'importance de la théorie kantienne dans l'édification de l'existence d'une raison dans son magistral entretien *Une histoire de la raison*<sup>12</sup>. Le philosophe allemand y est défini comme « penseur de la modernité » et présenté comme celui qui a « radicalisé » la question du « vrai ». Châtelet définit la critique comme « quelque chose étant donné, se demander à quelles conditions ce donné est donné comme ceci plutôt que comme cela.<sup>13</sup> » Si on suit Châtelet, la raison n'est pas supposée être dominante. La raison dominante serait un rétrécissement du projet kantien.

Cependant la raison rencontre un autre terme problématique : le progrès. Celui-ci est déjà présent dans la philosophie des Lumières mais il est probablement incarné par l'œuvre d'Hegel, qui cherche à reconstituer l'évolution du monde comme progrès irrésistible. Par-delà Hegel dont le succès sera assez tardif, l'idée de progrès au XIX<sup>e</sup> siècle est centrale, c'est une croyance présente chez Auguste Comte comme chez Karl Marx. Il semble que l'histoire leur ait donné tort. La croyance en le progrès a semé une autre idée problématique : l'existence de stades dans le développement de l'humanité. C'est à partir de cette idée que la civilisation européenne a développé une défense politique et « humaniste » de la colonisation, présentée comme le moyen de faire accéder les peuples aux stades successifs de développement.

Tous ces termes qui occupent l'espace de la pensée peuvent se recouper comme se dissocier les uns des autres, mais ils forment un complexe prépondérant pour comprendre le monde et les catégories qui sont utilisées pour le penser. Ils forment une idéologie. Pris séparément, ils renvoient chacun à des complexités, à des ruptures dans l'histoire, à des débats, ils ne sont pas univoques. Mais collectivement, ils définissent la domination contemporaine, celle qui s'est appuyée sur la colonisation exercée par l'Europe. Ce « système » veut régenter le monde et fait en sorte de ne pas laisser d'espace à d'autres pensées humaines. Il exerce de fait une forme de pensée totalitaire. Cet envahissement est dénoncé par ce qu'on appelle la critique postcoloniale, qui a tendu à vouloir repenser les aires géographiques hors des injonctions européennes. Les critiques qu'elle fait ont été vécues comme des nécessités dès lors qu'il apparaissait clairement que les catégories imposées par l'Europe se muaient en violence réelle et conceptuelle. Pourtant il n'est pas question pour elles, nous le verrons, de rejeter en bloc l'héritage des Lumières et de l'Europe. L'affirmation de Fanon est universellement reprise. Il ne s'agit pas de détruire l'Europe, mais d'en récupérer le meilleur, pour l'intégrer à un nouveau

---

12 CHÂTELET François, *Une histoire de la raison. Entretien avec Emile Noël*, Paris, Seuil, 1992.

13 *Ibid.*, p. 135.

complexe de pensées. Un examen minutieux a donc commencé pour traquer les contradictions, les ambivalences, les ratés de la tradition européenne<sup>14</sup>. Ce questionnement existe également en Europe depuis le choc des fascismes, dont l'existence a ébranlé les imaginaires européens. Il y a de surcroît une fracture entre les libéraux et les marxistes, qui ont incarné chacun deux camps de cet héritage. L'Europe a été divisée. La chute du mur de Berlin aurait pu tendre à recréer l'unité, mais ce sont « mille et un marxismes », comme l'exprime Daniel Bensaid, qui ont émergé, créant mille et une fissures.

La réconciliation pétrit tous ces termes ainsi que les conceptualisations diverses dont ils ont fait l'objet. Son étude est une entrée dans l'actualité du libéralisme, sa couleur contemporaine.

### **Affronter la violence**

Nous soutiendrons que la réconciliation n'est pas une réflexion sur la violence, qu'elle est même son contraire et n'autorise pas à la penser. Sur la définition de ce qui est violence et sur sa légitimité, il y a toujours eu une guerre entre les marxistes et les libéraux. Ce problème de légitimité peut se comprendre comme un problème à l'intérieur des Lumières. L'idée d'une autonomie, d'une émancipation de l'humain entre en contradiction avec les réalités du système économique qui s'est formé en Europe : le capitalisme. Dès la Révolution française se dessinent deux violences : celle de la domination et celle du révolutionnaire, qui contrerait la première. Le mouvement socialiste s'élabore à l'origine avec cette idée de s'opposer si besoin par les armes à l'oppression des capitalistes. Cette prise des armes (contre-violence) est jugée illégitime et inutile par le libéralisme, d'où son usage construit de la notion de réconciliation. Ce qui est nouveau aujourd'hui, c'est que certains « marxistes » en appellent aussi à la réconciliation, et ce politiquement comme philosophiquement.

Le XX<sup>e</sup> siècle a rebattu les cartes. Le système capitaliste a failli en engendrant ou laissant s'engendrer des monstres : les fascismes. Les solutions révolutionnaires qui ont été apportées au capitalisme ont engendré aussi des tyrannies : violences d'État, mais également violence du formatage de l'humain à travers des pratiques de redressement (les camps, la révolution culturelle, la répression politique) et des périodes de terreur provoquant la mort de millions

---

14 On aurait immédiatement envie de préciser que la tradition européenne est traversée par des multiplicités de courant, mais nous avons choisi de reprendre la façon dont les autres pensées unifient la pensée européenne, comme celle-ci le fait pour les pensées autres.

de personnes. Telle est la lecture qui est faite du siècle, le concept de « totalitarisme » permettant d'opérer des rapprochements entre stalinisme et nazisme, puis maoïsme, etc.

C'est cette situation de « sauvagerie généralisée » qui fait entrer la violence sur la scène théorique et répand « l'appel de la non-violence », comme le dit Judith Butler. Une non-violence qui ne se confond pas avec la paix libérale. Les frontières entre ces deux paix posent cependant problème, il va nous falloir y être attentive. Dans un petit mais ardu texte, Judith Butler explique cette « exigence de non-violence » ; elle estime que c'est parce que nous sommes élevé-es dans la violence, que la non-violence doit se constituer comme réponse. La question n'est pas seulement stratégique, elle a rapport avec la constitution du sujet. Le Sujet apparaît comme le lieu d'un affrontement entre violence et non-violence.

« C'est précisément parce que l'on est embourbé dans la violence que la lutte existe et que naît la possibilité de la non-violence. Être embourbé dans la violence, cela signifie que même si le combat est rude, difficile, incommode, chaotique et nécessaire, celui-ci ne se confond pas avec un déterminisme – l'embourbement est la condition de possibilité du combat pour la non-violence, et c'est aussi pourquoi le combat échoue si souvent. Si ce n'était pas le cas, il n'y aurait pas du tout lutte, mais seulement répression et quête d'une fausse transcendance.<sup>15</sup> »

La non-violence se présente chez Butler comme la reconnaissance du fait que nous sommes aussi constitués par la violence, que nous pouvons être violents à la fois par nature (agressivité de l'animal humain) et par culture (éducation et formation du Sujet). C'est une de nos possibilités. Ce qu'elle propose dépasse cependant cela, dans la citation que nous avons choisie, elle parle de lutte. D'une lutte entre le fait de se laisser aller à la violence et l'exigence de la non-violence. Cette exigence étant devenue très forte du fait de l'actualité du dernier siècle. Nous devons tous lutter contre notre propre violence. La proposition de Butler serait donc une réflexion critique sur la violence, au sens où elle n'est pas attribuée à l'autre mais elle est un travail sur soi. L'affirmation selon laquelle la raison et la violence seraient radicalement incompatibles est remise en question, or c'est sur elle que la modernité s'est construite. A bien y regarder pourtant, il s'agit plutôt de la réaffirmation de cette incompatibilité. Butler renverse la soi-disant raison de la modernité et dénonce l'incessante violence qui se fait « au nom du "progrès" civilisationnel<sup>16</sup> ». Elle réaffirme ainsi le fait que la non-violence est le moyen de la résistance.

---

15 BUTLER Judith, *Ce que vaut une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, traduction de l'anglais par Joëlle Marelli, Paris, Zones, 2009, p. 165.

16 *Ibid.*, p. 176.

Mais qu'est-ce que cette non-violence dont l'histoire recèle plus de contradictions que ses défenseurs ne veulent bien en signaler ? Dans un ouvrage au ton vengeur, *La non-violence. Une histoire démystifiée*<sup>17</sup>, l'historien Domenico Losurdo, qui assume ne pas se réclamer du tout de la non-violence, entreprend d'en raconter les parts tragiques. Un brin excessif dans sa condamnation, l'historien marxiste soulève cependant une question nécessaire : la non-violence peut-elle être l'alternative à la violence ? La réponse historique qu'il apporte est clairement non. Son travail nous confirme qu'il devient une nécessité de penser la violence, à la fois comme chien de garde d'un système et comme stratégie. Or si les lignes de compréhension des systèmes sont d'ores et déjà tracées, le problème de l'action révolutionnaire est plus embourbé. Pendant longtemps, il a semblé que le fait que les dominés fassent irruption suffirait à changer les choses. La violence révolutionnaire bute sur elle-même. C'est dans cette vague que s'inscrit le texte de Butler, dans cette nécessité de se ressaisir de cette question afin de libérer les résistances, cantonnées à des défaites de l'histoire depuis la chute de l'URSS.

C'est ce que se propose de faire Etienne Balibar dans un texte issu d'une conférence prononcée en 2004 lors d'un colloque sur Marx. Le philosophe y défend l'idée d'un rapprochement entre Gandhi et Lénine, c'est-à-dire entre la figure de la non-violence et celle de la violence révolutionnaire. Le texte propose une théorie de la proximité entre ceux qu'il définit comme des « théoriciens - praticiens révolutionnaires ». Il va au cœur de son argument en prévenant qu'il « serait trop simple, [...] de croire que se trouve ainsi constitué un tableau à double entrée, dans lequel une série d'antithèses se correspondraient exactement : par exemple, révolution violente et révolution non-violente, révolution socialiste et révolution nationale ou nationaliste, révolution fondée sur une idéologie scientifique, une théorie des rapports sociaux, et révolution fondée sur une idéologie religieuse, ou une éthique d'inspiration religieuse<sup>18</sup>. »

Tous deux sont donc à la fois des théoriciens et praticiens de la révolution. Première ressemblance. Les autres points communs sont énumérés au fil du texte : ils ont conduit des mouvements de masse parfois visibles parfois cachés (Balibar les nomme « actifs » ou « passifs ») mais se construisant dans la durée ; ils s'inscrivent dans un rapport conflictuel avec la

---

17 LOSURDO Domenico, *La non-violence. Une histoire démystifiée*, traduction de Marie-Ange Patrizio, Paris, Delga, 2014.

18 BALIBAR Etienne, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, p. 306.

légalité ; ils sont en phase avec les conditions historiques (et géographiques peut-on ajouter puisque les révolutionnaires s'adaptent au terrain) dans lesquelles ils s'inscrivent.

Balibar s'approprie une figure appréciée du libéralisme (en Europe), celle d'un Gandhi résumé par les libéraux à son mouvement non-violent. Le rapprochement qu'il effectue entre la révolution russe, perçue comme violente et dénoncée par l'ordre dominant et la révolution indienne, promue un peu rapidement comme plus grande réussite de décolonisation de l'histoire, permet un déplacement du regard sur l'opposition violence/non-violence, et une réappropriation des stratégies de révolution. Balibar casse non seulement l'opposition classique entre violence et non-violence (révolutionnaire), mais il ajoute l'existence de liens et de complémentarités entre les deux en avançant qu'il ne "serait pas difficile de montrer comment chacune de ces "stratégies" ou de ces "logiques" [...] - celle qui veut créer les conditions extérieures et intérieures de l'impossibilité de la violence, et celle qui veut s'en libérer en la retournant contre ceux qui l'exercent - se nourrit en permanence des limitations ou des échecs de l'autre ("lutte pacifique" et "lutte armée", ou plus profondément encore lutte et contrat, ou consensus, ou amitié.)"<sup>19</sup> Ce mélange des genres semble répondre à un besoin des chercheurs. Les non-violents sont « radicalisés » et les violents sont « adoucis ».

Assiste-t-on à une révolution pratique et théorique ? Ou juste a-t-on changé de lunettes afin de lire l'histoire des luttes ?

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.321.

## **Notre posture**

La posture que nous avons adoptée s'est imposée à nous mais a pris sens au fil de la recherche et plus encore de l'écriture. Non seulement la thèse accueille en son sein des paroles diverses qui vont de l'anthropologie à l'histoire, en passant par la géographie, la sociologie ou la littérature, et aussi des textes plus « profanes », mais nous avons essayé de prendre ces textes à égalité et au sérieux, de ne pas les réduire à de simples éléments d'un tout surplombant plus éminent. Ce « besoin » est venu d'une incapacité à penser par l'abstrait et depuis les textes uniquement philosophiques. Nous nous sommes appuyée sur des questionnements quotidiens, même si indirectement liés à notre vie et avons essayé à partir des problèmes rencontrés de comprendre ce qu'était la place de la philosophie et en quoi elle pouvait soutenir. Pour nous saisir du sujet, il a fallu plonger dans des situations concrètes, à travers des rencontres (bien que la notion de « terrain » soit peu utilisée en philosophie), des images, des textes divers, des voyages, des discussions et des claques, pourquoi les effacer ?

Ce besoin recoupe en outre la volonté de sortir des corpus limités de la philosophie française, européenne et occidentale. L'objectif ne peut être que partiellement réussi, à la fois parce que nous sommes empêchée par la méconnaissance de langues qui rendent accessibles des personnes, des textes et des idées, mais aussi parce que nous avons face à nous des champs de recherche que le temps de la thèse ne suffit pas à découvrir dans leur finesse et leur intégralité. Nous avons défriché en tentant d'être la plus honnête possible dans la présentation des textes. Il y a là une limite évidente, mais qui doit être lue comme une étape vers une mise à distance du champ universitaire franco-européo-centré.

## **Le plan**

Le point de saisie est cette question lancinante : est-il possible de se réconcilier quand on a connu des violences extrêmes ? L'histoire de la transition de l'Afrique du Sud du régime d'apartheid au régime arc-en-ciel sera le premier fil que nous tirerons pour tenter de répondre à cette question. L'histoire de cette transition raconte un moment historique qui a pu être qualifié de miracle comme de révolution. C'est l'histoire d'une lutte en contexte qui a vu émerger des théories spécifiques et des stratégies particulières. C'est par ailleurs la naissance d'une nation avec la réécriture complète de l'histoire, la constitution d'archives et la naissance d'une mythologie contemporaine.



On n'a peut-être pas assez mesuré en France le caractère révolutionnaire de ce qui est arrivé en Afrique du Sud. La Révolution française détient le privilège d'être nommée révolution, ailleurs (ce qu'on appelait à d'autres époques le Tiers-Monde) on ne reconnaît pas que les bouleversements politiques et sociaux soient nouveaux et réels. Ce sont toujours de pâles copies. L'encre coule pour rappeler ce qu'est une bonne, une vraie révolution. Nous soutiendrons dans la première partie que ce qui a eu lieu en Afrique du Sud est une révolution, une révolution qui a ouvert des chemins inattendus, qui méritent d'être empruntés.

Il ne s'agit pas pour autant d'une thèse sur l'Afrique du Sud : la deuxième partie traitera la question des réconciliations en partant de la constatation que utilisée comme modèle, la Commission sud-africaine est devenue un instrument de néocolonisation et qu'ont été effacés ses aspects révolutionnaires. La justice transitionnelle est née. Cette justice prétend réconcilier le monde mais par « réconciliation », elle entend « démocratiser selon des normes libérales », tout en se gardant de le dire trop ouvertement. Il arrive que certains auteurs l'assument et détonnent, tels le juriste Mark Osiel ou la philosophe Kora Andrieu. Ils voient tous les deux explicitement dans la justice transitionnelle un moyen d'exporter la démocratie libérale, Andrieu y ajoute la possibilité de la perfectionner. La philosophe propose d'améliorer la théorie de John Rawls, ce philosophe étasunien ayant remis sur le devant de la scène le libéralisme politique. Sa théorie souvent jugée trop idéale pourrait, selon Andrieu, être rendue plus concrète par la justice transitionnelle.

Cette justice transitionnelle est un outil et un champ dont la proximité avec la philosophie nous a intriguée. Le vocabulaire de la justice transitionnelle est très proche du vocabulaire philosophique. Cette justice est voulue sans violence et apaisante, ce qui correspond assez bien au projet libéral actuel tel que l'ont défini John Rawls, Jürgen Habermas ou Paul Ricœur. Mais ce rapport à la violence fait l'objet d'une querelle à l'intérieur de la « philosophie libérale », c'est-à-dire parmi les philosophes se réclamant du libéralisme (dans toute sa diversité). L'objectif de ce courant philosophique est la poursuite d'une certaine conception de la philosophie des Lumières : l'expulsion de la sauvagerie humaine, la disparition de toute forme de barbarie. Dit ainsi le projet ne peut être que positif. Cependant l'aporie de la philosophie libérale c'est qu'elle ne veut plus de violences sans pour autant les penser. Comme si en martelant l'idée de la paix à tout prix, on pensait faire disparaître toute forme d'excès brutal.

Pour ce faire, la philosophie libérale va jusqu'à contourner, voire exclure, des penseurs libéraux ou proches du libéralisme dont les textes contiennent trop d'expressions de la force. Par exemple, Hannah Arendt, qui a pourtant pensé l'après-nazisme, paraît exclue des références de la justice transitionnelle. La philosophe est présentée comme trop « vengeresse ». Certes Arendt n'est pas une libérale au sens rawlsien, mais elle défend la démocratie libérale étatsunienne. En quoi est-elle trop violente ? Selon nous, Arendt ne pense pas la violence mais la fuit. Elle n'est d'ailleurs pas la seule exclue ou étouffée ; de façon générale, la philosophie libérale écrit son histoire en contournant ce qui la dérange. Ainsi Emmanuel Kant ou John Locke ne sont lus que partiellement, ce qui n'est pas conforme est effacé. Parmi les théoriciens du contrat, dont se réclame John Rawls, Jean-Jacques Rousseau et Thomas Hobbes, et même Locke, sont évités, si ce n'est comme vague référence. Or ces auteurs classiques, nous l'avons (re)découvert, s'avèrent toujours aussi utiles pour prendre les questions à la racine. En l'occurrence : d'où vient la violence que la philosophie libérale ne saurait voir ?

La philosophie libérale et la justice transitionnelle dans son sillage, cherchent donc à réconcilier les parties du conflit sans remettre en cause la violence du système qu'elle abrite. Elle tait ou dénie ses liens avec le capitalisme, dont nous disions déjà plus haut qu'il est facteur d'exploitation. Face à la violence, deux voies sont possibles. L'une consiste à renforcer le projet de la paix indépendamment de ce qui a produit le crime, l'autre à refuser, sous prétexte de paix à tout prix, de rester dans un impensé de la violence. C'est cette seconde voie que nous tenterons de prendre dans la troisième partie. Nous reprendrons le fil, déjà suivi pour l'Afrique du Sud, des réalités empiriques. Celles-ci passent notamment par la question du langage, et de la nomination des crimes. Le terme « génocide » est le lieu d'un combat, tout comme « viol », « expropriation », « colonisation », « nettoyage ethnique », « massacre de masse », « attentats »... Dans cette guerre des mots est également mise en jeu une guerre des continents. L'Europe prétend décider de ce qui est la pire des « violences ». Elle impose au monde son drame : la Shoah. Et au lieu de penser la globalité de la violence, elle bloque la pensée. Que la Shoah soit un événement unique ne la rend pas pire que les autres. Et même si la Shoah est le pire des événements, cela ne rend pas les autres moins graves. De notre côté, il ne s'agit pas de discuter cette unicité de la Shoah, notre problème est plutôt de comprendre comment nous nous empêchons de penser en nous figeant devant l'horreur de la destruction des Juifs d'Europe.

Penser la violence, c'est accepter de « comparer l'incomparable », selon la belle expression de Marcel Détienne<sup>20</sup>. Nous avons voulu mettre en avant que la fixation sur un moment de notre histoire occidentale, certes terrible, nous empêche de comprendre comment d'autres violences s'installent et bloquent à leur tour la perspective. En Algérie (comme en Afrique du Sud) où la violence est si proche de nous, comment comprendre ce qui s'éprouve sans « entrer dans les détails », en considérant que non seulement cela nous est possible mais que nous le devons au titre des dommages historiques que les colonisateurs ont commis là-bas, en quelque sorte ? Penser la violence, suppose d'entendre qu'aux yeux des individus l'expropriation d'une terre peut être aussi grave qu'un meurtre de masse. Il ne s'agit pas de relativiser les violences en estimant que tout se vaut, mais de partager les points de vue. Il ne faut pas relativiser les violences, mais nous devons faire attention à ce que les violences extrêmes n'effacent pas les autres. Plusieurs expressions servent à désigner ces horreurs qui dépassent l'entendement : violences extrêmes (ou extrêmes violences), ultra violence, violences de masse. Elles décrivent à la fois des formes inédites de violences et l'addition à un moment *M* de pratiques cruelles. La raison bute sur elles car il peut s'agir de procédés qu'on ne pouvait pas imaginer (c'est le cas des assassinats de masse dans les chambres à gaz) comme d'actions qu'on pensait révolues, dont on estimait unanime la condamnation.

Notre travail ne porte pas pour autant sur la violence, ni sur les théories de la violence. Il est même possible qu'il porte en lui le deuil de toute théorie de la violence. Ce sera notre quatrième partie. La thèse porte sur la nécessité de ce que nous nommerons finalement une attitude de déconciliation malgré la violence. Cette attitude n'est ni une violence, ni une non-violence, mais elle peut être les deux à la fois. Elle s'appuie sur les théories qui affirment la nécessité du conflit dans la pensée et même l'idée que cette dernière ne peut exister que par le conflit, mais elle part de la sensation que ces idées s'affaiblissent et que le camp de l'union sacrée, y compris philosophique, s'étend. Une part non négligeable de cet élargissement peut s'expliquer par l'incapacité de la philosophie à laisser derrière elle l'idée d'une raison universelle amenant à la Vérité, qui est peut-être une violence incommensurable ; mais également par la lenteur de la philosophie critique à s'ouvrir sur les mondes, sur ces « minorités » qu'elles soient « femme », « noire », « racisée », « musulmane », « indienne », « africaine »... La *french theory* a certes fourni les armes à une partie conséquente des théories critiques sur les cinq continents, mais la pensée française a difficilement suivi. Elle achoppe à la peur de

---

20 DÉTIENNE Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2009, [2000].

dissoudre son histoire et sa tradition, alors que c'est précisément son refus de la critique qui l'éloigne de ses histoires et de ses traditions et l'empêche d'inventer la société en devenir.

Nous confirmerons dans cette quatrième partie le point de vue qu'il n'y a pas d'évidence d'une nouveauté de la violence. C'est notre perception qui a changé, pas la cruauté. C'est parce que nous avons pensé à un moment qu'il était possible d'éradiquer toute forme de « sauvagerie » que nous sommes choqués à chaque fois qu'un nouvel acte reconduisant cette sauvagerie se fait jour. C'est notre confiance en l'humain qui est ébranlée. Si la violence a changé c'est avec les structures ou les institutions qui formalisent l'existence des communautés humaines. Nous avons un sérieux problème : la violence fait peur et la pensée craque. Théoriser la violence est perçu comme un risque, celui de pactiser avec le Diable. Penser la violence n'est-ce pas la justifier, l'expliquer, l'inciter ? Toute notre thèse s'inscrit en faux contre cette idée. Il faut entrer en intimité avec la violence pour la comprendre et, si ce n'est l'éradiquer, la faire diminuer et peut-être la rendre contrôlable. Le système prolifère sur notre ignorance et sur la moralisation.

Tous ces points aveugles ont permis que la réconciliation soit substituée à la révolution, au contraire même de ce qu'avait été le moment sud-africain. Surtout ne vous révoltez pas, ne changez rien, c'est dangereux, c'est pourvoyeur de violences. Aucune nouvelle fondation n'est nécessaire, ce dont nous avons besoin c'est d'ajustements et de bonnes volontés. Cette substitution a de tristes conséquences sur l'état de la politique. Elle efface ou substitue aux paroles des révolutionnaires des mots qui ne sont pas les leurs pour en faire des icônes de l'emportement irrationnel voire du « Mal ». Sophie Wahnich s'étonne, dans ses réflexions à propos de la Terreur, « de voir préférer à la langue de l'événement révolutionnaire – celle de l'archive historique, par définition contemporaine de l'événement – sa représentation littéraire et postérieure<sup>21</sup> » quand elle remarque dans les débats sur le 11 septembre une prétendue citation de Saint-Just justifiant le droit de tuer en situation révolutionnaire. Wahnich redresse dans son essai *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*<sup>22</sup> la vérité des mots du moment révolutionnaire. La vérité du contexte et les circonstances d'une révolution qui amènent les hommes dans le moment présent à justifier tel ou tel acte. Est-ce une ironie de l'histoire ou un cynisme cruel qui conduit ceux qui condamnent l'idée de la Terreur à justifier des camps

---

21 WAHNICH Sophie, « Terreur révolutionnaire et terrorisme. Rémanence rétinienne et troubles de la vision », *Lignes*, 2002, n°8.

22 WAHNICH Sophie, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003.

comme Guantanamo ou la guerre contre le terrorisme et ses bombardements à l'aveugle au nom des valeurs et de la grandeur bafouées de la culture occidentale ?

Le déni du fait que la violence est inhérente à ce système que nous partageons et faisons fonctionner lui permet de continuer à produire ses effets. La défense d'une contre-violence ignore que, si dans la révolution une certaine violence est convertie, d'autres peuvent naître. Les défenseurs de la contre-violence se laissent parfois facilement gagner par l'idée que la violence est indépendante des systèmes, mais s'expliquerait plutôt par une nature humaine. La violence se voit théorisée sous la forme de généralités et de paradigmes hors des contextes, hors *du* contexte : totalitarisme, camp, biopolitique sont autant de mots pour ces théories générales qu'on applique ensuite à toutes les situations sans distinction et sans à-propos.

Notre travail appelle à en finir avec le moralisme qui freine toute analyse de la violence pour la remplacer par des prescriptions censées l'empêcher. Le moralisme n'est pas propre au problème de la violence, il est lié à l'idéologie qui organise notre pensée, ce qui implique qu'il faille se battre contre nos schèmes inconscients et rouvrir les plaies pour avancer vers une transformation effective du monde et des rapports sociaux qui le cadennassent.

# Partie 1 :

## Le « miracle » sud-africain

« Si tu veux marcher vite, marche seul ;  
si tu veux marcher loin, marche avec les autres »  
Proverbe

« Il est facile de tuer, c'est beaucoup plus difficile de faire la paix »  
Nusirevan Elçi

Un mot : « Miracle » interpelle dans les toutes premières lignes du rapport de la *Truth and Reconciliation Commission* qu'on s'accorde à traduire en français par Commission Vérité et Réconciliation (CVR)<sup>1</sup>. C'est un archevêque, Desmond Tutu, qui l'emploie pour désigner le passage de l'état d'apartheid à la démocratie parlementaire, de la violence à la paix en Afrique du Sud ou encore la réconciliation de la nation sud-africaine. C'est à lui qu'a été confiée la

---

1 La « Commission » étant un personnage central de la thèse, nous garderons la majuscule. Il s'agit aussi de la dissocier d'autres commissions.

présidence de cette Commission par le nouveau président Nelson Mandela. La TRC/CVR sud-africaine s'est déroulée entre 1995 et 1998. Ses travaux ont officiellement pris fin en mars 2003 avec le rendu et la publication d'un rapport de quatre milles pages. Le rapport est précédé d'une introduction rédigée et lue par Desmond Tutu dans laquelle l'archevêque livre son point de vue sur cette séquence historique. Il donne ainsi le « la » de nombreuses analyses qui suivront sur la Commission. Mais son point de vue n'est pas un point de vue officiel non plus, il ne parle pas au nom de l'État. Il parle même plutôt contre lui. C'est tout le dessein de la CVR : fonder une histoire commune populaire et pas simplement officielle pour réconcilier la nation sud-africaine.

L'Afrique du Sud est passée de nation éclatée organisée sur un système d'oppression dénommé *apartheid* à une démocratie qui prétend parler pour l'Afrique et le « Tiers-Monde », et ce pacifiquement, dit-on. Cela a de quoi interroger. Pour sortir d'une situation à la fois dictatoriale et de crise, les Sud-africain-e-s ont fait cohabiter plusieurs moyens d'action : solution négociée, politique d'amnisties, adossée à la fondation de la démocratie et de l'État de droit. Si la solution négociée servait à arrêter la guerre et asseoir les fondements du nouveau pays, la CVR a pour objectif d'organiser la réconciliation. Elle a ainsi œuvré à une politique de reconnaissance des victimes (entendues au sens large) et à la réflexion autour d'une politique de réparation possible. S'il a enthousiasmé au moment de son déroulement, ce processus de réconciliation fait l'objet aujourd'hui de lectures et d'appréciations contradictoires, mais il est généralement présenté comme une évidence, comme ce qui devait avoir lieu.

Pourtant pionnier dans cette forme de transition, le déroulé du processus est resté largement indéterminé. Faire de ce processus de réconciliation le moment fondateur d'une nation sud-africaine dont le devenir aurait été évident contribue à une lecture fautive de l'histoire. L'évidence de ce que devait être l'Afrique du Sud n'apparaît qu'à posteriori, et d'ailleurs une large partie des Sud-Africains ne se privent pas de critiquer leur nouvelle démocratie. Cette problématique de la formation d'une nouvelle communauté est au cœur des débats sur le processus sud-africain. Desmond Tutu parle de miracle, le philosophe Philippe Salazar parle de révolution. Plus sobrement, et plus tardivement, la philosophe Kora Andrieu parle de l'Afrique du Sud comme un modèle de transition dans le champ récent de la justice transitionnelle. Miracle, révolution ou transition, les trois possibilités renvoient à des réalités contradictoires. Le miracle est un acte rare et gratuit de Dieu. La révolution est un changement radi-

cal impulsé par la capacité d'action des êtres humains. La transition est le passage d'une forme de société à une autre. A côté des deux autres, il paraît manquer de contenu.

Le cas de la révolution pourrait paraître entendu au vu des exactions qui lui sont associées durant le XX<sup>e</sup> siècle, mais quand Philippe Salazar parle de « révolution », il ajoute « fraternelle » ; si révolution il y a l'Afrique du Sud pourrait être l'un des premiers pays à avoir réalisé une révolution pacifique dans l'époque contemporaine, et à l'avoir tenue face aux risques d'ingérence. Le pacifisme adopté par l'Afrique du Sud inclut le choix de ne pas massivement condamner et exclure les ex-dominateurs, à savoir la majeure partie des Blancs. Qu'une nation se construise sur le principe de la réconciliation pacifique est une marginalité dans l'histoire. La nation est souvent l'enfant d'une violence première : les Révolutionnaires américains comme français avaient pris les armes (et la guillotine) contre leurs anciens dominateurs. L'histoire de ces nations raconte aussi les histoires de ceux qui furent exploités et exterminés (autochtones, esclaves, colonisés). Quand une nation se forme, elle a tendance à exclure une partie de l'ancien monde. Ici les Sud-africain-e-s ont fait le pari que la nation fonctionnerait sur l'inclusion, introduisant l'allégorie d'une nation arc-en-ciel. Ils ne veulent sacrifier personne mais faire cohabiter tout le monde : les « méchants » comme les « gentils ». Personne ne doit se sentir lésé. Il y a là une originalité qui mérite toute notre attention. Ce qui se passe en Afrique en Sud durant ces années est perçu comme le passage de la violence à la politique dans un espace territorial et avec des individu-e-s et des communautés qui n'ont jamais eu l'occasion de faire vivre ensemble une quelconque démocratie politique. S'y croisent des mouvements d'exclusion et d'inclusion permanents. Qui se réconcilie avec qui ? Sont-ce des ancien-ne-s ennemi-e-s ? Sont-ce des citoyennes et des citoyens avec leur État ? Sont-ce les Noirs et les Blancs ? Si la révolution suppose la rupture et le miracle l'inattendu, tous deux expriment ce bouleversement violent inhérent à tout changement de régime et la ligne pacifique maintenue d'une main de fer.

La Commission s'appelle « vérité et réconciliation » indiquant qu'elle accueille une procédure tournée autour de l'établissement de la vérité, au singulier, dévoilée par la confrontation pacifique de paroles de victimes et de « criminels ». Que dit la vérité ? Qui produit de la vérité ? Pour quels besoins ? Doit-on considérer le rapport de la Commission comme étant la vérité sur ce qui a eu lieu ? Le démantèlement de l'apartheid et l'arrivée au pouvoir des anciens bannis dit déjà quelque chose de la vérité. Quelle est la vérité de la Commission ? Et dans quelle mesure cette vérité a-t-elle affaire avec l'histoire ? La Commission ne veut pas être for-



cée par l'histoire, le cours humain des événements, mais décider de l'histoire. Qualifié de transition, miracle ou révolution, le processus de réconciliation est le pari de maîtriser le devenir de l'Afrique du Sud en organisant sa « guérison » comme son « histoire ». Cette destinée sud-africaine n'est pas simplement un rattrapage qu'effectuerait l'Afrique du Sud par rapport aux autres nations, les acteurs du processus se sont inspirés de diverses avancées en matière d'histoire et de politique que le XX<sup>e</sup> siècle a apportées, ouvrant ainsi les portes d'une réflexion sur les liens entre histoire et politique. Il ne s'agit pas pour autant d'imposer un modèle idéologique préconçu, les quantités d'erreurs – au sens intellectuel - qu'ont pu commettre les stratèges politiques, leurs émules comme les philosophes de l'histoire incitent à la prudence et à la retenue les Sud-africain-e-s. La vérité et la réconciliation sud-africaines supposent tout de même la formation de nouveaux Sud-Africains, c'est-à-dire la conversion et la transformation de chacun-e. La fondation d'une nation est le moment où se rencontrent la souveraineté d'un peuple, l'identité dans laquelle il se reconnaît et l'unité qui le maintient. Cette souveraineté repose sur la formation d'un collectif et, dans le cas sud-africain, sur la reconnaissance des individus.

Le sujet de la CVR est le traitement d'atteintes graves aux droits de l'homme commises entre le 1<sup>er</sup> mars 1961 et le 11 mai 1994, c'est-à-dire entre le massacre de Sharpeville<sup>2</sup> et le serment de Nelson Mandela en tant que premier président de la nouvelle Afrique du Sud . Cette prise en charge comprend la mise au jour d'atteintes aux droits humains comme la torture, le meurtre, l'enlèvement, le viol, ainsi que les recommandations en matière de réparations financières ou morales. Elle eut aussi la charge des amnisties des « *perpetrators* », terme anglais qui désigne ceux qui avaient commis les crimes, les auteurs de crimes, dont est tiré le néologisme en français perpétreur. Cette Commission fait partie d'une séquence historique plus large qui commence avec les premières rencontres et négociations entre des représentant-es de l'*African National Congress (ANC)* et diverses personnalités blanches, hommes d'affaires, services secrets, ministres, dans les années 1980<sup>3</sup> et dont nous situons la clôture avec l'élection à la présidence de la République sud-africaine de Thabo Mbeki en juin 1999. Le choix de ces limites relève de notre arbitraire. Nous avons conscience que les ques-

---

2 Le 21 mars 1960 à Sharpeville, *township* de la ville de Vereeniging, située à une cinquantaine de kilomètres au sud de Johannesburg, les policiers tirèrent sur une manifestation non-violente de protestation contre la loi qui imposait des laissez-passer aux Noir-e-s. Ceux-ci étaient restreints et contrôlé-e-s dans leurs déplacements. La police abat 69 manifestant-e-s et blesse plus de 180 personnes, la grande majorité d'entre elles sont touchées dans le dos, ce qui montre que la police a tiré sur des personnes en fuite. Ce « massacre » provoqua immédiatement de nombreuses réactions indignées à travers le monde.

3 Voir par exemple THOMPSON Leonard, *A history of South Africa. New revision*, New Haven : Yale university press, 1995

tions sont loin d'être réglées à partir de 1999, mais la guerre a été évitée, la CVR a terminé les premières étapes de son travail et surtout Nelson Mandela se retire des affaires politiques. L'ANC plonge alors dans des règlements de compte, des affaires de corruption en tout genre tout en tenant fermement le pouvoir. En d'autres termes, la situation se stabilise, et même pensons-nous, se normalise.

Il y a aussi du grec dans cette Commission. En évitant de plaquer une grille de lecture et un discours hors contexte qui feraient dire aux Sud-Africains ce qu'ils ne disent pas (l'Afrique du Sud existe sans Athènes, et le concept d'*ubuntu* y était prépondérant), on fera détour et retour par la Grèce notamment avec Barbara Cassin : cette réconciliation est affaire de démocratie, de rhétorique et de politique, mais surtout elle prend la forme d'une origine. Ce qui s'est passé en Afrique du Sud se présente comme un changement de paradigme.

Dans le premier chapitre, nous suivrons l'idée d'une révolution pacifique aboutissant à la formation du nouvel État en revenant sur la période de pacification du pays et en nous interrogeant autant sur l'idée de négociation que sur la place du droit dans la pacification, avant de questionner le travail d'amnistie et de pardon de la CVR. Nous terminerons avec une réflexion sur l'*ubuntu*, souvent défini comme une éthique, concept africain, qui a servi de fil conducteur à la Commission Vérité et Réconciliation. Dans un second chapitre, nous nous intéresserons à la formation de la nation à travers la politique de reconnaissance et de réparation, puis à travers la production d'une histoire de la nation naissante combinant archives, écriture historique et mythologies.

## Chapitre 1 : Une révolution pacifique

Pour cette première partie, deux protagonistes seront nos guides : Nelson Mandela, à travers son autobiographie *Un long chemin vers la liberté et ses conversations avec moi-même* ; Desmond Tutu à travers le rapport de la Commission<sup>4</sup>, dont il a rédigé l'introduction. Deux textes qui expriment deux angles de vue du processus de réconciliation et qui ont une portée philosophique. Mandela a mené les négociations vers la paix et la démocratie. Desmond Tutu a pris en charge la réconciliation concrète des citoyens et citoyennes. Deux temps, avant l'élection de 1994 et après. Mandela ne parle pas de la CVR. Tutu s'exprime peu sur les négociations, si ce n'est pour les qualifier de miracle. Des choix qui nous donnent d'ores et déjà des indications sur la répartition des paroles et des rôles. Si ces deux personnages paraissent au dessus des autres, nous resterons attentive au fait que la révolution sud-africain est avant tout un ouvrage collectif.

### 1) Négocier la solution

La période entre la libération des prisonniers politiques et l'élection de Nelson Mandela a d'abord été une période de pacification. Sans paix pas de réconciliation, semblent convenir les protagonistes du conflit. Durant les années 1980, le conflit s'exacerbe. A la violence déjà ancienne de l'État répond désormais une violence aveugle de la rue et une violence plus très maîtrisée des mouvements de libération. La libération des prisonniers politiques à partir de 1989 ne met pas fin au chaos, le pays est même plutôt en proie à ce qui s'annonce comme une guerre civile. L'assassinat de plusieurs personnalités majeures dans l'élaboration de la lutte de libération, dont celui de Chris Hani, secrétaire général du Parti communiste, mais aussi la politique de négociations, en sont les signes les plus visibles. Certains ne veulent pas de négociations, ils fomentent la déstabilisation du dialogue. Les rôles sont intervertis, ce sont les militant-e-s de la liberté qui demandent le débat et les négociations. En effet, la négociation se manifeste plutôt comme contradiction de la révolution, qui désigne un renversement total.

---

4 MANDELA Nelson, *Conversations avec moi-même*, traduction de Maxime Berrée, Paris, Poche, 2011. MANDELA Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, traduction de l'anglais (Afrique du Sud) par Jean Guiloineau, Paris, Fayard, 1995. TUTU Desmond (sous dir.), *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, traduction de Sylvie Courtine – Denamy, Charlotte Girard, Philippe-Joseph Salazar, Paris, Seuil, 2004.

Négocier avec ses oppresseurs c'est prendre le risque de rester opprimé-e-s, de faire échec à la fin de la domination. Si la négociation paraît en contradiction avec la révolution, elle est aussi l'œuvre même du politique. La négociation et le dialogue sont au cœur de la question politique, en tant qu'ils sont le contraire de la violence.

Les négociations portaient sur la nouvelle Afrique du Sud, avec pour point de départ la Charte des libertés, texte porteur de la lutte de libération, rédigé en 1955. Cette charte est l'antithèse des textes régissant l'apartheid. Mais le Parti national, qui avait dominé durant les quarante-cinq années d'apartheid les a aussi fait porter sur le devenir de ceux qui avaient servi le système et plus largement sur le devenir des « Blancs » dans le pays. Il voulait des amnisties. Comment amnistier ceux qui ont torturé, violenté, spolié ? C'est dans l'horreur qu'émerge l'idée d'une réconciliation. Hors de question d'excuser l'ancien système, par contre, il faut permettre à ceux qui le défendaient et le faisaient fonctionner de se reconvertir dans le nouveau. Il faut même aller chercher le bon en eux, pour construire ce nouveau. Tel est le mouvement que les négociateurs de l'ANC ont tenté d'imprimer à l'histoire.

(a) *Choisir son histoire*

L'accord négocié a fait impression : « si le miracle de la solution négociée n'avait pas eu lieu, nous aurions été plongés dans le bain de sang que tout un chacun prédisait comme la fin inévitable de l'Afrique du Sud<sup>5</sup> », écrit Desmond Tutu. A propos de la solution négociée aussi, il parle de « miracle ». Cette solution négociée implique qu'aucune des parties ne prend le dessus sur l'autre. Cette spécificité sud-africaine a frappé les esprits, les tenants de l'apartheid ne seront pas jugés et peu ennuyés judiciairement. Comment penser la contradiction entre l'évidence de l'iniquité du système d'apartheid et le rejet du recours à une justice de condamnation ? Desmond Tutu commence sa phrase par « si », il fait une supposition. Il suppose que sans la solution négociée, une guerre civile aurait éclaté. Cette supposition a une conséquence qui est de nous faire penser que la solution négociée était le seul chemin viable. La philosophe-experte Kora Andrieu, parce qu'elle reconnaît que la guerre civile était aux portes du pays, présente aussi le choix sud-africain comme un non-choix : « L'Afrique du Sud n'aurait pas, en effet, pu adopter une approche « à la Nuremberg », à savoir la punition de tous les responsables de la violence : contrairement à l'Allemagne de 1945, il s'agissait ici d'une transition négociée, dans laquelle il n'y avait pas, à proprement parler, de « vainqueur » militaire

---

5 TUTU Desmond, *op.cit.*, p. 89.

ou politique. [...] Mandela et De Klerk étaient donc tous deux bien conscients de la nécessité d'être réalistes et conciliants.<sup>6</sup> » La réconciliation et la négociation sont donc présentées comme une « nécessité », c'est-à-dire tel un mouvement qui ne peut se dérouler autrement que de la manière dont il s'est déroulé.

Pour sa part, Barbara Cassin s'éloigne de cette supposition, et de la nécessité, et insiste sur le choix politique, qu'elle appelle « l'instant *t* de la négociation <sup>7</sup> ». Quel est cet instant ? « L'instant *t* est en l'occurrence celui qui interdit l'option Nuremberg : il n'y aura pas de justice du vainqueur parce qu'il n'y a encore ni vainqueur ni vaincu [...]. Autrement dit, c'est à cet instant et dans le choix de cet instant que se fait simultanément le choix d'une justice restauratrice.<sup>8</sup> » Qu'on puisse choisir l'histoire n'a rien d'évident. En soulignant le « choix », la philosophe permet de rendre à l'histoire sa part d'imprévisible et inscrit la situation sud-africaine dans un agencement politique et donc potentiellement révolutionnaire. Elle termine son paragraphe par ces mots : « On peut remettre en cause le choix de l'instant *t* – ils auraient pu continuer le débat -, mais si l'on s'y tient, alors les conditions de l'amnistie établies par la loi sont, à mon avis, politiquement géniales.<sup>9</sup> » Elle salue l'art de la stratégie politique de l'ANC et de Nelson Mandela. En creux, on voit Mandela se dessiner en génie de la révolution, cet art de saisir le moment, le contexte. Le « génie » est d'avoir mis en place cette Commission. Le même moment peut correspondre à nos trois alternatives miracle-transition-révolution : cette solution négociée est un inattendu, un choix politique qui peut soit être une simple opération de transition, soit revêtir un aspect révolutionnaire (c'est son « caractère génial »).

---

6 ANDRIEU Kora, *La justice transitionnelle : de l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Gallimard, 2012. p. 234 - 235.

7 CASSIN Barbara, « Amnistie et pardon », in CASSIN Barbara, CAYLA Olivier et SALAZAR Philippe-Joseph (sous dir.), *Vérité, réconciliation, réparation*, Le genre humain n°43, Paris, Seuil, 2004, p. 41.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

(b) *A l'intérieur des négociations*

Si nous refusons d'adhérer à l'idée que l'histoire possède un sens alors nous adhérons au fait que l'ANC a tranché. Le congrès a jugé la situation pour lui donner une impulsion dans le sens qu'il voulait. Suivons la situation à travers les yeux de Nelson Mandela, acteur au cœur de la solution négociée en tant que président de l'ANC, poste pour lequel il a été désigné à sa sortie de prison. Son autobiographie *Un long chemin vers la liberté* et une parution plus récente *Conversations avec moi-même* permettent de suivre le mouvement de sa pensée et ses analyses au fil du temps :

« [O]n s'entre-tuait au Natal. Les partisans de l'Inkhata, armés jusqu'aux dents, avaient déclaré une véritable guerre aux forteresses de l'ANC dans les régions du centre du Natal et autour de Pietermaritzburg. Des villages entiers étaient incendiés, des dizaines de personnes tuées, des centaines blessées et des milliers devenaient des réfugiés. Rien qu'en mars 1990, 230 personnes perdirent la vie dans cette violence meurtrière. Au Natal, les Zoulous massacraient des Zoulous, car les membres de l'Inkhata et les partisans de l'ANC étaient zoulous. En février, deux semaines seulement après ma libération, je suis allé à Durban pour m'adresser à la foule de plus de 100 000 personnes à King's Park ; presque toutes étaient zouloues. Je leur ai demandé de déposer les armes et de se serrer la main pour faire la paix [...] Mais mon appel n'a pas été entendu.<sup>10</sup> »

Dès sa sortie de prison, Mandela sait qu'il veut la paix. De surcroît, les rixes et vengeances entre les opprimé-e-s lui sont particulièrement insupportables. Premiers moments, il se sent terriblement impuissant et avec lui le congrès. Quelques semaines plus tard, après un voyage à travers le monde, il note :

« La violence empirait dans le pays ; il y avait déjà eu plus de mille cinq cents morts en 1990, chiffre supérieur au nombre total de tués pour raisons politiques au cours de l'année précédente. [...] Notre pays était en train de mourir et nous devions avancer plus vite.

La levée de l'état d'urgence en juin semblait permettre une reprise des pourparlers mais, en juillet, les forces de l'ordre arrêtaient une quarantaine de membres de l'ANC [...] en prétendant qu'ils faisaient parti d'un complot communiste<sup>11</sup>. »

L'idée du dialogue est toujours présente, mais elle se confronte aux manœuvres du gouvernement qui refuse le jeu honnête et politique de la négociation. « Je suis retourné voir De Klerk ; je lui ai dit qu'il avait été trompé par sa police et que nous n'avions nullement l'intention de nous séparer du parti communiste ni d'écarter Joe Slovo<sup>12</sup> de l'équipe des négociateurs. » Mandela tient bon et refuse de se laisser gagner par la peur de l'autre. Il maintient le

---

10 MANDELA Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, op.cit p. 595.

11 *Ibid.*, p. 604.

dialogue, malgré le conflit, coûte que coûte. Maintenir le dialogue, c'est garder la main et prendre des points pour le choix. Maître du dialogue, il peut aussi rester droit. Il poursuit par :

« Joe Slovo est venu me voir secrètement avec une proposition. Il me suggérait de suspendre volontairement la lutte armée afin de créer un climat propice pour relancer le processus de négociation. Mr. De Klerk, me dit-il, avait besoin de montrer à ses partisans que sa politique avait entraîné des bénéfices pour le pays. Ma première réaction fut négative ; je ne pensais pas que l'heure était venue.

Mais plus j'y pensais et plus je me rendais compte que nous devions prendre l'initiative. J'ai aussi compris que Joe, dont l'engagement radical ne se discutait pas, était la personne toute indiquée pour faire cette proposition.<sup>13</sup> »

Garder la main puis prendre les devants, en surprenant l'adversaire, c'est-à-dire en proposant ce qui paraissait justement impossible. Par ailleurs, la suspension de la lutte armée est un signe politique fort, car elle engage le groupe qui la suspend à faire le choix de la politique en tant qu'affrontement de paroles. La maîtrise de la violence par les groupes armés se différencie de la violence destructrice et aveugle. Le pays était en proie à une violence qui n'était pas le fait de *Umkhonto we Sizwe* [armée de libération créée par Mandela en 1960]. « Nous avons tous espéré que la violence diminuerait quand les négociations seraient engagées. Mais, en réalité, il se passait l'inverse.<sup>14</sup> » Cette contradiction va hanter Mandela, qui va finir par comprendre qu'en plus d'une colère qui avait besoin de s'exprimer, le gouvernement instrumentalise le désespoir grâce à l'action dissimulée des forces de sécurité, il affirme : « En Afrique du Sud, la vie des Noirs n'avait jamais valu si peu cher<sup>15</sup>. » Si Mandela tient au dialogue, il reste lucide sur l'ennemi. Il affiche sa volonté de réconciliation et affronte ceux qui font tout pour empêcher la conciliation.

Tout le passage de *Un long chemin vers la liberté* qui concerne la solution négociée peut se lire comme un manuel de politique où Mandela explique comment le choix s'est fait. Mandela décrit le précipice au bord duquel les militant-e-s de la libération avaient la sensation de marcher ; et l'inquiétude qu'ils ressentaient face à des affrontements et des agressions qui semblaient ne jamais devoir finir et ne pas avoir de limites. Il décrit la prolongation d'une lutte qui avait déjà beaucoup duré et pour laquelle beaucoup s'étaient sacrifiés. Ces quelques mots écrits à l'occasion de la mort de Chris Hani résument l'engagement : « Le père de Chris

---

12 Leader du Parti communiste sud-africain et membre de l'ANC. Il a dirigé la branche armée *Umkhonto we Sizwe* pendant et depuis son exil entre 1963 et 1990 et coordonné plusieurs opérations contre l'apartheid. C'est l'une de ces opérations que le gouvernement critique pour le faire exclure du processus de négociation.

13 *Ibid.*, p. 605.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 607.

me parla de sa peine devant la perte de son fils, mais aussi de sa satisfaction de savoir qu'il était mort dans la lutte.<sup>16</sup> »

Pour que négociation il y ait, les positions doivent évoluer. Ceux qui étaient les ennemis deviennent des adversaires. C'est la première étape du dialogue. Après un massacre, Mandela n'hésite pas à aller voir De Klerk pour lui demander de rendre des comptes : « "Vous étiez averti et vous n'avez rien fait. Pourquoi ?" [...] Je lui ai demandé de me fournir une explication, il ne l'a jamais fait.<sup>17</sup> » Quelques années avant, l'ANC n'aurait pas demandé pourquoi. Il aurait frappé lui aussi. Mandela refuse l'idée du secret en politique. Il impose la transparence. Cette conception, il l'a déjà expérimentée avant la prison où il n'a jamais tué à la presse ce qu'il avait à dire et les choix politiques (comme celui de la lutte armée) du congrès, ni nié sa culpabilité face à certaines accusations de l'État durant les procès. Le militant s'impose car il ne doute pas qu'il est du bon côté. Il n'a aucune raison de cacher ce qu'il a à dire. Il a une vision noble de la politique. Ce qui doit être dit doit l'être en place publique, là où se déroule le débat.

Les violences qui se déchaînent ne sont pas un choix de la direction de l'ANC, même si le congrès a pu appeler dans les années 1980 à rendre le pays incontrôlable. Cet incontrôlable signifiait faire perdre au gouvernement le monopole de la violence légitime en vue d'un renversement du système d'apartheid. Un débat s'ouvre à l'intérieur du parti, entre ceux qui veulent aller au bout de ce que la lutte armée, dans toute sa diversité stratégique, permet et ceux qui pensent qu'il faut y mettre fin. Or si la direction du congrès ne peut pas contrôler l'action de ses membres et du « peuple », son projet politique même est mis en danger. Le parti national s'est engagé dans une lutte à mort contre les opposant-e-s à son régime. Depuis le début des années 1980, il perpétue des attentats contre des bureaux de l'ANC à l'étranger, assassinats de militantes qui sont des figures connues comme Ruth First ou Dulcie September et, bien sûr, la masse des militant-e-s. L'État sud-africain n'est plus dans la violence légitime, il s'est clairement rangé du côté de l'illégitime, il sème la terreur. Cette terreur prend aussi la forme d'affrontements entre groupes opprimés et notamment entre Noirs. L'affrontement entre l>Inkhata Freedom Party, plutôt conservateur, et l'ANC symbolise cette opposition. Le pays est dans une situation qu'on peut rapprocher de ce que le philosophe Hobbes appelle

---

16 *Ibid.*, p. 627.

17 *Ibid.*, p. 607.



l'état de guerre ou « état de nature », c'est-à-dire l'absence de société<sup>18</sup>. Hobbes, dans ses textes politiques, essaye de résoudre l'imperfection de l'État anglais. Chez Hobbes, la solution à cet état de guerre est justement l'établissement d'un contrat et la reconnaissance par tous de la nécessité d'un souverain. Comment dans le cas moderne déterminer le souverain ? Il ne fait pas de doute pour l'ANC que le souverain doit être le peuple. Mais qui est ce peuple ? Ou dit autrement, qui doit se réconcilier avec qui ? Les à-réconcilier ne sont pas organisés autour d'une frontière claire. Il ne s'agit pas d'une simple opposition entre des partis politiques ou entre les « Noirs » et les « Blancs ». La violence comme la haine se sont diffusées dans de nombreuses sphères de la société. Ce nœud du « qui », Mandela l'a parfaitement compris, ce qui le fait œuvrer à la solution négociée, mais aussi se réconcilier avec ceux qui l'ont opprimé et traqué : geôliers de prison, procureur, figures de la politique internationale et dirigeants de pays qui n'ont pas lutté contre l'apartheid (Margaret Thatcher, George Bush...) . Il donne l'exemple : si le plus célèbre prisonnier politique est prêt à se réconcilier, c'est que chacun-e peut le faire.

La solution négociée est bien plus qu'un compromis consenti par les mouvements de libération. S'il y a bien d'autres solutions que celle qui a été adoptée - et pas uniquement l'alternative entre violence ou dialogue - les négociateurs ont porté en eux une idée de la nation sud-africaine bien précise. Comme la Namibie avait été séparée de l'Afrique du Sud, le territoire aurait pu être coupé, les Noirs et les Blancs vivre dans des pays différents, les Blancs être (r)envoyés en Europe comme en Algérie entre 1962 et 1965. Le découpage des frontières, la répartition de la population ou encore le maintien des Blancs sur un territoire qui a été leur colonie sont autant de sujets de débats possibles. Toutes ces possibilités sont refusées en bloc par ceux qui dirigent les négociations, la direction, les « leaders » comme dit Mandela de l'ANC. A ce titre, la triade ANC, Parti Communiste, Cosatu (Syndicat opposé à l'apartheid) a gagné largement face aux autres négociateurs. Elle a gagné en rappelant que la politique c'est faire des choix, c'est trancher, juger.

---

18 Même si l'état de nature de Hobbes est une idée et ne décrit pas un moment ayant existé, quoique la guerre civile anglaise l'ait probablement largement inspiré.

(c) *La fausse justice de Nuremberg*

Avec ces premiers éléments en tête, nous pouvons commencer à appréhender les motifs qui vont amener au refus d'un « Nuremberg africain ». Dans les débats autour de la réconciliation sud-africaine, l'exemple des procès de Nuremberg qui eurent lieu entre 1945 et 1946 est très présent, mais il fonctionne comme repoussoir. Le lien qui unit l'Afrique du Sud à la Seconde Guerre mondiale est la caractérisation de l'apartheid comme crime contre l'humanité, et aussi l'inspiration assumée qu'a constitué l'idéologie nazie pour le Parti national. Nuremberg est symbole de Justice. Ce tribunal est perçu comme le moment d'une naissance : celle de la justice internationale contemporaine. C'est le moment où est rétabli « l'ordre démocratique libéral » en Europe occidentale et au Japon (pour le tribunal de Tokyo<sup>19</sup>), et par extension l'ordre qui va régner sur le monde jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Alors qu'est-ce qui est reproché très concrètement à ces procès ? L'archevêque Desmond Tutu fait état de cette question dans la préface du rapport de la Commission. Il écrit au paragraphe 21 :

« Il y avait d'une part ceux qui croyaient que nous devrions suivre l'exemple de la Seconde Guerre mondiale en intentant, à l'instar des Alliés à Nuremberg, des procès à ceux qui avaient commis de graves violations des droits de l'homme. En Afrique du Sud, où nous étions parvenus à une impasse militaire, une telle option était évidemment impossible. Aucune des parties en lutte (ni l'État, ni les mouvements de libération) n'ayant vaincu l'autre, personne n'était par conséquent en position de faire appliquer la prétendue justice du vainqueur.<sup>20</sup> »

Il ajoute au paragraphe 22 que « les membres de la sécurité<sup>21</sup> auraient sabordé la solution négociée, s'ils avaient pensé devoir s'exposer au feu de procès compte tenu de leur implication dans les violations commises par le passé.<sup>22</sup> » C'est à la fois pour des raisons pratiques et pour des raisons morales que la forme des procès de Nuremberg a été écartée. La forme de la réconciliation ne se présente pas au départ comme un idéal, elle est pragmatique. Il n'y a pas de vainqueurs. Ce qui signifie qu'il n'y a pas de vainqueurs idéologiques. L'État, les mouvements de libération et les « membres de la sécurité » se disputent une victoire qui n'est pas déterminée. L'État ne détient plus le monopole de la violence légitime, mais ni les mouvements de libération ni les « membres de la sécurité » n'ont gagné la guerre des armes. Par ailleurs, au procès de Nuremberg ne furent jugés que quelques « dirigeants » nazis et le pro-

---

19 Le tribunal militaire international pour l'Extrême-Orient ou « Procès de Tokyo » a été créé par les Etats-Unis pour juger les criminels de guerre japonais à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

20 TUTU Desmond, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation* Paris, Seuil, 2004, p. 89.

21 Il s'agit de policiers qui étaient organisés comme des milices sous le régime d'apartheid.

22 *Ibid.*

blème du nazisme ne fut pas abordé dans sa globalité. Il est aussi reproché aux Allemands de n'avoir pas dépassé le nazisme, aux Alliés de n'avoir pas fait la vérité. C'est une vision étriquée, centrée sur la guerre et les camps, qui est proposée durant ces procès. Ces procès incarnent aussi ce que l'archevêque nomme la « prétendue justice des vainqueurs ». L'acceptation forcée par le perdant de sa défaite et la contrainte absolue qui lui serait infligée par le gagnant est un préalable à cette forme de justice. L'adjectif « prétendu » indique que l'idée de justice promue par les tribunaux de Nuremberg est remise en cause. Ces procès servent à mettre au ban une part de la société qui doit se fondre dans le nouvel ordre. Il n'y a pas d'unité sur ce qui a eu lieu mais une vision unilatérale imposée par le vainqueur, les vainqueurs en l'occurrence. Selon Tutu, Nuremberg n'a pas rendu Justice.

La critique de Nuremberg est présente dans l'ouvrage de la poète Antjie Krog, *Country of my skull* quand elle fait part des raisons qui l'ont amenée à accepter l'idée de cette Commission qu'elle suivra en tant que journaliste : « The Nuremberg and Tokyo trials could only work the way they did because the guilty lost their political power and their guns. (Les tribunaux de Nuremberg et de Tokyo n'ont pu travailler comme ils l'ont fait que parce que les coupables avaient perdu leur pouvoir politique et leurs armes [traduction A.C])<sup>23</sup>. » Ici aussi écarter cette forme de procès se fait par défaut. La poète sud-africaine s'appuie sur les arguments d'un commissaire de la commission chilienne José Zalaquett qui discute la position des « *ideological purists* (puristes idéologiques) » qui préfèrent continuer à souffrir la tyrannie que de s'engager dans des « *messy compromises* (compromis salissants) ». L'idée qu'il est nécessaire d'être « pragmatique » contrairement aux idéologues en tout genre est encore plus claire que dans le texte de Desmond Tutu.

Citant toujours Zalaquett, la poète avance le fait qu'entre la justice et la vérité, la vérité est une meilleure voie. Elle brise le silence des morts. Il ne s'agit pas d'effacer le passé, attitude qui produit du mensonge et des contradictions. Elle écrit que « Perpetrators need to acknowledge the wrong they did. Why ? It creates a communal starting point. To make a clean break from the past, a moral beacon needs to be established between the past and the future.<sup>24</sup> (Il est nécessaire que les perpétrateurs reconnaissent le mal qu'ils ont fait. Pourquoi ? Cela crée un point de départ commun. Pour poser une séparation franche avec le passé, une balise morale a besoin d'être établie entre le passé et le futur. [traduction A.C]) » La vérité est morale, elle

---

23 KROG Antjie, *Country of my skull*, London, Vintage, 1999, p.35.

24 *Ibid.* p. 35

apparaît plus forte que l'idée de la justice. L'objectif de ce travail de justice morale est de clarifier une barrière qui doit séparer radicalement deux espaces temps tout en conservant un lien entre les deux pour ne pas reproduire le mal. Krog cite Zalaquett : « L'identité est la mémoire<sup>25</sup> ». La nouvelle société doit donc se constituer en appui et en opposition avec la précédente en toute conscience de ses actes. La poète avance aussi que le courage nécessite de ne pas se donner à une justice facile (*easy justice*), taçant là aussi la justice – fausse donc – de Nuremberg et Tokyo.

---

25 *Ibid.*, p. 36.

(d) *So long Nuremberg, Welcome South Africa*

Un peu de contextualisation aurait pu suffire à disqualifier la justice de Nuremberg : guerre mondiale, coalitions de pays qui jugent les dirigeants d'un autre pays - ce ne sont pas des Allemands qui ont jugé des Allemands, ou des Japonais qui ont jugé des Japonais, mais des États qui ont jugé d'autres États. Mais l'opposition à Nuremberg sert à justifier le choix de la réconciliation et de la vérité. Deux attitudes qui n'ont pas guidé Nuremberg, dont l'objectif était plutôt d'affirmer la puissance des pays juges (France, Grande Bretagne, Etats-Unis d'Amérique, Union des Républiques Socialistes Soviétiques) en punissant les Nazis et les dirigeants japonais. La réconciliation, par exemple franco-allemande, n'a pas de relations directes avec Nuremberg. Ce sont deux moments séparés. Par contre, d'autres situations comme celles de la France ou de l'Italie en 1945 se rapprochent de la situation sud-africaine et les critiques portées par nos commissaires pourraient leur être appliquées. Dans ces deux pays, des formes de justices expéditives, des vengeances allant jusqu'à la mort ont bien été pratiquées à la fin de la guerre. Ils étaient, comme l'Afrique du Sud, dans des situations de guerre civile. Le choix sud-africain est en grande partie une réaction à la justice de l'après-Seconde Guerre mondiale érigée comme modèle par l'ONU mais analysée comme sommaire par les victimes. La référence à Nuremberg n'a pas à voir avec la réalité historique de l'événement. Il s'agit pour nos commissaires de signifier en quoi la forme de justice proposée par ces procès – c'est-à-dire la justice punitive – est inadaptée pour aller de l'avant. Ce n'est pas la justice qui importe mais la vérité. Ou plutôt la justice ne se comprend qu'à travers la vérité. Faire justice au sens de punir un coupable sans comprendre, sans savoir, n'est pas justice. C'est à partir de cette idée que les promoteurs de la Commission vont imaginer tout un dispositif proche de celui du tribunal mais qui s'en éloigne aussi considérablement, laissant ainsi penser qu'il s'agit bien de faire justice. Mais ce faire justice déplace la notion même de ce que serait la justice et de ce qu'elle peut.

Des négociations avec les oppresseurs en vue d'élections libres, plus une politique d'amnisties et le refus d'un tribunal auraient pu être les signes d'un déni de justice, la fuite possible pour les ancien-ne-s bourreaux. Ce qui va permettre d'éviter ces deux écueils, c'est la mise en œuvre de la Commission. Les négociations ont certes abouti à un processus d'amnistie des organisateurs de l'apartheid mais ces amnisties vont être tempérées par la Commission puisqu'elle ouvre la possibilité de l'amnistie, mais contre la révélation des crimes commis – le ca-

ractère génial dont parlait Cassin. L'amnistie n'est, par ailleurs, pas automatique après la révélation, puisque les *perpetrators* doivent passer devant le comité d'amnistie.

## 2) Instauration du droit

La phase de négociation a aussi pour enjeu de fonder les règles de droit. L'*apartheid* était un régime juridique, mais qui instituait et organisait des inégalités.

### (a) Une « Constitution démocratique d'une extrême modernité »

Les négociations vont notamment porter sur la signature d'une constitution provisoire permettant les premières mesures démocratiques et posant les fondements qui serviraient à entériner une constitution définitive. Cette Constitution provisoire comportait 43 points, définis comme inattaquables une fois actés. Elle promulguait une cours constitutionnelle chargée de vérifier le respect des 43 points. Cette constitution fait office de contrat social, puisqu'elle formalise les premières bases de la société et l'arrêt des affrontements sanglants. La commissaire Yasmin Sooka écrit dix ans après la période de solution négociée : « En 1994, un gouvernement tout neuf passait un contrat social avec son peuple. Le contrat social comportait le sacrifice, par la majorité opprimée, de ses droits humains fondamentaux pour sauver la paix et l'unité nationale.<sup>26</sup> » Si la nouvelle Afrique du Sud voit ses citoyens « sacrifier » leurs libertés individuelles pour s'assurer une sécurité et non pas se fonder en communauté d'égaux en établissant des règles permettant de mettre en œuvre l'intérêt général, le contrat social s'approche de la conception hobbesienne ou de celle de Locke plus que de celle de Jean-Jacques Rousseau. Les citoyens aliènent leurs libertés auprès du nouveau gouvernement en acceptant de ne pas poursuivre pour crime contre l'humanité les *perpetrators*. L'acceptation de l'amnistie se présente donc comme un renoncement qui permet d'obtenir une sécurité, la démocratie de la justice est sacrifiée pour le vivre-ensemble.

Sur cette mise en place des amnisties, la CVR a été très attaquée. Or si elle semble contredire le contrat social, c'est parce que ce n'est pas elle qui en a la charge. Les articulations de la nouvelle Afrique du Sud font cohabiter plusieurs institutions : certaines ont une vocation temporaire, d'autres sont appelées à devenir des fondations de la République. Réduire le processus sud-africain à sa Commission c'est se priver de ce que Jean-Paul Jouary qualifie de

<sup>26</sup> SOOKA Yasmin, « Les victimes de l'apartheid prises dans la promesse d'amnistie », in CASSIN, et al., *op. cit.*, p. 339 – 345.

« création politique de haute portée philosophique<sup>27</sup> ». Ce que le philosophe dénomme ainsi est le processus constitutionnel, né dans les négociations et qui va être renforcé par le gouvernement Mandela. La constitution est ce qui formalise pour l'État le contrat social. Après la Constitution provisoire de 1993, tout le parcours pour forger le nouvel état de droit reste à faire ainsi que le travail de réconciliation, mais de cette première constitution, Jacques Derrida peut écrire : « La nouvelle Constitution sud-africaine est une constitution démocratique d'une extrême modernité ; conçue et rédigée par des juristes de grande expérience, elle incorpore tous les progrès du droit constitutionnel des démocraties de ce siècle.<sup>28</sup> » Qu'est-ce qu'une constitution d'une extrême modernité ? L'expression désigne à la fois les dispositifs du droit et l'institution d'une cour constitutionnelle garante de la démocratie, mais aussi l'inscription dans la constitution de l'égalité de tous et toutes à partir de la reconnaissance des souffrances. Il ne s'agit donc pas d'une égalité abstraite, mais d'une égalité exercée dans le processus de la lutte. Cette reconnaissance s'explique par la rencontre du droit et du militantisme.

L'écriture et l'instauration d'une constitution démocratique sont déjà en soi un problème. Peut-on inclure tout le monde ? Comment fixer les règles et les grands principes qui permettent d'exercer l'égalité et la liberté ? Écrire une Constitution avec les anciens dominateurs est un exercice périlleux, qui risque de promouvoir une réconciliation en contradiction avec la lutte de libération qu'ont menée-e-s les militant-e-s. La réconciliation sud-africaine portait aussi du principe de nécessité d'une participation massive de la population. Comme la Commission, la procédure constitutionnelle repose sur le recueil d'idées auprès du plus grand nombre. L'inclusion maximale, voire totale des habitant-e-s, pour en faire des citoyen-ne-s est au fondement de ce processus constitutionnel. Les « leaders » vont organiser la parole du peuple. Mandela ne veut pas exercer le pouvoir de manière autocratique, mais il ne suffit pas qu'il dise qu'il ne veut pas de cette forme de pouvoir pour que cela arrive. Comment inclure toute une population de manière effective, c'est-à-dire sans parler « à la place de » dans le processus constitutionnel, comment former le peuple ?

C'est dans cet exercice constitutionnel que va se construire le peuple sud-africain et que va pouvoir se réaliser une potentielle volonté générale. Plusieurs étapes se succèdent. Dans la foulée de la Constitution provisoire, est fondée une Cour constitutionnelle, dont la tâche est de vérifier la conformité des lois à venir avec la première Constitution. Est instaurée aussi

---

27 JOUARY Jean-Paul, *Mandela, une philosophie en actes*, Paris, Le livre de poche, 2014.

28 DERRIDA J., « *Versöhnung, Ubuntu, pardon : quel genre ?* », in CASSIN, et al., *op. cit.*, p. 113.

une Assemblée constituante composée des élu-e-s des premières élections de fin avril 1994 au suffrage universel. Puis « un vaste débat public sera organisé et médiatisé, faisant du peuple l'artisan possible de sa propre Constitution, tandis que des experts de sept pays [...] étaient invités à participer à la création de cette œuvre politique pour en parfaire la forme juridique.<sup>29</sup> » explique Jouary. Au final ce sont des milliers de citoyens qui participèrent à ce processus constitutionnel, par le biais d' « émissions de radio et de télévision » ou d'internet. Jouary en conclut que « les passions vengeresses, les peurs et les contradictions d'intérêt ont pu trouver une forme pacifique de dépassement<sup>30</sup> ». L'Afrique du Sud se propulse donc dans une démocratie constitutionnelle de tous et toutes, une démocratie de masse. La réussite du processus est mesurée au nombre de ses participant-e-s, décidant de la qualité de la discussion et donc de l'aboutissement. La question du nombre comme de la majorité en démocratie sont les ressorts du populisme et de la démagogie. C'est-à-dire paradoxalement la négation de la démocratie elle-même. Platon ou Aristote n'aimaient pas la démocratie car ils y voyaient un régime dangereux, dans lequel le bonheur et la réalisation de chacun-e ne pouvaient pas être. Les mouvements révolutionnaires ont souvent résolu cette contradiction en pensant l'alliance entre le parti et le peuple, avec au centre l'existence d'une avant-garde, qui serait la conscience du peuple et pourrait lui indiquer le chemin<sup>31</sup>. On retrouve cette structuration dans le SACP (parti communiste sud-africain), mais en 1990, Joe Slovo publie un texte critique du socialisme, intitulé « Has Socialism failed ? » dans lequel il revendique le pluralisme politique, la séparation nécessaire entre le parti et l'État, la remise en cause permanente du gouvernement en place, bref des procédures démocratiques qui faisaient défaut dans les républiques soviétiques. Il n'adhère pas pour autant au système libéral puisqu'il dénonce le silence de l'Ouest quand les violations des droits humains ont lieu sur leurs territoires<sup>32</sup>.

Mandela questionne beaucoup le rôle des leaders, en observant notamment la conduite de ceux qui sont à l'étranger : « [Olivier Tambo] était reconnu comme l'exemple parfait du leader brillant et équilibré, certain de contribuer à restaurer la dignité du peuple opprimé qu'il souhaitait voir prendre son destin en main.<sup>33</sup> » Mandela refuse toute forme de « démagogie » et s'inscrit dans un respect très fort de la logique collective du parti. C'est fort des expériences

---

29 JOUARY Jean-Paul, *op. cit.*, p. 188.

30 *Ibid.*, p. 189.

31 Nous revenons de manière plus approfondie sur cette question dans la dernière partie.

32 SLOVO Joe, « Western outcries against violations of human rights are muted when they occur in countries with a capitalist orientation. », [en ligne], <http://www.sacp.org.za/docs/history/failed.html>, consulté le 10 août 2013.

33 MANDELA N., *Un long chemin vers la liberté*, *op.cit.*, p. 365.



du siècle, que se construit le rôle des « leaders ». C'est une articulation entre leur travail de négociations et le travail du peuple autour de la constitution qui va donner naissance à la nouvelle Afrique du Sud. La question de l'ancien a été résolue en emportant tout un chacun dans un processus de discussion tel que seul du nouveau pouvait en sortir, mais la Constitution de 1993 assurait que ce nouveau régime ne puisse pas être pire que l'ancien dont on voulait se départir, mais soit bien dirigé dans le sens promu par la lutte de libération. La constitution s'assure aussi d'un certain équilibre entre les forces présentes en Afrique du Sud. Ainsi l'ordre constitutionnel a reposé après 1993 sur le principe d'une grande ouverture à travers une écriture la plus collective possible et même le verrouillage des possibilités pour éviter un retour à une situation d'inégalités de droit. Dans le cadre de la formation d'un État de droit, l'expérience a sans doute dépassé tout ce qui avait pu se faire ailleurs. On voit ici les bénéfices tirés de nombres d'expériences réalisées de par le monde pour aboutir à cet extraordinaire processus et cette Constitution assez particulière.

Cependant ce processus démocratique d'établissement de la Constitution amène à inscrire dans le droit les contradictions mêmes qui existent dans la nouvelle société. Jouary encore en soulève quelques unes :

« Si elle reprend bien des principes de la Charte de la liberté de l'ANC, [la constitution] a mis entre parenthèses l'essentiel des principes qui s'y trouvaient en ce qui concerne le rétablissement de la situation matérielle des Noirs spoliés durant l'apartheid. De même cette Constitution, conçue pour établir durablement le principe d'égalité juridique, a dû feindre d'ignorer les contradictions pouvant surgir entre ce principe et la nécessité de discriminations positives pour compenser les dramatiques conséquences de l'apartheid, afin que des dispositions puissent tout de même être mises en place.<sup>34</sup>»

Il y a une logique à ce que, dans une Constitution issue de la volonté de tous, il y ait des contradictions. Quand Rousseau fonde cette distinction entre volonté particulière et volonté générale, il imagine une sorte de dialectique ou de dépassement parfait. Le contrat social par le dépassement de chaque volonté particulière, et pas uniquement leur addition, ne peut aboutir qu'à l'expression d'une volonté générale réalisant ce qu'il y a de mieux pour le peuple. Par quel mécanisme, les volontés particulières ne s'additionnent-elles pas mais se fondent en une seule qui serait effectivement l'expression du bien de tous et toutes ? L'exemple sud-africain n'est certes pas une addition de volontés particulières, mais il ne parvient pas non plus à réaliser le bien de tous.

---

34 JOUARY Jean-Paul, op. cit., p. 191.

(b) *D'un droit à un autre*

La Constitution ne peut pas suffire à régler l'organisation générale de la société. La refonte générale du droit à partir de la nouvelle Constitution entre alors en jeu. Le rôle de la réconciliation est aussi de faire en sorte que l'État ne soit plus perçu comme un ensemble d'institutions qui oppressent mais bien comme l'expression de la volonté d'organisation du peuple. Or la première étape qui se doit d'être réglée est le sort de ceux qui ont commis des crimes durant l'apartheid. Ce processus de soumission aux règles de droit concerne à la fois les tenants de l'apartheid, ses « petites mains » et les militant-e-s du mouvement de libération. Les soumettre au nouveau droit est aussi une manière d'affirmer la primauté du nouveau régime. Comme le rappelle le juriste Pierre Truche : « Ce sont [...] des lois qui ont organisé les restrictions de droits, la ségrégation, les discriminations.<sup>35</sup> » Il faut changer le droit.

Une nouvelle vision de la justice est nécessaire pour faire fonctionner le nouvel ordre. L'ancienne justice, celle de la lutte ou celle du régime, ne doit plus avoir cours. Elle doit s'effacer, disparaître. Dans la conception portée dans la Charte des libertés, liées à la reconnaissance de la Charte des Droits de l'Homme, la justice repose sur des droits fondamentaux, par exemple le droit à la vie (ou l'interdiction de la peine de mort) ou le droit à la dignité (des conditions de détention humaines et des peines à hauteur humaine aussi). Ces droits sont totalement contraires à ce qui guide la vengeance ou les violences. Cette situation entraîne le fait que la justice apparaît souvent injuste à la victime. C'est à la fois le drame et la beauté de la justice. Une société juste est nécessairement en danger face à la violence, puisqu'elle la disqualifie d'emblée. Les règles de droit de l'État sont là pour répondre à cette idée de justice, ce qu'elles ont un grand mal à faire. La cour constitutionnelle va avoir ce rôle de remplacer progressivement les lois de l'apartheid. C'est elle qui rend en 1995, la peine de mort inconstitutionnelle, et non pas une décision directement politique ou une volonté du peuple.

A la lumière de ces éléments, comment comprendre la déclaration de Yasmin Sooka, que nous citons en ouverture de cette sous-partie, qui parle de « sacrifice de ses droits humains » à propos du peuple ? Ce sacrifice c'est celui de mettre volontairement et collectivement le droit de côté et de concevoir la réconciliation comme le fondement d'un nouveau droit. C'est pourquoi le gouvernement Mandela a semblé suivre deux chemins contradictoires. D'un côté, il appuie la nouvelle cour constitutionnelle, de l'autre, il promulgue du pardon et de l'amnistie

---

35 TRUCHE P., « Vivre ensemble avec des criminels contre l'humanité ? », in CASSIN B., SALAZAR Ph., *op.cit.* p. 174.

sans droit. La CVR va avoir la charge d'organiser la réconciliation en mettant en jeu ces deux notions - complémentaires ou antinomiques selon les définitions qu'on leur donne - que sont l'amnistie et le pardon. La première s'inscrivant dans l'ordre du droit, la seconde semblant transgresser cet ordre, même si elle peut se confondre avec le droit de grâce, principe « le plus élevé » qui soit, le plus noble mais également le plus « glissant » et le plus équivoque, comme le qualifie Derrida<sup>36</sup>.

### 3) Amnistier et pardonner

Durant les audiences (*hearings*), on recueille les paroles : celles des victimes et celles des *perpetrators*. C'est le lieu où la victime peut obtenir vérité et justice. C'est le lieu où le *perpetrator* révèle la vérité et demande pardon. On met en scène l'écoute entre victimes et *perpetrators*, souvent en public. Généralement, les audiences se terminent par la demande d'un pardon. Toute cette mise en scène semble d'abord tourner autour du recueil de témoignages, mais les discours servent à aller plus loin, vers le pardon.

#### (a) La confrontation au pardon

Des familles de victimes, des victimes ont refusé de pardonner et de participer à la CVR. Ce qui leur était demandé, pardonner, leur paraissait insensé. C'est la force du processus, d'avoir fait accepter l'impossible, l'in-sensé. Le processus sud-africain est construit sur une tension entre un pardon sincère, presque « fou » selon l'expression du philosophe Vladimir Jankélévitch et un pardon instrumentalisé, qui prend le risque de ne pas être un pardon ou un pardon sans conscience.

Seconde Guerre mondiale, encore, des philosophes se saisissent du problème du pardon. Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne* comme Vladimir Jankélévitch dans sa *Philosophie morale* font du pardon l'une des actions humaines morales ou politiques possibles. Le pardon est certes un acte de Dieu dans la tradition abrahamique, mais les deux philosophes posent la nécessité de le penser comme possible action humaine. L'être humain doit pardonner sans en passer par Dieu. Hannah Arendt, dans une lettre au poète Wystan Auden, écrit ainsi que : « Je peux pardonner à une personne sans pardonner quoi que ce soit ; s'il y a

---

36 DERRIDA Jacques, « Le siècle et le pardon : entretien avec Michel Wieviorka », *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2001.

une « chose » que je pardonne alors, ce n'est que le fait qu'on m'ait offensée.<sup>37</sup>» Le pardon, précise Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*<sup>38</sup>, est nécessaire à la poursuite des affaires humaines. Il est l'inverse de la vengeance et ce qui permet à l'humain de continuer à avancer, fabriquer et agir. La philosophe estime que laisser le pardon au religieux est une erreur et qu'il faut s'en saisir pour comprendre les mécanismes qui permettent aux humains d'agir. Cette nécessité du pardon vient d'une des conditions insurmontables des êtres humains, l'irréversibilité du temps. Le temps n'a qu'un seul sens et tout ce qui est fait est ineffaçable. Le pardon donne donc le pouvoir de continuer à faire, c'est-à-dire de ne pas rester prisonnier du passé. Le pardon est alors proche d'une amnistie.

Si l'on s'en tient à cette explication, on entraperçoit comment une économie du pardon prend forme. Le pardon est ce qui fait avancer les choses, ce qui permet de laisser le passé derrière soi. Il y a un intérêt au pardon. En conséquence, le pardon n'est-il qu'une ruse, un instrument, même au service d'une « bonne volonté » ? Une autre question est sous-jacente au problème du pardon : qui pardonne à qui et quoi ? Est-ce la victime qui pardonne au bourreau ? Est-ce un groupe qui pardonne à un autre groupe ? Est-ce un pardon général vis-à-vis d'une époque ?

Dans un essai resté célèbre à propos du génocide des Juifs, Vladimir Jankélévitch a refusé de pardonner. Le philosophe a écrit deux grands textes sur le pardon, *Le pardon*<sup>39</sup> paru en 1967 qui est une partie de sa philosophie morale et *L'imprescriptible*<sup>40</sup>, paru en 1971 qui est un texte engagé en faveur de l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité. Le philosophe les présente lui-même comme deux textes qui se disputent l'un l'autre plus qu'ils ne se complètent. « Dans une étude purement philosophique sur *Le Pardon*, que nous avons publiée par ailleurs, la réponse à la question *Faut-il pardonner ?* semble contredire celle qui est donnée ici. Il existe entre l'absolu de la loi d'amour et l'absolu de la liberté méchante une déchirure qui ne peut être entièrement décousue. Nous n'avons pas cherché à réconcilier l'irrationalité

---

37 ARENDT Hannah, HUSTON Nancy. « Hannah Arendt ». In : *Les Cahiers du GRIF*, N. 33, 1986. Hannah Arendt. p. 81-83.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif\\_0770-6081\\_1986\\_num\\_33\\_1\\_1686](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1986_num_33_1_1686)

38 ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduction de George Fradier, Paris, Agora Pocket, 1993, [1961].

39 JANKELEVITCH Vladimir, *Le pardon*, Paris, Edition Montaigne, 1967, in JANKELEVITCH Vladimir, *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998, p. 991 – 1151.

40 JANKELEVITCH Vladimir, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Seuil, 1986 [1948 ; 1971].

du mal avec la toute-puissance de l'amour. Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon.<sup>41</sup> » écrit-il dans l'avertissement à *L'imprescriptible*.

Ce texte est véhément à la fois contre le droit qui autorise la prescription des crimes et contre ceux qui veulent qu'on oublie Auschwitz, le génocide, la guerre. Dans ce texte, le philosophe ne pardonne pas aux Allemands (c'est bien des Allemands qu'il est question et pas des Nazis) et à leurs défenseurs. Et ce pour plusieurs motifs, d'abord le crime est trop grave. Ensuite il reproche aux Allemands de ne pas avoir demandé pardon. Ce qui suppose que le pardon ne s'accorde que quand il est demandé. De plus, les victimes ne sont plus là pour pardonner. Seules les victimes peuvent pardonner. Jankélévitch refuse donc le « il y a » du pardon. C'est ce pardon partout qu'il combat. Chez Jankélévitch, le pardon n'est pas politique, mais moral, il a affaire avec la rigueur de chacun. Cette conception est défendue dans son livre de philosophie, *Le pardon*, dans lequel Auschwitz est tout aussi omniprésent. Ainsi commence-t-il par la contemporanéité du pardon : « Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi le devoir de pardonner est devenu aujourd'hui notre problème.<sup>42</sup> » Il cite les difficultés qui lui sont inhérentes : « pardonner est un effort sans cesse à recommencer, et personne ne s'étonnera si nous disons que l'épreuve est dans certains cas à la limite de nos forces.<sup>43</sup> » Sa réflexion n'en finit pas de revenir à Auschwitz et le philosophe écrit : « Si Spinoza avait été contemporain des exterminations massives, écrit fortement Robert Misrahi, il n'y aurait pas eu de spinozisme. Spinoza rescapé d'Auschwitz n'aurait pas pu dire : « *Humanas actiones non ridere, non lugere, neque destestari, sed intelligere.*<sup>44</sup> » Pour Jankélévitch, la mesure de tout pardon est désormais Auschwitz et les crimes contre l'humanité, et il n'y a donc plus rien à en comprendre. Le philosophe dresse une monographie de tout ce que le pardon n'est pas et de tout ce avec quoi le pardon ne doit pas être confondu : l'usure et le temps, l'excuse, la compréhension, le repentir... Le pardon est pur, gratuit et in-intéressé. Il termine cet essai philosophique par ces mots :

« Le pardon n'est pas destiné aux bonnes consciences bien contentes, ni aux coupables irrepentis qui dorment bien et digèrent bien ; quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le miracle économique, le pardon est une sinistre plaisanterie. Non, le pardon n'est pas fait pour cela ; le pardon n'est pas fait pour les porcs et pour leurs truies. Avant qu'il puisse être question de pardon, il faudrait d'abord que le coupable, au lieu de contester, se reconnaisse coupable, sans plaidoyers ni circonstances atténuantes, et surtout sans accuser ses propres victimes : c'est la moindre des choses ! Pour que nous

---

41 *Ibid.*, p. 15.

42 JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998, p. 997.

43 *Ibid.*

44 « Ne pas rire, ne pas déplorer, ni maudire les actions humaines, mais les comprendre. »

pardonnions, il faudrait d'abord, n'est-ce pas ? Qu'on vienne nous demander pardon. Nous a-t-on jamais demandé pardon ? Non, les criminels ne nous demandent rien ni ne nous doivent rien, et d'ailleurs ils n'ont rien à se reprocher. Les criminels n'ont rien à dire : cette affaire-là ne les regarde pas. Pourquoi pardonnerions-nous à ceux qui regrettent si peu et si rarement leurs monstrueux forfaits ? Et ce n'est pas tout. Dès lors qu'au lendemain même du massacre la frivolité générale et la commode indulgence enveloppaient pudiquement le crime dans le silence et l'oubli, le pardon est devenu dérisoire : le pardon est désormais une farce. Cet empressement à fraterniser avec les bourreaux, cette réconciliation hâtive sont une grave indécence et une insulte à l'égard des victimes. Certes non, l'époque n'est pas rancunière !<sup>45</sup> »

Le philosophe, disions-nous, signalait une contradiction. Il n'y a pas de contradiction entre les deux textes, il y a l'apparence de la contradiction, car le philosophe est un homme tiraillé. Jankélévitch avait bien prévu dans son essai philosophique l'impossibilité du pardon, l'impardonnable. Il y a deux niveaux dans les textes de Jankélévitch, un niveau individuel et un niveau sociétal. Jankélévitch s'emporte contre la société du pardon, qui est, pense-t-il, une société d'oubli et de justification d'une partie des crimes commis durant la guerre. « En quoi les survivants ont-ils qualité pour pardonner à la place des victimes ou au nom des rescapés, de leurs parents, de leurs famille ?<sup>46</sup> » écrit-il. Le philosophe doit se résoudre au pardon et pourtant en réfute son « il y a ». Au pardon, il oppose ce qu'il appelle une « horreur insurmontable <sup>47</sup> », à laquelle il refuse un caractère de rancune ou ressentiment. La virulence du texte de Jankélévitch pourrait laisser penser à une volonté de vengeance, mais il n'en est rien. Le philosophe veut justice et mémoire. Il pleure de voir que le temps n'efface pas l'horreur que fut Auschwitz, mais que les générations avancent et les voici déjà dans autre chose. Les générations qui ont connu Auschwitz ne s'en remettent pas, mais les autres tourneront la page, surtout dans une société qui n'en fait pas un crime grave. C'est pourquoi face au pardon, Jankélévitch parle de la mémoire. C'est-à-dire, finalement, ce contre quoi s'échange l'amnistie des *perpetrators* en Afrique du Sud. Quelque part dans le monde, les leçons semblent avoir été tirées.

#### (b) *Un pardon instrumental*

Il faut affronter le passé, telle est une des leçons de la mauvaise gestion de la Seconde Guerre mondiale, mais si le pardon s'échange contre une mémoire, ne devient-il pas instrumental ? Il y a une mise en scène du pardon, au sens chrétien du terme. La Commission est dirigée par un archevêque. Chaque *perpetrator* révèle ce qu'il a à dire devant la victime (ou

45 JANKÉLÉVITCH V, *Philosophie morale, op.cit.*, p. 1142.

46 JANKÉLÉVITCH V., *L'imprescriptible. op.cit.*, p. 55.

47 *Ibid.*, p. 62.

sa porte-parole), qui peut à la fin de la révélation donner ou non son pardon. Le pardon est un objet instrumentalisé par la scène politicienne, mais l'archevêque n'instrumentalise pas le pardon. Jacques Derrida a mis le pardon au cœur de sa réflexion vers la fin de sa vie, question qu'il a notamment liée à l'expérience de l'Afrique du Sud. Premier élément : le pardon est lié aux traditions monothéistes abrahamiques. Le pardon fut d'abord une affaire religieuse, ce qui lui fait dire que le pardon contient un potentiel supérieur à la justice. Derrida avance qu'une ambiguïté sous-tend la CVR et la position de Desmond Tutu, car « à chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le " pardon " n'est pas pur - ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.<sup>48</sup> » Pour le philosophe, le pardon n'a de sens que s'il est pur. Derrida déclare : « le pardon pardonne seulement l'impardonnable.<sup>49</sup> » Ce qui implique que le pardon advient. Il ne se commande et ne s'oriente pas. Le philosophe le compare ainsi à la révolution : « le pardon est fou [...] il doit rester une folie de l'impossible [...]. il est peut-être même la seule chose qui arrive, qui surprenne, comme une révolution, le cours ordinaire de l'histoire, de la politique et du droit.<sup>50</sup> » Mais Derrida se dit « partagé » entre le pardon pur et la nécessité de réconciliation, conscient des besoins contemporains d'apaisement. Face aux violences du XX<sup>e</sup> siècle, l'instrumentalisation pour obtenir la paix semble présider aux observations.

Le pardon parce qu'il est justement interindividuel change de nature en présence d'un tiers. On est à la frontière du faux tout en faisant jouer un discours de pureté du pardon, nécessaire pour que cela fonctionne. Or si la Révolution advient, elle se prépare, comment préparer le pardon ? Les questions posées par Derrida nous offrent un nœud : le pardon est nécessaire, mais ne peut qu'advenir par surprise, sinon il perd de sa pureté, et donc il n'est plus pardon.

Durant les audiences, au moment où le pardon a lieu, il ne s'agit pas pour Tutu de réconciliation politique, mais bien d'un pardon entre deux personnes. Il apporte, sur la scène politique et sociale, le pardon chrétien, c'est-à-dire l'empreinte religieuse du pardon, conscient des risques, mais c'est lui qui mène. Malgré toute la bonne volonté de Desmond Tutu, le par-

---

48 DERRIDA Jacques, « Le Siècle et le Pardon » in *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2001.

49 *Ibid.*, p. 108.

50 *Ibid.*, p. 114.

don peut-il s'agencer au politique ? Il serait trop facile de voir dans le pardon une simple instrumentalisation. Si c'est l'acte qui est amnistié, c'est la personne qui est pardonnée. Cette dissociation personne/acte fait partie du travail de la Commission. Seule cette dissociation autorise le pardon. L'acte est condamné par la société et la Commission, mais l'homme (peu de femmes ont été poursuivies, ici le masculin l'emporte bien) est lui pardonné en tant qu'individu et intégré à la nouvelle société. La révélation des actes commis et la contrition sont supposées être la preuve de l'évolution du *perpetrator*.

C'est à la fin des auditions qu'est demandé le pardon. Ce rituel imposé prend obligatoirement le risque d'engendrer une automaticité du pardon. La sociologue Laetitia Bucaille rapporte un exemple de pardon pour le moins ambigu. Un membre de la sécurité dénommé Oscar est accusé de divers crimes. Il révèle lors d'une audience divers ordres qu'il a donnés et actes qu'il a commis. La Commission l'amène à rencontrer en aparté une mère d'un enfant qu'il a fait assassiner. Oscar s'excuse. Il explique aussi que, s'il ressent lourdement l'acte commis, il ne peut le regretter entièrement car « à l'époque », il croyait en ce qu'il faisait. La mère refuse de pardonner. Le *perpetrator* change de ton vis-à-vis de la mère. Il l'accuse d'avoir été une mauvaise mère qui ne s'occupait pas de ses enfants et conséquemment d'être responsable de la mort de son fils. Il fait aussi valoir que lui a joué son rôle dans la réconciliation et que si elle refuse le pardon, ce sera à elle de vivre avec son amertume. « La violence de son discours est payante : la mère du jeune homme qu'il a fait tuer l'étreint de son pardon. » conclut la sociologue Laetitia Bucaille<sup>51</sup>. En surface, il transparait un pardon instrumental et une gestion politicienne de celui-ci. Ce forçage du pardon peut-il cacher autre chose au sens où il pourrait aboutir dans un second temps à un réel pardon ou une réconciliation ?

(c) « *Il y a du pardon* »

La Commission permet le pardon interindividuel, le seul qui ait fait sens, le seul où ce n'est pas quelqu'un d'autre qui pardonne « à la place de ». La forme s'approche d'ailleurs de la confession, mot qui apparaît dans l'introduction du rapport au point 73. La confession chrétienne est justement le moment qui réalise le pardon de Dieu envers les humains, mais ce pardon n'existe que par l'aveu c'est-à-dire la révélation des péchés. Admettons que le pardon est possible, il existe du moment même où certains y croient – ce dont nous sommes persuadés – et pas simplement par le biais d'une déformation religieuse de la pensée. Desmond Tutu fait

51 BUCAILLE Laetitia, *Le pardon et la rancœur. Algérie / France, Afrique du Sud : peut-on enterrer la guerre ?*, Paris, Payot, 2010, p. 320-323.



le pari avec chaque *perpetrator*, que la confession, la « full disclosure » [l'entière révélation – la divulgation publique] accompagnée de la demande de pardon produira du bien, du mieux. En cela, le spectacle est chrétien, tout comme la pureté de l'archevêque. Il ne s'agit là pour l'instant que d'un pardon interindividuel, mais l'archevêque n'a jamais pensé que les actes étaient uniquement des actes individuels, c'est l'apartheid qui est visé, qui est accusé, qui est un péché. L'étude des discours de Tutu réalisée par Philippe Salazar montre comment le discours religieux effleure le politique ou, nous dit le philosophe, convertit le religieux en politique<sup>52</sup>. Or le politique ne peut pas se tenir sur un rapport interindividuel, il faut du commun, du collectif, c'est la « polis » qui est en jeu. Paul Ricœur va dans un sens similaire en opposant la hauteur du pardon à la profondeur de la faute, et par une rencontre avec Emmanuel Lévinas, en soulignant que dans la tradition abrahamique « l'hymne n'a pas besoin de dire qui pardonne et à qui. Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. <sup>53</sup>» Cette « illéité » du pardon offre la possibilité d'un caractère collectif de celui-ci car par-delà les actes individuels, le moment de la Commission baigne dans un « il y a du pardon ».

Cette illéité du pardon change notre regard sur le pardon dans la Commission. Il s'ensuit que ce ne sont pas que les personnes qui pardonnent, mais il y a pardon, indépendamment finalement de ce que chaque victime peut bien en dire. Il n'est pas question ici de détails ou d'individus, mais d'un mouvement collectif. Peu importe finalement les individus qui pardonnent, ce qui importe c'est que le pardon soit. Celui ou celle qui au niveau individuel ne pardonne pas restera bloqué dans l'ancienne société, prisonnier de la rancœur ou de la haine, mais le mouvement aura lieu. Le « la » du pardon (comme point de départ et comme tonalité) est donné par Desmond Tutu qui emporte avec lui le pardon de toute la société. Il porte en lui l'espoir que les actes de pardon et de contrition vont produire une meilleure société, cette société arc-en-ciel dont il se veut l'accoucheur. Le pari de Tutu c'est que le pardon aura lieu par dessus tous. Le pardon instrumental peut-il être dépassé pour engendrer un pardon pur et inconditionnel ? Un pardon qui serait inattendu pour celui ou celle qui pardonne, comme pour celui qui le reçoit. C'est collectivement que cela a lieu, même si le pardon demeure au niveau individuel.

---

52 SALAZAR Ph, « une conversion politique du religieux », in CASSIN B., et al., *op. cit.*

53 RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 604.

Mais le pardon n'équivaut pas à une absence de peine ou à une amnistie. Et, par ailleurs, aussi forte soit la foi, il n'était pas si aisé d'obtenir une révélation des faits sans contrepartie. Aussi le pardon est couplé à une politique d'amnistie.

(d) *Une amnistie du politique*

Si le pardon est demandé, l'enjeu pour les *perpetrators* est l'amnistie. Ce n'est pas durant les audiences qu'on décide des amnisties mais sur dossier au sein du comité d'amnistie. Celles-ci sont délivrées au cas par cas, ne concernent pas les individus mais les actes commis<sup>54</sup>. A ce titre, les violations graves aux droits de l'homme sont exclues des procédures. Ce que l'on amnistie c'est la violence structurelle et quotidienne. Elles sont indépendantes du pardon accordé. Plusieurs critères encadrent l'octroi de l'amnistie. Il faut d'abord que l'acte ait des motivations politiques et soit membre ou partisan d'une organisation, d'un mouvement de libération ou d'une structure de l'État connu. L'acte doit avoir été accompli avec la conviction d'avoir été autorisé à le faire. Il ne doit pas y avoir eu de bénéfices personnels. Enfin, il faut que le *perpetrator* fasse une déclaration complète (*full disclosure*) des actes qu'il a commis. L'amnistie si elle est accordée n'est donc pas une amnésie. Elle se donne contre la vérité. Cassin souligne l'importance de cette *full disclosure* qui dit la vérité. L'amnistie passe par une révélation complète des faits. Il n'y a pas d'oubli forcé ou pathologique. Ainsi le dispositif échange l'aveu contre une amnistie. La réconciliation n'est pensée comme possible qu'à condition qu'il y ait mémoire de ce qui a blessé la société. L'amnistie vient partiellement remercier celui qui a avoué. Ilan Lax, membre du comité d'amnistie, révèle la difficulté inhérente à la révélation des faits : déclaration mécanique, presque trop parfaite, en correspondance totale avec les critères<sup>55</sup>. Il note aussi l'impossibilité de traiter tous les faits, ainsi les *perpetrators* étaient souvent poursuivis pour un crime et pas pour l'ensemble de leur actes, par manque de témoins, de poursuites, etc.

Les critères donnés pour le caractère politique de l'acte pourraient laisser croire que les décisions furent simples à prendre. Ils tendent tous à un caractère collectif des crimes perpétrés. « Le crime contre l'humanité ne relève pas de la morale kantienne – autonomie du sujet et universalité de la loi morale, "ce que l'homme fait à l'homme" -, mais de la politique aristotélicienne – il n'y a pas d' "idiotie" politique : il s'agit toujours de "nous", *wenness*, de plurali-

---

54 CASSIN B., « amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique », *op. cit.* p. 41.

55 LAN Ilax, « le témoignage d'un commissaire, juger les demandes d'amnistie et promouvoir la réconciliation », in CASSIN B., et al., *op. cit.*, p. 281 – 299.

tés, de communautés, de commun.<sup>56</sup> », écrit ainsi Barbara Cassin. Cette distinction entre morale et politique permet d'appréhender la réconciliation comme objet politique. Ce même objet dont parlait le père de Chris Hanni, la satisfaction de savoir que son fils a lutté. La question du parti croise celle de l'obéissance aux ordres. Le dispositif reconnaît que l'on peut par obéissance pratiquer des tortures et tuer. Et ce « par obéissance » est un motif politique. Le « nous » se tient à distance de la notion de responsabilité individuelle. La Commission reconnaît le devoir d'obéissance et donc l'excuse de l'obéissance aux ordres. Le processus reconnaît que l'humain n'a pas atteint sa « majorité », il n'use pas de sa liberté de conscience et est capable d'horreurs contre son semblable. C'est donc, vis-à-vis de l'idéal humaniste, un aveu d'échec. Et même pourrait-on dire un double échec.

Un autre élément est central pour le jugement : les actes doivent être proportionnels aux buts visés. Cette précision permet d'écarter les violations des droits de l'homme, mais aussi de ne pas créer une impunité sur certains crimes ou tortures. Le crime contre l'humanité n'est pas considéré comme amnistiable. Les amnisties n'ont au final pas été si nombreuses. Il est surprenant de constater que le dispositif d'amnistie mis en place pour réconcilier la société a en réalité entraîné bien souvent la confirmation des peines prononcées par la justice ordinaire. Ilan Lax note qu'au final 95 % des demandes ont été déboutées, il ajoute cependant que « 76 % des demandes traitées en audience publique ont été satisfaites. La différence est remarquable, mais elle peut s'expliquer par le fait que la plupart des demandes traitées en chambre ont été déposées par des prisonniers, qui avaient commis des crimes que le CA [comité d'amnistie] a cru dénués de motivations politique.<sup>57</sup> » Le commissaire sous-entend l'existence d'une inégalité de traitement involontaire entre les audiences publiques et les autres, impression qui est renforcée par la répétition dans son texte des difficultés pratiques auxquelles est soumis le comité : argent, temps, personnel humain. L'image publique du processus n'est pas conforme au traitement moyen des dossiers. Il y a d'un côté la vitrine des audiences publiques et de l'autre les choix des comités de travail. Il y a d'un côté la réconciliation qui se réalise, de l'autre le chemin sans lumière des condamnés.

Si on a souvent retenu de la CVR les témoignages des *perpetrators* du système, ce qui fait la spécificité du dispositif est que les militant-e-s de l'ANC ont aussi été poursuivis pour des violations. Ils ont été mis en porte-à-faux vis-à-vis de leur idéal. Il fut d'ailleurs particulière-

---

56 CASSIN B., « amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique », in : *op.cit.* p. 43.

57 LAN I., « le témoignage d'un commissaire, juger les demandes d'amnistie et promouvoir la réconciliation », in : *op.cit.*, p. 290.

ment difficile pour les mouvements de libération d'admettre que la révélation de leurs crimes doit faire partie du processus. Ces difficultés sont inhérentes à la position de Justes dans laquelle ils estimaient être. Dans le cas des mouvements de libération, parler c'est faire remonter à la surface une trahison vis-à-vis d'eux-mêmes, alors que les bourreaux de l'apartheid n'avaient pas la sensation de se trahir politiquement, ils appartenaient à un système qui organisait des répressions et les justifiait. Mais les militant-e-s de l'ANC ont été poussé-e-s à faire des demandes d'amnistie et se sont résignés à le faire. Le fait de faire déposer les militant-e-s de l'ANC est aussi une forme de vérité. Cela permet à des familles de savoir ce que sont devenus leurs proches. Cependant on touche en l'occurrence la limite de la définition du politique. Si l'ANC a politiquement raison, ses actes ne sont pas tous politiquement défendables aux yeux de la nouvelle Afrique du Sud. Le risque de défendre certains « crimes » de l'ANC est aussi de laisser la porte ouverte à une concurrence des valeurs. Après tout, les militant-e-s du Parti national croyaient aussi en leur cause. Dès lors, le politique s'affirme comme ce qui n'a pas à voir avec la violence. L'aveu d'échec quant à l'humanité (l'incapacité à désobéir) est donc dépassé par le processus de la Commission qui crée du politique en condamnant par la décontextualisation la violence d'où qu'elle vienne et quels qu'en soient les motifs. Elle martèle qu'ils ne sont plus valables.

L'amnistie n'est donc pas l'oubli, elle permet la vérité, mais pas seulement. Comme dans les dispositifs d'amnistie-oubli, elle sous-tend aussi un pas vers le futur, car le dispositif de l'amnistie est couplé à la mise en œuvre du pardon mais surtout à l'agencement d'un nouvel espace politique. L'amnistie appartient à la famille du politique, le pardon à l'ordre du religieux. Ce qui importe dans le processus de la Commission, ce n'est pas tant l'amnistie réelle que ce que sa demande a permis. L'individu est pris dans un processus qui le dépasse et sa vie n'est pas de son ressort. Il en est de même pour celui et celle qui pardonnent sans avoir formulé le pardon. Dès lors, est couru le risque de ne pas faire s'agréger la société car le pardon et l'amnistie ne suffisent pas à créer du collectif. C'est une troisième notion qui va encadrer le processus de réconciliation et la rendre effective, une notion proprement africaine : *l'ubuntu*.

#### **4) *Ubuntu : mayibuye I Africa***

Le mot « *ubuntu* » est commun aux langues bantoues et est introduit à la fois par Nelson Mandela et Desmond Tutu dans la sphère politique post-apartheid. Certains ont pauvrement traduit le mot par « pardon ». En philosophe, Derrida questionne l'introduction de cette Idée

dans l'article du dossier de la revue *le Genre humain*. Il alerte sur l'imposition d'un idiome par rapport à l'autre : « A dire « se pardonner », on privilégie soi-même un idiome. L'imposition de l'idiome reste un drame inévitable. Il n'y a pas de méta-idiome. Cette absence est à la fois une chance et un mal. Dès que quelqu'un ouvre la bouche, il a à se faire pardonner, si j'ose dire dans mon idiome, de parler sa propre langue.<sup>58</sup> » La langue n'est jamais seulement une question de langue. Derrida tente des traductions, en usant de l'anglais « *fellowship* » : confrérie, communauté, concitoyenneté. On peut aussi le rapprocher du concept d'humanité, comme le fait le professeur d'éthique Félix Murove Munyaradzi ou de « gentillesse, compassion, respect et attention envers autrui ». Questionné par les *ethics studies* africaines, *ubuntu* est au centre d'un débat entre l'Afrique et l'Europe, en ce qu'il révèle l'eurocentrisme à l'œuvre notamment dans les sciences humaines et sociales. Son utilisation durant la transition sud-africaine a projeté le terme dans une discussion sur l'existence d'une pensée africaine, d'une éthique africaine, d'une philosophie africaine, c'est-à-dire de la participation de l'Afrique à la compréhension et la connaissance de l'humain ; pas de l'Africain, mais bien de l'Humain ; contre ce privilège que les Européens se sont arrogés de représenter l'humanité.

La question de la « renaissance africaine » est antérieure à la fin de l'apartheid. Ce concept de l'historien Cheikh Anta Diop date de la fin des années 40. Il affirme que l'Afrique doit prendre son indépendance non pas en vue de devenir l'Europe, mais de construire par elle-même l'Afrique et de contribuer au monde. La lutte sud-africaine contient la question africaine. L'opération pour laquelle tombèrent Mandela et ses camarades s'intitulait *Mayibuye I Africa* : c'est-à-dire « Reviens Afrique ». Les débats autour de *l'ubuntu* montrent tout d'abord que la question de l'Afrique comme lieu de pensée par elle-même n'est pas réglée. N'essayons sans doute plus de traduire mais plutôt de saisir cet *ubuntu*.

(a) *Une réponse à la colonisation et l'apartheid*

Le mot *ubuntu* apparaît dès la constitution provisoire de 1993. L'*ubuntu* tel qu'expliqué par l'archevêque signifie que je ne suis humaine que parce que l'autre est humaine. Munyaradzi explique que « l'Ubuntu est fondé sur une vision du monde relationnelle, son apport principal consiste à affirmer qu'en tant qu'êtres humains, nous dépendons d'autrui pour atteindre un bien-être optimal.<sup>59</sup> » La place de *l'ubuntu* dans la CVR questionne les liens avec la tradition

---

58 DERRIDA J., « *Versöhnung, Ubuntu, pardon : quel genre ?* » in CASSIN B., et al., *op. cit.*, p. 138.

59 MUNYARADZI Felix Murove, « L'Ubuntu », *Diogène*, 2011/3 (n°235 – 236), p. 44-59. DOI 10.3917/dio.235.0044.

chrétienne et plus largement les traditions monothéistes religieuses, présentes à travers le recours au pardon. Comment s'imbriquent ces deux idées ? Si l'archevêque l'utilise en lien avec la chrétienté, il effectue en réalité un déplacement de la conception chrétienne du pardon. L'emploi d'*ubuntu* en sus de pardon marque une rupture vis-à-vis de la conception européenne du rapport au pardon et au politique. On en trouve aussi trace dans l'autobiographie de Mandela. Jacques Derrida commente les pages où Mandela parle de la démocratie et de la vie collective et raconte son « éducation » entre chefferie et église. Le militant y rapporte les paroles des chefs de la tribu qui décrivent l'homme blanc comme celui qui a brisé *l'abantu* (autre forme d'*ubuntu*)<sup>60</sup>. Discours dans le courant des années 20. Dans ces pages, Mandela signale plusieurs fois que dans sa jeunesse, il percevait les Blancs comme des bienfaiteurs. A propos de l'église : « je voyais que, virtuellement, tout ce qu'avaient accompli les Africains semblait s'être réalisé grâce au travail missionnaire de l'Église<sup>61</sup> ». Plus loin, il explique sa réaction alors qu'à la suite de sa circoncision (rite qui marque le fait de devenir un homme), un orateur prononce un discours de dénonciation des pratiques des Blancs et le fait qu'ils aient cassé *l'ubuntu* : « J'étais plus mécontent qu'enflammé par les remarques du chef, et je les rejetais comme les remarques injurieuses d'un ignorant, incapable d'apprécier la valeur de l'éducation et les avantages que l'homme blanc avait apportés à notre pays.<sup>62</sup> » La biographie met parfaitement en scène ce que l'on sait déjà si tant est qu'on veuille bien y prêter attention : la force de persuasion des Européen-ne-s quant à leur rôle civilisateur dans le monde. *L'ubuntu* se manifeste comme une réponse à la sauvagerie de l'apartheid et à la colonisation de l'Afrique. Non pas qu'elle soit une invention postérieure à l'apartheid, mais elle décrit les rapports humains au sein des tribus, que colonisation et apartheid ont broyés. Munyaradzi explique que l'homme blanc n'était pas considéré comme ayant de *l'ubuntu*. Il est au contraire celui qui a anéanti *l'ubuntu*.

Son retour serait une réponse à la déshumanisation de l'Afrique subsaharienne. Plusieurs penseurs soulignent le caractère anti-individualiste de l'idée d'*ubuntu*. En effet, le concept n'implique pas qu'un simple rapport interindividuel à l'encontre de l'individualisme prôné par le libéralisme, devenu hégémonique dans les cultures européennes. Cet individualisme repose sur l'idée du bien fondé de la propriété et de la concurrence en société. *L'ubuntu* est un principe politique et une pensée du collectif humain. Elle se présente comme conduite. S'il est rapproché à l'individualisme, par les militant-e-s de *l'ubuntu*, de prôner une logique de concu-

60 DERRIDA Jacques, « *Versöhnung, Ubuntu, pardon : quel genre ?* » in CASSIN B., et al., *op.cit.*, p. 38.

61 MANDELA N., *Un long chemin vers la liberté. op. cit.*, p. 28

62 *Ibid.*, p. 39.

rence entre les individus, l'*ubuntu* ne nie pas les individus et les individualités, mais elle ne conçoit pas les rapports entre individus sur une base concurrentielle. La concurrence n'est pas assimilée à un rapport social positif, mais plutôt à un rapport social violent. L'*ubuntu* est une notion qui se situe du côté du refus de la violence.

(b) *Des relations humaines*

L'un des soubassements de la colonisation reposait sur l'idée que la civilisation devait être apportée à l'Afrique. L'*ubuntu* renverse le paradigme, ce sont les Africain-e-s qui ont les clefs de relations pacifiées entre êtres humains et la réconciliation sud-africaine n'exclut personne de l'*ubuntu*. La fracture radicale de l'apartheid est combattue par une inclusion de tout être humain. Il n'y a pas un Autre irréductible. Cela marque la différence philosophique majeure avec le tribunal de Nuremberg. Malgré tout le mal que peuvent penser des hommes comme Mandela ou Tutu, du régime d'apartheid, ils n'ont pas déshumanisé les pro-apartheids, alors que les Allié-e-s, et plus généralement les Européen-ne-s, ont affirmé que les Nazis étaient des barbares irrécupérables (même si les gouvernements ont agi autrement en récupérant dans leurs rangs des scientifiques nazis ou en tolérant le maintien dans l'administration allemande de membres du parti nazi). La pensée européenne s'est débattue, et se débat encore, avec la question de penser le nazisme comme part intégrée de l'humanité. On devrait plutôt dire de son humanité. Ainsi chez Jankélévitch, on ne pardonne pas aux Nazis, parce qu'on ne peut pas pardonner à ce qui n'est pas humain, « le pardon n'est pas fait pour les porcs et pour leurs truies » écrit-il en désignant les Allemands<sup>63</sup>. On recroise l'une des raisons de l'aporie face à laquelle il se trouve. Ainsi la politique nazie relève d'une certaine perception du crime contre l'humanité et l'apartheid d'une autre.

Pour l'historien burkinabé Joseph Ki-Zerbo, l'*ubuntu* est la forme sociale à atteindre :

« L'homme idéal en Afrique est maladivement, incurablement social. Il vit et s'accomplit à travers les autres. Sans vouloir faire du culturalisme (car l'Africain n'est pas ontologiquement différent des autres humains), l'existence sociale met en lumière ce lien vital avec les autres qui va jusqu'à une quasi identification. Cette propension à être « l'un d'eux » envahit tous les espaces de la vie même chez ceux qui veulent s'en débarrasser comme d'impedimenta anachroniques. Ce vouloir vivre non pas les uns avec les autres, mais les uns par les autres, s'exprime de mille manières. <sup>64</sup>»

---

63 JANKELEVITCH V., *L'imprescriptible*, op. cit., p. 50.

64 KI-ZERBO Joseph, « Ubuntu ou « L'homme comme remède de l'homme » », in *actes du colloque « Ubuntu, un instrument pour la paix »*, Afrika viva, [en ligne], <http://www.peuplesawa.com/downloads/229.pdf>, consulté le 26 juin 2015.

La substitution de la préposition « avec » par cette préposition « par » est selon l'historien la marque distinctive de cette forme de commun. L' « avec » désigne à la fois une manière, un moyen ou un accompagnement de l'autre, il semble dire que les humains sont les uns à côté des autres. Le « par » indique que l'autre est à la fois celui à travers lequel on passe, mais il est aussi une manière, une cause et un moyen. Nous sommes les uns *dans* les autres. Le rapport entre deux êtres ou plus est donc à la fois plus serré et plus polysémique. L'historien parle de lien vital et d'identification, deux termes forts qui rompent complètement avec l'idée d'individu qui pourraient être auto-suffisants. Le social relève par ailleurs du positif. Ce n'est pas la peur ou la nécessité calculatrice qui unit les humains, mais une nature sociale.

L'historien apporte un autre élément, l'*ubuntu* est une culture qui s'affronte de fait au système capitaliste :

« [L]’intégration économique mondialisée en privilégiant la logique du profit sans égard pour les besoins fondamentaux, saigne et dévoie les cultures en ébranlant leur socle infrastructurel. L’économie qui confond les arbres secs des statistiques avec la forêt vivante du développement, est cannibale. Elle érige sa tour orgueilleuse dans le cimetière des cultures. Une infime minorité d’États et de classes sociales au Nord et au Sud actionne ce processus aveugle, implacable et suicidaire. C’est pourquoi un sursaut s’impose. Toute nation, toute personne consciente doit s’associer à la recherche d’un projet global qui marie les acquis de la conscience du patrimoine commun de l’Humanité avec la convivialité vis-à-vis de la nature, préhistoire de l’homme, et vis-à-vis des autres humains, dépassement et accomplissement de l’homme. C’est dans cette problématique que se situe UBUNTU qui est avant tout un parti pris de défendre l’être humain comme être culturel : un kulturkampf. <sup>65</sup>»

L'*ubuntu* n'est donc pas une petite affaire, on est bien là au cœur des débats sur ce qui a été appelé la « renaissance africaine », mais cette renaissance n'est pas pour une minorité de l'humanité, il s'agit là d'une conception universelle de l'humanité, dont la forme sud-africaine a cette spécificité d'incarner immédiatement la possibilité de faire vivre les différences les unes par les autres. Le fait qu'en Afrique du Sud, il y ait cohabitation de Noirs, de Blancs, d'Asiatiques et de Métis, tous présent-e-s à tous les niveaux des classes sociales et installés sans possibilité de départ ou retour, jette un défi particulier au pays, un défi politique, que *ubuntu*, contrairement aux amnisties ou au pardon, semble pouvoir permettre de relever.

L'*ubuntu* ne doit cependant pas être lu comme un concept fixe, auquel cas, elle ne serait que résurgence d'une fausse naturalité. Si les sociétés africaines possédaient des formes de démocratie radicale, elles n'en étaient pas pour autant parfaites. Quand Mandela découvre le

---

65 *Ibid.*



fonctionnement des réunions tribales qui se tiennent chez le régent du Thembu, il est profondément fasciné :

« Tous ceux qui voulaient parler le faisaient. C'était la démocratie sous sa forme la plus pure. Il pouvait y avoir des différences hiérarchiques entre ceux qui parlaient, mais chacun était écouté, chef et sujet, guerrier et sorcier, boutiquier et agriculteur, propriétaire et ouvrier. Les gens parlaient sans être interrompus et les réunions duraient des heures. Le gouvernement avait comme fondement la liberté d'expression de tous les hommes, égaux en tant que citoyens. (les femmes j'en ai peur, étaient considérées comme des citoyens de seconde classe.)

[...] Je remarquais que certains tournaient en rond et ne semblaient jamais réussir à dire ce qu'ils voulaient. En revanche d'autres abordaient directement le sujet et présentaient leurs arguments de façon succincte et forte. J'observais que certains orateurs jouaient sur les sentiments et utilisaient un langage dramatique pour émouvoir leur public, tandis que d'autres restaient simples et sobres, et fuyaient l'émotion. [...]

Les réunions duraient jusqu'à ce qu'on soit arrivé à une sorte de consensus. Elles ne pouvaient se terminer qu'avec l'unanimité ou pas du tout. Cependant, l'unanimité pouvait consister à ne pas être d'accord et à attendre un moment plus propice pour proposer une solution. La démocratie signifiait qu'on devait écouter tous les hommes, et qu'on devait prendre une décision ensemble en tant que peuple. La règle de la majorité était une notion étrangère. Une minorité ne devait pas être écrasée par une majorité.

Ce n'est qu'à la fin de la réunion, quand le soleil se couchait, que le régent parlait. Il avait comme but de résumer ce qui avait été dit et de trouver un consensus entre les diverses opinions. Mais on ne devait imposer aucune conclusion à ceux qui n'étaient pas d'accord.

Si l'on ne pouvait parvenir à aucun accord, il fallait tenir une autre réunion. A la fin du conseil, un chanteur ou un poète faisait le panégyrique des anciens rois, et un mélange de compliments et de satire des chefs présents, et le public, conduit par le régent, éclatait de rire.<sup>66</sup>»

La longue citation permet de rendre compréhensible ce que Mandela nomme « une démocratie pure ». Rien ne peut nous confirmer que ce qu'il décrit se passait de cette manière, mais l'exposé que Mandela fait du processus de prise de décision et surtout de débat indique la conception qu'il se fait de la démocratie et le lien qu'il établit avec *l'ubuntu*. Le déroulé expose le processus collectif de prise de décision et surtout de débat. S'y joue à la fois du conflit, du dialogue et s'y entrecroisent plusieurs modes rhétoriques. C'est ce que Mandela nomme le consensus, mais par ailleurs, le rituel de fin de réunion assure le maintien des liens les uns avec les autres, d'abord en organisant la moquerie, ensuite en organisant le rire collectif, qui sert à la fois à détendre la réunion et à rassembler les présent-e-s. *L'ubuntu* est une forme politique des relations sociales, sans l'intermédiaire de Dieu. En tant qu'éthique, elle

---

66 MANDELA Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, op. cit., p. 30.

s'exerce, il y a donc un exercice à retrouver au quotidien, pour que l'*ubuntu* puisse à nouveau régir de manière effective les relations entre humains. La remarque sur les femmes est à cet égard plus que significative. La démocratie tribale excluait les femmes, quand l'Afrique du Sud se transforme en démocratie contemporaine, les femmes accèdent aux mêmes droits civiques que les hommes.

Par-delà la déclaration de principe, il y a bien eu une économie de la réconciliation, c'est-à-dire un dispositif permettant sa mise en œuvre. La CVR a traité avec conviction la nécessité de prendre en charge chaque parole, chaque victime. Cette éthique implique que la réconciliation n'est pas une affaire interpersonnelle. L'*ubuntu* contrairement au pardon est une pratique collective et politique. L'*ubuntu* suppose cependant des dispositions que la colonisation est accusée d'avoir brisé. Les Sud-Africain-e-s et les peuples colonisés plus largement se vivent comme des peuples malades de la colonisation. Dans le cas sud-africain, tout le monde est malade, pas uniquement les Noirs. La maladie entraîne fractures et impossibilité de dialogue à l'intérieur de la société. C'est pourquoi la Commission a ajouté à son arc la nécessité d'avoir une étape pour souder les citoyens en devenir : la question de la guérison et de la prise de parole devant le public, mais aussi la reconnaissance des langues. Il s'agit de recouvrer des formes collectives de liberté d'expression. Comme le parti du peuple à Athènes l'estimait, c'est la démocratie qui est en jeu dans la réconciliation. La démocratie ne peut se satisfaire de la violence.

*Ubuntu* a été nécessaire à la réalisation du processus de réconciliation sud-africain, il a permis d'imaginer la possibilité de souder les citoyens de l'Afrique du Sud, ce qui est bien le principe même d'une réconciliation. Cette réconciliation ne peut cependant s'affirmer qu'à travers l'invention d'une nouvelle culture. Une culture qui soit africaine, mais aussi européenne et asiatique. Ce en quoi l'Afrique est peut-être en train de se constituer comme universelle. Il n'y aurait pas de retour à une Afrique du Sud (qui est un nom de la colonisation), mais une construction toute nouvelle, qui marquerait pourtant un retour à l'Afrique. C'est ce que signifie *ubuntu*, c'est la réalisation du slogan *Mayibuye I Afrika* (Reviens Afrique). L'Afrique devant se penser comme une entité mouvante, en construction. La terre-mère où tout est possible à nouveau. Ce que les Sud-Africains sont en train d'inventer c'est un cosmopolitisme d'un genre nouveau.

## Chapitre 2 : Naissance d'une nation cosmopolite

Une nouvelle temporalité politique s'ouvre en Afrique du Sud. Miracle, Révolution, Transition, Renaissance africaine, chacun de ces termes marque un rapport différent entre le passé, le présent et le futur : chacun de ces termes dit quelque chose du temps et de la formation de la communauté. La transition est actuellement une transition vers la démocratie libérale, la Révolution peut laisser libre court à un tout nouveau régime, tout comme la Renaissance africaine, mais en marquant une empreinte continentale plus affirmée, quant au Miracle il pourrait laisser présager un royaume de Dieu sur terre. Quoiqu'il en soit, les représentations du passé se révèlent la préoccupation centrale une fois la paix négociée.

Les modes de relation au passé sont divers : mythologie, mémoire, histoire, archives. Ils comportent tous une part de vérité et de mensonges, ou tout du moins un point aveugle. La fondation d'une toute nouvelle nation a semblé forcer le peuple à écrire une histoire, qui puisse faire office de roman national. Le principe de tout roman national est de raconter des histoires à partir d'éléments réels, qui sont organisés selon les besoins de la nouvelle citoyenneté nationale.

Par exemple, la condamnation de l'apartheid semblait acquise dès le départ. L'histoire devait se construire sur une représentation entièrement négative de l'ancien système pour pouvoir justement construire une nation complètement différente. Pourtant, comment faire cohabiter la mémoire des Afrikaners avec celle de la nouvelle nation ? Comment inventer une histoire où ils aient une place autre que celle des méchants ? L'écriture du passé se confronte aussi à la nécessité de faire cohabiter les peuples entre eux. Le rôle de la Commission dans le dispositif était de permettre la guérison et de créer des archives. Pour éviter de porter la mémoire des souffrances tel un boulet, il a été décidé la reconnaissance des groupes bafoués et des victimes. Cette mémoire s'est exprimée dans des conditions particulières : « En offrant un espace public à la plainte et au récit des souffrances, la Commission a certainement suscité une *katharsis* partagée.<sup>67</sup> » Faire parler du passé en toute liberté a été conçu comme un moyen

---

67 RICŒUR P., *op. cit.*, p. 628.

de guérir le peuple ; archiver comme le moyen de pouvoir reconstruire le moment de la fondation si besoin. Antje Krog termine son livre en estimant que la réconciliation est un cycle, qui se répétera plusieurs fois<sup>68</sup>. Chaque répétition entraînera un besoin de réécrire l'histoire. Le moment de la Commission a donc dessiné un rapport spécifique à l'histoire. Mais la Commission n'est que l'un des outils d'écriture de l'histoire aux côtés du gouvernement et des communautés, sans compter le rôle des historiens professionnels, qui ont entrepris la révision complète de l'histoire scientifique. Le tout ayant à sa manière participé à la fondation de la Nation.

## 5) Les « pères fondateurs » de la nation

Nelson Mandela et Desmond Tutu : « Je me suis toujours demandé quel était le rapport profond et secret entre ces deux hommes. Ils furent alliés, sans doute, dans un certain combat pour la justice et contre l'apartheid. On pouvait néanmoins soupçonner que leur cohabitation ne devait pas être simple. Ils avaient sans doute des choses à se pardonner l'un à l'autre dès lors qu'ils parurent ensemble sur la scène du théâtre politique au cours d'une histoire qui les éloigne et peut-être les sépare profondément.<sup>69</sup> » Étrange interrogation de Jacques Derrida sur ces deux hommes, qui témoigne de leur transformation en pères fondateurs de la nation sud-africaine à l'instar de ce que Thomas Jefferson ou Benjamin Franklin furent pour les États-Unis. Leur apport sur le pardon ou l'*ubuntu* fait partie des motifs centraux de la nouvelle Afrique du Sud.

La place qu'ils occupent dans les représentations et les imaginaires se rapproche plus du mythe que de l'histoire. Pourtant les sociétés contemporaines se conçoivent comme des sociétés sans mythe, ou en tout cas aux légendes distinctes de l'histoire et de la rationalité. L'histoire de la libération de l'Afrique du Sud est peuplée par une galerie de personnages qui forment d'ores et déjà un panthéon. Nelson Mandela, Desmond Tutu, mais aussi Chris Hani, Oliver Tambo, Walter Sisulu, Ahmed Karthala ou Winnie Madikizela sont autant de figures, d'icônes ou de symboles qui resteront et dont on continuera à raconter les histoires ou à les utiliser. Leur empreinte sur l'imaginaire de l'Afrique du Sud est à la fois le fait du cirque médiatique qui s'est emballé durant toutes les années 1990 et la représentation de l'apartheid, la lutte, l'arrivée au pouvoir de l'ANC ou la Commission sud-africaine par les Arts, au premier

68 KROG A., *op. cit.*, p. 449. « Reconciliation is not only a process. It is a cycle that will be repeated many times. »

69 DERRIDA J., « *Versöhnung, Ubuntu, pardon : quel genre ?* », in *op. cit.*, p. 122.

rang desquels le cinéma (la parole du XX<sup>e</sup> siècle), mais aussi la littérature, la musique ou le théâtre. Par exemple, la période de prison de Winnie Mandela a donné lieu à un opéra. La troupe *Handspring Puppet Company* a fait le tour du monde avec un spectacle de marionnettes sur la CVR. La multiplication des créations artistiques liées à la lutte, la CVR et ses protagonistes permet la transformation en légende du combat pour la liberté. Ces créations permettent d'asseoir la légitimité du nouveau régime. Les comprendre, nous permet d'appréhender la mythologisation du moment fondateur de l'Afrique du Sud.

Le panthéon est séparé en deux, il y a les gentils et les méchants, qui ne recourent pas nécessairement un code couleur. Les mythes se développent bien au delà des « bonnes figures ». En effet, le nouveau régime aurait pu se contenter de glorifier les combattants, mais les dirigeants de l'apartheid sont intégrés à la gloire, formant ainsi un panthéon inédit où se côtoient les bons et les mauvais. Pieter Willem Botha, Frederik De Klerk ou Eugène De Kock sont autant de figures négatives dans l'espace public, qui freinent la fin de l'apartheid et sont associés à des violences extrêmes. Botha, dernier président de l'apartheid, refuse de témoigner devant la CVR. Il est le déchu, celui qui a perdu. Il en est de même pour De Kock, qui apparaît dans le film *In my country* de Justin Chadwick. C'est un personnage présenté comme un monstre, qui n'a pas hésité à torturer et à tuer et dont on doute de la sincérité au moment du repentir. Il parlera des très nombreux assassinats qu'il a commis et ne sera pas condamné pour l'intégralité des meurtres mais pour ceux qui n'avaient pas de motivations politiques. De Klerk est trouble aussi. Il est certes le président qui organisa la fin de l'apartheid, vice-président de Mandela. Mais on sait aussi qu'il ne fit rien contre ceux qui cherchaient à faire exploser le processus de paix. Il se voit accorder un prix Nobel de la paix avec Mandela en 1993. Salutation suprême des institutions internationales de l'œuvre de réconciliation. Son symbole n'existe que par Mandela, comme le montre le titre du film *Mandela and De Klerk* de Joseph Sargent où ils sont respectivement incarnés par deux stars hollywoodiennes Sydney Poitiers et Michael Caine. Mandela puis De Klerk. Des héros, nous avons gardé trois protagonistes : Nelson Mandela, Desmond Tutu et Winnie Madikizela. Tous trois incarnent une face de la réconciliation et de la nation en train de se faire.

(a) *Nelson Rolihlahla Mandela dit « Madiba », le leader*

Quand il s'adresse au peuple, Nelson Mandela dit « My people », les miens, mon peuple, mes gens, mes enfants peuvent être autant de sens de cette expression. S'il n'a pas été épargné

par les critiques, il est celui qui regarde au dessus de la mêlée. Chaque biographie de Mandela est une intense célébration de son génie. Mandela est le plus grand des stratèges, le meilleur des chefs et le premier à avoir pardonné. Célébrer et mythifier Mandela c'est célébrer la lutte pour la libération mais c'est aussi en faire de même avec la période de réconciliation. Le portrait autorisé de Mike Nicol ou le livre de Jean-Paul Jouary, pour n'en citer que deux – mais deux intéressantes - sont autant de célébrations de la philosophie réconciliatrice et non-violente de Mandela. Jean-Paul Jouary sous-titre même son livre « une philosophie en acte ». C'est dire ce qu'il voit en Mandela. Mike Nicol, écrivain sud-africain, adopte lui une forme de portrait à partir des déclarations de ceux qui ont connu Mandela. Son livre se compose ainsi à partir d'un composite de paroles par ceux qui peuvent raconter des moments divers : sa jeunesse, sa vie d'avocat, la prison, les négociations, la part de ses proches... Dès 1986, le militant anti-apartheid et prêtre Cosmas Desmond écrit : « Il est devenu un héros du peuple et a été investi de qualités quasi-messianiques. <sup>70</sup>» L'écrivain André Brink, militant anti-apartheid, déclare quelques jours après la mort de Mandela : « il s'est montré à la hauteur, voire plus grand encore que son propre mythe. Il a habité son mythe et son mythe l'a habité. <sup>71</sup> » L'emploi du mot « mythe » par l'écrivain n'a rien d'un hasard.

Au vu de sa célébrité, Mandela n'est pas bavard. Hormis lors de la tournée mondiale qui suit sa sortie de prison et des discours qu'il fait quand il est président, c'est un homme silencieux. Les années de prisons et les années de clandestinité n'y sont pas étrangères. Il montre le chemin : « Faites ce que je fais » résume le mieux son attitude. Sa vie est très connue mais reste mystérieuse. La légende peut donc se faire jour, il y a la place pour l'imagination. Mandela incarne à la fin du siècle, un homme d'un autre temps, poli et droit. Richard Stengel note que Mandela a été « élevé et scolarisé dans le Transkei, dans les années 1930, [ce qui] équivalait à vivre dans l'Angleterre des années 1870 ; ils avaient un demi-siècle de retard. <sup>72</sup> » Mandela est né avant les catastrophes du XX<sup>e</sup> siècle. Le retour à un temps plus conciliant dans les mémoires.

Sa vie est désormais rythmée par ses discours mythiques, du procès de Rivonia à son élection. De sa presque condamnation à mort à sa victoire. Le procès de Rivonia marque le sacrifice à la lutte. Mandela y prononça pour sa défense une déclaration (*statement*), qui rempla-

---

70 « He has become a folk hero and invested with almost messianic qualities. » DESMOND Cosmas, « The Mandelas: Fighting for Freedom », *Third World Quarterly*, Vol. 8, No. 2 (Apr., 1986), pp. 745+747-751

71 Entretien publié dans *Le Monde*, 7 décembre 2013.

72 NICOL Mike et al., *Mandela, le portrait autorisé*, Paris, Acropole, 2014.

çait le témoignage et le contre-interrogatoire habituels et dans laquelle il admettait les sabotages et rappelait l'idéal de démocratie qu'il chérissait et pour lequel tous luttèrent. Ce discours se termine par cette simple phrase « un idéal pour lequel je suis prêt à mourir ». Quarante ans après, ces quelques mots font l'objet d'un culte. En général, ils constituent le seul moment qui n'est pas faussé quand l'histoire est racontée, car ils sont « historiques ». Et si Mandela, l'avocat, et ses camarades avaient effectivement été condamnés à mort ? Ce qui importe dans ce moment, c'est la preuve que Mandela et ses camarades étaient prêts à donner leur vie et à se priver d'une défense complète afin de s'adresser aux combattant-e-s et au peuple. « Dès le début, nous avons clairement montré que nous voulions utiliser le procès non comme une application de la loi mais comme une tribune pour exprimer nos convictions. [...] Ce qui nous intéressait, ce n'était pas d'échapper à une condamnation ni l'atténuer, mais d'utiliser le procès pour renforcer la cause pour laquelle nous combattions – quel que soit le prix à payer.<sup>73</sup> » raconte-t-il dans sa biographie.

Admiré par le peuple, comme par ses proches, par ses amis comme par ses ennemis, Mandela a tout du leader parfait. C'est un homme collectif. Ses camarades sont omniprésents dans ses mémoires. Il a un sens de la fidélité et de la loyauté aux autres et à l'événement très fort. Pour exemple, l'idée de faire une biographie ne vient pas de lui, Ahmed Kathralla raconte : « L'idée de la biographie de Mandela nous est venue à l'occasion d'une de nos promenades avec Walter. Comme de coutume, nous devisions et j'ai suggéré que, Madiba approchant de ses soixante ans, il s'attelle à la rédaction de ses mémoires. » Devenir un héros ne se choisit pas et ne se fait pas en un jour. Plus jeune Mandela est connu comme avocat. Avec ses camarades Sisulu ou Tambo, il prend la tête de la branche jeune de l'ANC puis influe sur la politique du congrès. Entré dans un mouvement pacifiste depuis 50 ans, Mandela convainc ses camarades de faire le choix de la lutte armée. Si le discours qu'il prononcera à son propre procès a marqué les esprits déjà politisés et au fait de la situation, son emprisonnement ne fait pas plus de vagues que ceux des nombreux prisonniers politiques. Mais Mandela est déjà une figure pour ses camarades, il porte en lui un sens aigu du collectif comme du sacrifice : « Lorsque après des années de lutte au bagne il obtient enfin un pantalon, vieux et crasseux, il le refuse si tous les Noirs emprisonnés n'en bénéficient pas. Lorsque après plus de vingt ans d'enfermement, il obtient enfin que sa famille le visite en prison, il le refuse aussi parce qu'il ne se bat pas pour améliorer sa situation personnelle mais pour la libération de son peuple.<sup>74</sup> » La figure de

---

<sup>73</sup> MANDELA N., *Un long chemin vers la liberté*, op. cit., p. 374.

<sup>74</sup> JOUARY Jean-Paul, op. cit., p. 193.

Mandela a été construite avec le temps par l'ANC sous la conduite notamment de sa femme Winnie Mandela. S'il est déjà connu au moment du procès de Rivonia, c'est sans commune mesure avec le moment où il devient le plus célèbre prisonnier politique dans les années 80. Quand il sort, il est une icône mondiale. Mais son statut n'est pas encore fait. « Mandela était déjà une figure internationale hors du commun, au point que certains craignaient qu'il ne soit pas à la hauteur des espoirs que le monde avait nourris à son sujet, qu'il déçoive, tel le colosse aux pieds d'argile, qu'il soit trop humain avec ses faiblesses. On murmurait même qu'il serait préférable de le voir mourir avant sa libération car, s'il était précieux, en prison, en tant que mythe, il ne le serait plus s'il redevenait un être humain comme les autres<sup>75</sup>. » Mandela ne décevra pas. Il mène les négociations jusqu'à l'établissement de la constitution qui permet les élections, puis à la demande de l'ANC, il devient président, mais pour un seul mandat. Ainsi en a-t-il décidé. Mandela ne veut pas imiter ces héros révolutionnaires qui confisquent le pouvoir ou se transforment en dictateur. Quelques temps après la fin de son mandat, il décidera de ne plus se prononcer sur la politique et de concentrer son attention sur la lutte contre le SIDA. Non, Mandela ne décevra pas. Mandela a la figure du sage quand il disparaît en 2013. De leader d'un mouvement révolutionnaire, il est devenu héros. De héros, il est devenu mythe. L'amour qui lui est donné est à la hauteur de ses sacrifices, dans un des rares passages intimes de son autobiographie, il écrit à propos de sa femme : « Elle avait épousé un homme qui devait la quitter bientôt ; cet homme était devenu un mythe ; puis ce mythe était revenu chez lui et s'était révélé n'être qu'un homme. » Il ajoute quelques lignes plus loin : « Quand votre vie est la lutte, comme l'a été la mienne, il reste peu de place pour la famille.<sup>76</sup> »

(b) *Desmond Tutu, la parole de Dieu*

Miracle, réconciliation, pardon, l'archevêque a rappelé l'existence de Dieu, qui est d'ailleurs nommé par la constitution sud-africaine. Dieu, ce même mot pourtant qui servit aux inventeurs de l'apartheid à justifier les inégalités et la supériorité du peuple afrikaner. Si la réconciliation et le pardon sont des bréviaires habituels du terrain politique, Desmond Tutu leur rend leur sens de pureté. Par contre, Miracle, le mot est de lui. Pourtant il n'y a rien de métaphysique dans ce que raconte notre archevêque. Le miracle c'est la solution négociée, le miracle c'est l'IFP qui rejoint le processus électoral, le miracle c'est l'élection de Mandela. Rien

---

75 TUTU Desmond, « Introduction », in NICOL Mike et al., *Mandela, le portrait autorisé*, Paris, Acropole, 2014, p. 9.

76 MANDELA N., *Un long chemin vers la liberté*, op. cit., p. 619 - 620.



que du très concret et du très politique. C'est ce mélange surprenant entre religion et politique qui va faire le succès et le mythe de Tutu.

On le comprend assez vite, Desmond Tutu, au contraire de Mandela, est de ceux qu'on entend et lit souvent. Auteur de nombreux textes, introductions, livres, il répand sa parole et celle de Dieu très largement. Archevêque, il est aussi envoûtant et fanfaron. Tutu n'est pas un homme qui se laisse faire. Prix Nobel de la paix en 1984 pour son combat en Afrique du Sud, il affronte l'apartheid comme l'ANC une fois le parti légalisé et le pays libéré. Ainsi quand le congrès affiche son refus de participer à la CVR, il menace de partir. Quand le congrès se plaint du contenu du rapport, il l'affronte. De la même manière, qu'il ne se cache pas pour dire que Botha comme De Klerk auraient dû se présenter à la Commission, que les juges se sont cachés derrière des motifs fallacieux pour ne pas regarder en face la culpabilité de la justice. Desmond Tutu n'est pas un politicien, c'est un théologien, un révolutionnaire tenu par la morale anglicane. Il fait de la politique. Ses idées sont en grande partie inspirées des théologies de la libération sud-américaine, mais il tient aussi à la théologie de la libération noire. Son combat comme son attitude en ont fait un héros. Le musicien Miles Davis lui dédie une chanson sobrement intitulée *Tutu*.

Philippe Salazar termine son ouvrage sur la révolution fraternelle par une postface intitulée « Tutu parle ». Le philosophe apprécie l'homme : « Homme d'Église, homme d'État, homme d'éloquence, Tutu incarne l'antique magistère que Saint Paul – son modèle – donnait à la vocation apostolique : être porte-parole de la vérité.<sup>77</sup> » Rien que cela. C'est un homme de parole(s). Auteur de nombreux discours, oraisons funèbres (notamment pour Steve Biko en 1977), la parole publique mais ferme est son mode d'être et de combat. Salazar souligne le versant politique des discours de Desmond Tutu et ce tout au long de sa vie. Tutu est celui qui par ses paroles et ses actes s'oppose à l'apartheid et saisit le temps. Il incarne parfaitement le rôle du chef religieux qui montre le chemin. Fascinant personnage qui se recueille à Dachau, prie pour le Rwanda, soutient le boycott contre l'État d'Israël en faveur des Palestiniens ou partage sans cesse ses colères, mais toujours dans un esprit de pardon et de douceur. Les discours de Tutu annoncent la Commission Vérité et Réconciliation (l'annonciation). Président de la Commission, sa parole sera au centre du processus qui mène à la réconciliation. Il organise prières et recueils ; non sans créer de la gêne chez certains commissaires, il cite la Bible. C'est lui qui donne cette teinte religieuse, mais plus encore théologique à la

---

<sup>77</sup> SALAZAR Ph., *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, op. cit., p. 115.

Commission. En tant que président, c'est lui qui choisit les victimes ou va à l'affrontement. De ces affrontements, le dramaturge Michael Ashton a tiré une pièce de théâtre intitulée *The Archbishop and the Antichrist*, c'est-à-dire « L'archevêque et l'antéchrist ». Pièce fortement inspirée de l'expérience de la CVR, elle met en scène l'affrontement avec le diable. Comme Mandela, le mythe « Desmond Tutu » raconte la réconciliation et le pardon, et l'histoire d'un pays béni de Dieu. La nation arc-en-ciel prônée par l'archevêque est une métaphore politique autant qu'une réalisation de Dieu. Ce qui place aussi l'Afrique du Sud en figure de proue de la communauté telle qu'elle doit être selon les préceptes de la Bible, ce qui en fait donc un modèle. Ce rapport à Dieu est central, la constitution sud-africaine commence en mentionnant Dieu.

(c) *Winnie Madikileza-Mandela, la mère de la nation*

Une femme se dresse au panthéon des héros : Winnie Mandela, surnommée *Mother of Nation*<sup>78</sup>, la mère de la Nation, et qui devient leader politique durant les années 1980. De Nomzamo Winifred Zanyiwe Madikizela, son nom de jeune fille, elle devient Winnie Madikileza-Mandela. Elle est la version vivante du cri de ralliement en Xhosa : « Wathint'abafazi ! wathint'imbokodo »<sup>79</sup> inventé lors de la marche des femmes du 9 août 1956, qui dit en substance, « tu t'en es pris aux femmes, tu as touché un rocher, tu seras écrasé ». Elle a 22 ans quand elle rencontre Nelson Mandela, alors déjà militant et la cible de l'État. Elle devient sa femme. Après l'arrestation de son mari, Winnie Mandela commence alors une vie faite d'arrestations, mesures d'éloignement ou tortures, autant de répressions qui vont transformer cette travailleuse sociale en fervente partisane de la lutte armée, mais aussi en figure de la lutte des femmes. Les années 1980 consacrent Winnie Mandela en figure féminine, féministe et noire. La poète américaine Audre Lorde la chante dans ses poèmes à plusieurs reprises. Winnie Mandela est une figure proche du peuple : elle est une femme, or les femmes ont souffert de l'apartheid, et en sont en bonne partie les oubliées. Non seulement, elle est la femme d'un militant, mais elle est elle-même militante. Elle incarne ainsi les deux bouts de la résistance au sein des familles. Elle est restée en Afrique du Sud, quand de nombreux militants travaillaient à la libération depuis l'étranger. Elle élevait ses deux filles seules. Bref la liste serait longue de ses actions héroïques.

78 C'est notamment le titre d'un livre qui lui est consacré en 1986. Harrison Nancy, *Winnie Mandela: Mother of a Nation*, London, Grafton books, 1986.

79 La version complète est « Wathint'abafazi, (*Strijdom*) ! wathint'imbokodo (*uzo kufa*) ! » Strijdom Johannes est le nom du ministre qui élargit aux femmes la mesure sur l'obligation du port des passes pour les Noirs en 1956.

Dans l'après-apartheid, Winnie Mandela apparaît dans de nombreux films, qui sont le plus souvent dédiés à Nelson Mandela. Dans *Un long chemin pour la liberté*, elle occupe un rôle important : celui du refus de la paix et du pardon. La même histoire est racontée dans le biopic sur elle. Amenée à la lutte par Mandela, elle s'impose après l'arrestation de son mari en 1963, et devient une leader de plus en plus importante au fil des années. Elle est aussi un lien avec les combattant-e-s hors du pays. Mais contrairement à Nelson Mandela, Winnie Madikizela n'est pas représentée comme un personnage aux choix « rationnels » et politiques. Dans *A long talk to freedom*, le réalisateur fait dire à Mandela « Ce qu'ils ont fait à ma femme est leur seule victoire sur moi<sup>80</sup> ». Elle a cependant eu droit à plusieurs biopics centrés sur sa vie. Dans *Winnie* de Darrell Roodt<sup>81</sup>, c'est une femme rongée par la douleur des années d'isolement qui est mise en scène. Cette douleur se constituant comme le ressort de son engagement politique violent, vengeur et radical. Ce qui est mis en scène comme une soif de sang semble être le résultat de ce qu'elle subit de la part du système, mais contrairement à Mandela et aux leaders de l'ANC, elle s'avère incapable de se sublimer et d'aller vers la réconciliation. On la dit adorée par le peuple mais crainte par la classe politique.

La question du genre intervient nécessairement dans la perception et la construction du personnage de Winnie Madikizela Mandela. C'est avec les attributs du genre féminin que son mythe est construit : faible rationalité, amours maternel et charnel. Le rôle qui lui est donné alterne entre celui de la sorcière, la méchante, mais elle est aussi la mère de ses enfants et de la nation. Les titres des films qui lui sont dédiés tournent généralement autour de son nom : Winnie, Mrs Mandela...<sup>82</sup> c'est-à-dire des titres qui la placent comme personnage privé et qui ne disent pas grand-chose de ses choix politiques au contraire de ceux réalisés à la gloire de Mandela Nelson : *Un long chemin pour la liberté* ou *Invictus*<sup>83</sup> qui symbolisent immédiatement le combat de Mandela. Contrairement à Nelson Mandela, Winnie Madikizela n'a pas été poussée sur le devant la scène, elle a dû forcer l'admiration. Elle n'a aucune raison de se contenter d'être derrière le grand homme. Winnie Mandela est une héroïne qui a refusé l'image de la victime qui plus est blessée. Elle ne se contente ni d'être l'ombre, ni d'être l'aide (l'infirmière) de Mandela. Elle s'affirme comme une leader et une femme politique à part entière, dont les choix vont diverger de N. Mandela.

---

80 CHADWICK Justin, *Mandela : Un long chemin vers la liberté (Mandela, a long walk to freedom)*, 2013. à 2h 02'35 - « What they have done to my wife is their only victory over me ».

81 ROODT Daniel, *Winnie*, 2011.

82 OKENODO Sophie, *Mrs Mandela*, 2010.

83 CHADWICK Justin, *Mandela : Un long chemin vers la liberté (Mandela, a long walk to freedom)*, 2013 ; EASTWOOD Clint, *Invictus*, 2009.

Son passage devant la CVR résume la complexité du personnage. On l'accuse du meurtre d'un enfant de Soweto, Stompie Seipei, assassiné suite à des accusations de trahison. Devant la Commission, Winnie Madikileza-Mandela est accusée de violations des droits humains. Elle comparaît comme témoin et nie les accusations qui sont portées contre elle. Elle ne veut pas parler et s'insurge contre les autres témoins qui la chargent. L'archevêque la supplie de dire, de révéler, de dire pardon. « Je suis profondément désolée, les choses ont horriblement mal tourné. » Tels sont les mots qu'elle consentit. Pourtant elle est qualifiée par le rapport de la Commission de « personnalité héroïque<sup>84</sup> », ainsi Winnie Madilikeza est à la fois une héroïne de la lutte de libération et une paria pour la nouvelle Afrique du Sud, car elle incarne l'impossible réconciliation. Elle est l'envers de Mandela homme<sup>85</sup>. Elle a participé à rendre le pays ingouvernable, comme la stratégie de l'ANC l'intimait, mais elle refuse de suivre, à la libération des prisonniers politiques et durant les négociations, ce qu'elle perçoit comme un renoncement. Elle ne choisit pas la paix, elle veut que les bourreaux de l'apartheid et les colons blancs payent pour ce qu'ils et elles ont fait. Elle veut un renversement complet, un bouleversement, une révolution violente. Elle s'oppose donc à son mari sur ces questions. Winnie Mandela est un paradoxe car elle est à priori du bon côté. Elle a été brutalisée, enfermée et torturée. Elle fut la compagne d'un autre héros, sans discussion sur l'amour qu'il et elle ont l'un pour l'autre. Mais Winnie Mandela est contre cette réconciliation dans laquelle elle ne voit qu'un moyen de poursuivre la politique injuste et discriminatoire qui touche les Noirs du pays. Elle veut l'égalité et la justice intégrant la vengeance si nécessaire.

Tous ces « héros » sont au cœur d'histoires populaires qui s'écrivent, mais ils ne sont finalement qu'une partie de ses représentations sur le passé. Une histoire plus terre à terre et plus collective s'est aussi faite jour.

## 6) Une Vérité à partager ?

Que disent ces figures déjà mythiques de la vérité à mettre en partage ? Mandela et Tutu paraissent avoir offert au peuple sud-africain cette réconciliation. Concrètement c'est la CVR

---

84 Citée par PONS Sophie, *L'aveu et le pardon*, Paris, Bayard, 2000, p. 112. cf. TRC report, vol. 5, chap. 6, p. 243 – 244.

85 L'opposition est perceptible dans une scène du film hollywoodien *Mandela : un long chemin vers la liberté*, où elle harangue une foule dans la période difficile du début des années 90 afin de les conforter dans le choix de l'émeute et où Mandela lui ordonne d'arrêter en essayant de lui faire entendre raison sur la nécessité de la paix. Pour renforcer l'aspect raisonnable de Mandela Nelson, il est habillé en costard et elle en vêtement militaire. 1H59'12 - 2H00'15

qui a pris en charge les victimes en leur offrant un espace d'écoute et de consignation de leurs histoires. D'après la CVR sont victimes les personnes touchées par des « atteintes graves aux droits de l'homme commises entre le 1<sup>er</sup> mars 1961 et le 11 mai 1994<sup>86</sup> ». Le mot victime désigne les personnes qui furent torturées, emprisonnées, tabassées, mutilées... mais aussi un ou plusieurs membres de la famille ou de l'organisation politique à laquelle était rattachée une personne aujourd'hui décédée. Les crimes correspondent à la catégorie universelle d'atteinte aux « droits de l'homme », ce qui sépare ces « victimes » de celles qui ont souffert de l'apartheid. En effet, le système fonctionnait sur des souffrances quotidiennes, invisibles mais aussi économiques et culturelles dont la Commission n'a pas ou peu rendu compte.

(a) *La langue maternelle comme langue du vrai*

Qui dit écoute, dit parole, dit langue. Dans quelle langue parlaient toutes ces personnes ? Le processus de parole n'aurait pas aussi bien fonctionné sans que ne soit posée la question de la langue d'expression des victimes. La CVR avait prévu des systèmes de traduction pour passer d'une langue à l'autre. Chaque victime pouvait choisir sa langue, ce qui ouvrait automatiquement le nombre de personnes pouvant s'exprimer de plein droit. Cette politique de reconnaissance des langues maternelles fut un choix de la nouvelle nation. Alors que sous l'apartheid seuls l'anglais et l'afrikaans étaient reconnus, dans la Constitution sud-africaine sont désormais inscrites onze langues officielles : sepedi, sesotho, setswana, siSwati, tshiven-da, xitsonga, afrikaans, anglais, isiNdebele, isiXhosa et isiZulu. « Je me suis à nouveau aperçu que nous n'étions pas des peuples différents avec des langues différentes ; nous ne formions qu'un peuple avec des langues différentes.<sup>87</sup> » Cette remarque est de Mandela quand il dépeint une rencontre en 1942 avec la reine du Basutoland, qui lui reproche, en anglais, de ne pas parler le Sesotho. Mandela raconte ce reproche comme une prise de conscience de l'unité du peuple africain, mais il prend aussi conscience de l'importance de parler la langue de l'autre pour le comprendre. En prison, il apprendra l'afrikaner, la langue de ses ennemis. Dans ce même passage, il note que s'il ne connaît pas le Sesotho, c'est parce qu'il s'est « laissé prendre dans les divisions ethniques entretenues par le gouvernement blanc.<sup>88</sup> » Il présente donc comme normal le fait de pouvoir comprendre une autre langue, pratique disparue à cause des séparations ethniques inventées par les colons. Parmi les onze langues reconnues

---

86 Rappelons qu'il s'agit des dates du massacre de Sharpeville et de l'élection de Nelson Mandela à la présidence sud-africaine.

87 MANDELA, *Un long chemin vers la liberté*, op.cit. p. 92.

88 *Ibid.*

par la Constitution, on identifie neuf langues africaines et deux langues européennes. Cette reconnaissance de ces deux langues européennes, et surtout l'afrikaner, est un acte de réconciliation aussi. Si l'on reprend la logique de Mandela, plusieurs langues, un seul peuple, cela implique que désormais quelles que soient les origines et les langues, il y a de nouveau un seul peuple dans lequel se tiennent les Afrikaners comme les Anglais. La reconnaissance de toutes ces langues par la constitution crée un geste très fort d'unité. Alors que l'univers national a pour tradition de se fondre dans une seule langue pour asseoir l'unité de la nation, ici la diversité des langues n'est pas vécue comme un frein à l'union. Habilitier toutes ces langues, c'est donner les clefs du pays aux habitant-e-s.

Cette reconnaissance constitue un acte démocratique, fondé sur la reconnaissance de droits culturels des victimes, mais aussi sur le rapport entre pensée et langage. Une règle du métier de traducteur préconise qu'on ne peut traduire correctement que vers sa langue maternelle. C'est dans cette langue que se développe la pensée de chacun-e, elle se construit sur un imaginaire qui nous permet de converger avec les autres locuteurs même si chacun-e en tire une forme personnelle. C'est pour cette raison qu'il n'est pas aisé d'apprendre une autre langue, car c'est un autre imaginaire qui s'y dessine. Par ailleurs, chaque langue est en perpétuelle évolution, si l'évolution de la langue maternelle puis de la langue dans laquelle je baigne m'est presque subreptice, l'évolution d'une langue qui n'est pas la mienne me demande un nouvel apprentissage. Reconnaître toutes ces langues maternelles c'est donner une vraie chance à l'égalité. « Qu'est-ce qui rend "maternelle" une langue ? » demande Barbara Cassin, « Sans doute la possibilité d'inventer. La poésie, ce faire (de) la langue, est connaturelle à la langue maternelle. Chaque locuteur est un auteur dans sa langue et de sa langue [...] si bien qu'il la produit comme *energeia* et non comme *ergon*, comme mise en œuvre, en acte et en évolution, au lieu de s'en servir comme d'une totalité close.<sup>89</sup> » Elle cite Hannah Arendt et ses remarques sur son usage de la langue maternelle comparée à son usage de l'anglais, pour penser le lien entre le langage et le soi. Chez Arendt transparait la difficulté d'avoir pour langue maternelle une langue devenue assimilée comme celle du bourreau, une langue qui reste la même : « La banalité du mal n'est pas sans lien avec la banalité de la langue que l'on parle.<sup>90</sup> », affirme Cassin. Remarque qui fait écho à ce qu'elle écrit dans un autre texte à propos de l'utilisation de la langue, l'afrikaans, par les forces de sécurité et le régime d'apartheid. Elle explique que la langue des Boers aurait été souillée, brouillée, les euphémismes qui servaient à donner

---

89 CASSIN Barbara, *L'archipel des idées*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2014, p. 207.

90 *Ibid.*, p. 208.

l'ordre de tuer ou torturer auraient changé le sens des mots et des expressions. Cette observation c'est la Commission qui la fait. Si la Commission juge la langue de l'apartheid, c'est pour mieux faire vivre toutes les langues. Les langues maternelles s'opposent et se rencontrent durant le processus de réconciliation. Des mots s'emmêlent et passent d'une langue à l'autre : *apartheid* versus *ubuntu*. Cassin y voit la mise en œuvre de ce qu'elle nomme la performance, c'est-à-dire « une improvisation qui requiert un engagement » ou encore le fait que « parler est alors, à chaque fois, quelque chose comme un chef-d'œuvre et un exploit.<sup>91</sup> » Le moment même de l'audience est un travail de la parole, qui agit sur la langue et sur les êtres. Le fait de laisser choisir la langue d'expression permet de ne pas se cantonner à cette « totalité close », il est possible d'engager une finesse des mots et on évite la répétition de formules trop bien apprises. L'utilisation de la langue maternelle a permis que s'exprime le plus grand nombre. Il n'aurait jamais pu en être de même si tout le monde avait dû se tenir à l'anglais ou à l'afrikaans. Il demeure cependant une méfiance sur la façon dont étaient (et l'ont été depuis) traduites les paroles. Cette exercice de parler dans sa langue – celle qu'on s'est choisi - a créé une richesse qui est paradoxalement impénétrable à qui ne parle pas toutes les langues qui furent utilisées, c'est-à-dire probablement tout le monde. Ainsi la vérité peut se dire, mais savoir comment elle peut se recevoir reste en partie insoluble. Mais si l'on s'en tient à la salle en elle-même, réceptive pour partie à la langue qui était parlée, puisque les audiences se tenaient dans les régions où les faits avaient eu lieu, cette possibilité d'un travail de la langue existait bel et bien.

La nation sud-africaine s'est affirmée comme linguistiquement cosmopolite. Ce qui est une révolution dans la conception de la nation conçue sur le modèle européen. « L'exigence unilingue de la nation affleure sûrement dans le refus d'entendre chanter l'hymne en espagnol, mais cela ne rend pas pour autant l'hymne moins chantable dans telle ou telle autre langue.<sup>92</sup> » écrit Judith Butler à propos de la nation américaine dans laquelle se déroule une guerre entre l'anglais et l'espagnol. Deux langues de colonisation pourtant. La nation ethnicisée repose sur une idée uniforme de la langue, l'universel national ne semblait pas pouvoir se construire sur une pluralité de langues, ainsi une des langues finit toujours par être imposée comme officielle. Dans le cas de langues proches ou de dialectes, les règles sont fixées pour s'uniformiser au fil du temps. La fixation de la grammaire française est un excellent exemple de ce processus. Le français n'est pas issu d'un processus naturel, mais de règles décidées au XVII<sup>e</sup>

---

91 *Ibid.*, p. 126.

92 BUTLER Judith, SPIVAK Chakravarty Gayatri, *L'État global*, traduction de Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2009 [2007].

siècle par des grammairiens, puis tenues par une académie, l'Académie française, qui décide de ce qui est valable ou pas en matière de langue. L'historienne Eliane Viennot montre notamment comment le français va être masculinisé imposant ainsi à tous les petits français depuis deux cents ans la rengaine selon laquelle « le masculin l'emporte sur le féminin »<sup>93</sup>. Pourtant la langue, même fixée, continue son travail. L'apparition de « langues dérivées » : argot, verlan... en est l'exemple, mais ses locuteurs se trouvent marginalisés. Fixer la langue c'est fixer la nation avec ses normes et ses élites, seules à-mêmes de maîtriser la langue. L'Afrique du Sud a refusé le modèle occidental de l'adéquation une Langue pour une Nation. Elle a aussi mis fin à l'idée d'une guerre des langues comme elle pouvait avoir lieu entre anglais et afrikaans.

L'enjeu n'est pas seulement de reconnaître plusieurs langues, mais aussi de mettre à égalité les langues les unes avec les autres, et plus spécifiquement de ne pas considérer comme acquise la puissance des langues européennes afrikaner (dérivé de hollandais) et plus particulièrement l'anglais. Ces deux langues ayant fait l'objet d'un forçage durant les années d'apartheid, elles sont plus « parlées » que les autres par les locuteurs non maternels. Les Afrikaners étant d'ailleurs très opposés à la « prédominance de l'anglais<sup>94</sup> ». L'anglais est une puissance mondiale en soi, elle est devenue avec le temps la langue la plus usitée, mais reconnaître le droit des autres à exister en tant que langues officielles rend possible d'autres pensées. Selon les régions, ce sont d'ailleurs des langues différentes qui dominent. Par-delà, la mondialisation de l'anglais (enfin d'une sorte de version simplifiée, que Barbara Cassin nomme le *glo-bish*) comme langue de communication, ce sont les langues européennes qui sont combattues. Les Européens ont répandu la tendance à monopoliser le droit à la pensée dans les langues européennes comme le montre l'état de la production universitaire à travers le monde. Certaines langues européennes comme l'espagnol, l'anglais et le français sont pensées comme universelles et ce droit est dénié aux autres langues. D'autres langues ont été imposées à travers l'histoire ou sur de plus petites échelles. Barbara Cassin nous montre un processus similaire chez les Grecs : « L'autre, celui qui n'hellénise pas, barbarise, avec l'onomatopée *bla-bla-bla* inscrite dans son nom : il parle mal, fait des barbarismes, il est incompréhensible, fait seulement du bruit avec sa bouche, il est grossier et inculte, il ne pense pas : c'est un barbare, un animal dépourvu, presque, de *logos*.<sup>95</sup> » Finalement le processus de langue imposée est

---

93 VIENNOT Eliane, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin ! Petite histoire des résistances de la langue française*, Donnemarie-Dontilly, éditions iXe, 2014.

94 SALAZAR Philippe, *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, op. cit., p. 49.

95 CASSIN Barbara, *L'archipel des idées*, op.cit. p. 36.



concomitant de la constitution du « barbare », donc de la formation d'une communauté qui s'unifie et cherche à se renforcer. Les Barbares au sud de l'Afrique étaient les Xhosas, les Zoulous,... avec leurs langues incompréhensibles pour les Européens. Réhabiliter le droit de cité de ces langues comme langues officielles, c'est intégrer à la pensée, au langage, à la politique ceux à qui on avait dénié ces droits.

(b) *L'arc-en-ciel comme identité.*

L'*apartheid* s'organisait selon une logique de « race » reconnaissable selon une binarité de couleur de peau : Noir/Blanc. Fut aussi créée une « race » d'Indiens, peu nombreux, et qui étaient les descendants de travailleurs agricoles indiens déplacés en Afrique du Sud par les Anglais, et une race des Métis, rappelant malgré tout les mélanges forcés ou souhaités entre plusieurs « races ». Ces deux dernières « races » étant aussi discriminées, bien que différemment des Noirs. Dans le discours du pouvoir, la couleur « noire » est celle du péjoratif. Les Noirs étaient des sauvages et des arriérés.

Faire disparaître l'opinion qu'il existe des races n'est pas un petit enjeu de l'époque contemporaine. Cela excède le fait de reconnaître l'égalité entre tou-te-s par-delà les couleurs de peau. Affirmer l'inexistence des races, qu'elles soient biologiques ou culturelles, suppose d'un côté la nécessité d'affirmer l'existence d'une identité commune, de l'autre, d'affirmer une dissemblance à travers l'existence de cultures et d'histoires « noires » portant en elles autant d'intérêt que les cultures ou histoires « blanches ». L'égalité dans la diversité apparaît comme une contradiction. Celle-ci a traversé les mouvements de libération depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, certains regroupant toutes les couleurs, d'autres uniquement certaines, certains affirmant la nécessité d'une « conscience noire », d'autres ne voyant dans cette idée qu'une construction populiste ou réactionnaire, sorte d'envers de la conscience dominante blanche. Ces contradictions se fondent aussi sur l'articulation passé-futur et la perception de la nouvelle société. Quel est le sens d'avoir une identité afrikaner, britannique, zouloue, xhosa... dans la nouvelle Afrique du Sud ? La culture peut-elle être autre chose qu'une forme en permanente évolution ? Une fois les droits culturels et linguistiques établis, peuvent-ils rester figés ? La culture est prise dans une collision violente entre les nécessités de l'État, organisateur puis détenteur de l'hégémonie culturelle et le mouvement populaire, sans cesse créatif. Si « reconnaître » c'est figer, c'est antithétique de la réconciliation, qui suppose un mouvement qui puisse aller vers l'avant. Il est impossible de réconcilier deux identités du passé, car par définition elles

sont la scission. La réconciliation nécessite une identité nouvelle. Il ne s'agissait pas que les Noirs accèdent au niveau des Blancs, mais bien de remettre en cause le fonctionnement même de l'État, d'un État malade, régi par une politique identitaire ségrégationniste engendrant une déshumanisation de l'autre. C'est, entre autre, ce que Desmond Tutu cherchait à exprimer par l'expression « arc-en-ciel ».

(c) *Une tentative de guérison*

L'idée de la Commission comme guérison traverse l'introduction du rapport. La Commission y est définie comme « tentative de guérison d'un peuple traumatisé et profondément divisé.<sup>96</sup> » L'apartheid y est donc assimilé à une pathologie, ayant elle-même rendu malade le peuple, sans distinction de camp. Cette pathologie est à la fois la division et les violences qui ont engendré des traumatismes. La situation est telle que ces traumatismes tendent à se répercuter à l'intérieur de la Commission, les points 87 à 89 en donnent des illustrations édifiantes :

« 87. Il s'agit là d'un travail exténuant aux répercussions tant physiques que mentales et psychologiques. Nous nous sommes chargés d'un lourd fardeau en assumant l'angoisse, l'horreur et le mal à l'état pur. Les interprètes par exemple ont subi le traumatisme consistant non seulement à entendre ou à lire le récit des atrocités, mais ils ont dû s'exprimer à la première personne au nom soit des victimes soit des criminels :

"Ils m'ont déshabillée et ils ont ouvert un tiroir pour y coincer mes seins et puis ils l'ont refermé violemment sur le bout."

ou bien encore :

"J'ai versé de la drogue dans son café puis je lui ai tiré dans la tête et j'ai brûlé son corps. Tout en faisant cela, tout en regardant son corps brûler, on se régalaient d'un barbecue juste à côté."

88. Le chef de section qui tapait les transcription des auditions m'a confié :

"Pendant que vous tapez, vous ne vous rendez pas compte que vous êtes en train de pleurer, jusqu'au moment où vous sentez et où vous voyez vos larmes couler sur vos mains."

89 [...] Certains d'entre nous ont déjà fait l'expérience d'un traumatisme psychologique et ont de plus en plus pris conscience de la profondeur à laquelle nous avons tous été blessés ; du degré auquel nous sommes tous blessés et brisés. L'apartheid nous [ a ] affectés à un niveau profond, plus que nous n'aurions pu le soupçonner. Les membres de

---

96 TUTU Desmond, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Paris, Seuil, 2004. p. 125.

la Commission représentaient un microcosme de notre société, réfléchissant l'aliénation, le soupçon et la défiance que nous avons les uns à l'égard des autres. <sup>97</sup>»

La si longue citation permet de rendre compréhensible l'agencement progressif vers lequel nous amène l'archevêque. Après avoir annoncé à quel point la société est malade, il le montre par des citations d'audience ou des confidences de couloir. La preuve de la maladie est par ailleurs sa contagion à des membres alors même que l'apartheid n'existe plus. L'effet d'écoute ou de lecture doit aussi propager au lecteur le malaise. Cette contagion est le fait de devoir traduire ou écouter les victimes, mais on retrouve aussi dans les propos de Tutu sur l'*ubuntu*, si je ne suis humaine que parce que tu es humain, alors la blessure est une blessure de « tous ». Pourquoi s'infliger une telle épreuve peut être notre question suivante ? Il ne s'agit pas simplement d'écouter l'autre, la « mission de guérison<sup>98</sup>» est plus ambitieuse que cela. Elle est résumée par cette phrase : « nous espérons que comparaître devant la Commission aura contribué à la réhabilitation de leur dignité humaine et civile qui avait été si impitoyablement foulée aux pieds par le passé. Nous prions pour que les blessures qui ont été rouvertes au cours de ce processus institutionnel aient été purifiées en sorte qu'elles ne s'enveniment pas, et nous espérons avoir répandu sur elles quelque baume qui leur permettra désormais de guérir.<sup>99</sup> » La mission de guérison que se donne la Commission passe par l'organisation des audiences. Préparer l'écoute des personnes, leur offrir la possibilité de s'exprimer, leur donner de l'attention et reconnaître leur souffrance, pour les victimes comme pour les *perpetrators*, à ceci près que les seconds bénéficieront d'une moindre empathie. La rencontre entre la victime et le *perpetrator* n'est pas une confrontation mais la rencontre entre deux paroles. La guérison est aussi une histoire de parler et de langue. L'exercice n'a rien de simple.

La parole est au centre du processus. La guérison a à voir avec la publicisation du passé et le processus de parole. Dans une forme psychanalytique, la révélation de la vérité agit sur la victime – le patient. Philippe Salazar estime que « « Vérité » traduit [...] mal *truth*. Mais cette mé-traduction illustre le fait que la Commission n'est pas un tribunal où la vérité se fait dans le jeu des évidences et des preuves, mais une « commission ». Cette Commission représente un acte de confiance (*committre* en latin c'est « confier à ») de la nation envers des hommes qui sont *true*, « dignes de confiance » et chercheurs de vérité. <sup>100</sup>» *Truth* comprend à la fois la

---

97 *Ibid.*, p. 129.

98 *Ibid.*, p. 129

99 *Ibid.*, p. 127.

100 SALAZAR Ph., *op.cit.*, p. 60.

vérité et la confiance. On croit comprendre que la première ne peut exister sans la seconde. La confiance accordée à la Commission permet d'œuvrer au processus de guérison.

(d) *L'exigence de réparations contre la ségrégation raciale du Capital*

La guérison de l'âme de chacun-e et de l'âme de la nation peut-elle se situer à un simple niveau moral ? La parole si elle est au centre du processus de guérison ne se suffit pas à elle-même. Il y a bien une politique de réparation débattue à l'intérieur de la Commission. Personne n'est dupe et la réalité crue s'affiche, la condition d'une large partie de la population noire est faite de maladies physiques et psychologiques qui sont le résultat de leurs situations de vie, de travail ou de traitement. La guérison n'a de sens que liée à une politique de réparation. La commissaire Mary Burton raconte que la question de fournir une assistance médicale aux victimes qui le demandaient a été débattue<sup>101</sup>. Il a aussi été question de « soutien psychologique » lié à ce que nous avons lu plus haut sous la plume de Tutu.

Mais la Commission s'est trouvée en butte à des décisions qui ne lui appartenaient plus : verser les réparations, organiser une potentielle redistribution, en reconnaissance de l'état matériel inférieur des populations non blanches. Deux commissaires Mary Burton et Yasmin Sooka lancent un appel pour que la politique de réparation prenne réalité sans pour autant remettre en cause le processus général de la CVR. Yasmin Sooka établit un lien entre l'acceptation des amnisties et la nécessité de réparer « Nous sommes toujours pauvres, le gouvernement nous a oubliés, et nous vivons dans la misère. Quand la réparation viendra-t-elle ?<sup>102</sup> » La réconciliatrice « requiert qu'on transforme physiquement leurs conditions de vie, qu'on répartisse le bénéfice. Le changement doit être matériel – la pauvreté et l'inégalité interdisent la dignité. » Mary Burton tient exactement le même discours : « On a fait largement l'éloge, et à bon droit, de la CVR en tant que manière spécifique dont l'Afrique du Sud a facilité la transition. Elle a bien réussi à mettre en lumière une grande partie pour traiter une partie des criminels. Mais si des milliers de personnes continuent à éprouver des griefs et un sentiment d'injustice, on considérera qu'elle a échoué. Le gouvernement et tous les Sud-Africains devraient prendre sérieusement en compte la nécessité de travailler à la réconciliation en faisant en sorte d'améliorer les conditions de vie de tous. <sup>103</sup>» La réparation excède un mécanique débat financier, elle soulève la question de la répartition des richesses. Le corps réagit aux

---

101 BURTON Mary, « Réparations, il n'est pas encore trop tard », in CASSIN et al, *op.cit.*

102 SOOKA Y., art. cit., p. 343.

103 BURTON M., « Réparations : il n'est pas encore trop tard », in : *op. cit.*, p. 361.

conditions dans lesquelles il est, et celui-ci n'a aucune raison de percevoir la réconciliation si lui n'est pas réconcilié avec lui-même, c'est-à-dire guéri à tous les niveaux.

Les réparations ne devraient donc pas avoir d'objectifs symboliques, elles sont supposées permettre des changements concrets dans la vie des individus comme des collectifs, elles expriment la vérité de la vie à venir. Or l'économie ne se meut pas dans un univers à part, la répartition des richesses - qu'elles existent ou pas – pose des problèmes de choix. Une philosophe préoccupée par la redistribution comme Nancy Fraser insiste sur la nécessité d'allier à la reconnaissance la redistribution pour ne pas courir à l'échec de toute réintégration d'un individu ou d'un collectif dans la communauté. C'est-à-dire de s'intéresser parallèlement à défaire l'injustice culturelle et l'injustice économique<sup>104</sup>. Elle souligne cependant la contradiction inhérente à cette double revendication. La première suppose la revendication d'une différence. La seconde suppose la reconnaissance de l'égalité. Comment faire tenir ensemble la reconnaissance d'une culture Xhosa, Zoulou, Afrikaner, etc. tout en maintenant une unité entre tous et toutes ?

Dès la phase des négociations, la nouvelle Afrique du Sud semble se diriger vers un modèle économique libéral. La philosophe Kora Andrieu est très sévère sur la CVR concernant ce point : « la récurrence des demandes de réparations et la permanence des inégalités dans l'Afrique du Sud d'aujourd'hui reflètent non seulement l'incapacité partielle de la CVR à accomplir sa mission réconciliatrice, mais aussi, peut-être, sa responsabilité même dans cet échec.<sup>105</sup> » Dit autrement, la CVR aurait du exiger de tous les Blancs qu'ils fassent leur « examen de conscience » en tant que bénéficiaires de fait de l'apartheid, y compris ceux qui ne furent pas manifestement violents. Andrieu note que les personnes blanches ne reconnaissent pas les bénéfices encore actuels, qui sont le résultat de la structure apartheid. Les inégalités économiques et sociales organisées par l'apartheid n'ont pas été gommées du jour au lendemain. Pour la philosophe, la CVR joue un rôle non négligeable dans leur maintien.

« L'une des raisons de cette absence de considération pour la violence structurelle subie par les Noirs semble être liée à la lecture strictement politique de l'apartheid fournie par la commission. Le fait que les récits tragiques d'assassinats, d'enlèvements et de tortures soient passés au premier plan lors des audiences n'est pas en soi surprenant : ces persécutions sont en effet les plus visibles, celles qui marquent le plus. Il était certes important de constater celles-ci dans l'espace public mais, pour que la reconnaissance de ces violations fit réellement sens, la CVR aurait dû les inscrire dans le contexte plus

---

104 FRASER Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, traduction de l'anglais par Estelle Ferrarese, Paris, La découverte, 2011 [2005].

105 ANDRIEU K., *op.cit.*, p.254.

général du système économique et légal qui les a rendues possibles.<sup>106</sup>»

La CVR aurait réduit l'apartheid à une opposition politique en mettant de côté la domination économique et sociale, et elle aurait centré son action sur le « préjudice moral » engendré par les violences. Plus de personnes auraient dû être reconnues comme victimes, il aurait notamment fallu inclure tou-te-s celles et ceux dont « les vies furent brisées<sup>107</sup> ». La philosophe insiste sur le fait que ce n'est pas un choix annexe puisque pour elle « Cette sélectivité dans le choix de la violence mise en récit suffit à faire douter de l'honnêteté et de la valeur éthique du discours de la réconciliation et du pardon promu par la commission. La métaphore thérapeutique et la victimisation générale de la "nation blessée" semblent s'être implantées aux dépens du droit à la justice de tous les individus.<sup>108</sup>» La réconciliation se confondrait dans une économie thérapeutique de traitement des victimes. Andrieu explique ce choix par la nécessité de la nouvelle Afrique du Sud de « réconcilier » c'est-à-dire de fonder du vivre ensemble et d'adhérer à un système libéral de reconnaissance dans lequel la propriété privée est reconnue, empêchant ainsi l'expropriation de personnes blanches ayant bénéficié avant ou durant l'apartheid des lois de ségrégations et donc spolié les personnes noires de terres sur lesquelles ils et elles vivaient. Cette réconciliation est donc une absence de réconciliation, puisqu'elle ne s'attaque pas à l'injustice et ne remet pas en ordre ce qui a été défait.

Andrieu pointe cette faiblesse de la Commission depuis ses questionnements sur la fondation d'une « société libérale bien ordonnée<sup>109</sup> ». Elle estime qu'une société libérale ne peut faire abstraction de la reconnaissance *et* de la redistribution. La reconnaissance ne se suffit pas elle-même, elle doit s'accompagner d'une redistribution des « biens premiers », ceux qui permettent de vivre dignement. Il est difficile de suivre Andrieu qui se refuse à une critique du capitalisme. Or il faudrait reprocher le manquement qu'elle soulève non pas à la Commission, mais au pouvoir politique mis en place pour en finir avec l'apartheid. Était-ce le rôle de la Commission de réduire les inégalités de l'apartheid ? Ce que soulèvent les deux commissaires critiques du processus est le fait que cette question relève du gouvernement. C'est à lui et aux Assemblées de mettre en œuvre ces politiques de réparation. Dans la répartition des pouvoirs de l'État, c'est lui qui maîtrise le budget et non une commission, qui a reçu une délégation de pouvoir. Les réparations sont donc liées à des choix politiques qui n'ont pas à être

---

106 *Ibid.*, p. 256.

107 *Ibid.*, p. 258.

108 *Ibid.*, p. 258.

109 Kora Andrieu utilise les concepts du philosophe John Rawls pour penser la société. Voir partie 2.

décidés et débattus à l'intérieur de la CVR, qui est un organe populaire mais pas démocratique. Il n'a pas de pouvoir politique.

Ainsi ce n'est pas à la CVR de condamner l'apartheid comme structure. De fait la constitution adoptée, comme les résultats des élections montrent que la majorité de la population a condamné l'apartheid. La politique de redistribution générale, appuyée sur une logique de *Black empowerment*<sup>110</sup> et de redistributions partielles des rôles, puisque de nombreux Noirs ont accédé à des postes à responsabilité, des hauts salaires... est aussi un choix politique. L'absence de rupture avec le capitalisme et le libéralisme ne permet pas de remettre en cause les inégalités, ce qu'Andrieu ne peut pas voir, puisqu'elle pense que le libéralisme est le système à adopter. La question économique fait partie des préoccupations centrales de l'ANC dans les années 1990, et notamment de son président Mandela. Dans ses carnets, on peut lire diverses notes dans lesquelles il s'alarme de l'état économique du pays. Le débat sur la nationalisation donne une idée de la manière dont les vues de Mandela et une partie de l'ANC vont évoluer :

« Il y avait toujours des remous en Afrique du Sud suite à la déclaration que j'avais faite en prison, quand j'avais dit que la nationalisation était toujours notre politique ; nous n'avions pas changé... Bien sûr, c'est le milieu des affaires qui réagit le plus et ça donnait à réfléchir parce qu'il est très important d'avoir son soutien... Quand je suis sorti de prison, nous nous sommes appliqués à expliquer pourquoi nous avons adopté la politique de nationalisation, mais les hommes d'affaires américains nous mettaient beaucoup de pression pour que nous changions notre fusil d'épaule... Comme il fallait encourager les investissements en Afrique du Sud, c'était une question à laquelle nous devions réfléchir sérieusement...

Le moment clé fut le Forum économique mondial à Davos, en Suisse, où j'ai rencontré les grands capitaines d'industrie de ce monde... Ils se sont exprimés en toute franchise sur la question de la nationalisation et je me suis rendu compte, comme jamais auparavant, que si nous désirions attirer les investisseurs, nous devons réviser notre position, sans toutefois ôter la nationalisation des mesures que nous pouvions employer. Il ne fallait pas que les hommes d'affaires craignent que leurs investissements ne soient nationalisés.<sup>111</sup> »

Explique-t-il à Richard Stengel. La nationalisation aurait constitué un rouage d'une politique de répartition des richesses que des entreprises avaient accumulées durant l'apartheid. Mais cette « politique » est abandonnée sous la pression d' « hommes d'affaires » sans doute peu touchés par l'immoralité du régime d'apartheid. Le gouvernement n'a pas cru en la force de l'État sud-africain pour faire fonctionner une économie qui permettrait une égalité sociale

---

110 Expression qui signifie à la fois reprise de pouvoir par les Noirs, émancipation, puissance des « Noirs »...

111 MANDELA N., *Conversation avec moi-même, op.cit.*, p. 403.

et économique des Sud-Africains. Ou plutôt il n'a pas choisi de mettre les moyens pour faire fonctionner cette économie. Il s'est rangé à la force de persuasion du libéralisme et de ses « investisseurs ». Mais ce choix n'a pas de rapport direct avec la CVR, dont le rôle n'était pas de faire des choix sur l'économie du pays. Ce rabattage ne permet pas de résoudre la question de la répartition des richesses. C'est une répartition claire, mais politique, des attributions qui pourrait permettre de régler cette contradiction. La politique ne s'est pas arrêtée avec la nouvelle Afrique du Sud et la CVR, elle a continué et c'est sur ce terrain que peut se constituer non plus une réparation mais une politique de justice sociale qui opère une autre répartition des richesses. La question n'est pas tant de réparer que de construire l'égalité.

(e) *La vérité du moment*

Le processus sud-africain propose un nouveau rapport à la vérité. Si on cherche la parole, la vérité et la guérison en scientifique raisonnable dont la pensée fonctionne en proposition, déduction, objectivité, on ne peut qu'y trouver de l'échec et même du cynisme. C'est la compréhension du mot « vérité » qu'il faut appréhender. Ce n'est pas une vérité qui s'oppose au faux. Barbara Cassin l'appréhende comme vérité construite, ou parle aussi de « vérité-résultat », elle ne sort pas de nulle part, elle s'adosse à « une occasion et à une procédure de construction.<sup>112</sup> » dans laquelle sont « travaillés » quatre *concepts* [je souligne] de vérité : « 1) la vérité factuelle, ou *forensic*, celle du tribunal sur laquelle s'appuie l'amnistie ; 2) la vérité personnelle et narrative, celle des auditions et des récits ; 3) la vérité sociale, vérité de dialogue liée au processus de partage entre *perpetrators* et victimes ; 4) la vérité qui soigne, *healing*, celle de la justice restauratrice constitutive de la *rainbow nation*.<sup>113</sup> » Elle conclut : « la vérité de la Commission, c'est la "réconciliation".<sup>114</sup> » La vérité décrit ce processus de transformation et de réconciliation que la CVR essaie de mettre en œuvre. Il n'y a vérité que si la réconciliation fonctionne, donc si les quatre concepts de vérité se fondent les uns avec les autres. Cette vérité est temporaire. Elle est l'instant de la réconciliation.

Barbara Cassin a raison : la vérité ne peut être qu'un moment qui se partage. On éprouve la vérité des langues et la vérité de l'égalité par l'absence de race, donc l'existence de l'humanité. On guérit collectivement. Mais que se passe-t-il après ? Qu'arrive-t-il à la politique si la vérité n'a pas de suite ? Les réparations sont supposées permettre le prolongement de la vérité. Elles

---

112 CASSIN B., « amnistie et pardon : pour une ligne de partage entre éthique et politique », *op. cit.*, p. 45.

113 *Ibid.*

114 *Ibid.*, p. 46.



matérialisent la fin du préjudice. D'où la confusion entre l'échec de la Commission et la politique gouvernementale de réparation. Leur absence place la Commission du côté de la représentation. La vérité temporaire de la Commission s'efface devant une autre vérité : celle des inégalités sociales qui perdurent. L'empirisme de la condition humaine se rappelle à la transcendance dont nous sommes capables.

Pour tenir face à la condition présente, reste la mémoire. Elle est la seule à pouvoir permettre la fidélité au moment de la révolution et de la fondation. La révélation, comme procès de la vérité, est une lutte contre ce qui s'efface, dans le sens où Marcel Détiéne, dans *les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*<sup>115</sup> travaille le lien entre mémoire et vérité. Dans cette Grèce, l'*Alétheia* (la vérité) est l'opposé de *Léthé*, l'oubli mais aussi le silence et l'obscurité. Dans la situation sud-africaine, l'absence de réparations (la persistance des inégalités) facilite l'oubli. La vérité du moment guérit mais elle doit devenir effective pour dépasser la simple sphère de l'idée. Nous nous confrontons dès lors à une ambivalence du rôle de la mémoire et de l'histoire, leur rôle peut être d'apaiser les tensions en rappelant l'importance de la vérité partagée durant la CVR, mais elles peuvent aussi être les outils pour exiger que la vérité se matérialise. Les deux sont dès lors au centre de querelles (et non plus guerres puisqu'il s'agit de consolider la démocratie) vitales pour le pays naissant.

## 7) Fabriquer des archives

Dans son introduction au rapport, Desmond Tutu avance que « la masse de matériaux que nous avons brassés occupera de nombreux rayonnages aux Archives nationales. Un tel matériau sera d'une grande valeur pour les chercheurs, les journalistes, et pour tous ceux qui à l'avenir s'intéresseront à notre histoire. Du point de vue de la recherche, c'est peut-être là la plus grande contribution de la Commission.<sup>116</sup> » Ce sont cinq gros volumes, soit 3500 pages qui correspondent entre autres à l'audition de 20 000 personnes<sup>117</sup> qui serviront d'archives. Plus la totalité des documents consultés par la Commission, ainsi que le contenu audio et vidéo des audiences, des 1800 témoignages qui furent sélectionnés pour se dérouler en public. Archives auxquelles on peut ajouter tout ce qu'il s'est écrit dans la presse, les diffusions télévisuelles d'audiences, remerciées aussi dans le rapport, ou encore les échanges locaux et les livres dont nous n'avons cité qu'une partie plus haut. Et encore les nombreuses productions

---

115 DÉTIENNE Marcel, *Les maîtres de vérité en Grèce antique*, Paris, Pocket, 1994.

116 TUTU Desmond, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, op. cit., p.79.

117 *Ibid.*, p. 125.

postérieures de bilan, analyses, leçons, comparaisons... Si un événement se mesure à ses archives, la CVR fait partie des très grands événements du XX<sup>e</sup> siècle.

Les témoignages dépassent donc bien la confession et la guérison. On les récolte afin de classer et conserver du passé. L'importance des archives pour Desmond Tutu est remarquable. Il n'est pas évident que se créent au moment même de l'événement des archives, de surcroît prévues pour être accessibles à tout le monde. Les archives sont théoriquement postérieures à un événement. L'archive est plutôt un élément qu'on récolte après. L'archiviste classe et choisit. Elles sont imprévisibles. Quelqu'un-e n'écrit pas un texte pour en faire une archive. Un texte devient une archive. Théoriquement, un service fonctionne avec des documents qu'il transforme en archives quand il estime ne plus en avoir besoin dans l'immédiat. Pour l'archevêque, il fallait créer des archives exploitables dans le futur. Cette logique d'archives est même antérieure à la Commission. Mandela fait part d'une volonté déjà archivistique en 1963, pas de lui directement, mais de ses camarades :

« Au cours de la première semaine du procès, quand Rusty Bernstein demande une libération sous caution, Yutar produit de façon spectaculaire le croquis du Fort et la note sur l'évasion qui l'accompagnait et que j'avais rédigée alors que je m'y trouvais. Yutar s'écria que c'était la preuve que tous les accusés avaient l'intention de s'échapper. Cela signifiait qu'on n'avait pas enlevé mes affaires de Rivonia. Plus tard, on m'a dit que mes camarades avaient décidé de conserver ma note sur l'évasion parce qu'ils pensaient que *dans l'avenir elle deviendrait un document historique*. Mais *dans le présent*, elle coûta à Rusty Bernstein sa libération sous caution.<sup>118</sup> » [Je souligne]

La conscience de l'archive dès les années 1960 est déjà présente au point de mettre en danger les militants. C'est la conscience historique des « combattants de la liberté » qui travaille. Cette même conscience qui aboutit à la création dans les années 1988 du *South African History Archive*, centre de classement qui rassemble des archives et poursuit un travail de transmission de l'histoire de l'apartheid et des luttes. Cette fonction de l'archive est contemporaine de la modernité de l'État, dans sa conception en tant que bureaucratie, mais aussi dans une certaine lecture de l'histoire, comme mouvement de l'humanité. L'archive n'est pas l'histoire, ni la mémoire. Ou elle est une forme spéciale de ces deux rapports au passé.

(a) *La place du témoignage*

Quels types d'archives peuvent être accumulées dans les conditions de la Commission ? Les paroles des victimes sont des témoignages au sens juridique, mais elles se transforment

---

118 MANDELA N., *Un long chemin vers la liberté*, p. 370 – 371.

aussi en témoignages historiques. Non seulement parce qu'ils racontent autant d'histoires qui pourront être utiles, mais parce qu'ils ont aussi été voulus sous cette forme. L'utilisation des archives judiciaires est une méthode bien connue des historien-ne-s et les grands procès ont aussi révélé et dans une moindre mesure produit de l'archive. Sauf que lors de procès comme Nuremberg ou encore celui de Jérusalem en 1961, les documents étaient des archives classiques, qui avaient pour objectif d'étayer une accusation et de faire parler les coupables et les témoignages des « accusés » comme des « victimes » sont cantonnés au cadre du droit. Il faut prouver les accusations ou les réfuter. En ce qui concerne la CVR, non seulement des enquêtes sont faites, notamment pour les audiences thématiques (Système de santé, police...), mais les témoignages étant séparés de l'opération judiciaire, les informations qui y sont données sont d'une richesse incommensurable comparé à ce qui peut se dire dans un procès. Ce sont les témoignages donnés durant la CVR qui vont constituer l'apport remarquable de l'opération de paroles et d'intelligibilité sur le passé.

Cependant le témoignage n'est pas l'équivalent de la vérité. C'est un outil dont l'historien comme le psychologue se méfient. Paul Ricœur résume : « Jusqu'à quel point le témoignage est-il fiable ? Cette question met directement en balance la confiance et le soupçon. C'est alors en portant au jour les conditions dans lesquelles la suspicion est fomentée que l'on a une chance d'approcher le noyau de sens du témoignage.<sup>119</sup> » Le témoignage ne fait sens que travaillé dans son contexte et selon la place du témoin. D'où parle-t-il et pourquoi ? Qui l'y incite ? Quels sont les mots qu'il a choisis ? Les milliers de témoignages de la Commission ne peuvent pas être considérés comme des vérités éternelles. Pour l'historien comme les groupes de mémoire, ils doivent être retravaillés.

La vérité-réconciliation de la Commission ne peut pas être la vérité de l'avenir, et c'est la Commission qui l'indique. La constitution d'archives permet un drôle de mouvement de va-et-vient permanent. La mémoire orale perpétuera une vérité sur ce qui s'y est dit, avec tous les aléas de cette mémoire. Mais l'archive disponible permet que la vérité soit actualisée à chaque fois que l'archive est consultée. Ce va-et-vient est central dans l'établissement de l'histoire. Nous expliquions que la parole sert de « guérison ». Mais une fois passé cette guérison immédiate que deviennent ces paroles ? Comment savoir si on les a bien comprises ? Est-ce même possible ? Quel est le statut de la parole de ceux qui ne sont pas habitués à la prendre ? La professeure de littérature Gayatri Chakravorty Spivak place cette question au cœur d'un de

---

119 RICŒUR Paul, *op. cit.*, p. 202.

ces textes *Les subalternes peuvent-elles parler ?*<sup>120</sup> Ce texte provoqua d'énormes débats qui n'ont fait que confirmer, selon Spivak, l'impossibilité de parler pour les subalternes. Car elle répond à la question par la négative. Ce texte finit par l'histoire qui l'a fait commencer : Spivak enquête sur l'histoire de sa grand-tante, Bhuvanewari Bhaduri, suicidée à l'âge de 16-17 ans. Elle comprend que le suicide est l'aveu d'incapacité de la jeune femme à perpétrer un assassinat politique pour lequel elle avait mandat. Le geste est incompris une première fois au moment de sa mort, en 1926, mais le caractère inaudible du message délivré par la jeune femme se répète.

« "Les subalternes peuvent-elles parler ?" est le fruit d'un effort pour reconstituer les circonstances d'un incident. Il s'agit d'une situation où une personne subalterne a essayé de toutes ses forces de parler, au point de faire de son maudit suicide un message. Je ne peux pas imaginer de situation où quelqu'un essaie vraiment de communiquer qui soit plus impérieuse que celle-ci. Que s'est-il passé ? Une génération plus tard, une femme de sa propre famille a dit exactement le contraire et l'a condamnée ; alors, devant cette situation extrêmement poignante, je dis : "Une subalterne ne peut pas parler." Mais on a décidé de ne pas... C'est bien là la preuve que la subalterne ne peut pas parler : personne ne fait le lien avec ce maudit suicide, absolument personne. En fait, chaque fois que G. C. Spivak est accusée de ne pas laisser cette foutue subalterne parler, on a une nouvelle preuve du fait que la subalterne ne peut pas parler, parce que c'est dit avec la rage et la déception d'une femme qui entend à travers le moins masculin des réseaux – de mère à fille, puisqu'il s'agit de la sœur de ma grand-mère. Ma mère m'a dit que la sœur de ma grand-mère a fait cela, qu'elle a laissé un message, qu'elle a attendu d'avoir ses règles, etc., et les femmes de ma génération l'ont oublié. C'est la manière la *moins* phallogocentrique de tisser un réseau de relations, et pourtant elle a échoué ; non seulement elle n'a pas pu parler, mais sa petite-nièce a également échoué en essayant de la faire parler : pas un seul critique n'a fait le lien avec l'exemple qui prouve selon moi que la subalterne ne peut pas parler.<sup>121</sup>»

Spivak a passé une partie de sa vie à rectifier le sens du mot « subalterne ». On lit même dans le texte ses hésitations. Ce mot est repris au théoricien italien marxiste Antonio Gramsci par un groupe de chercheurs indiens qui souhaitaient réécrire l'histoire du nationalisme indien. Par cette réécriture est née la remise en cause de catégories européennes. Le subalterne est celui ou celle qui n'a pas les codes de la culture majoritaire ou dominante.

Dans l'essai de Spivak, la subalterne prend un sens plus complexe. Que signifie que la subalterne ne peut pas parler ? Cela ne signifie pas qu'elle ne parle pas, au sens où elle dit bien quelque chose. Elle ne peut pas parler, car quoiqu'elle dise, elle reste hors de la sphère de ce qui est compréhensible pour la culture dominante, qui possède le *logos*. Ce que Spivak reformule ainsi : « Le concept central en était que lorsqu'une femme accomplit un acte de résis-

120 SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduction de Jérôme Vidal, Paris, Amsterdam, 2009.

121 *Ibid.*, p. 106.

tance en l'absence d'une infrastructure qui nous permette de reconnaître ce qu'est la résistance, sa résistance est vaine.<sup>122</sup> » La subalterne est celle qui ne peut pas parler. La parole lui est extérieure. Pour parler, elle doit accéder au langage, c'est-à-dire modifier sa parole.

Ce qui fait la force de l'archivage sud-africain, c'est qu'il enregistre les paroles telles qu'elles sont. Elles ne sont pas archivées sous forme d'interprétation. Le témoignage se suffit à lui-même. Et c'est dans un deuxième temps qu'il s'en remet à l'historien encore et toujours, et c'est lui seul qui déterminera ce qui est dit par le témoin. Cependant la parole est maintenue. Il est toujours possible de retourner au témoignage.

(b) *Conserver et maîtriser la mémoire*

La nouvelle Afrique du Sud doit laisser au passé la précédente période et la conserver en mémoire pour que cela ne se reproduise plus. C'est le rôle que se fixe la Commission en liant témoignage et réconciliation. Elle guérit et archive. La production d'archives est à la fois la création de preuves, de documents pour le futur, mais il s'exerce ici un retournement complet vis-à-vis de l'ancien système. Le climat de peur et de répression a fonctionné par la pratique de la disparition des personnes et des corps. Le silence dominait. Nombre de personnes ont ignoré durant des années ce qu'étaient devenus les membres de leur famille. La CVR a tenté le plus possible de pallier cela, comme l'avaient fait les commissions sud-américaines en Argentine et au Chili<sup>123</sup>. Ainsi le témoignage agit comme révélateur et son archivage à l'instar d'un lieu de mémoire et devient une preuve de l'existence du disparu. Plus qu'une vérité, il s'agit de savoir. Les victimes veulent savoir ce qui est arrivé à leurs proches et où sont passés les corps. La « vérité » rejoint donc ici l'objectif de guérison des personnes.

La question des traces et de l'archive est centrale dans l'opération historiographique contemporaine. L'histoire comme science n'existe que parce qu'il y a des traces, et plus largement, l'histoire n'existe que par les traces et les archives, c'est-à-dire les preuves concrètes, matérielles de l'existence du passé. L'archive est notamment ce qui sert à séparer l'histoire du

---

122 *Ibid.*, p. 76.

123 La CONADEP (Commission nationale sur la disparition de personnes - *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*) est une commission créée le 15 décembre 1983 pour la réalisation d'une enquête sur les graves violations répétées et planifiées des droits de l'homme que la dictature militaire argentine avait développée à la fin des années 70. Son rôle était plus spécifiquement d'enquêter et de « retrouver » les disparus. Une Commission nationale Vérité et Réconciliation fut mise en place au Chili en 1990 pour enquêter sur les exactions et les disparitions du régime du général Augusto Pinochet. Voir notamment LEFRANC Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002.

mythe et est contemporaine de l'écriture<sup>124</sup>. Parce que la majeure partie de la population n'avait pas la possibilité d'écrire son histoire, la mémoire noire sud-africaine s'est transmise par l'oral. Si des revues dans lesquelles écrivent des personnes noires paraissent dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, elles sont d'ores et déjà contemporaines de l'oppression des Africains. Cette opération de constitution d'archives a ainsi l'avantage de constituer à la fois la mémoire de la violence de l'apartheid, mais en creux, dans les paroles, c'est une partie de l'histoire des noirs d'Afrique du Sud qui s'entend, chacun et chacune y conte une histoire qui dépasse la simple violence dénoncée. Il peut y être question d'une terre, d'une famille, d'un déplacement, d'une manière de travailler, de liens affectifs...

Cette conservation du passé est aussi la prise de conscience de l'impossibilité d'un retour en arrière, peu importe qu'on l'estime meilleur ou pas, cela ne change rien. Les douleurs et les souffrances nécessitent de s'inscrire dans l'histoire pour les dépasser, l'histoire, comme relation sociale au passé, ne pourra pas s'écrire sans tenir compte des années de l'apartheid. « Le moment de l'archive, c'est le moment de l'entrée en écriture de l'opération historiographique.<sup>125</sup> », philosophe Ricœur. La Commission peut donc se lire comme la porte d'entrée vers l'écriture de l'histoire.

(c) *L'archive démocratique*

Toute personne peut encore aujourd'hui consulter les milliers de pages qui ont été produites durant les travaux de la Commission et cette possibilité devrait rester intacte pour de nombreuses générations. Il y a un côté très bureaucratique à la production d'archives. Sans compter les commentaires sur les commentaires de la Commission. La modernité se compte en archives. La place que l'histoire occupe dans les sociétés occidentales, modèle de rapport au passé qui est en train de se développer dans le monde, demande nécessairement une production d'archives. Dans une réflexion sur les sociétés contemporaines, l'écrivain sud-africain J.M Coetzee écrit que « Dans la pensée africaine, le consensus dit qu'après sept générations, on ne peut plus distinguer entre l'histoire et le mythe [In African thought, the consensus is that after the seventh generation we can no longer distinguish between history and myth]<sup>126</sup>. » Sept générations peuvent correspondre à cent ou deux cent ans selon à quel âge on

---

124 DETIENNE Marcel, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981. et CHÂTELET François, *La naissance de l'histoire : la formation de la pensée historienne en Grèce, Tome 1 et 2*, Seuil (éditions de minuit), 1962.

125 RICŒUR Paul, *op. cit.*, p. 209.

126 COETZEE J.M, *Diary of bad year*, London, Vintage Books, 2008.

considère qu'une génération se reproduit. Que ce soit un siècle ou deux, le temps efface la portée véridique du passé.

Or la production d'archives tend à effacer cette impossibilité de distinction après des générations. Les preuves demeurent. Le choix de l'écrit comme mode de conservation du passé modifie nécessairement l'idée que l'on a du passé. Les mythes ne disparaissent pas pour autant de la culture, mais ils ont tendance à se transposer dans une autre sphère, à être renvoyés à la périphérie. Les hellénistes démontrent assez bien comment les mythes étaient partie intégrante des sociétés grecques, mais la rationalité occidentale préfère ne pas en tenir compte. On assimile aujourd'hui les mythes à des histoires pour enfants, c'est-à-dire à une forme préraisonnable ou à du divertissement pour esprit fatigué<sup>127</sup>. La Commission et les discours qui l'entourent tendent à nous replacer au cœur du conflit sur l'histoire dans l'époque contemporaine. Elle est la production d'une archive démocratique et collective qui n'est pas laissée aux hasards de l'histoire.

L'archive démocratique fonctionne grâce à la pluralité des paroles recueillies. Derrière la volonté de faire vérité, les situations se font plus complexes. La journaliste Sophie Pons, témoin des témoins, rapporte les discussions autour du cas de Winnie Mandela, qui refuse de parler et de reconnaître les accusations dont elle fait l'objet. A la fin de l'année 1997, une suite d'audiences s'ouvre à propos des agissements du Mandela Football Club et sur la disparition de Stompie Seipei, jeune garçon du ghetto de Soweto, membre du club. Winnie Mandela est l'accusée. Elle est accusée de son meurtre. Après une suite de témoignages divers, elle témoigne elle-même à la barre lors de la toute dernière audience. Elle est acculée, mais elle nie en bloc tout ce qui lui est reproché. L'audience se termine par une dernière demande de Desmond Tutu, qui insiste sur le rôle de Winnie Mandela dans la lutte, ses sacrifices, sa place prépondérante. Il lui demande juste de demander pardon. Ce qu'elle fera sans le faire. Elle regrettera tout ce qui s'est passé sans dire plus. Que restera-t-il de cette femme dans la mémoire ? Ses actes de résistance ou son refus de parler lors de la Commission ? Sophie Pons estime qu'« Avec Winnie, la Commission touche ses limites ; il lui faut accepter qu'il n'y a pas une seule vérité, mais un passé multiple<sup>128</sup>. » Les incohérences, contre-vérités et mensonges, semblent succéder les uns aux autres au fil des témoignages. Comment dès lors voir la vérité au milieu d'un tel foisonnement ? Des vérités d'hier s'avèrent des mensonges. Des mensonges

---

127 Voir par exemple, DETIENNE Marcel, *L'invention de la mythologie*, *op.cit.*

128 PONS Sophie, *op. cit.*, Paris, Bayard, 2000, p. 104.

d'hier cachait des vérités. « Trop de mensonges, demi-mensonges, vérités et demi-vérités<sup>129</sup> ». Sandrine Lefranc estime que « Ce n'est donc pas une mais plusieurs vérités qui coexistent dans ce qui est produit par les commissions : vérité objective de l'historien, pans de vérité conformes au régime juridique de la preuve (dans l'éventualité des poursuites, notamment), vérités subjectives – celle de la victime, d'abord -, et vérité attachée au projet politique de réconciliation.<sup>130</sup> »

Certes les paroles se contredisent parfois, mais l'objectif est cette mise en commun des paroles. La vérité n'est pas la vérité de ce qui est dit, mais la vérité de ce qui se produit collectivement. Quand Maurice Halbwachs travaille sur les cadres sociaux de la mémoire, il reconstitue comment ce dont on se rappelle du passé se modifie au contact du collectif<sup>131</sup>. Est-il possible de forcer la mémoire ? Contrairement à l'histoire, il n'y a aucune rationalité scientifique dans la mémoire. Les commissions ne pourront jamais garantir que tel ou tel événement fasse partie de la mémoire. D'ailleurs la Commission elle-même ne tend-elle pas à effacer la mémoire des faits à laquelle se substitue le souvenir de l'audience ? C'est sans doute pourquoi Desmond Tutu minimise l'aspect livre d'histoire du rapport : « Le Rapport qui suit fournit en quelque sorte une vitrine de ces fantastiques ressources, il propose une carte routière à ceux désireux de voyager dans notre passé. Il ne représente pas – et ne le peut pas – l'histoire dans son intégralité, mais il offre une perspective sur la vérité concernant un passé plus vaste et plus complexe qu'aucune commission n'aurait pu espérer en appréhender dans un laps de temps de deux ans et demi.<sup>132</sup> » Le lien entre passé et présent, c'est-à-dire le lien entre mémoire et démocratie est au centre de la constitution des archives. Cette mémoire doit finir par se faire histoire, terme dont l'emploi est polysémique dans le rapport. Elle est à la fois équivalente à passé, à discours critique sur le passé, à science historique ou la vie en train de se faire, mais ce qui importe c'est que l'acte de la Commission dans son rapport au passé doit apprendre la démocratie, doit entendre et faire parler le peuple. La constitution des archives est comprise comme un acte démocratique en soi mais aussi pour le futur. La conservation des dires sur l'apartheid doit permettre de tenir à distance cette forme de régime, de ne pas y retomber.

---

129 Propos de la commission, rapportés par Sophie Pons, *op.cit.*, p. 105.

130 LEFRANC Sandrine, « la justice dans l'après-violence politique », in CORMAILLE Jacques et KALUSZYNSKI Martine, *la fonction politique de la justice*, Paris, La découverte « Recherches/Territoires du politique », 2007, p. 273 – 291. Citation p. 280.

131 HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.

132 TUTU Desmond, *op.cit.*, p.81.



Réintégrer les personnes blessées et s'assurer que l'impact du régime passé est minime sur les individus du futur est le cœur d'un processus de réconciliation. Chaque blessure non traitée se présente comme une menace pour l'avenir. Il faut donc à la fois un traitement du passé et une perspective vers le futur. Le regard porté sur le passé est adossé à l'idée que la collectivité se fait du futur. Cette société de vivre ensemble ne pouvait pas traiter du passé différemment de comment elle construisait son futur. Ainsi la fondation de la nation est devenue un enjeu central de réconciliation. On sait déjà que cette nation s'est choisie plusieurs langues. Soulignons maintenant que l'idée de nation est en tension entre un caractère ethnique et un caractère politique, ce que résume Marcel Détiénne dans son opus *L'identité nationale, une énigme*, par les « voies différentes » des historiens français Jules Michelet et Ernest Renan :

« Pour le premier, aux alentours de 1830, la nationalité, avec sa riche texture de coutumes, de langue et de sentiment, s'inscrit dans la vision d'une solidarité universelle qui affirme en termes cosmopolites le droit pour chaque peuple d'avoir ses propres traditions culturelles et historiques. Pour le second, qui a subi le choc de 1870 avec la défaite de la France devant la Prusse, la nation, redéfinie face à l'ennemi – nous sommes en 1882 -, se présente comme un "principe spirituel". Un "principe spirituel" qui "nécessite deux choses", lesquelles n'en font qu'une : "l'une est la possession en commun d'un riche *legs* de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir *l'héritage* qu'on a reçu indivis".<sup>133</sup> »

La nationalité selon Michelet est liée à la solidarité, à l'édification d'un futur, tandis que celle de Renan est liée au passé, à l'héritage. Cet héritage qui, chez bien des contemporains de Renan, finira par se confondre avec la « race ». De cette race, les Sud-Africains n'en veulent justement plus. De l'héritage commun, ils n'ont que souffrance. La nationalité qu'ils construisent ne peut être que celle de Michelet. La nation est une nation du futur. C'est dans son rapport au passé fortement teinté du présent que va se construire cette nouvelle Afrique du Sud, entre mythologie, histoire et archivage.

## 8) **Ecrire et faire l'histoire**

Aux racines de cette idée particulière de forger une vérité ou des vérités qui se transformeraient en histoire, se trouve le refus d'une justice de vainqueur, qui implique aussi le refus d'une vérité et d'une histoire du vainqueur. Tout vainqueur façonne son histoire pour en faire la seule histoire valable. Il n'y a là plus aucun mystère, et surtout pas en Afrique où l'histoire a longtemps été écrite par les colons. Le 30 juin 1960, dans un de ses discours, Lumumba dé-

---

133 DETIENNE Marcel, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, 2010.

clara que « [l]'histoire un jour, rendra raison de tous ces événements. Mais ce ne sera pas l'histoire telle qu'on l'enseigne à Bruxelles ou à Paris, ce sera l'histoire écrite par les Congolais, pour les Congolais ». Phrase qui fait écho à un proverbe selon lequel « Tant que les lions n'auront pas leurs propres historiens, les histoires de chasse continueront de glorifier le chasseur. ». Les réconciliateurs ont tenté de prendre à revers cette façon de faire l'histoire.

(a) *D'une histoire blanche à une histoire cosmopolite*

L'historiographie sud-africaine n'est pas née avec la fin de l'apartheid. L'historienne Nathalie Héraud nous en fournit quelques contours. Dès la Seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, naissent des courants historiques très forts qui vont dessiner le roman national d'une Afrique du Sud blanche. Deux grands courants s'affrontent : un courant plutôt britannique et un courant plutôt afrikaner. Le point commun est une histoire de colonisateurs, dans laquelle les Noirs n'ont pas de place ou alors sont relayés au rôle du méchant sauvage. L'historien G. Mc Geal « [c]onsidéré [par l'historiographie sud-africaine] comme le père de la science historique sud-africaine » a écrit « l'histoire du triomphe de la colonisation blanche et britannique<sup>134</sup>. » Il construit une histoire où Blancs et Noirs arrivent simultanément et où un humanitarisme britannique s'affronte à la sauvagerie afrikaner.

Une autre historiographie se développe, tenue notamment par Gustav Preller, qui tourne autour de l'« *afrikanerdom* ». Le destin afrikaner, inspiré du calvinisme, définit les Afrikaners comme le peuple élu. Le récit du Grand Trek en est l'élément central. Il raconte une épopée, sous la forme d'une migration, se déroulant entre les années 1830 et 1850, qui voit les Boers quitter les villes pour aller chercher une terre où ils seront libres. Cette liberté est celle de refuser la forme de modernité imposée par les Anglais et la cohabitation avec les Noirs. Cette légende d'une conquête impossible en terre hostile sert à dire la bravoure du peuple « boer ». Ces guerres donnent le droit aux Afrikaners d'être ici.

Les Afrikaners ont, dans leur histoire, un deuxième événement traumatique majeur : la « guerre des Boers » ou guerre d'Afrique du Sud, qui se déroula entre 1899 et 1902. Cette guerre, gagnée par les Anglais, a été particulièrement meurtrière, des camps appelés camps de concentration furent créés pour enfermer les populations des terres brûlées. Elle demeure un

---

134 HERAUD Nathalie, « L'Afrique du Sud à la recherche de son passé. Une enquête historiographique. » in CHRETIEN Jean-Pierre, TRIAUD Jean-Louis, *Histoires d'Afrique. Les enjeux de mémoire* Paris, Karthala, 1999, p. 213.

traumatisme important pour la population afrikaner. Or cet événement est cité par Desmond Tutu dans le rapport de la Commission, au point 65, « ce qui est arrivé lorsque 20 000 femmes et enfants sont morts dans les camps de concentration anglais durant la guerre des Boers est comme une large tache sur notre cahier.<sup>135</sup> » Ainsi il est intégré, par le rapport de la Commission, à l'histoire douloureuse de l'Afrique du Sud. Cette référence est importante : les Afrikaners sont ceux qui ont fondé l'apartheid, plus que les Anglais, qui y étaient, en partie, défavorables. Inclure les exactions des Anglais contre les Afrikaners c'est redresser une partie du tort qui fut commis. C'est rassembler tout le monde dans une même histoire.

Les partisans de la réconciliation avaient tiré les leçons des procès à vocation historique comme celui de Nuremberg ou encore celui d'Adolf Eichmann en Israël. La CVR est pensée comme un moyen collectif et consensuel d'écrire l'histoire grâce au travail d'enquête, les témoignages recueillis, mais aussi par la production d'un discours commun. Le rapport de la Commission et plus spécifiquement son introduction écrite par Desmond Tutu sont désormais un « lieu d'histoire ». Au point 70, il déclare :

« Nous croyons que la vérité que nous avons fournie concernant notre passé est suffisante pour que nous puissions faire le consensus sur celui-ci. Il existe effectivement un consensus à propos des choses atroces qui se sont passées. Nous savons que l'État a employé des ressources considérables pour faire la guerre à certains de ses propres citoyens. Nous savons que la torture, le mensonge, l'assassinat et les escadrons de la mort étaient son ordre du jour. Nous savons que les mouvements de libération n'étaient pas des modèles de vertu et qu'ils sont souvent responsables d'avoir poussé les individus à dépasser les bornes. Nous savons, à voir la criminalité actuelle, que nous risquons de récolter les moissons de ces campagnes qui avaient pour objet de rendre le pays ingouvernable. Nous savons que l'immoralité de l'apartheid a contribué à créer un climat désastreux, un gouffre pour les normes morales. »

Pour l'archevêque, un « consensus » s'est établi autour de « l'immoralité » - le mot n'est pas innocent - de l'apartheid, et les conséquences n'ont pas fini de se faire connaître. Elle a prouvé par le travail collectif ce qui était à son fondement : le caractère inique de l'apartheid. La Commission fait l'histoire de ce passé. S'y est produit un discours distancié sur une période historique qu'elle a délimité. Il semble d'ailleurs que la réception du rapport ait été très diverse. Les partis politiques ont généralement réfuté les conclusions, pour des motifs aisément compréhensibles si tant est qu'on se place du point de vue du jeu politicien. Dans la société civile, des voix se sont aussi élevées contre les conclusions, un certain nombre d'amnisties a été contesté devant la cour constitutionnelle. Certain-es y voient une forme d'échec de

---

135 TUTU D. *op. cit.*, p. 119.

la vérité produite, supposée mettre en œuvre la réconciliation<sup>136</sup>, reposant sans cesse le problème de la délibération dans la démocratie. La sociologue Sandrine Lefranc évalue que : « [l]a transparence et la singularité des procédures mises en œuvre par la CVR lui ont permis d'avoir un retentissement exceptionnel, mais ont sans doute amoindri sa capacité à faire émerger une "vérité" historique susceptible de faire l'objet d'un consensus.<sup>137</sup> » Mais n'est-ce pas l'expression saine d'une démocratie qui fonctionne ? Tel un livre d'histoire justement, le rapport de la Commission a fait débat, or la démocratie n'est-elle pas le débat ? C'est bien un livre d'histoire qui est proposé par la CVR.

(b) *Le rôle social de l'historien*

Cette nouvelle histoire est un mouvement dans lequel se superposent à la fois les discours de la réconciliation et les discours historiens. Un certain nombre d'historiens se sont même impliqués dans les processus de réparation. C'est par exemple le cas en histoire urbaine, comme le rapporte le géographe Patrick Harriès :

« La question des réparations et du redressement des torts engendra un fort courant de recherches dans l'histoire urbaine d'après 1994. Selon la loi de 1994 sur la restitution des terres et des droits fonciers, les gens qui avaient été déplacés de force par application de la législation sur l'apartheid pouvaient demander une indemnisation à l'État. Cette loi créa une commission (sur la restitution des terres et des droits fonciers) et un tribunal foncier chargé d'entendre les plaintes des personnes et des communautés expulsées de leurs propriétés occupées pendant au moins dix ans, et de fixer le montant des indemnisations à leur verser. Dans le processus de *Vergangenheitsbewältigung* (réconciliation avec le passé), une nouvelle forme d'histoire pratique est apparue car les universitaires cherchaient des preuves pour étayer ou rejeter les revendications de propriété.<sup>138</sup> »

Les historiens sortent ainsi de leur rôle de chercheurs curieux pour s'engager socialement dans la remise en cause de l'apartheid. Plus largement la discipline historique ne pouvait pas passer à côté de la révolution sud-africaine. Patrick Harriès parle de « mini-révolution » à propos des changements historiographiques de l'histoire des petites villes. La représentation de la ville est liée à l'apartheid puisqu'elle questionne les déplacements de population forcés à partir du *native act land* de 1913 et sous l'apartheid. Impossible d'en faire l'histoire sans questionner l'apartheid et ses expropriations.

---

136 Sur toute cette question, voir ANDRIEU Kora, *La justice transitionnelle*, Paris, Gallimard, 2014, p. 243 – 245.

137 LEFRANC S., *op.cit.*, p. 63.

138 HARRIÈS Patrick, « Histoire urbaine de l'Afrique du Sud : nouveaux axes de réflexion », *Le Mouvement Social*, 2003/3 (n° 204), p. 17-33.

C'est un changement d'ampleur que connaît l'écriture de l'histoire. On l'a dit l'apartheid a construit son imaginaire sur le récit du Grand Trek et le traumatisme des Boers, l'historiographie sud-africaine n'en était plus là quand le démantèlement de l'apartheid commença. Assez rapidement d'autres paroles avaient pu émerger, mais elles étaient restées cantonnées à des espaces sociaux universitaires. Il ne faut pas non plus oublier qu'à côté de ces historiographies officielles, existaient des paroles qui se transmettaient, comme Mandela le raconte dans son autobiographie et dont nous avons déjà fait part. C'est dans les années 1930 que des historiens prennent en charge la remise en cause de ces romans nationaux. La cour constitutionnelle a aussi fait un geste très symbolique et à vocation historique. Elle a fait le choix de s'installer au *Old fort prison*, l'un des hauts lieux de l'emprisonnement et la répression sous l'apartheid, mais aussi auparavant (Gandhi y fut notamment emprisonné). Fermé pourtant en 1983, le symbole est bien la construction de la nouvelle Afrique du Sud, respectueuse des droits humains et de règles de droits, sur les ruines d'un passé violent. Le lieu est renommé *Constitution Hill*, la colline de la constitution. A côté de ce symbole furent entreprise des reconstitutions et rencontres, en vue notamment de créer une exposition qui parle de l'apartheid, mais aussi de recueillir d'autres témoignages. Des rencontres sont organisées entre des enfants et des personnes ayant connu l'apartheid. Cette forme de transmission du passé entrecroise ainsi histoire et mémoire<sup>139</sup>. J'avais travaillé en master 2 sur le problème du rapport quotidien à l'histoire, ce qui m'avait permis de questionner l'accaparement par les historiens de métier de la relation critique au passé, mais aussi leur impuissance à transmettre l'histoire telle qu'ils l'écrivent<sup>140</sup>. L'exemple de *Constitution Hill* est précisément une tentative pour faire de l'histoire sans les contraintes de la science historique. Il s'agit de faire de la mémoire, sans les problèmes que les historiens imputent à la mémoire : approximation, subjectivité, partialité, passion... Dans notre cas, ce n'est pas une mémoire issue de la société, puisqu'elle est impulsée par les institutions. L'oralité de la démarche la fait s'approcher de l'histoire orale l'éloignant ainsi d'une mémoire trop insaisissable. C'est une mémoire organisée et institutionnelle, qui se rapproche de l'histoire (donc d'une réflexion orientée et réfléchie sur le passé) tout en prenant la forme de témoignage. En même temps, il s'agit d'une histoire organisée dans un but précis : faire connaître les méfaits de l'apartheid et éviter que cela ne se reproduise. C'est une démarche contemporaine et moderne du rapport au passé. Ni roman national trop monoli-

---

139 CHURCHILL MADIKIDA, LAUREN SEGAL and CLIVE VAN DEN BERG, « The Reconstruction of Memory at Constitution Hill », *The Public Historian*, Vol. 30, N°1 (February 2008), pp. 17-25.

140 COLOMBANI Anouk, *L'histoire face au quotidien*, mémoire de master 2 en philosophie, sous la direction d'Eric Lecerf, Saint-Denis, Université Paris 8, 2010.

thique et simpliste, ni histoire critique inaccessible. Il s'agit d'être inclusif tout en étant exigeant.

(c) *Quand chanter c'est militer*

2010, des jeunes militants de l'ANC reprennent le chant *Dubula iBhunu*. Il y est dit en substance, en langue xhosa, qu'il faut tuer les Boers et les fermiers. L'ANC est saisie par voie de pétition par des blancs qui jugent que ce chant attise la haine raciale. L'ANC répond que ce chant fait partie de son histoire et de l'histoire de la lutte, et qu'il ne faut pas le lire autrement que comme un chant historique. Historique doit alors s'entendre dans un double sens : c'est à la fois ce qui appartient à l'histoire et ce qui mérite d'être retenu. L'ANC argumente : son but n'est pas d'appeler à la mort des Boers. Les tribunaux sont saisis. Un débat se porte alors effectivement sur l'effet performatif des paroles du chant et sur le sens de son usage. Dans le contexte de l'apartheid, le chant galvanisait les foules et, dit l'ANC, servait à dénoncer l'apartheid et ceux qui le soutenaient. Ramené vingt ans plus tard, dans une situation politique où les fermiers sont toujours majoritairement blancs, que signifie le fait de chanter ces paroles ? Des statistiques s'affrontent, combien de blancs sont menacés et agressés ? Combien de noirs le sont aussi et vivent sous le seuil de pauvreté ? Mais ces statistiques ne parlent pas du chant et de l'histoire non consensuelle qu'il porte en lui. Ce n'est pas un chant qui prône la non-violence. Ce n'est pas un chant qui prône l'arc-en-ciel. C'est un chant qui advient dans un espace public supposé différent de l'espace de l'apartheid. L'histoire vient briser le semblant d'unité nationale. Ce chant dit autre chose que l'hymne national *Nkosi Sikelel' iAfrika* qui accole deux chants qui se sont opposés durant tout le XX<sup>e</sup> siècle *Nkosi Sikelel' iAfrika*, chant populaire de la lutte anti-apartheid et *Die Stem van Suid Afrika*, hymne national en 1928. Cinq langues servent à chanter l'hymne, les cinq langues les plus parlées en nombre.

Mais ce qui importe ici c'est le passé qui revient. Le présent aurait pu se suffire à lui-même pour qu'il y ait rupture, dissension ou scission, mais non c'est le passé qui revient. Les douleurs du présent sont mesurées par les douleurs du passé. La mémoire revient en force recouvrir l'histoire scientifique et officielle.

Si de nombreux éléments propres à la science historique sont présent-e-s dans le processus de la Commission, cette histoire élaborée collectivement est une histoire populaire, c'est-à-dire qu'elle se tient à l'écart de la vérité de l'historien, mais n'en produit pas moins une dis-

tance critique qui influe sur le peuple tout en tentant de produire un nouveau discours historique officiel. La vérité de l'historien est nécessairement introuvable dans les conditions d'une CVR. La Commission propose une lecture historique qui touche aux limites de ce que la société civile ou l'État peut produire sur l'histoire, mais à l'intérieur de cette limite, elle est une révolution quant à ce qu'il est possible de dire d'une histoire en train de se faire. Nul n'enseignera aux enfants qu'une chape de plomb s'était abattue sur ceux et celles qui voulaient parler durant les années post-apartheid. Les Sud-Africain-e-s n'ont pas fait table rase du passé. On pourrait y voir du courage, mais ce fut surtout un acte politique élégant. Le gouvernement Mandela a même pris à la charge de la nouvelle Afrique du Sud la dette publique financière de l'ancienne nation. L'histoire à écrire est à la fois celle d'une rupture et d'une continuité, le propre même d'une révolution pacifique et sans doute le meilleur moyen d'écrire d'ores et déjà l'histoire de la nation. Mais cette histoire reste à écrire, et des surprises peuvent encore surgir.

(d) *La réconciliation n'a pas eu lieu*

La transition sud-africaine peut se raconter comme la mise en œuvre d'une révolution victorieuse pacifique. Cependant nous avons tenté de suivre le moment politique en train de se faire pour montrer les difficultés, les incertitudes et les doutes qui parsèment le chemin. Au départ, il y a un acte de pur stratège pour sortir d'une situation sanglante. Des choix, semble-t-il, pragmatiques, mais de ce premier moment l'instant *t*, les négociateurs ont su trouver une porte de sortie inattendue et proposer une conception révolutionnaire de l'idéal de réconciliation et du contrat social. On ne mesure pas assez, en Europe, l'empreinte révolutionnaire de ce qui a eu lieu en Afrique du Sud. Il est possible d'y identifier du grec ou du chrétien mais l'Afrique du Sud a inventé son moment et donner un sens plus que géographique au mot Afrique.

La révolution sud-africaine avait pour idée qu'il fallait libérer à la fois l'opresseur et l'opprimé, les confessions faites à la CVR devaient permettre de réaliser cette libération. C'est la parole qui est au centre du processus. La réconciliation doit reposer sur une rupture du silence. La voix permet à la fois le soulagement « J'ai dit ce que j'ai fait » et la thérapie « J'ai dit ma souffrance », sorte de psychothérapie individuelle comme collective. L'amnistie comme la réparation sont des appâts, mais elles sont annexes dans l'organisation complexe de

la réconciliation. Quand la volonté d'obtenir le pardon supplante la volonté de parler le processus s'écroule.

Il n'y a de pardon que « pur », « fou », « désintéressé » nous enseignent les philosophes. Pardon et réconciliation seraient alors deux actions humaines différenciées, tantôt opposées, tantôt complémentaires. Cependant la réconciliation « intéressée et manipulée » n'a pas plus de chances de réussir qu'un faux pardon. Ni Mandela, Ni Tutu n'ont jamais manipulé la réconciliation. Le projet, qu'ils ont développé, incarnait cette sincérité. Une réconciliation doit concerner l'entièreté de la société, elle doit agir par-delà les individus et les groupes préexistants, sinon elle est bancal et vouée à l'échec. La réconciliation comme le pardon peuvent-ils être autre chose qu'un simple moment ? La CVR serait alors une kyrielle de moments de réconciliation. Il n'y a pas une mais des réconciliations.

La formation de l'État et de la nation sud africaine s'est faite dans la difficulté. Il a d'abord été question de poser les fondations de l'État, comme État de droit. Il fallait assurer que l'apartheid appartienne au passé, et pour ce faire, il fallait que le nouvel État soit régi par un droit dont les fondements étaient une reconnaissance des droits humains, c'est-à-dire l'inverse de l'apartheid. Mais l'État moderne n'est pas suffisant comme projet politique, ainsi dans un second mouvement, c'est-à-la fois la guérison des personnes, l'enregistrement des mémoires, l'écriture de l'histoire que les protagonistes ont essayé de maîtriser. C'est l'ensemble de ces dispositifs qui font la réconciliation sud-africaine. Celle-ci n'est réductible ni aux négociations, ni au droit, ni à la CVR. Ces réconciliations devaient s'adosser à la vérité sur les faits et à l'écriture d'une histoire du pays. La Commission n'a pu empêcher la production d'histoires romancées et a participé à produire plusieurs types de discours sur le passé : discours de vérité, discours historique, discours de mémoire et discours mythologique. La constellation de discours sur le passé est seule à même de faire la force d'une nation. La réconciliation est alors une étape vers la constitution de la nation.

C'est presque devenu un poncif aujourd'hui de parler de la réconciliation sud-africaine comme d'un échec, pourtant quelque chose s'est bien passé en Afrique du Sud à la fin de l'apartheid. Ce mot d'échec n'a pas grand sens. Afin de saisir au mieux la CVR, il semble préférable de faire abstraction du devenir de la réconciliation sud-africaine. De nombreuses critiques ont émergé après la fin de la présidence de Mandela sur la mauvaise foi de cette réconciliation ou la faiblesse de la politique économique... Par ailleurs, l'état général de l'Afrique



du Sud, violences généralisées, le développement du Sida, les inégalités économiques qui recourent les couleurs de peau ont nécessairement produit un regard différent de celui des années 1990 sur la réconciliation. D'un point de vue philosophique, nous pouvons défendre que le moment de la réconciliation a produit des choses, dont la concrétisation n'a pas eu lieu ou aura lieu plus tard, de la même façon, que Gilles Deleuze et Félix Guattari ont pu affirmer que Mai 68 n'avait pas eu lieu. Ils écrivaient alors : « Quand une mutation sociale apparaît, il ne suffit pas d'en tirer les conséquences ou les effets suivant des lignes de causalités économiques et politiques. Il faut que la société soit capable de former des agencements collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité, de telle manière qu'elle veuille la mutation. C'est cela, une véritable "reconversion".<sup>141</sup> ». Il y a probablement quelque chose de cet ordre en Afrique du Sud, un refus ou une difficulté à assimiler la réconciliation, qu'elle soit révolution, miracle ou transition.

Il y a eu des mouvements politiques, qui se sont aussi fondus dans des cacophonies de parole. Les leaders de l'ANC en 1990 viennent d'arracher un droit à la parole qu'on leur déniait depuis très longtemps. Une première émergence a donc lieu : le peuple « noir » monte sur scène. Il refuse alors de la confisquer aux anciens bourreaux, cette parole. Mais d'autres paroles veulent alors être entendues, qu'on les nomme zouloues, voyous, femmes, pauvres, xhosa... Elles s'affrontent sur un théâtre de violences. Dans un même mouvement, Mandela et ses amis accédaient à la parole et la confisquait à d'autres. En parlant, ils écrasaient des paroles. Une minorité finit toujours par apparaître derrière l'ancienne minorité. La révolution était finie et le miracle était passé. Il suffit d'un moment pour tomber amoureux, c'est une autre affaire d'entretenir l'amour. La révolution sud-africaine n'a peut-être pas encore montrée tout son potentiel. Son actualité semble être passée.

Cette absence d'actualité n'efface pas la joie dans laquelle le peuple sud-africain s'est formé et s'est libéré. La réconciliation sud-africaine est l'organisation d'une politique de pacification, de fondation d'une nation et de reconnaissance culturelle des diversités humaines. Un espace-temps où négociation ne voulait pas dire compromission. Nelson Mandela a poursuivi son franc dialogue. Il tend la main aux États-Unis mais salue Cuba qui a toujours lutté contre l'apartheid. L'ANC veut la paix, mais la politique n'est pas laissée de côté. Le dialogue sous-

---

141 DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, « Mai 68 n'a pas eu lieu » Chimères, n°64, 2007[1984] [http://www.revue-chimeres.fr/drupal\\_chimeres/?q=node/87](http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node/87).

tend la politique, ne pas écraser l'autre, mais tenir la conflictualité nécessaire à toute société démocratique.

(e) *Le refoulé de la réconciliation*

Un point très conflictuel cependant a demeuré et constitue le point d'achoppement : celui de l'économie. La paix, la vérité sur les violences et la réconciliation ont mis de côté l'impératif de questionner les choix économiques, en tant que choix politiques. Une large partie de l'apartheid repose sur la paupérisation des populations noires et l'enrichissement des populations blanches. En finir avec l'apartheid signifiait nécessairement en finir avec cette répartition des richesses. Dans les années 80, la direction de l'ANC commence à rencontrer les milieux financiers, qui décident d'exercer eux-aussi des pressions pour faire tomber l'apartheid, ces rencontres vont amener l'ANC à reculer sur le programme économique qu'ils envisageaient. Comme on l'a vu, les nationalisations sont écartées, plus largement c'est un marché libéral et concurrentiel qui est mis en œuvre avec pour enjeu de rendre l'Afrique du Sud « compétitive ». La réforme agraire est repoussée à des temps ultérieurs. L'apartheid était un poids pour les sociétés libérales, une société avec une économie mourante, qui plus est partiellement sous embargo. Les libéraux n'avaient donc aucun intérêt à ce que l'apartheid se maintienne. La mise en œuvre d'une économie concurrentielle s'est appuyée sur l'idée d'égalité des chances, par laquelle les pauvres (essentiellement les Noirs, Indiens et Métis) partaient avec des points de retard. D'autant plus que les réparations ont rarement été à la mesure de ce qui avait été promis. Celles-ci ont été en grande partie sacrifiées sur l'autel de la fondation de la nation. Ce qui requestionne nécessairement le « qui » de la réconciliation, l'Afrique du Sud se voulait une réconciliation populaire et démocratique, mais le maintien d'une partie de la population dans une telle situation de pauvreté atteint nécessairement cet idéal réconciliateur. La formation de l'État comme de la Nation ne règle pas automatiquement la question de l'économie. La Charte des Libertés promouvait un idéal socialiste, cela n'impliquait pas que tous les membres de l'ANC soient socialistes. L'ANC avait déjà en son sein des communistes et des libéraux, réunis autour d'un idéal d'égalité civique et de société non- raciale. Nelson Mandela s'est rangé aux vues libérales, mais la réconciliation comme la transition sud-africaine n'étaient pas libérales en leurs principes premiers. Dans les choix en matière d'économie s'expriment toutes les contradictions de la société. L'idée d'*ubuntu* n'est pas compatible avec l'individualisme possessif nécessaire au fonctionnement des sociétés libérales ; la nécessaire concurrence de ces sociétés se confronte à la nécessité de redresser les torts pour effacer

les barrières raciales. Avantager les Noirs, c'est désavantager les Blancs, donc freiner la libre concurrence. La société s'est donc réorganisée avec une distinction entre les Noirs eux-mêmes (qui existait par ailleurs), entre ceux qui ont fini par former une classe supérieure « noire », quand la majorité des Noirs vit dans des conditions matérielles similaires à celles de l'apartheid. L' « expert » Thierry Vircoulon voit dans les contradictions sud-africaines les raisons mêmes qui font tenir le pays. Selon lui « [l]a politique à la fois populiste (dans le discours), néolibérale (en matière économique) et sociale-démocrate (en matière de redistribution) que mène l'ANC neutralise, pour le moment, les pressions contradictoires.<sup>142</sup> » Prévission sans doute un peu rapide, car entre l'idée de notre expert et aujourd'hui, plusieurs conflits sociaux très durs ont explosé et la « force légitime » de l'État a bien été utilisée contre des ouvriers, et ce jusqu'à provoquer la mort. Un contrat social peut-il tenir sur ces pressions contradictoires ? Il y a d'un côté la promulgation de principes d'égalité mais de l'autre la vieille formule de l'État-nation, qui créent des affrontements entre les intérêts de classe qui peuvent à tout moment faire sombrer le pays ou qui sont à l'origine de misères sociales et d'inégalités abyssales. Posons la question simplement, quel intérêt pour la majeure partie du peuple de signer un contrat social qui les laisse aussi opprimé-e-s qu'avant mais cette fois avec le tampon « démocratie libérale » ? Aucun contrat social n'a jamais supputé que l'égalité civique était l'égalité. En cela, la réconciliation sud-africaine préfigure les transitions contemporaines et les préceptes de la justice transitionnelle. La réponse n'est pas en Afrique du Sud.

---

142 VIRCOULON Thierry, « La gouvernance de l'Afrique du Sud. Entre populisme, néolibéralisme et social-démocratie », *Etudes*, Juin 2010, n°4126.

# Partie 2 :

## La chasse aux violences du libéralisme

« Il y a trop de bruit sur ma planète  
on n'entend plus les chants d'amour, les chants joyeux  
on n'entend pas non plus l'ouragan qui nous guette  
les petits humains sont sourds aux chants des cieux »

Jacques Prévert,  
*L'opéra de la lune*, « Il y a trop de bruit ».

L'impératif de réconciliation se répand de par le monde, par le biais de la diffusion des Commissions Vérité. Une cinquantaine d'entre elles ont été mises en œuvre, donc un quart des pays du globe sont concernés. La question du règlement des conflits est une préoccu-

tion de ceux qui mènent le monde, semble-t-il, partagée avec les peuples. Elle a engendré la naissance d'un champ institutionnel qui est aussi un champ de recherche : la justice transitionnelle. La justice transitionnelle s'occupe des périodes de changement politique, qu'elle conceptualise comme étant des périodes de transition. Le rapport du juriste Louis Joinet en donne quatre piliers : « L'administration de la justice et les droits de l'homme des détenus<sup>1</sup> » : le droit à la justice, le droit à la vérité, le droit à la réparation, la garantie de non-répétition. Cette justice suppose que l'établissement de la paix ne suffit pas à en finir avec la violence, il faut lui adjoindre l'impératif de justice.

La CVR sud-africaine coexiste avec d'autres institutions ou modes de réconciliation, la justice transitionnelle ne se résume pas à ces commissions. Dans la discipline de genre, trois périodes de la justice transitionnelle sont mises en avant. La première période court de la fin de la Seconde Guerre mondiale à la fin de la guerre froide. La deuxième période correspond aux vingt dernières années du XX<sup>e</sup> siècle, et enfin la période actuelle marque la normalisation et la généralisation de cette justice. Pour résumer ces évolutions, la professeure en droit comparé Ruth Teitel estime que « La justice transitionnelle est passée d'une exception à une norme et est devenue un paradigme de l'État de droit (*rule of law*).<sup>2</sup> » La justice transitionnelle prétend reprendre ce que les sociétés humaines ont créé de meilleur et permettre sa mise en place. Elle organise l'adhésion à l'idéal du temps, or cet idéal se nomme « démocratie libérale » adossée à une « économie de marché ». La justice transitionnelle est le lieu d'une rencontre entre les quatre piliers Joinet et le libéralisme. Nous partons donc de l'idée que le concept de justice transitionnelle marque un changement conséquent de paradigme. Il ouvre une perception nouvelle pour penser la mise en œuvre des sociétés contemporaines, sociétés que nous avons choisi de qualifier de sociétés étatiques libérales. Ce paradigme repose sur l'idée qu'il serait possible de maîtriser les transitions et que la destination soit forcément la démocratie libérale.

Louis Joinet comme Ruth Teitel sont des juristes. Rien de plus logique que des juristes s'occupent de justice, croit-on. Pourtant l'idée de justice n'est pas égale au droit. Il y a eu justice, il y a encore de la justice sans droit. Mais les sociétés contemporaines tendent vers une

---

1 [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.sub.2.1997.20.Rev.1.fr](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.sub.2.1997.20.Rev.1.fr) Il est notamment cité par Kora Andrieu et Geoffroy Lauvau, « Introduction », in *Quelle justice pour les peuples en transition ?*, Paris, Pups, 2014 et ANDRIEU Kora, *La justice transitionnelle*, Paris, Folio, 2014.

2 TEITEL Ruth, « Transitional Justice Genealogy » in *Harvard human rights journal*, Vol. 16, No. spring, p. 69-94. Consultable en ligne : [http://digitalcommons.nyls.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1339&context=fac\\_articles\\_chapters](http://digitalcommons.nyls.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1339&context=fac_articles_chapters)

confusion entre le droit et la justice. La philosophie n'est pas à l'aise avec la justice actuelle, c'est-à-dire avec le mal et le bien, l'injuste et le juste, avec ce qu'on nomme communément la morale. La Seconde Guerre mondiale est passée par là. Elle a submergé la philosophie de questions qui la hantent. L'évolution, les ruptures philosophiques sont souvent causées par les événements de ce monde, ce que Michel Foucault appelle *l'actualité* dans son texte « Qu'est-ce que les Lumières ? ». La philosophie s'est trouvée bouleversée. La chute de l'URSS puis les changements de régime (les « transitions ») qui s'en sont suivis ainsi que les commissions Vérité ont dessiné un champ juridique tout neuf et inattendu. C'est à l'intérieur de ces bouleversements que la justice transitionnelle a fait son entrée comme objet de la philosophie. Elle se tient à côté d'une autre justice dite restauratrice. On la trouve chez Paul Ricœur, qui a cherché à affronter le drame de l'Europe – puis du monde. Même si nous ne partageons pas toutes ses réponses, c'est un geste que nous saluons. La justice nouvelle est aussi mise en scène dans une synthèse parue très récemment *La justice transitionnelle* de Kora Andrieu, qui se revendique de la philosophie politique appliquée.

Kora Andrieu est l'auteure d'une thèse, écrite sous la direction du philosophe français Alain Renaut, qui portait sur « Le libéralisme politique après les violences de masse : une théorie de la justice transitionnelle ? ». Depuis Kora Andrieu est devenue philosophe et « experte ». Elle sillonne le monde pour réfléchir à la « philosophie politique appliquée » et dispenser des expertises. En tant qu'experte, elle observe et conseille sur la manière dont il est possible d'opérer des transitions. En tant que philosophe, elle dit s'inscrire dans une tradition de philosophie politique qui porte un intérêt à la « mise en œuvre pratique » de la théorie. Dans *La justice transitionnelle*, elle explique chercher à utiliser au mieux la version applicative de la philosophie politique pour fonder un modèle de justice qui permette de penser une transition du conflit vers la démocratie libérale. Mais cette justice transitionnelle constitue aussi une manière de repousser les limites de la philosophie libérale et de ce qu'elle nomme le libéralisme politique : « la justice transitionnelle possède clairement un lien [...] avec un libéralisme politique qui constitue en quelque sorte sa « fin », son objectif affiché, elle n'en entretient pas moins avec ce dernier un rapport ambigu dans l'utilisation même de ses moyens. Il s'agira donc pour nous d'abord de clarifier la place de la justice transitionnelle au sein des théories contemporaines de la justice (libérales, communautariennes, républicaines, ou encore néolibérales). La justice transitionnelle apparaît comme une manière d'appliquer ces différentes théories au cas « extrême » de la transition démocratique [...].<sup>3</sup> » Ainsi les diverses ap-

---

3 ANDRIEU Kora, *La justice transitionnelle*, Paris, Folio, 2014, p. 33 -34.

plications de la justice transitionnelle sont des « tests » pour le libéralisme. Ce qui nous fait penser que certaines théories se trouvent vérifiées, d'autres discréditées.

La préoccupation de Kora Andrieu de mettre fin à la violence et d'édifier des sociétés de paix est une préoccupation que nous partageons, mais il faudra nous demander si la philosophie politique appliquée est la réponse. Les apparences du contemporain sont trompeuses, car le vocabulaire mondial de la réconciliation semble inspiré de concepts philosophiques. De fait, certains philosophes, avec leur assentiment ou malgré eux, sont les têtes pensantes de ce monde nouveau, John Rawls et sa *Théorie de la justice* est au centre de l'ouvrage d'Andrieu. Quand elle parle de libéralisme politique, c'est à lui qu'elle pense. La justice transitionnelle se présente alors comme la vérification de la thèse de Rawls. Ses adversaires à l'intérieur du libéralisme comme Armatya Sen, Michael Walzer ou Martha Nussbaum sont introduits au fil de l'ouvrage. Il faudra tracer la frontière qui les laisse dans la philosophie ou les intègre à la sphère politique. Notre débat n'est pas le leur, nous prenons acte que notre connaissance de leurs travaux est nouvelle. Nous ne cherchons pas à discuter les ajustements du libéralisme, mais à saisir ce qui fait la « globalisation » de la justice transitionnelle. Bien que différemment, deux autres philosophes apparaissent dans l'ouvrage : Jürgen Habermas pour son idée de dialogue, et Paul Ricœur, pour ses réflexions sur la justice, l'histoire, et les conditions de possibilité de la non-violence. Ce que nous notons c'est que tous deux questionnent la violence. Ricœur pose le problème de l'existence d'une justice non-violente. Quant à Habermas, il se démène avec ce qu'il reste de révolutionnaire en lui, donc de perception du conflit de classes, et avec sa proposition de rendre la raison communicationnelle, donc de travailler sur le dialogue et le consensus. Enfin un dernier nom revient : celui d'Hannah Arendt, même si les rapports entretenus avec elle sont ambivalents.

L'Afrique du Sud offre le modèle de cette justice transitionnelle, même si c'est un modèle souvent trahi. La portée de la réconciliation sud-africaine est sans commune mesure parmi toutes les autres réconciliations. Mais à partir de ce modèle, tout un champ s'est développé, impulsé par des instituts et l'ONU. Le vocabulaire de la justice transitionnelle est un vocabulaire de la pacification et du consensus. Alors qu'il est prétendu que les leçons de la critique de la colonisation ont été prises en compte, ce champ d'investigation est une néo-colonisation, à travers laquelle les commissions Vérité sont des outils pour installer le libéralisme partout dans le monde. Cette néo-colonisation tire ses préceptes de la philosophie libérale, et de sa peur de la violence. Certains libéraux s'inspirent de ces Commissions pour faire évoluer

leur discipline. C'est pourquoi dans un second temps, nous devons comprendre le rapport à la violence entretenue par la philosophie libérale. Nous soulignerons particulièrement l'ambivalence autour d'Arendt, philosophe que les libéraux situent du côté d'une pensée de la violence, ce qui nous semble discutable, et révélateur d'un déni des violences des libéraux. Cela nous ramènera à quelques sources du libéralisme, mais des sources exclues de la tradition par des auteurs contemporains. Nous verrons à travers eux comment les libéraux écrivent leur roman historique en faisant de la paix le fil conducteur, quitte à amputer les auteurs ou à rejeter ceux qui marquèrent leur époque, mais ne sont pas respectables aux yeux de la pensée actuelle.



## Chapitre 3 : L' émergence de la justice transitionnelle

### 1) De l'art de faire du non-modélisable un modèle

#### (a) *La Commission sud-africaine érigée en modèle*

Le 5 décembre 2013 la mort de Nelson Mandela a été le moment d'une intense célébration de l'esprit du nouveau siècle. Mandela a été salué en homme courageux, généreux et réconciliateur, celui qui avait su ouvrir la voie de la cohabitation possible entre les couleurs de peaux. Rohlilala, de son vrai prénom, incarne ce que l'humanisme a produit de meilleur, et donc le contraire de ce qu'a créé la colonisation européenne : mort, domination, exploitation, racisme, haine. Or beaucoup de défenseurs de la colonisation comme projet de civilisation se sont rués à son enterrement. Difficile de trouver sur cette terre une parole s'élevant contre ce quasi-saint-homme. Même les désaccords semblent s'effacer derrière le respect du plus célèbre prisonnier politique du XX<sup>e</sup> siècle. Ces hommages à Madiba furent aussi l'occasion de magnifier l'événement historique que fut la *Truth and Reconciliation Commission*. Cette célébration unanime de Mandela dans laquelle se côtoient des idéologies très diverses ne peut laisser indifférente. Bénéficiaire de l'aura de Mandela est un bon point sur la scène politique. Or le grand écart que Mandela fit à sa sortie de prison en discutant avec les soutiens de l'apartheid tout en prenant la tête du mouvement de libération crée une situation d'ambiguïté inédite. Depuis 2009, l'UNESCO et l'ONU appellent à fêter le *mandela day* [Le jour Mandela. NDLR] afin de célébrer la lutte contre la pauvreté, mais surtout la paix, la réconciliation et la diversité culturelle. Toutes des idées partagées. Qui pourrait donc s'opposer à un dispositif qui cherche à les mettre en œuvre ?

Rappelons-le une dernière fois, la transition de l'apartheid vers la démocratie en Afrique du Sud a fait couler beaucoup d'encre et reçu des salves d'admiration à travers le monde. L'instauration de la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud a provoqué un séisme politique. L'intérêt porté à l'Afrique du Sud fut aussi à la hauteur de ce qu'avaient été les campagnes internationales contre l'apartheid dans les années 1980. La situation étatique et politique de l'Afrique du Sud de l'apartheid était devenue à force de campagnes militantes une question internationale, l'ANC considérant son discours à l'extérieur du pays comme un

enjeu crucial. La stratégie d'appeler à un boycott international de l'Afrique du Sud, proposée dès les années 50, puis développée dans les années 80 nécessitait de porter dans la sphère publique internationale le problème de l'apartheid sud-africain. Le boycott international économique, sportif et culturel signalait le caractère transfrontalier de l'apartheid et s'inscrivait dans une lutte internationaliste reposant sur l'idée que l'oppression d'un seul est égale à celle de tous. C'est donc avec un grand intérêt que le monde suivit l'élection de Nelson Mandela, puis la mise en œuvre de la CVR. Observateurs et journalistes internationaux accoururent sur place. L'intérêt pour l'Afrique du Sud n'est pas qu'exotique, la situation politique du pays sous l'apartheid, dans la période de transition et aujourd'hui, parle par-delà les frontières. L'Afrique du Sud est un pays africain, mais aux empreintes européennes très fortes, il condense donc en lui, deux histoires tendanciellement opposées. L'intérêt pour l'Afrique du Sud s'est déplacé : de pays marginalisé à boycotter, elle est devenue un pays modèle, dont les citoyen-ne-s ont eu la capacité de se réconcilier et de dépasser les affrontements qui les minaient.

(b) *La propagande de la réconciliation*

Cet intérêt pour Mandela et la CVR a largement été utilisé par Hollywood, outil de la propagande américaine<sup>4</sup>, contribuant à la légende et sa morale de réconciliation.

En 2004, sort *In my country* du britannique John Boorman<sup>5</sup>, librement adapté du livre d'Antje Krog *A country of my Skull*. Le livre a fait sensation en lui-même puisqu'il retrace l'histoire de la CVR à travers les yeux de la poète afrikaner et quelques moments choisis. Le film raconte l'histoire de la Commission ainsi qu'une histoire d'amour entre un journaliste noir mais américain, joué par Samuel L Jackson, et l'écrivaine blanche, mais sud-africaine, jouée par la française Juliette Binoche. D'un côté, le réalisateur choisit de nous faire suivre les auditions de la Commission, de l'autre nous suivons ce duo, accompagné par un troisième personnage, un homme noir sud-africain, joué par un sud-africain Menzi Ngubane. Les deux premiers personnages fonctionnent comme des aimants qui s'attirent et se repoussent. Le troisième fait ciment.

---

4 Sur le caractère politique de Hollywood depuis le début des années 90, voir par exemple « Benezet Erwan, Courmont Barthélémy, « Washington et Hollywood : l'arme fatale ? », *Revue internationale et stratégique* 3/2004 (n° 55) , p. 19-26 ou GRAEBER David, « De Batman et du pouvoir constituant », in *Bureaucratie*, traduit de l'anglais par François et Paul Chemla, Paris, les liens qui libèrent, 2015.

5 BOORMAN John, *In my Country*, 2004.

De nombreuses scènes représentent le face-à-face entre les *perpetrators* et les victimes. Ainsi un homme blanc raconte comment ils assassinent avec son collègue un homme et sa femme. Ils réalisent que le fils des victimes est présent dans la maison. Ils doivent le tuer. Le *perpetrator* explique qu'il en est incapable. Il détaille la scène du face-à-face où le garçon le regarde immobile depuis la cuisine. Lui reste incapable d'agir. Il désobéit, explique-t-il. On nous rapporte que le garçon n'a pas dit un mot depuis ce jour-là. De son côté, le policier, hanté par le regard du jeune homme, ne peut plus dormir, s'en veut et propose de s'occuper du garçon. Il se lève et se place devant le garçon, qui le regarde, sans un mot. Puis il le supplie et s'agenouille devant lui. Après quelques secondes de suspens, le petit garçon se lève et le serre dans ses bras. Une musique vient renforcer le soulagement et la réconciliation. Ainsi le film met en scène le pardon, c'est-à-dire le moment où la victime pardonne.

L'héroïne pleure presque à chaque audience, convaincue d'emblée de l'importance du processus. Le journaliste observe sceptique le travail de cette commission apportant un regard extérieur à la situation, puis est convaincu au fil du temps. Le troisième personnage apporte le regard de l'Afrique du Sud majoritaire. Il est là et pas là. Il aide l'écrivaine qui semble avoir à se faire pardonner. « Nous devons vivre ensemble » déclare-t-elle au début du film. La situation se confirme quand elle découvre que son frère a participé à des actes de torture. Le film rend bien le fait que le livre est une introspection dans l'Afrique du Sud, mais demeure une introspection afrikaner. La réalisation à l'écran d'une histoire d'amour entre une femme blanche et un homme noir dénote la concrétisation par l'entremêlement des corps de l'idéal réconciliateur. L'acte sexuel transcende l'effectuation de la réconciliation. Il y a cependant de quoi s'étonner que dans le film le personnage noir soit étasunien et non pas sud-africain, comme si le réalisateur mettait aussi en scène un interdit toujours effectif : les couples sud-africains « mixtes ».

Plusieurs films ont participé à divulguer la vie de Mandela, *Goodbye Bafana*<sup>6</sup> du danois Bille August, *Invictus* de l'étasunien Clint Eastwood ou *A long walk to freedom* du britannique Justin Chadwick, trois réalisateurs, par ailleurs, blancs de peau. Le premier raconte l'amitié que lia Mandela avec l'un de ses gardiens afrikaners du nom de James Gregory. Billie August met en scène comment Mandela applique en privé l'idée d'une réconciliation et comment il permet la transformation du bourreau. Ce dernier finit par voir en Mandela un guide spirituel. A la fin du film, tout le monde est à sa juste place : Mandela le magnanime et

---

6 AUGUST Billie, *Goodbye Bafana*, 2007.

leader guide le gardien pas très réfléchi. Ahmed Kathrada et Walter Sisulu, qui l'accompagnèrent en prison, occupent une place importante. Dans la même veine se trouve *Invictus* qui relate l'un des moments symboliques les plus forts de la réconciliation, le moment où Mandela alors président choisit de soutenir l'équipe de Rugby sud-africaine, symbole de l'ancien pouvoir blanc et cible principale du boycott sportif durant les années 1980. On y voit Mandela toujours s'imposer par son charisme et sa magnanimité, face au capitaine de l'équipe qui ne peut que s'incliner. Eastwood met aussi en scène la difficile cohabitation des Blancs et des Noirs dans les forces de protection, renvoyant ainsi au fait que les négociations aboutirent sur l'idée d'intégrer aux forces de police les anciennes forces armées révolutionnaires. Le cinéma met en scène le renversement symbolique. D'une cohabitation impossible, l'amour du travail bien fait va faire son œuvre de rapprochement entre deux entités originellement inconciliables. Ces deux films ont pour centre de la réflexion les liens entre les Noirs et Blancs, et la difficile conciliation de l'idéal avec la réalité de la fusion des couleurs de peau. Ces films semblent remercier Mandela pour le respect qu'il a eu envers les oppresseurs : les Blancs. L'insistance sur le fait que Mandela a appris l'afrikaner et s'intéresse aux autres cultures tourne à l'aveuglement quand on voit le peu d'intérêt qui est porté aux autres cultures sud-africaines.

La biographie de Mandela sort un peu de ce chemin. Inspirée de son autobiographie *Un long chemin vers la liberté*<sup>7</sup>, elle trace le chemin d'un homme libre (première partie de sa vie), qui finit par se laisser convaincre que la lutte collective et partisane a du sens (entrée à l'ANC) mais pour mieux la subvertir (militant et prisonnier) et se révéler finalement celui qui guide les autres vers la libération (fin de la prison, président). Le film est une hagiographie politique, qui permet de défendre les idéaux de non-violence et d'amitié entre les peuples. Bien qu'inspiré par les écrits très fournis de Mandela, le réalisateur met en scène essentiellement les moments estimés illustres du militant et ses relations avec les femmes, plus spécifiquement Winnie Mandela. Certes le fait de raconter en deux heures une vie entière demande des arbitrages. Propagande et formats commerciaux obligent, mais les choix appuient une vision viriliste et glorieuse de Mandela. Le réalisateur veut nous montrer un Mandela soucieux des autres, qui a *a priori* quelque chose du leader. Il se réalise dans ce qu'il est appelé à être. Ses plaidoiries, son charisme l'amènent à être reconnu comme leader. Rôle qu'il endosse magnifiquement par la suite et ce jusqu'à la fin.

---

7 MANDELA Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, traduction de l'anglais par Jean Guiloineau, Paris, Fayard, 1995.

L'insistance à en faire un coureur de jupons construit un Mandela viril et fort. Il détient tous les attributs positifs de son genre et de l'homme de pouvoir. Même l'évocation de son premier mariage, moment le moins glorieux (il trompe sa femme et la délaisse) sert surtout à montrer comment il se sacrifie à la lutte. A contrario, la scénographie autour de ses discours permet de représenter sa force et son charisme. La représentation repose sur l'idée que le héros est prédestiné à l'être, et sur l'adéquation parfaite entre un peuple et son guide, ce qui ne correspond pas à la manière dont Mandela se décrit dans son autobiographie. Il y met plutôt l'accent sur son travail concret et ses discussions difficiles avec les camarades. Beaucoup de personnes y sont citées et Mandela fait bien attention à mentionner ce qu'il leur doit systématiquement. Trois sont particulièrement importants : Walter Sisulu, Olivier Tambo et Ahmed Karthala. Ils sont présentés dans le film comme ceux qui amènent Mandela à la politique. Ce qui fait de Mandela l'homme simple, mais intelligent, qui surpasse les militant-e-s assez vite par sa vigueur et son sens de la stratégie. Leur place y est toujours en support du leader. Le montage du film laisse l'impression que la formation de Mandela s'est faite très vite. C'est avant tout son prétendu génie inné qui est mis en scène, et non pas ses lectures, ce qu'il apprend des autres puis ce qu'il leur apprend... A lire ses textes, il n'y a aucun moment de révélation chez Mandela, mais plutôt un mouvement politique qui s'imprime en lui au fil du temps.

Le film montre un peu la violence de l'apartheid : racisme, scènes de massacre, situation en prison, enfermement de Winnie Mandela, ce qui permet de mieux appuyer la grandeur du choix fait par Mandela d'œuvrer à la paix. Winnie Mandela, qui est mise en scène comme s'opposant à la paix et quittée par lui, sert de contre-modèle. Il y a aussi une justification *a posteriori* du choix de la lutte armée. Le fait que Mandela ait ensuite prôné la réconciliation efface sa période de lutte armée. Très peu de Blancs traversent le film mais le réalisateur trouve le temps de faire dire par Mandela à l'un de ses avocats [blanc] qu'il le remercie pour ce qu'il fait pour les inculpés, alors qu'il est « l'un des leurs » [les blancs], alors même que Mandela est sur le point d'être condamné à mort. Heureusement qu'il y a toujours un Blanc gentil. Le film accorde un temps relativement long (un quart de son temps) à la pacification puis à la réconciliation : des négociations secrètes à son élection. L'accent mis sur ces dix années indique qu'elles sont considérées comme le moment Mandela, celui où il atteint l'apogée de son génie. Se construisent ainsi l'image de la réconciliation et du miracle de la paix. Deux choses en ressortent : l'amitié entre les peuples et la réconciliation. L'objectif à atteindre est de convaincre de la nécessité de résorber le « fossé racial ». Le cinéma incarne et propage

une idée précise de ce modèle sud-africain : non-violence et amitié entre les peuples sont célébrés ainsi que la paix. Seule la paix permet la justice, elle doit donc passer avant tout.

La Commission sud-africaine est aussi très présente dans la littérature sur la justice transitionnelle. Nous ne pouvons pas dresser une liste exhaustive, d'abord parce qu'il serait très difficile de référencer le nombre de fois où la Commission est citée, mais la récurrence à laquelle nous avons croisé la référence sans nous y attendre indique son importance. Gardons deux exemples : l'instauration du processus de réconciliation en Algérie et au Canada. Deux exemples de réconciliation, totalement différents, car le premier est l'histoire d'une réconciliation imposée par l'État, une réconciliation où le silence et l'écrasement de la société civile ont prévalu sur un dialogue collectif. Le deuxième exemple est celui d'une nation *a priori* stable. Le Canada prend la décision à la fin des années 2000 d'une commission Vérité et Réconciliation qui a la charge de remémorer et guérir les blessures liées à la création de pensionnats pour les autochtones, dans lesquels s'organisait leur assimilation.

(c) *La réconciliation africaine*

*i. L'Algérie, le cas-limite*

C'est en 2005 qu'est promulguée la charte pour la réconciliation en Algérie. Cette charte fait suite à de terribles violences qui eurent lieu dans les années 1990. L'Algérie y fut en proie à une guerre civile qui fit des milliers de morts et de disparus<sup>8</sup>. Cette guerre se déroule sous un secret qui rend difficile d'identifier des vainqueurs. C'est entre Algériens uniquement que se joue le devenir du pays : ni l'ONU, ni aucun organisme n'intervient. Durant le déroulé même du conflit naît un vocabulaire de la réconciliation. Se succèdent une politique de *Rahma*, mot arabe qui signifie clémence, puis une politique de concorde civile, respectivement mises en œuvre en 1995 et 1999 suivies d'un processus de réconciliation au début des années 2000. Cette guerre algérienne est contemporaine de ce qu'il se passe en Afrique du Sud. La succession de trois politiques est l'indice des échecs des gouvernements successifs qui tentent de rétablir la paix et d'asseoir leur pouvoir. Le choix du mot « réconciliation » pour la dernière n'a rien du hasard. L'anthropologue Abderrahmane Moussaoui a de son côté consacré de nombreux travaux à la guerre civile algérienne des années 1990 et aux dispositifs proposés par l'État pour en sortir. Il note, à propos de la loi sur la concorde civile que « Dans ses grandes lignes, la loi [celle sur la concorde civile] semble avoir été inspirée par l'expérience

---

8 Pour voir le détail, chapitre 8 « L'instrumentalisation de la réconciliation : histoires d'Algérie. »

sud-africaine en la matière. Comme pour la Commission Vérité et réconciliation (CVR) en Afrique du Sud, l'opération se veut limitée dans le temps.<sup>9</sup>» La comparaison s'arrête là, l'anthropologue marque ensuite les différences : pas d'établissement de vérités factuelles en Algérie, pas de dispositifs de parole des victimes, des amnisties accordées sans contreparties demandées. Moussaoui en conclut qu'il s'agit d'une pure opération de rétablissement de l'ordre. L'auteur préconise une mise à distance avec ce que prétend le pouvoir et signale la mise en place d'un dispositif cynique en Algérie. Il nous indique que le pouvoir algérien s'inspire de l'Afrique du Sud pour mieux s'en éloigner. Se revendiquer de l'Afrique du Sud, c'est se revendiquer du miracle. Tout élément de langage qui peut faire penser qu'on s'en approche est un bon point. L'utilisation par le pouvoir algérien d'une rhétorique de réconciliation sert à asseoir sa légitimité. On peut clairement en conclure que la charte pour la réconciliation qui est promulguée en 2005 est intitulée de cette manière parce que le mot de réconciliation est plus convainquant que l'expression « concorde civile ».

Mais l'Afrique du Sud n'est pas qu'une référence pour le pouvoir. L'historien Mohammed Harbi écrit dans un ouvrage collectif sur la guerre d'indépendance de l'Algérie :

« La conclusion de cette histoire tragique c'est de trouver, comme en Afrique du Sud, des formules qui, sans consacrer l'impunité, permettent de tourner la page, de ne plus anathémiser des victimes, certes non innocentes, de les faire bénéficier du pardon accordé à d'autres et d'expliquer aux familles encore prises dans un travail de deuil et dans le ressentiment que le temps est venu d'une Algérie réconciliée avec elle-même.<sup>10</sup> »

Sa parole étant celle d'un historien, d'un combattant pour l'indépendance, membre du FLN et d'un Intellectuel engagé pour le devenir de son pays. L'« histoire tragique » est en même temps la guerre d'indépendance, la naissance du régime algérien et la guerre des années 1990. La référence à l'Afrique du Sud sert à affirmer la nécessité d'une sortie de la violence algérienne, violence perpétuelle depuis l'indépendance, et plus largement depuis les débuts de la colonisation française. Ces violences algériennes autorisent certains à penser les Algériens comme un peuple naturellement violent<sup>11</sup>. L'Afrique du Sud qui a montré sa capacité à surmonter le cercle infini de l'horreur paraît donc à l'historien le modèle dont il faut s'inspirer. Il parle d'« expliquer aux familles » et de « ressentiment », il parle de comment rendre possible la réconciliation en intégrant cette foi qui a habité les Sud-Africain-e-s. Le mot « réconcilia-

9 Moussaoui Abderrahmane, « Algérie, la réconciliation entre espoirs et malentendus », *Politique étrangère*, 2007/2 Été, p. 339-350. DOI : 10.3917/pe.072.0339

10 HARBI Mohammed, STORA Benjamin, (sous dir.), *La guerre d'Algérie, 1934 – 2004*. Paris, Fayard Pluriel, 2010 [2004]. p.61

11 Voir chapitre 8.

tion » en référence à l'Afrique du Sud fait l'objet d'un emploi contraire entre le pouvoir au rôle trouble et les humanistes sincères.

## *ii. Canada, la pâle copie*

En 1998, le Canada optait pour une déclaration de réconciliation avec les autochtones et lançait des « dialogues exploratoires ». En 2010, est lancée officiellement une commission Vérité et Réconciliation, dont le mandat s'est exercé jusqu'à l'été 2015. La réconciliation est une réponse à l'histoire violente des pensionnats pour autochtones (*Residential schools*). Durant près d'un siècle, le Canada a appliqué une politique d'assimilation des populations autochtones en « retirant » (enlevant) les enfants en bas âges à leurs parents pour les placer dans des pensionnats. C'est probablement plus de 150 000 enfants qui ont été concernés par cette politique. Les derniers de ces pensionnats fermèrent au milieu des années 90. Au Canada, le choix du nom est déjà un signe. Toutes les commissions ne s'appellent pas Vérité et Réconciliation. Certaines préfèrent Justice, Équité, Accueil, Recherche, Unité... Il y a une référence manifeste à la commission sud-africaine. La lecture du rapport confirme cette influence : l'Afrique du Sud est citée comme référence à la page 10 du rapport d'étape. On retrouve un vocabulaire commun : perpetrator / perpétrateur (le français étant langue officielle au Canada, le terme est francisé de cette manière) ; healing / guérison... La commission fonctionne avec des commissaires et des audiences dans tous les Etats du pays. Ces audiences publiques sont le lieu pour les enfants devenus adultes de s'exprimer sur ce qu'ils ont vécu et de dire leurs souffrances toujours présentes.

Pourtant les situations canadienne et sud-africaine sont très différentes. Le Canada est une démocratie libérale établie, les violations dont il est question sont anciennes, la situation des autochtones a déjà fait l'objet de décisions politiques, les autochtones sont moins nombreux que les Blancs... Cette commission va d'ailleurs se heurter à une forme de désaffection populaire, elle est peu suivie en dehors des cercles directement concernés. Le besoin de réconciliation n'est pas partagé par l'ensemble de la société.

Ainsi malgré les difficultés et les échecs, la CVR et le processus de réconciliation sud-africains sont devenus des référentiels politiques, des modèles, car ils sont la preuve d'un possible. Cependant les deux situations précitées s'apparentent plutôt à une manipulation politique proche des formes de l'après Seconde Guerre mondiale plus qu'à une politique de récon-



ciliation. Ce n'est pas uniquement l'aura de l'événement qui a érigé la CVR en modèle, mais une mécanique très organisée d'institutions internationales.

(d) *Le modèle consolidé*

Cette influence de la CVR s'explique en outre par le développement d'une littérature de genre portée et accompagnée par des groupes de pression. La Commission sud-africaine est citée dans les nombreux guides parus sur comment « monter une commission », « créer une commission », « faire fonctionner une commission »... « Dans la littérature de la « discipline », l'Afrique du Sud est généralement considérée comme un moment fondateur, et, en dépit de certaines failles avérées, un modèle de transition réussie<sup>12</sup> », écrit Kora Andrieu. Les études et références n'impliquent pas une absence de critique mais elles convergent vers la constitution d'un modèle. La Commission sert à la fois d'appui et de contrepoint. La justice transitionnelle s'affine avec et contre la CVR.

La littérature de discipline regroupe un ensemble de parutions qui peuvent aller des sciences politiques, aux *democratization studies* (études sur la démocratisation) en passant par les experts des transitions qui travaillent pour des organismes internationaux spécialisés dans la justice transitionnelle ou l'ONU. Autant de « sciences appliquées ». Et désormais aussi la philosophie. En 2000, est lancé par l'un des rédacteurs du rapport de la commission sud-africaine en Afrique du Sud *Institut for Justice and Reconciliation*. En 2001, est fondé l'*International Center for Transitional Justice* qui regroupe aujourd'hui des commissaires de divers horizons (Afrique du Sud, Chili, Pérou). Ces deux organismes délivrent des expertises à destination des pays qui « en voie de transition » nécessitent une réconciliation. La fondation des centres a pour objectif affiché de développer des méthodes pour opérer des transitions. « Ces réseaux travaillent à leur propre consolidation au moyen d'un processus poussé de professionnalisation et d'homogénéisation des ressources : des formations sont organisées, un lobbying continûment exercé notamment sur les institutions qui financent, des manuels sont rédigés et diffusés, à l'intention aussi bien des chercheurs que des praticiens. La part prise par les scientifiques et experts à la promotion du modèle contribue plus généralement de l'universalisation de sa portée<sup>13</sup> » précise la sociologue Sandrine Lefranc.

---

12 ANDRIEU K., *op.cit.*, p. 230

13 LEFRANC Sandrine, « La justice dans l'après-violence politique », in COMMAILLE Jacques et KALUSZYNSKI Martine, *La fonction politique de la justice*, Paris, La découverte, 2007, p. 286.

Dans un autre article, la sociologue explique que « la création d'organisations *ad hoc*, spécialistes de la sortie de conflit et particulièrement de la pratique des CVR [Commissions Vérité et Réconciliation], a contribué de manière décisive à l'institutionnalisation de ces savoirs. » Institutionnalisation, expertise, appuis scientifiques : « L'expérience acquise au sein des commissions se conjugue à une légitimité scientifique ou des diplômes de sciences sociales, souvent acquis dans des universités étrangères, à la « vertu » militante acquise dans l'engagement pour les droits de l'homme, ainsi qu'à une appartenance aux élites sociales de leurs pays.... Ils proviennent de surcroît de différents secteurs (universités, Églises, travail social, droit...) qui contribuent ainsi au succès du modèle.<sup>14</sup> ». Dans le système démocratique libéral, la réconciliation prend une importance cruciale et bénéficie d'un programme d'institutionnalisation.

La littérature de genre peut être très critique vis-à-vis des commissions, mais leur prolifération continue. Pourtant, nous allons le voir, l'un des maîtres-mots de ces « réconciliateurs » est justement l'adaptation au contexte. La création des *gacaca* [guachacha] au Rwanda en serait l'exemple typique : formation d'une justice et d'une réconciliation sur la base d'une coutume locale, qu'on ne peut pas reproduire ailleurs. En dépit de ces affirmations, il existe un vocabulaire, des mots qu'il nous semble essentiel de délimiter. Nous essaierons de saisir au plus près des textes le régime commun et l'économie commune qui se fondent autour du mot de réconciliation et de l'expression « justice transitionnelle ».

(e) *Des documents normatifs*

Pour faire face à ce phénomène, nous avons décidé de procéder à une lecture de plusieurs documents administratifs internationaux, qui servent à promouvoir la réconciliation. Plusieurs organismes à vocation internationale et l'Organisation des Nations Unies ont pris en charge la promotion et l'aide à la mise en place de commissions Vérité et de tribunaux internationaux. Nous assistons à une entreprise de systématisation de la justice transitionnelle. Nous avons choisi trois documents à vocation internationale de taille à peu près similaire, produits par trois organismes différents. Leur lecture nous semble-t-il, nous offre une clef de compréhension de ce qui est projeté dans l'idéal libéral de réconciliation. La lecture des ces

---

14 LEFRANC S., « Les commissions de vérité : une alternative au droit ? » *Droit et cultures* [En ligne], 56 | 2008-2, mis en ligne le 09 février 2009.

documents (et des dizaines d'autres qui paraissent) dessine un « vocabulaire de la réconciliation », un jargon commun.

### *i. Présentation des documents.*

1. *Le rôle des parlements dans l'aboutissement du processus de réconciliation (RPPC - I)*, guide de vingt-quatre pages, est distribué par l'Institut international pour la démocratie et l'assistance électorale et date de 2005. Il est destiné aux parlementaires. Le guide est découpé en quatre parties : les dilemmes d'une transition, les approches de la réconciliation puis deux parties sur le rôle des parlements d'abord au sein de leur pays puis envers un pays autre. L'Institut international pour la démocratie et l'assistance parlementaire (*International Institute for Democracy and Electoral Assistance* ou *International IDEA*) est une organisation « intergouvernementale » créée en 1995 qui regroupe vingt-neuf États des six continents et a son siège à Stockholm. Elle veut renforcer les institutions et processus démocratiques ou encore se donne mission de « promouvoir la démocratie durable »<sup>15</sup>. L'*international IDEA* intervient dans des pays où la démocratie n'est pas encore installée.

2. *Drafting a Truth Commission Mandate : a Practical Tool (DTCM - II)*, guide du centre international pour la justice transitionnelle (ICTJ) est plus récent puisqu'il date de juin 2013 et tient en vingt-huit pages. Il est destiné aux commissaires d'une commission. Quatre grands points sont abordés : les considérations générales, les normes et orientations politiques (*norms and policy orientations*), comment circonscrire l'objet de l'enquête et enfin les aspects pratiques. Le document est en anglais. L'ICTJ se définit comme un organisme indépendant qui aide les sociétés face aux atteintes aux droits humains. Il produit couramment des documents variés sur les réconciliations et la justice transitionnelle ainsi que sur les diverses expériences en cours, mais aussi en vue de mettre en place des commissions de réconciliation dans des pays en proie aux violences (Palestine, Syrie, par exemple). L'ICTJ est fondé en 2001. Sandrine Lefranc nous apprend qu'il s'agit d'une association entre Alexander Boraine (ex-vice-président de la commission sud-africaine), Priscilla Haysner (universitaire états-unienne) et l'ONG *Human Right Watch*. L'institut a, par la suite, « recruté » d'autres anciens commissaires ou des personnalités ayant participé à des commissions. Eduardo Gonzalez (le rédacteur de notre guide) est ainsi un ancien travailleur de la commission péruvienne<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Voir le site <http://www.idea.int>, consulté à plusieurs reprises entre 2011 et 2014

<sup>16</sup> LEFRANC Sandrine, « La justice dans l'après-violence politique. » in CORMAILLE Jacques et KALUSZYNSKI Martine, *la fonction politique de la justice*, Paris, La découverte « Recherches/Territoires du politique, 2007, p. 273 – 291. La commission péruvienne a duré entre 2001 et 2003 sur des faits commis entre 1980 et 2000.

3. Un rapport destiné au Conseil de Sécurité de l'ONU, en 2004, s'intitule *Rétablissement de l'État de droit et administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit (R ONU - III)*. Il fait trente pages et est rédigé par le Secrétaire général de l'époque, soit Kofi Annan. Le document comprend dix-neuf points qui n'excèdent généralement pas une page. Les points traitent à la fois des tribunaux internationaux, des commissions de réconciliation et des nécessités de changement des institutions des pays. Il s'agit le plus souvent de réfléchir sur l'intervention de l'ONU. Émanant de l'ONU, ce document a un statut différent des deux autres. Il a une vocation plus « universelle ». Les Nations Unies furent fondées en 1945 dans le contexte de l'après-guerre. La charte constitutive de l'ONU place au premier plan la fin de la guerre et la paix tout en assurant la sauvegarde de la souveraineté des États. Il s'agit de « préserver les générations futures du fléau de la guerre.<sup>17</sup> » et d'assurer paix et sécurité. La notion d'amitié entre les Nations est aussi présente sous condition d'égalité entre les peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes. Nation était le mot choisi par les pays qui s'opposaient au nazisme et à l'empire japonais. Nation y incarne alors une avancée dans l'organisation humaine, au contraire des empires. La fondation de l'ONU et l'édification de ses principes sont aussi le résultat de compromis. Sa création se fait sous l'égide des vainqueurs, donc d'une forme d'inégalité entre les « Nations ». Les pays fondateurs (Chine, États-Unis, France, Royaume-Uni, URSS) bénéficient toujours aujourd'hui d'un siège permanent au conseil de sécurité et d'un droit de veto (même si URSS est devenue Fédération de Russie). Or cette répartition s'est faite en 1945, d'abord sur la base de la victoire contre les impérialismes nazis et japonais, mais aussi parce que ces pays, à eux cinq, représentaient la majeure partie de la population mondiale. La France et le Royaume-Uni bénéficiant alors d'empires coloniaux imposants. L'ONU s'est quelque peu émancipée depuis. Elle est loin d'être un simple jouet de ces cinq pays, mais sa politique continue à pâtir de ses inégalités structurelles. Son fonctionnement pose aussi la question politique de la démocratie. Elle est soumise aux aléas de l'histoire. La réorganisation des tensions suite à la chute de l'URSS a poussé l'ONU à revoir une partie de ses interventions. Pour expliquer l'évolution, Cecelia M. Lynch et Karen Mings écrivent qu'« Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, l'O.N.U. et les agences placées sous son autorité s'efforcent de répondre aux crises humanitaires et aux guerres civiles, à l'augmentation sans précédent du nombre de réfugiés, aux dégâts provoqués par la pandémie de sida, aux soubresauts des marchés financiers

---

17 <http://www.un.org/fr/documents/charter/preamb.shtml>

mondiaux, au terrorisme international et aux disparités extrêmes de richesse entre pays<sup>18</sup>. » C'est dans ces nouvelles vocations que se niche la réflexion sur la réconciliation. Dans le fonctionnement actuel, l'ONU est donc une institution moteur pour la mise en place de la paix ou la réconciliation. A ce titre, le rapport de 2004, qui fut actualisé en 2011 sans changements de fond, est une pièce essentielle de la manière dont s'est construite l'idée de réconciliation.

## *ii. Cacher la normativité*

Quels sont les objectifs de ces textes ? Les auteurs des trois documents prennent garde de ne pas les présenter comme trop normatifs. Ils nient toute volonté de prescrire ce qu'il faudrait faire. Dans leurs introductions respectives, ils condamnent toute généralisation. Mark Freeman nous prévient qu'« il serait irresponsable de se livrer à des généralisations. Chaque transition, comme chaque pays, est unique. » (RPPC I – p.5.) Le secrétaire général de l'ONU écrit : « Nous devons apprendre aussi à éviter les solutions toutes faites et l'importation de modèles étrangers, et à appuyer plutôt notre action sur des évaluations nationales, la participation des acteurs nationaux et les besoins et aspirations locaux. » (R-ONU II - p.3.) Eduardo Gonzalez en fait de même : « Parce que chaque contexte est différent, chaque commission doit répondre au contexte spécifique, aux réalités et aux besoins nationaux, ainsi qu'aux lois du territoire ou pays autonome. » (« *Because every context is different, each commission must respond to its specific context, national needs and realities, and the legislative rules of the governing country or territory.* ») (DTC III – p.2.). Nous voici donc prévenus, les commissions doivent être toutes différentes et s'adapter au contexte. Pas de généralisation. Il s'agit de reconnaître que chaque pays a ses règles et qu'elles se valent.

Le rôle de ces documents interroge. Il est très étrange que des auteurs dont les guides sont destinés à tous les pays du monde ne prétendent à aucune normativité. Sont-ils uniquement descriptifs ? A quoi servent les guides ? Est-il possible de faire des guides sans opérer de « généralisation » ? Quand l'ONU parle de « modèles étrangers » et que Gonzalez évoque le « contexte », la « nation » et le fait de s'autogouverner, on voit se dessiner une conséquence des libérations nationales et la volonté que l'international soit autre chose qu'une nouvelle forme de colonisation. Les hégémonies culturelles et les colonisations sont passées par là. Imposer un modèle extérieur et dominant, qui ne serait pas choisi par les habitant-e-s et les

---

18 Jacques FOMERAND, Cecelia M. LYNCH, Karen MINGST, « NATIONS UNIES (O.N.U.) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 19 août 2014. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/nations-unies/>

citoyen-ne-s, est inacceptable. Alors les documents sont supposés reposer sur des comparaisons entre les différentes expériences de justice transitionnelle et de réconciliation.

Il serait possible d'en rester à des comparaisons, des panels successifs d'expérience, cependant assez rapidement cette volonté de « contexte avant tout » est mise à mal. Freeman : « Malgré leurs différences, les gouvernements successeurs se heurtent souvent aux *mêmes* problèmes moraux, juridiques et politiques lors de transitions démocratiques ou d'après-guerre. » (RPPC I – p. 5.) Je souligne ce « même » qui indique un risque d'établir une règle, une norme. Gonzalez franchit la ligne : « Nous considérons que l'acte d'établir une commission vérité répond à des orientations *normatives* » - (« It assumes that the act of establishing a truth commission responds to normative orientations. ») (DTC III – p.2.) Gonzalez prétend à une volonté d'amélioration de la recherche de la vérité, de rendre « effective » la réconciliation. Néanmoins il n'en reste pas à des questions, à des analyses de « réconciliations ratées », il s'engouffre dans l'élaboration d'un système de réconciliation. Cette impression de « norme » est renforcée par les formes et les tons des documents. Les auteurs se placent en narrateur omniscient qui peut voir partout et indique où regarder et que faire. Tous font dialoguer plusieurs exemples les uns avec les autres, exemples qui sont présentés comme des pistes vers l'instauration d'un système meilleur et « parfait ».

Les auteurs prétendent dissocier conseils et généralités de normes et ordres, mais la visée d'une fin commune donne aux documents leur aspect normatif. Le fait de refuser la norme est une posture, ils prétendent à la description, au conseil, mais ils imposent des normes de ce qu'est une bonne transition, car il s'agit de transiter vers quelque chose qui est défini : la démocratie libérale. L'entreprise de globalisation est en marche. Si le document de l'ONU semble plus libéral au départ, sans doute parce qu'il discute de plus de formes de « réconciliation », par exemple en incluant les tribunaux internationaux, assez rapidement la norme jaillit : « Le fondement normatif de nos efforts pour promouvoir l'État de droit est la Charte des Nations Unies elle-même, que complètent les quatre piliers du système juridique international moderne : la législation internationale en matière de droits de l'homme ; le droit international humanitaire ; le droit pénal international ; et le droit international des réfugiés. »(p. 8). Il est même précisé que la charte de l'ONU transcende toutes les traditions juridiques (« droit romain, droit islamique »... ). La norme c'est le libéralisme qui est présenté comme pluriel car il pourrait accueillir en son sein des « traditions culturelles » différentes. C'est ce double niveau qui leur permet d'affirmer une visée non normative. Le libéralisme politique

est une évidence qui ne mérite pas débat, tel est le message envoyé. Ainsi non seulement il y a bien une visée normative mais on peut aussi déceler une visée universalisante. Le rapport de l'ONU abrite tout particulièrement une tension entre local et international ou particulier et universel. Pour comprendre comment tout cela tient, il nous faut déterminer les contours fonctionnels, politiques et moraux, toujours grâce à nos documents.

## **2) La « globalisation » de la justice transitionnelle**

### *(a) Les institutions de la réconciliation*

La réconciliation se construit à partir d'un panel d'institutions. La réconciliation est en corrélation avec la mise en place d'un État de droit, que Kofi Annan définit ainsi : « Il désigne un principe de gouvernance en vertu duquel l'ensemble des individus, des institutions et des entités publiques et privées, y compris l'État lui-même, ont à répondre de l'observation de lois promulguées publiquement, appliquées de façon identique pour tous et administrées de manière indépendante, et compatibles avec les règles et normes internationales en matière de droits de l'homme. » (p. 6) Pour que cet état de droit existe, cela suppose que la transition se fasse selon des normes propres à l'état de droit. Où l'on retrouve donc notre normativité et notre volonté d'universel. La transition est donc aussi liée au fonctionnement ou à la reconnaissance de certaines institutions.

#### *i. L'Organisation des Nations Unies (United Nations - UN)*

L'ONU est une composante importante des commissions vérité et des tribunaux. Le guide « DTC III » marque bien que les commissions doivent suivre les réglementations internationales en matière de droit des humains et particulièrement la charte de l'ONU. En plus de guide moral, l'ONU existe pour palier le déficit démocratique des pays en transition. Soit l'organisation permet la mise en place d'un tribunal (Yougoslavie, Rwanda, Timor Leste), soit elle est présente pour empêcher les violences de perdurer comme force de paix. Le rapport de Kofi Annan établi en direction du conseil de sécurité est une réflexion sur la manière dont l'ONU doit intervenir dans le pays en conflit pour la paix et non pas comme belligérant. Dans le jargon, ils parlent d'« opération de paix de l'ONU ». A côté de ses opérations, l'ONU forme des juges, des fonctionnaires à l'état de droit et à la justice. Elle est aussi conseillère. Ainsi l'ONU est organe de liens entre différents pays et effectue un travail profondément normatif.

## *ii. Le parlement (parliament)*

Dans les normes démocratiques, apparaît toujours un parlement, c'est-à-dire une assemblée de personnes qui délibèrent. Le parlement est souvent décisionnel et les parlementaires représentent la société. Mark Freeman (RPPC - I) présente le parlement comme une condition nécessaire à une bonne réconciliation. « Pour que la transition vers la paix après une période de conflit puisse aboutir, il faut un parlement qui fonctionne bien. » (p.3.) A savoir, un parlement « représentatif de toutes les composantes de la société » qui puisse offrir « une tribune nationale propice à un échange de vue libre et ouvert ». Le parlement doit pouvoir « contribuer » à la réconciliation en gérant au mieux « les séquelles de violations des droits de l'homme à grande échelle. » Les desseins sont la réconciliation, l'harmonie et la coexistence pacifique. Passées ces grandes déclarations, comment le parlement participe-t-il de manière effective à la mise en place de la transition ?

Le parlement peut être celui qui légifère sur un texte établissant la commission vérité ou/et les mesures judiciaires. Il a, par ailleurs, un travail de surveillance et d'orientation. Ainsi le parlement tel qu'il est pensé exerce le pouvoir législatif. Le guide de Freeman est celui qui énumère le plus de rôles : « établir la législation », « surveiller l'exécutif » et « adopter le budget de l'État ». Dans le cas d'un processus de réconciliation, le parlement doit être d'autant plus à l'écoute de la population et les parlementaires deviennent, nous dit-on, « guides d'opinion ». Le parlement donne aussi des indices sur l'état de la liberté d'expression, nécessaire au retour de l'État de droit. Le parlement peut mener, par ailleurs, ses propres enquêtes, à condition que la commission d'enquête regroupe des parlementaires de diverses formations.

Le parlement est pensé au niveau national et incarne une représentation de la nation. C'est sa forme idéale, même si Mark Freeman fait remarquer l'absence de volonté politique qui caractérise parfois les parlements. Son guide sert donc en partie à remédier à cette absence (p.13) et à promouvoir un parlement qui exerce démocratiquement son rôle législateur. Plus généralement, la forme représentative se doit d'être restaurée : « Tout comme nous avons appuyé les consultations nationales sous la forme d'élections et de référendums, nous devons appuyer et faciliter celles qui visent à déterminer la politique nationale en ce qui concerne l'administration de la justice pendant la période de transition ou la réforme des institutions garantes de l'état de droit. » (R-ONU II) (p. 11.) Le parlement est le cœur de la démocratie. Selon la norme occidentale, on applique la séparation des trois pouvoirs : l'exécutif, le législatif et le judiciaire.



### ***iii. Le tribunal***

L'une des possibilités pour la réconciliation est la constitution d'un tribunal qui juge les criminels de guerre. L'ONU est à l'origine de plusieurs tribunaux qu'elle fait fonctionner comme des « organes subsidiaires » (p.17). Elle participe aussi à des tribunaux mixtes. Les tribunaux ont pour objectif de juger les criminels, en particulier les décideurs, mais ils peuvent comprendre des groupes plus larges. Ils sont des outils de justice et leur exemplarité permet de restaurer une bonne image de l'état de droit. Ainsi il y a création d'un pouvoir judiciaire extérieur aux pouvoirs du pays qui ont la charge de promouvoir la justice. Les deux autres documents font peu allusion aux tribunaux, ce qui s'explique aisément par le fait que leurs objectifs sont de promouvoir un autre modèle. Pourtant le rapport de l'ONU ne construit pas une opposition entre les deux pratiques mais au contraire une complémentarité entre tribunaux et commissions. « C'est ainsi qu'on s'accorde désormais pour reconnaître que les commissions de vérité peuvent compléter utilement les tribunaux pénaux, comme ce fut le cas en Argentine, au Pérou, au Timor-Leste et en Sierra Leone. Au Timor-Leste, le Groupe de la lutte contre la criminalité et la corruption a en outre travaillé en étroite collaboration avec la Commission Accueil, Vérité et Réconciliation, comme le prévoyait le règlement 2001/10 de l'Administration transitoire des Nations Unies dans lequel a été défini le mandat de la Commission. » (p.13). Par contre, on voit ici que la priorité est donnée aux tribunaux. L'ONU condamne, dans sa charte, l'impunité des criminels de guerre, or les commissions se retrouvent souvent dans l'obligation d'amnistier une partie des *perpétrateurs*. Pour l'ONU, la justice passe dans la condamnation des criminels.

Dans la littérature de genre, le tribunal de Nuremberg est perçu comme un moment fondateur, mais la naissance de la justice transitionnelle et des commissions a fait porter un nouveau regard sur ce tribunal, comme l'ont montré les débats en Afrique du Sud. L'idée que ce tribunal serait un tribunal des vainqueurs sans prise en compte de la justice est partagée. La justice transitionnelle, on l'a vu, doit reposer sur la vérité et l'absence de ressentiments. Les tribunaux doivent donc être impartiaux et a-partisans.

### ***iv. La commission Vérité – Truth commission***

La commission est une nouveauté. Parmi la cinquantaine, beaucoup sont encore en activité, en cours ou en suivi post-commission. Le centre international pour la justice transitionnelle (ICTJ) en fait son outil principal comme le montrent ses nombreux documents. Les

commissions sont rassemblées dans les documents sous « commissions vérité » comme l'indique le titre du guide de Gonzalez : « *Drafting a truth commission* » - conduire une commission vérité. Mark Freeman différencie dans son arsenal « les commissions vérité » du reste des outils de réconciliation. La citation exposée plus haut du rapport de l'ONU parle aussi de commissions Vérité. Ainsi la vérité est placée au centre de la notion de réconciliation et les commissions sont devenues l'outil principal de ce que l'on nomme la justice transitionnelle. Cette idée de vérité est cependant avant tout une vérité sur le passé, une vérité historique. Kora Andrieu note dans sa généalogie de la justice transitionnelle que « le traitement du passé [...] est bien devenu la norme.<sup>19</sup> » La réconciliation a évolué d'une organisation des amnisties, donc une forme d'oubli à une organisation de la vérité du passé, donc une forme de mémoire.

Ces commissions sont promulguées par l'exécutif ou par le parlement, même si elles peuvent aussi être promues par l'ONU. Leur forme non punitive permet d'établir le plus de faits de violations des droits et de crimes car les *perpétrateurs* sont appelés à témoigner sans être nécessairement poursuivis (objectif 1 – DTC- III). L'accent est beaucoup mis sur la reconnaissance des victimes, qui sont appelées à parler sans avoir à prouver (objectif 2 – DTC- III). Le fait de s'exprimer hors des formes contraignantes du droit et sous les oreilles attentives et souvent compatissantes des commissaires donnerait la sensation aux victimes d'être prises au sérieux quant aux souffrances passées. Un troisième objectif est souvent avancé : celui de permettre la guérison de la société. Le bilan de la commission peut ainsi s'accompagner de recommandations en vue de réformer en profondeur la société (Objectif 3 – DTC III). Ces trois éléments dessinent une forme spécifique de règlement du conflit, où les théories de la reconnaissance, du *care*, de la communication et de la non-violence s'entrecroisent. Se dessine alors un idéal de paix et d'absence de tension qui s'oppose au modèle de la force et de la coercition.

#### **v. *La société civile (civil society)***

La société dite « civile » est une des préoccupations affichée de ces processus. C'est souvent elle qui a été attaquée : associations diverses, clubs artistiques, de sports, syndicats... Les commissions sont souvent à l'image de la diversité de la société en termes de genres, de groupes politiques, de couleurs et toutes autres diversités propres à la société en question. Ce qui montre que les questions de genre, de « race », de pluralité, de minorités sont prises en

---

<sup>19</sup> ANDRIEU Kora, *La justice transitionnelle : de l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Gallimard, 2012, p. 483.

compte. Celle du niveau de vie, sans même parler de classe, est absente. Le tribunal comme la commission doivent bénéficier d'une reconnaissance des acteurs de la société civile. L'ONU mentionne plusieurs fois la nécessité de consulter les populations. L'idée est de s'appuyer sur les populations pour que cela réussisse. Sans cela, le peuple reste hermétique au processus et la violence perdure. Dès l'introduction, Kofi Annan avertit que « Nous n'obtiendrons pas de bons résultats si nous axons nos efforts sur une seule institution, ou si nous nous désintéressons de la société civile ou des victimes. » (p. 30) ; au sein du document il est fait mention du fait qu'«il convient de consulter sans tarder la société civile et de tenir le public informé » (p.23) ou encore qu'« il est essentiel que les donateurs, les missions de paix et le système des Nations Unies aient à cœur d'œuvrer ensemble, en un effort collectif où l'impulsion est donnée par les principaux acteurs de la société civile et du gouvernement concernés. » (p.25). La société civile réapparaît comme devant être associée dans les conclusions du rapport.

Mark Freeman indique lui aussi clairement que « pour que le processus de réconciliation soit véritablement intégrateur, il faut que l'ensemble des secteurs de la société, en particulier ceux qui ont été le plus touchés par le conflit, mais aussi ceux qui pourraient être à l'origine du conflit, soient associés au processus de prise de décision. » (p. 11) Quant à Eduardo Gonzalez, il en fait mention en usant de termes similaires dans son introduction. S'il ne revient pas dessus par la suite, les commissaires sont supposés avoir saisi l'importance des liens à créer avec la société civile. La réconciliation n'est pas perçue comme un processus par le haut. Elle est même impossible dans ces conditions. Elle doit être promue dans toutes les sphères de la société, qui doivent pouvoir la prendre en charge. Cependant le peuple n'est pas non plus fondateur du processus, il est guidé. Cela nous amène à la question à laquelle aucun des rapporteurs ne répond : qu'est-ce-que la société civile ? En effet, la société civile ne semble pas recouper l'action politique, puisqu'il y a d'un côté les parlements (donc les élu-e-s politiques) et de l'autre cette société civile. L'emploi du terme apparaît une manière facile de désigner sans désigner. On pourrait trouver des échos chez Aristote, Bodin, Hobbes ou Hegel, mais aucun des auteurs des rapports n'y fait référence. Il est impossible de savoir de quoi ils parlent. La société civile ne se confond pas avec un peuple abstrait ou concret, elle doit prendre forme dans des institutions palpables. Associations, ONG (pourtant souvent de provenance européenne), syndicats, médias peuvent être autant d'acteurs de cette société civile, mais ils sont conçus comme une unité. Cette conception floue et non conflictuelle de la société dite « civile » a des conséquences sur les perceptions qu'en ont les dirigeants des réconci-

liations. En réalité la société civile se conçoit comme le miroir de ce qu'ils recherchent : ils ont besoin de personnes qui parlent la même langue qu'eux. Comme l'explique Rafaele Laudani, « ce qu'on appelle les "mouvements de la société civile" finit par se fondre dans la gouvernance globale, par n'être plus qu'une forme spécifique de pression politique qui, à l'instar des lobbys économique et financier, des Etats nationaux, des nouveaux acteurs politiques mondiaux et des agences de notation, contribue à la gestion "démocratique" de nos sociétés.<sup>20</sup> » Le recours au concept de « société civile » permet d'éviter celui de peuple. Les discussions révolutionnaires sur la volonté générale sont court-circuitées. La société civile exprimerait une forme de volonté du peuple qui sied au modèle transitionnel libéral.

#### *vi. Les finances (funding, ressources, money)*

Dans le rapport de l'ONU, sont signalés plusieurs fois le manque de moyens adossés et le manque de temps. Les missions sont trop courtes, l'argent n'est pas suffisant. Ce même manque est signalé chez Freeman qui écrit que « En dépit de leur importance, un mandat clairement défini et une procédure de sélection appropriée ne sauraient garantir le succès d'une commission en l'absence d'un financement adéquat. En moyenne, les commissions de vérité coûtent entre 3 et 10 millions de dollars. A fortiori lorsque l'initiative de sa création est parlementaire, la question du financement relèvera du parlement. Mais, dans de nombreux cas, les ressources seront obtenues auprès d'États donateurs ou de fondations privées. » (p. 12).

Eduardo Gonzalez dédie lui aussi une partie aux *funding* (DTC III – p. 19 - 20). Le mandat doit contenir des orientations sur les moyens de financement, en particulier à propos des financeurs. Déterminer clairement les financeurs c'est assurer l'efficacité de la commission. Le dilemme penche entre l'État et des financeurs autres, notamment grâce à des aides de l'ONU. L'ex-commissaire péruvien pose en ces termes l'alternative : « Il est crucial de déterminer si la commission sera entièrement financée par le trésor public ou si elle aura le pouvoir (*The authority*) de collecter par elle-même » « It is critical to determine whether the commission will be fully supported by the national treasury, or if it will have the authority to fundraise by itself. » (p. 19). Sans prendre une position claire, notre auteur semble opter pour un financement privé. Il cite le cas de la Sierra Leone, où suite à des soucis économiques, il a été fait appel à des fonds privés, tout en faisant en sorte que l'État fournisse des aides sous d'autres formes.

---

20 Rafaele Laudani, « Aux origines de la société civile », *Le Monde Diplomatique*, septembre 2012, <http://www.monde-diplomatique.fr/2012/09/LAUDANI/48145>, consulté le 26 novembre 2015.

La question du coût est souvent mise de côté dans les analyses scientifiques, pourtant elle ne peut être exemptée d'un questionnement philosophique. Il est logique que dans une société fondée sur les relations marchandes, une commission « coûte » de l'argent. Sur les origines des financements, la pensée libérale aura tendance à s'orienter vers une indépendance financière vis-à-vis de l'État, puisqu'elle cherche à en minimiser la place. Ainsi il y a un risque inhérent d'affaiblissement de l'État contraire à d'autres visions de l'État de droit. D'un autre côté, l'État comme pouvoir coercitif peut aussi chercher à influencer les résultats de la commission, ce qui peut justifier sa mise à l'écart.

Comment expliquer que la guerre trouve ses moyens et pas la paix ? La paix ne rapporte pas. Cette idée est aujourd'hui combattue dans une partie des milieux libéraux. En effet, la création d'un indice de paix (*Global Peace Index*) montre que certains se posent la question du coût de la violence. Cet indice repose sur trois facteurs majeurs de violence et des indicateurs qui agrègent des violences civiles aux violences militaires. Ainsi est en train de se faire jour ce que nous pourrions nommer une économie de la paix. Des groupes de pression pacifistes se développent, ce qui explique l'existence d'« États donateurs » et de « fondations privées » qui financent les commissions de réconciliation. La paix se justifie par des considérations économiques, et non plus nécessairement morales ou politiques. Cela rejoint l'opinion libérale que l'économie de marché a besoin de stabilité, et donc de paix.

(b) *Les « valeurs » de la justice transitionnelle*

Valeur, ce mot cher aux moralistes, est un terme important pour la justice transitionnelle, qui exprime bien son côté moraliste. Il n'est pas question ici de valeur d'usage et valeur d'échange, mais de valeurs culturelles, c'est-à-dire de ce à quoi on dit accorder de l'importance.

*i. La justice*

La justice est donc transitionnelle. Kofi Annan la définit ainsi :

« Le concept d'"**administration de la justice pendant la période de transition**" ("**justice transitionnelle**") (...) englobe l'éventail complet des divers processus et mécanismes mis en œuvre par une société pour tenter de faire face à des exactions massives commises dans le passé, en vue d'établir les responsabilités, de rendre la justice et de permettre la réconciliation. Peuvent figurer au nombre de ces processus des mécanismes tant judiciaires que non judiciaires, avec (le cas échéant) une intervention plus ou moins importante de la communauté internationale, et des poursuites engagées

contre des individus, des indemnisations, des enquêtes visant à établir la vérité, une réforme des institutions, des contrôles et des révocations, ou une combinaison de ces mesures. » (p.7)

La justice transitionnelle est donc définie par un ensemble de « mesures » qui semblent être des mécanismes. Elle est liée au passé et à la réconciliation. Elle se confond par ailleurs à la justice tout court, qui n'est pas définie.

Grâce à Gonzalez, on sait que l'amnistie est d'emblée écartée (Gonzalez nous précise que seule l'Afrique du Sud avait un programme d'amnistie – DTC III, p. 19), elle n'a pas lieu d'être dans le cas de violation des droits de l'homme. La justice n'est pas pensée de la même manière en fonction du crime commis. Ainsi l'ICTJ précise que dans les mandats donnés aux commissions, dans les cas de torture, exécutions sommaires ou disparitions forcées des vivants et des morts, celles-ci sont dans l'obligation de déterminer les auteurs des crimes (les perpétrateurs) (DTC – III, p. 6). Mark Freeman nous apprend qu'il ne saurait y avoir de « justice expéditive ». Penser (peser à l'image de la balance d'Athéna) la justice fait partie du renouveau de la société. Cependant, Mark Freeman après un paragraphe sur « Garantir la justice » nuance en précisant qu'il faut « Susciter des attentes réalistes » : « Lors de transitions démocratiques ou d'après-guerre, de nombreux aspects peuvent mal tourner [:] des procès importants peuvent être perdus, les recommandations des commissions de vérité peuvent être ignorées, l'indemnisation des victimes peut se révéler trop coûteuse et la réconciliation peut être lente et superficielle. » (RPPC I – p. 7) Ainsi le rôle de la justice transitionnelle est d'apprendre aux populations à se « contenter » de ce qu'elles ont. En effet, en politique comme en justice, il n'y a pas « d'attentes réalistes », mais précisément la réalisation de l'impossible.

## *ii. La vérité du passé*

La question du rapport au passé est une question omniprésente dans les mesures de transition. Une commission porte toujours sur le passé. Sur cette question, il y a une rupture avec les pratiques d'amnésie qui suivirent la Seconde Guerre mondiale en Europe ou au Japon, mais aussi les dictatures sud-américaines. Les commissions Vérité sont souvent un moyen pour établir des faits, rechercher la vérité (*truth seeking*) et créer des archives qui pourront être utiles aux historien-nes. Le vocabulaire de l'enquête est largement employé : *to investigate, an inquiry*. On parle aussi de témoin et témoignage (*testimonies*, DTC III p.19). Il s'agit à la fois d'un vocabulaire judiciaire et historique. En effet, il est question d'établir une vérité historique commune, qui ne repose pas sur une fable, mais sur des faits exacts et la reconnais-

sance de violences passées. Il s'agit là d'établir le passé pour entrer dans le futur. On revient ici à la notion de vérité, centrale dans l'idée de réconciliation : « le processus de prise en charge de l'héritage de la violence passée et de la reconstruction des relations brisées qu'elle a engendrées », (RPC -I, p. 4). La vérité constitue le lien entre les violences et la réconciliation.

### ***iii. La « justice sociale »***

Mais la vérité ne se suffit pas à elle-même. Les réparations individuelles sont centrales dans le processus. « Quel que soit le mécanisme d'administration de la justice adopté pendant la période de transition et de quelque façon que l'on conçoive les programmes de réparation complémentaires, l'exigence de justice et les impératifs de la paix imposent de faire quelque chose pour dédommager les victimes » (R-ONU, p. 23.) écrit le secrétaire général.

Dans le document de l'IDEA, un paragraphe entier concerne les réparations ( RPC- I, p.14 – 16). Par « réparation » sont entendues aussi bien des compensations financières pour des individus ou des groupes, que des compensations symboliques ou encore la mise en place de services particuliers en matières d'éducation, de santé... La question des réparations va de pair avec la notion de justice sociale et la reconnaissance des victimes. Elle est présentée comme un moyen de restaurer la croyance en l'État, notamment après les dictatures, qui passe de celui qui abuse à celui qui aide.

Il est également question de mesures incitatives de l'économie dans le document de l'ONU et celui de l'IDEA. Le « développement économique » est l'un des points centraux de la justice transitionnelle (« stimuler le développement économique », R-ONU, p. 6). Mark Freeman parle lui de « justice économique » (p. 6) à côté des autres justices. Le document de l'ICTJ n'y fait pas référence directement, mais il y est question des « droits économiques » (*economic rights*) et leurs violations, ce qui peut nous laisser penser que des mesures dirigées vers la sphère économique peuvent faire partie du travail à faire.

### ***iv. La cohésion sociale***

La question de la cohésion sociale est importante aussi. Un équilibre est ainsi à trouver entre droits des victimes et naissance de la nouvelle société. La question des victimes apparaît dans le rapport de l'ONU où elle est présentée comme un travail nouveau de l'ONU. « Les victimes et les organisations qui les défendent méritent que la communauté internatio-

nale leur prête la plus grande attention. » (p.10) Eduardo Gonzalez insiste bien sur la nécessité de « guérir les victimes » (*healing* – p.6). Il est aussi question de restaurer le droit et la dignité des victimes. La fonction publique doit être repensée quand des fonctionnaires furent à l'origine de violences. Il est fait mention dans le guide de Freeman et le rapport de l'ONU de la nécessité d'épurer la fonction publique pour assurer une confiance dans les nouvelles institutions. Ces mesures font partie de la cohésion sociale, car il est nécessaire que les citoyens et citoyennes aient confiance dans leurs institutions. Cette pratique porte un nom peu explicite le « *vetting* » - du mot anglais « to vet », « vérifier » - citée dans les deux guides : « Dans sa forme la plus courante, le "vetting" est la pratique qui consiste à interdire à des individus, responsables des exactions les plus graves, de servir dans les services de la police, les prisons ainsi que dans d'autres administrations publiques. »(R.P.C I / p. 17). Il s'agit donc d'un nettoyage ou d'une sorte de « purification » de la fonction publique. Cette action est nécessaire à la fois pour un renouvellement de l'État et pour permettre, encore une fois, une adhésion des citoyens au nouvel État.

Le *vetting* est une pratique adoptée lors des processus de réconciliation / transition démocratique qui consiste à laver, pourrait-on dire, la fonction publique pour en retirer les éléments qui ont participé à la dictature. Mais cette pratique ne s'accompagne pas nécessairement d'une refonte du fonctionnement, certains pays conservent la même constitution. Cela renvoie à l'idée que seuls les fonctionnaires sont responsables des actes qu'ils ont commis (tortures et autres) et que le système lui ne le serait pas. Ils auraient donc outrepassé les prescriptions du fonctionnement institutionnel. C'est cette fonction de cohésion sociale qu'on trouve aussi dans la commission canadienne, sans qu'elle s'appuie pour autant sur un changement institutionnel. Faire en sorte que les autochtones reconnaissent l'État suppose selon la justice transitionnelle que l'État les reconnaisse. La justice transitionnelle ne pose pas la question de l'État en tant que structure, et notamment structure pouvant organiser l'oppression, elle se contente de poser les fondements de l'État sans questionner les effets éventuellement pervers de la structure étatique. C'est une conception de la politique comme moindre effort.



## v. *Les droits de l'homme*

Les atteintes aux droits de l'homme<sup>21</sup> (*human rights abuses*) sont au centre des procédures de justice et des réconciliations. Le concept de « droit de l'homme » est la pierre angulaire de la justice transitionnelle. L'universalité des droits de l'homme est soulignée dans le rapport de l'ONU, qui fait mention de la « *common law*, du droit romain et du droit islamique » ainsi que « d'autres traditions juridiques » (p.7) comprenant les droits de l'homme. Ainsi l'expression « droits de l'homme » est une expression valise pouvant contenir une pluralité de sens.

Les droits de l'homme sont définis par leur violation : la guerre est la principale et la plus courante de ces violations. On trouve aussi les personnes déplacées de force, les prisonniers, les mauvais traitements contre les femmes et les enfants, ou les minorités. Il est souligné à plusieurs reprises le refus de la peine capitale. Dans les recommandations de l'ONU, il est précisé que le Conseil de sécurité devrait condamner toute mesure « autorisant des actes de génocide, des crimes de guerre ou des crimes contre l'humanité, y compris les actes fondés sur l'origine ethnique ou le sexe, ou de caractère sexuel, et fassent en sorte qu'aucune amnistie antérieure ne fasse obstacle aux poursuites engagées devant quelque tribunal créé ou soutenu par l'ONU ». Tous ces éléments sont donc contraires aux droits de l'homme. La lecture des documents peut nous permettre de saisir que la paix et la justice font partie des droits de l'homme, dont la définition est introuvable.

### (c) *Une néocolonisation*

L'élaboration récente du concept, à partir d'expériences antérieures à lui, montre que la « Justice transitionnelle » est une expression accolée postérieurement aux modes de sortie de la violence. En effet, elle désigne les commissions Vérité du type de CVR en Afrique du Sud comme les tribunaux pénaux internationaux et peut aussi inclure d'autres modes de conciliation. Nous comprenons maintenant qu'elle renvoie à un ensemble de pratiques de « transition » et pas uniquement aux commissions Vérité. Kora Andrieu estime que : « Si les mesures aujourd'hui associées à la justice transitionnelle (procès, révélation du passé, restitutions, purges...) existent depuis bien longtemps, c'est en effet leur justification par référence aux droits humains universels et au *telos* démocratique qui, elle, est nouvelle.<sup>22</sup> » Ainsi une forme

---

21 Est-il encore besoin ici de préciser l'aberration de cette formule en français ? La majuscule est même supprimée sous-entendant que le terme "homme" pourrait comprendre automatiquement tous les sexes. Nous garderons ici l'expression car elle est employée dans les documents. Quand nous parlerons, nous la remplacerons par « les droits des humains »

22 ANDRIEU Kora, *op.cit.* p. 480.

d'universalité de la transition serait en train de se dessiner dans une diversité de pratiques. Deux raisons majeures sont mises en avant par la philosophe-experte pour expliquer cette nouveauté : la fin des « théories fonctionnalistes et structurelles » et une « dé-radicalisation » des mouvements sociaux. Ces deux raisons conjuguées ont fait se rencontrer les ennemis d'alors, (libéralisme versus socialisme), dans un idéal de société qui vise la conversion de la violence dans l'État de démocratie libérale. L'euphorie autour de la justice transitionnelle est due à l'idée que cette justice est une réponse aux violations des droits humains ; elle permettrait de résoudre la violence. L'expression de dé-radicalisation valorise la voie pacifique comme la plus appropriée pour reconstruire une société. Ainsi la radicalité d'antan (lutte armée, idéal de dictatures du prolétariat, nationalisation, société à-venir) n'est plus mise en avant. Ces stratégies semblent avoir échoué d'un point de vue libéral, mais aussi d'un point de vue interne aux mouvements socialistes puisque le socialisme réel a permis de justifier des dictatures. Il apparaît que ce sont les formes d'accès au pouvoir qui seraient responsables du développement de systèmes autoritaires. La démocratie libérale est donc la seule à avoir fait ses preuves : elle aurait été capable d'engendrer des régimes non-violents. En conséquence, si normalisation il y a, cela se fait dans le sens de la globalisation, c'est-à-dire d'une mondialisation libérale et capitaliste.

Contrairement à ce que les défenseurs de la justice transitionnelle disent, le développement d'organismes en faveur de la justice transitionnelle et l'accaparement par l'ONU de la notion n'est pas un simple partage ou une mise en réseau des expériences, la réconciliation telle qu'elle est promue s'institue comme norme universelle : celle de la mondialisation capitaliste ou *globalisation*. Cet anglicisme désigne le fonctionnement libéral du monde actuel, où le capitalisme est partout et s'organise par-delà des frontières nationales. Comme l'économie, la justice devient transnationale. Ou devrions-nous dire, pour l'économie, la justice devient transnationale. Il s'agit d'édifier une norme moyenne dans laquelle puissent se reconnaître les ennemis d'hier. C'est pourquoi la norme comme la prétention à l'international ou l'universel fonctionne grâce à des catégories vagues : « parlement », « société civile », « local », « démocratie », « responsables », « crimes »... Les valeurs, comme tant de mots galvaudés, sont des clichés. On croit que ce sont des Idées, mais ce ne sont que de pâles affirmations. C'est un libéralisme qui tente de tenir compte des libérations nationales et des prétentions des « peuples sans histoire ». Le modèle d'État de droit est présenté comme le meilleur outil dont nous disposons pour construire un monde commun. Il est bien question ici de créer une mondialisation normée de la paix, de la justice transitionnelle et de la réconciliation, mais

qui tient compte des aléas de l'histoire. Il n'est pas question que l'Afrique du Sud devienne la Grande-Bretagne. La présence importante dans les organismes de promotion de cette justice et de la réconciliation de personnalités des pays dits « en voie de développement » permet de veiller à ce que la frontière entre la volonté normative et la colonisation ne soit pas franchie. Si elle réfute la violence, il s'agit bien d'une néocolonisation.

La justice transitionnelle est une pratique normative qui vise à penser et organiser les transitions vers la démocratie libérale et l'économie capitaliste tout en laissant à chaque société ses « particularités » sans les analyser vraiment. Elle repose sur un discours qui dit laisser la « liberté de choix » aux sociétés en reconstruction. La liberté de choix du libéralisme qui vise la progression de la raison vers de plus en plus de liberté. Cependant nous sommes loin des affirmations morales des philosophies des Lumières. Est-il possible d'instiller dans la justice transitionnelle de la profondeur ? C'est ce que voudrait la philosophie appliquée. Cette forme de justice semble très proche des conceptions dites procédurales de la démocratie telles que portées par John Rawls ou Jürgen Habermas. Notre travail de recherche nous amène donc à nous questionner sur leurs propositions qui s'inscrivent dans une volonté de refonder et clarifier le fonctionnement d'un libéralisme d'État de droit. Rawls comme Habermas naissent là où, selon eux, se sont arrêtées les philosophies classiques, mais aussi face à ce qu'elles n'ont pas pu imaginer.

## Chapitre 4 : Des libéraux face à la violence

Le sujet de la conversion de la violence intéresse la philosophie. Il n'est donc pas surprenant que le vocabulaire de la justice transitionnelle soit éminemment proche de celui de la philosophie et que les deux « champs » se parlent. La nécessité de contrôler la violence est notamment une problématique des philosophies dites « politiques » chez les penseurs de ce que les philosophes Georges Navet et Patrice Vermeren nomment le modèle « juridico – étatique » dans leur article « Théories de la violence, politique de la mémoire et sujets de la démocratie<sup>23</sup> ». Afin de saisir la nouveauté des formes de violences contemporaines, ils dessinent l'existence de trois modèles théoriques en philosophie pour « expliquer ou résorber la violence » : le modèle « juridico-étatique », le « modèle révolutionnaire » et le « modèle néo-libéral ». Le modèle révolutionnaire dénonce le droit comme violence et lui propose une contre-violence, supposée permettre la transformation de l'État et donc la disparition de la violence. Le modèle néo-libéral reposerait sur une conception darwinienne selon laquelle les « justes règles » s'imposent par un processus naturel de sélection, qui fait estimer aux néolibéraux que le marché est plus fort que toute lutte contre lui. La violence révolutionnaire n'a donc pour eux aucun sens. Quant à l'État, son rôle doit simplement être de réguler les quelques fauteurs de trouble qui n'auraient pas compris le rôle central de la concurrence et du marché comme régulateur naturel. Jürgen Habermas, et nous ajouterions John Rawls, relève du troisième modèle : modèle juridico-étatique. Ce modèle renvoie à Hobbes, Kant ou Weber, et promeut l'idée que la violence se doit d'être canalisée par le droit. Ce dernier permet de « privatiser » l'exercice de la violence en vue de la faire disparaître. Ces philosophes tiennent pour acquis l'existence chez l'humain de la Raison. « C'est ainsi la raison qui s'oppose à la violence, et l'on perçoit bien en quoi l'idée habermasienne d'une régulation par la raison communicationnelle tendrait à éliminer toute violence<sup>24</sup>. » écrivent Vermeren et Navet.

Cette classification des deux philosophes nous permet de clarifier le fait que c'est le modèle de cette philosophie qui est l'assise de la justice transitionnelle. Ce modèle se présente

---

23 NAVET Georges et VERMEREN Patrice, « théories de la violence, politiques de la mémoire et sujets de la démocratie » in *topique*, 2003/2 N°83, p. 43-53.

24 *Ibid.*

comme la voie du milieu. Cependant Navet et Vermeren décrivent leur trois modèles comme relevant de théories de la violence, il nous semble que ce point de départ pose problème. A l'instar de ce que prônent les guides de réconciliation, ce modèle juridico-étatique repose sur la nécessité d'un État de droit, qui, si l'on suit Habermas, organise la société à partir d'un corpus juridique composé de lois dans lequel tous les individus sont soumis aux mêmes règles. Le droit moderne, nous dit Habermas, « est un droit positif, contraignant et individualiste<sup>25</sup> ». L'individu est au centre de la conception d'État de droit. Les corpus juridiques sont supposés lui permettre d'être libre et d'assumer son autonomie privée. L'idée d'État de droit fonctionne le plus souvent avec l'idée du contrat social. Celui-ci existe parce que des individus décident (par besoin ou pour élargir leurs possibilités) de s'allier les uns aux autres. Ainsi l'idée de droit paraît une idée acquise à cette philosophie, mais les conclusions tirées du déferlement de la « barbarie » durant la première partie du XX<sup>e</sup> siècle, comme de l'utilisation du droit, y compris dans les pays libéraux, constitutionnalistes comme républicains, poussent les philosophes de ce modèle à réformer le droit. Car si le droit est une vieille invention, il n'est pas exempt de violence. Ce modèle est une philosophie de la paix à tout prix, et en tant que tel, il échoue systématiquement à penser la violence, telle est la thèse que nous allons tenter de soutenir.

C'est précisément pour cette raison qu'Hannah Arendt qui fait pourtant partie des défenseurs du droit, paraît exclue du champ de la justice transitionnelle. La philosophe leur paraît encore trop violente. Pourtant nous voudrions tirer un fil qui partirait d'elle, car les similitudes entre Arendt et les penseurs juridico-étatique tel Habermas et Rawls existent. Ces philosophes peuvent se regrouper autour de la peur de penser la violence et donc d'une vision des théories de la violence comme étant des théories sur la fin de toute violence. Paul Ricœur nous a dès lors semblé utile pour penser cette absence de théorie de la violence en soi, car il est probablement celui qui dit avec la plus grande clarté son refus intégral de la violence.

### **3) Arendt, un impensé de la violence**

La justice transitionnelle fait un pas de côté par rapport à la justice d'après-guerre telle qu'elle s'était constituée en 1945. Hannah Arendt apparaît dans les corpus comme repère. Mais c'est un rapport distant que la justice transitionnelle entretient avec elle. La philosophe semble n'être pas assez libérale – Arendt ne s'est jamais clairement revendiquée du libéra-

---

25 HABERMAS Jürgen, « le paradoxe de l'État de droit démocratique », *Esprit*, 2000 / , n°610, p. 76

lisme - et elle apparaît aussi comme trop véhémente, pas assez pardonnable. Andrieu précise dans son introduction que la justice transitionnelle est bien loin « du pessimisme moral de Karl Jaspers ou de Hannah Arendt face à la possibilité de faire face et de tourner la page après des crimes tels que la Shoah qui « transcendent le domaine des affaires humaines » et la capacité du pouvoir humain. Ces fautes, selon ces auteurs, dépassent et cassent tout ordre juridique : il n'y a plus de sanctions adaptées à ces crimes et on ne peut, littéralement, rien en faire, ni humainement ni politiquement.<sup>26</sup> » Arendt incarne une génération qui ne croit pas en la réconciliation. Pourtant Arendt est une théoricienne de la nécessité du droit et du refus de la violence politique, contre laquelle elle théorise la nécessité de la reconnaissance de la désobéissance civile dans le corpus constitutionnel. Ce rapport distant à la pensée arendtienne est constitutif de la philosophie de la justice transitionnelle.

(a) *Un travail sur l'humain et l'inhumain*

Hannah Arendt est une théoricienne du politique, émigrée allemande aux États-Unis, enfant d'une famille de confession juive, elle a fait des diverses formes de violence un axe central de ses travaux qui eurent sur la fin du XX<sup>e</sup> siècle une influence considérable dans certains champs de la pensée progressiste. Sa thèse parue au début des années 1930 porte sur « le concept d'amour chez Saint Augustin ». L'arrivée au pouvoir du nazisme en Allemagne, son émigration vers la France puis les États-Unis, en partie en condition d'illégalité, vont radicalement changer les thèmes de la philosophe. L'ensemble *Les origines du totalitarisme* paru en 1951 discute la question des colonialismes, du racisme et tout particulièrement de l'antisémitisme. La question des camps et du nazisme devient aussi l'une de ses questions fondamentales. Le philosophe Etienne Tassin voit dans la trajectoire d'Arendt la tentative de fonder une pensée du politique qui repose sur un lien entre action et pensée rendue nécessaire par le fait que le nazisme a démontré qu'il peut y avoir de l'inhumain à l'intérieur du politique<sup>27</sup>. La question d'Arendt serait donc l'appréhension d'une humanité commune. Ces textes plus politiques sont des prolongements de *La condition de l'homme moderne*<sup>28</sup>, ouvrage dans lequel elle pose la question de l'existence humaine.

---

26 ANDRIEU K., *op.cit.*, p. 31.

27 TASSIN Etienne, « Hannah Arendt, le cercle de la pensée et de l'action », in SOULEZ Philippe (dir), *La guerre et les philosophes de la fin des années 20 aux années 50*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1992, p. 281 – 198.

28 ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calman Levy, 1961.

Arendt n'est pas une philosophe classique. Le problème des violences est omniprésent dans ses textes, mais ce que cherche Arendt, c'est la fondation de la République, comme forme de société, le cadre qui permet d'éviter le dérapage. Le droit et le politique qui organisent la fin de toute violence, c'est-à-dire qui promeut l'humanité. Ainsi la dernière partie de sa vie est occupée à travailler les concepts de droit, de désobéissance ou de république. Alors même qu'elle les travaille, des mouvements politiques aux formes diverses fleurissent autour d'elle (mouvements armés, grèves générales, mouvements étudiants...). On voit alors percer ce qui nous semble un double discours chez Arendt, avec d'un côté son refus de conciliation, qui l'amène à assumer la peine de mort pour Eichmann, et de l'autre une foi profonde dans le droit qui lui fait condamner les violences sociales à prétention révolutionnaire. Il est tentant de voir en Arendt une théoricienne de la violence, ce qui expliquerait son exclusion du corpus de la justice transitionnelle. Or si la violence est omniprésente dans son œuvre, elle ne la théorise jamais vraiment.

(b) *Un refus de de la violence*

A la fin des années 1960, Arendt propose un essai intitulé *Crisis of the republic*, crise de la république - traduit étonnamment en français par *Du mensonge à la violence*<sup>29</sup> -, sur la violence civile aux États-Unis, dans lequel elle s'intéresse à la place de la contestation dans la République. Elle critique durement l'attitude des révoltés étasuniens de l'époque. Arendt y opère une distinction entre les diverses formes de contestations qui sont nées des mouvements étudiants à travers le monde, ce qui lui donne une base de réflexion pour affirmer la distinction, pour elle fondamentale, entre pouvoir et violence. Cette distinction la rend hermétique aux mouvements des années 1960. Arendt a soutenu la lutte armée en Europe comme elle a soutenu la guerre contre le nazisme, or la lecture du texte sur les révoltes des années 1960 semble la situer dans une anti-violence très forte. Les contextes différents ne suffisent pas à expliquer la différence de positionnement d'Arendt. Comment expliquer qu'ayant travaillé sur les dictatures et les systèmes totalitaires, elle se trouve hermétique à la résistance des années 1960 ? Cette question semble d'autant plus importante qu'Arendt ne paraît pas disqualifier en elles-mêmes les revendications politiques, mais pourtant elle se livre bien à une critique de la révolte, dont elle décrit les protagonistes comme des mouvementistes « rongés par le fanatisme ».

---

29 ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence*, traduction de Guy Durand, Paris, Calman Levy, 1972.

En cette fin de décennie, la professeure en science politique se meut en observatrice minutieuse des affrontements qui agitent les États-Unis. L'essai « Sur la violence » commence par un état des lieux de la guerre et de l'arrivée de l'arme nucléaire dans les arsenaux militaires. Si elle alerte sur les perfectionnements des moyens de guerre dont la bombe atomique serait l'arme ultime, qui amènerait à la disparition complète des ennemis, elle passe très vite. Ce passage lui sert à souligner le contexte qui fabrique dans les jeunes générations des habitués de la violence : « Cette génération est la première à avoir grandi à l'ombre de la bombe atomique. Elle a retenu de l'expérience de la génération précédente l'intrusion massive de la violence criminelle dans le domaine de la politique : on lui a parlé, dans les lycées et les facultés, de l'existence des camps de concentration et d'extermination, on lui a parlé de génocide et de torture, de massacres massifs de civils au cours de la guerre, massacres que même l'utilisation des seules armes "classiques" ne saurait désormais permettre d'éviter<sup>30</sup>. » La philosophe pointe ainsi du doigt une ambiance de violences extrêmes qui envahissent l'espace politique. La bombe atomique tout comme le génocide ou l'extermination c'est l'idée de la destruction possible à tout moment, c'est la peur de l'absence de lendemain. C'est l'anti-humanité puisque la bombe détruit à la fois les êtres et les murs tout comme le génocide s'attaque aux personnes et à la culture. La civilisation disparaît sans savoir si elle pourra renaître. Les camps c'est la fin de la démocratie, l'espace totalitaire où rien n'est possible, c'est l'absence et la fin de la liberté. La torture et les massacres c'est l'attaque aux corps, la folie diffusée. La violence sonne le glas de la raison politique comme de la raison scientifique.

Après cet esquisse de contexte, Arendt va s'efforcer de montrer les imbrications entre pouvoir et violence, puis de saisir la place de la violence dans les jeux politiques, et donc vis-à-vis du pouvoir. Le pouvoir lui paraît ambivalent car il peut être violence, mais ne peut réellement exister que s'il est non-violent. Arendt s'inquiète de ce qu'elle nomme des « escalades de la violence » c'est-à-dire une violence qui n'aurait pas de fin. Sa démonstration tend vers l'idée que la perte de pouvoir n'est jamais une bonne chose car elle laisse libre cours à la violence, qui pour elle est le signe d'une impuissance. Elle affirme que : « la violence peut être justifiable mais elle ne sera jamais légitime<sup>31</sup> ». Elle cite notamment la violence comme moyen pour la légitime défense. Cependant elle craint la confusion entre le moyen et la fin. Arendt ne perçoit donc pas l'État comme brutalité (la forme la plus adéquate est pour elle la forme républicaine et l'État républicain ne fait sens que par l'adhésion des citoyens), puisque

---

30 ARENDT Hannah, « Sur la violence », in ARENDT, *op.cit.*, p. 105 – 188.

31 *Ibid.*, p. 153.



c'est quand il se désagrège qu'il devient violent. Or la violence qu'il déchaîne le fait courir à sa propre destruction. De celle-ci aucun nouveau pouvoir ne peut sortir.

Pour comprendre les déchaînements de violence étudiants, elle s'intéresse à certains auteurs prônant la violence comme Georges Sorel, Frantz Fanon ou Jean-Paul Sartre. Elle critique ce qu'elle considère être leur apologie de la violence et accuse Sartre de déclarations « irresponsables<sup>32</sup> ». Contre eux et surtout leurs « émules », elle essaye de les rappeler à l'ordre de la logique révolutionnaire.

Elle tourne en ridicule leur lecture : « mélange confus de restes du marxisme », « il y a là de quoi confondre tous ceux qui ont jamais lu Marx ou Engels. ». Elle critique vertement leur choix d'« hommes [...] dépourvus des moyens d'en [les événements en cours ; NDLR] prendre mentalement la mesure, et qui reprennent, de ce fait, des pensées et des émotions dont Marx avait espéré pouvoir, une fois pour toutes, libérer la révolution<sup>33</sup>. » Elle se demande aussi pourquoi « ces nouveaux prédicateurs de la violence semblent ignorer qu'ils sont entièrement en désaccord avec les enseignements de Karl Marx, ou, autrement dit, pourquoi ils s'attachent avec tant d'acharnement à soutenir des conceptions doctrinales qui, non seulement ont été réfutées par la réalité des faits, mais qui sont à l'évidence en contradiction avec leur propre action politique<sup>34</sup>. »

Pour Arendt, Marx ne prône pas la violence et les « nouveaux révolutionnaires » n'ont rien compris. Elle attribue la tradition de la violence à la réaction : « l'assassinat politique, à l'exception de quelques actes de terrorisme individuel accomplis par de petits groupes d'anarchistes, fut surtout utilisé par la droite, tandis que les soulèvements armés et organisés demeuraient principalement une prérogative militaire<sup>35</sup>. ». Elle s'appuie sur la proximité de Karl Marx avec les courants humanistes du XIX<sup>e</sup> siècle pour rejeter la violence du côté des « anti-humanistes ». Pour la philosophe, humain civilisé et violence s'excluent l'un l'autre, et c'est à partir de cette opposition qu'elle questionne le but, l'utilisation et l'objectif de la violence.

Pour l'expliquer, la philosophe revient sur la croyance en le progrès. Elle y voit un dogme qui a trompé tout le monde et s'interroge sur sa persistance. La violence serait un moyen d'accélérer ou de stopper le progrès. Elle engage d'ailleurs un questionnement sur violence et

---

32 *Ibid.*, p. 124.

33 *Ibid.*, p. 124

34 *Ibid.*, p. 125

35 *Ibid.*, p. 114

bureaucratie expliquant que la société moderne et son prétendu progrès ont développé la bureaucratie. Cette dernière atteint l'humain dans ses capacités et notamment ses capacités d'action. Or l'action chez Arendt est un concept central. L'action comme acte politique est ce qui est proprement humain, l'action se situe du côté du renouveau, de la construction. Si l'humain ne peut plus agir parce que l'État est trop puissant, qu'il n'a pas accès aux complexes décisionnaires, son action s'en trouve limitée ou risque de prendre une forme violente. Arendt voit donc dans la réflexion sur la capacité d'agir un moyen de réduire la violence. Il faut rendre à l'humain deux de ses capacités essentielles : l'action et le langage.

(c) *Du pouvoir comme pacifique*

La suite de l'essai est une étude du concept de pouvoir. Reprenant pour partie les catégories kantienne et en intégrant de nouvelles, Arendt distingue Autorité, Violence, Pouvoir, Puissance, Force<sup>36</sup> pour bien déterminer l'objet de chacun. Le pouvoir c'est « l'aptitude à agir », la puissance c'est « la propriété d'un objet ou d'une personne », la force est une « énergie » libérée par un « mouvement (social comme physique) », l'autorité est liée à « l'obéissance ». La violence est, d'après elle, un instrument qui augmente, décuple la puissance naturelle... Cette distinction entre les différents termes lui permet de travailler sur la violence d'État. Hannah Arendt la place du côté du pouvoir et d'une autorité qui n'a pas recours à la violence en tant que telle : « nous dirons que le pouvoir, et non la violence, est l'élément essentiel de toute forme de gouvernement<sup>37</sup>. ». En d'autres termes, l'État en tant que pouvoir est non-violent. La violence de l'État ne se fait jour que quand celui-ci s'effondre, la violence étant alors le signe de son impuissance. Arendt pose ainsi une théorie qui va à contre-courant des idées reçues. Selon elle, le pouvoir repose sur la légitimité alors que la violence ne trouve jamais légitimité. Elle trouve au mieux une justification temporaire. Un pouvoir qui n'aurait que recours à la violence ne pourrait pas tenir, car il courrait à sa propre destruction, elle cite la Terreur de la Révolution française ou l'intervention des chars soviétiques en Tchécoslovaquie, deux événements historiques qui sont, pour elle, des exemples de répression où des gouvernements ayant perdu leur légitimité cherchent à la retrouver, mais détruisent leur société.

La philosophe voit l'effet de l'impuissance de l'État face aux mouvements étudiants aux États-Unis mais aussi face à la contestation de la guerre au Vietnam. C'est le pouvoir de l'État

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 144 – 146.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.151.

contre la violence des manifestants. Or « [l]e pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé.<sup>38</sup> ». Ils sont incompatibles nous dit Arendt, et plus que cela, le pouvoir ne trouve jamais son origine dans la violence, parce que la violence ne donne jamais la légitimité au sens politique du terme. Elle écrit que « Le pouvoir peut se passer de toute justification du fait qu'il est inséparable de l'existence des communautés politiques<sup>39</sup> » précisant plus loin que « Aussitôt que plusieurs personnes se rassemblent et agissent de concert, le pouvoir est manifeste, mais il tire sa légitimité du fait initial du rassemblement plus que de l'action qui est susceptible de le suivre<sup>40</sup>. ». Le fait initial renvoie probablement à l'acte fondateur du politique au sens d'un commun matérialisé par la constitution dans les États modernes. Pour Arendt, cet acte fondateur n'a pas à voir avec la violence. Elle attaque les théories qui prônent la prise du pouvoir par la violence, soulignant que le peuple sera toujours sous-armé par rapport à l'État. Pour que le peuple gagne, il doit « retourner » les forces armées (police, armée), en faire ses alliées, car tant qu'elles obéissent au pouvoir, le peuple n'a aucune chance. En revanche, si ces forces se retournent contre le pouvoir, c'est qu'en réalité le pouvoir a déjà perdu sa légitimité donc la violence n'est plus réellement nécessaire.

C'est pourquoi si Arendt tente de regarder la violence en face, elle en revient toujours à l'idée que la violence doit être évitée. Chez elle, la violence est non seulement l'échec de l'humain, mais elle est inutile. Ou plutôt elle est inutile en tant qu'elle est toujours un échec. Son essai se clôt sur une critique très virulente de Sorel et Fanon, qu'elle présente comme des « vitalistes de la violence », des penseurs qui identifient de la vie dans la violence. Si elle accorde que la révolte peut parfois obtenir gain de cause, elle ajoute que cela n'est qu'une vision de court terme. Elle retourne alors la logique politique et attribue au réformisme l'apologie de la violence et à la révolution la paix.

« Répétons-le, nous ne savons pas où ces développements nous conduiront ; mais nous savons, ou nous devrions savoir, que tout affaiblissement du pouvoir est une invite manifeste à la violence – ne serait-ce que du fait que les détenteurs du pouvoir, qu'il s'agisse des gouvernements ou des gouvernés, sentant que ce pouvoir est sur le point de leur échapper, éprouvent toujours les plus grandes difficultés à résister à la tentation de le remplacer par la violence<sup>41</sup>. »

---

38 *Ibid.*, p.157.

39 *Ibid.*, p. 152.

40 *Ibid.*, p. 152.

41 *Ibid.*, p.187.

Arendt ne conçoit pas la révolution comme un événement brutal. Cet écrit prolonge *On révolution (De la révolution)*, écrit quelques années plus tôt, dans lequel elle distingue deux moments : la révolution elle-même qui est un temps de violence, puis la fondation par la constitution. Elle distingue la révolution américaine et la révolution française par leur rapport à la liberté et à la question sociale. Elle avance l'idée d'un échec de la Révolution française à cause de l'évolution de la question sociale sous forme de la Terreur. Les révolutionnaires auraient été pris dans une fuite en avant dans la violence. Cette erreur est reproduite par les révolutions russes et chinoises, notamment dû à une certaine lecture de Marx :

« comme [...] il [Marx] assimilait la nécessité aux besoins impérieux des processus vitaux, il en vint finalement plus que quiconque à renforcer la doctrine politiquement la plus pernicieuse de l'époque moderne, celle qui pose que la vie est le souverain bien et que le processus vital de la société est au cœur même de l'effort humain. De sorte que le rôle de la révolution n'était plus de libérer les hommes de l'oppression de leurs semblables, encore moins de fonder la liberté, mais de libérer le processus vital de la société des fers de la pénurie pour lui permettre de croître dans l'abondance. C'était l'abondance et non plus la liberté qui devenait maintenant le but de la révolution.<sup>42</sup> »

Seule la révolution américaine demeurée du côté de la liberté et de la quête du bonheur (comme réalisation de la liberté) aurait réussi. La réussite de la révolution tient au fait qu'il n'y ait pas existé de période de terreur. La haine des maîtres développée par les révolutionnaires français aurait empêché la mise en œuvre de la liberté. Arendt se livre à un réquisitoire contre la révolution française, et notamment Robespierre, Saint-Just et Rousseau. *On révolution* est un ouvrage d'Arendt qui a donné lieu à d'importantes critiques, ce qui nous intéresse n'est pas tant de discuter les théories d'Arendt sur la réussite de la révolution américaine contre l'échec de la révolution française, que les traces une nouvelle fois de l'absence d'une pensée de la violence. Au milieu de son ouvrage, Arendt affirme que la Terreur créa l'effroi aux Etats-Unis. Elle précise que l'habitude de la violence et de l'absence de loi expliquait probablement la réaction aux Etats-Unis, mais elle ajoute ceci :

« Mais ceux qui, pour une raison quelconque, quittaient la société et gagnaient le monde sauvage, agissaient comme si tout était permis à eux qui avaient quitté la sphère où la loi est applicable, ni eux, ni qui les observaient, ni ceux qui les admiraient ne crurent jamais qu'une loi nouvelle et un monde nouveau pussent naître d'une telle conduite. Si criminels, ou si emplis de bestialité qu'aient été les actes qui contribuèrent à la colonisation du continent américain, ils restaient des actes individuels et, s'ils fournirent matière à généralisation et à réflexion, ces réflexions portèrent peut-être sur le potentiel de bestialité inhérent à la nature humaine, mais guère sur le comportement politique de groupes organisés, et certainement pas sur une nécessité historique uniquement capable

---

42 ARENDT Hannah, *De la révolution*, traduction par Marie Berrane, Paris, Folio, 2012, p. 93-94.

de progresser via les crimes et les criminels.<sup>43</sup> »

Ainsi la violence des pionniers serait « moins grave » dans la mesure où elle ne serait pas organisée et n'aurait pas donné lieu à une théorie de la nécessité historique de la violence. L'analyse d'Arendt sur le rapport au « sauvage » aux États-Unis est très problématique. Elle semble ignorer l'organisation qui permit la conquête de l'Ouest, le vol des terres puis le massacre des autochtones. L'auteur de *Sur l'impérialisme*, peut-elle vraiment imaginer que la violence qui fut déployée pour occuper le continent soit le fait de « criminels isolés » ? Ce passage sous silence de la brutalité dans l'histoire de la conquête de l'Amérique montre qu'Arendt ne sait pas quoi faire de la violence.

(d) *Malentendus sur la violence*

Revenons pour mieux comprendre aux références citées par Arendt, qu'elle vilipende plus qu'elle ne les analyse dans *Sur la violence*. Elle prête à Sorel comme à Fanon des idées qui ne sont pas les leurs. Théoricien à part, Georges Sorel est l'auteur marxiste d'un ouvrage datant de 1908 au titre clair de *Réflexions sur la violence* qui se termine par un appendice intitulé « Apologie de la violence ». Cependant si le livre semble prometteur pour les enragés, il accueille, en réalité, essentiellement une critique de la voie parlementaire du mouvement ouvrier. Il théorise ce qu'il nomme le « mythe de la grève générale prolétarienne » dans laquelle il voit un moyen pour les prolétaires de refonder le monde tout en bénéficiant des avancées techniques du capitalisme. Par ailleurs, remis dans son contexte, Sorel écrit avant les deux guerres mondiales et au début des avancées sociales gagnées par le mouvement ouvrier européen, son apologie de la violence est liée au contexte de naissance du mouvement ouvrier français. Le cœur de son ouvrage repose sur une distinction entre le mot « force » utilisé pour qualifier les actes de la bourgeoisie et celui de violence utilisé pour le prolétariat, qui s'émancipe par ce biais.

Frantz Fanon, psychiatre de profession, est engagé dans la guerre d'indépendance de l'Algérie. Il est l'auteur de plusieurs textes dans lesquels la violence est érigée en principe : *Les damnés de la terre* mais aussi dans ses articles parus dans la presse du Front de Libération Nationale dont *El Moudjahid* durant la guerre d'Algérie, qui sont des passages de propagande de guerre. Il voit dans la violence un moyen pour le colonisé de se défaire de l'empreinte du colonisateur psychiquement, pratiquement, politiquement et physiquement. Enfin Sartre est

---

43 *Ibid.*, p. 138-139.

cité pour sa préface à *Les damnés de la terre* dans laquelle il prône la violence contre les colonisateurs. Si le mot Violence est effectivement présent dans leurs œuvres, la lecture attentive de leurs textes et ouvrages laisse songeur sur la réalité de la violence revendiquée.

Arendt cite trois penseurs, mais tous trois théorisent peu la violence des opprimé-e-s, ils théorisent celle des oppresseurs. Si Arendt peut se permettre de s'engouffrer dans une critique rapide, c'est parce que la tradition depuis les Lumières est une apologie de la raison contre la violence. C'est tellement évident pour les « raisonnables » qu'il n'y a même pas besoin de se poser la question. Et Arendt a peur de la violence. Elle nous inspire l'idée qu'il y a quelque chose que le philosophe a du mal à entendre : c'est qu'il faut être assis à l'abri devant son bureau pour condamner aussi facilement la violence. Difficile à penser car le philosophe ne peut pas philosopher s'il s'agite constamment. Il n'y a rien de négatif en soi à être derrière son bureau. Encore faut-il passer la tête par la fenêtre de temps à autre et affronter la tempête, le « chaos » de Deleuze. En réalité, Arendt ne pense pas la violence, elle la blâme, elle la condamne, elle la tire vers une question morale.

Il est d'ailleurs intéressant d'apprendre par la psychiatre Alice Cherki, qui fut la collègue et camarade de Fanon en Algérie, qu'il était demeuré silencieux devant la préface de Sartre, ce qui lui fait estimer que le philosophe de l'existentialisme « détourne les préoccupations et le ton de Fanon. » Sartre s'adresse aux Européens, alors que Fanon parle aux colonisés. Ensuite il radicalise le discours du psychiatre qui souhaite avant tout analyser la violence alors que Sartre paraît la justifier. Elle semble ainsi donner raison à Arendt quant à la violence du philosophe. Mais elle révèle surtout une posture d'incompréhension de « l'intellectuel européen » devant la prose de « l'intellectuel africain », qui recoupe probablement celle d'Arendt devant les textes de décolonisation. La lecture de la fameuse préface nous interpelle sur un autre point, Sartre y fait mention des « bavardages fascistes de Sorel »<sup>44</sup>. Sartre ne se sent donc pas d'affinités avec Sorel, qu'il connaît par ailleurs très mal, et à propos duquel il récite un poncif<sup>45</sup> comme admirateur du fascisme. On ouvre ainsi un jeu de poupées russes où chaque penseur discrédite plus violent que lui. Ce décalage entre Sartre et Fanon révèle le décalage entre l'intellectuel et le révolutionnaire. Sartre se démène avec une position de soutien à construire, de son point de vue nécessaire, dans la situation française de guerre contre les Algériens, Fanon est dans la guerre au sens physique du terme. La violence lui apparaît dans sa nudité to-

---

44 SARTRE Jean-Paul, « préface », in FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, p. 23

45 Voir à ce propos CHARZAT Michel. « Georges Sorel et le fascisme. Éléments d'explication d'une légende tenace », *Cahiers Georges Sorel*, N°1, 1983. pp. 37-51.

tale. Arendt est tout aussi à distance de la violence que Sartre, mais elle fait le choix intellectuel de la condamner.

(e) *Le retour au droit : fonder la désobéissance civile*

Cependant Arendt a bien conscience que la contestation et le désaccord peuvent exister, dès lors comment les fonder en droit ? Contre la violence et pour redonner du pouvoir d'agir à l'homme, Arendt s'intéresse à la désobéissance civile. Dans *Crisis of the republic*, un chapitre lui est dédié. L'idée est de faire reconnaître dans la constitution américaine le droit à la désobéissance collective. Arendt propose un droit proche de celui qu'ont les *lobbys* auprès du congrès fédéral. Ces groupes sont considérés comme pouvant apporter au congrès des éclairages sur telle ou telle question. Ainsi les collectifs « désobéissants » pourraient faire valoir auprès du congrès d'autres points de vue et être entendus. Elle ne nous en dit pas plus.

Arendt a bien vu que les mouvements contre la guerre du Vietnam mais aussi contre les lois ségrégatives sont réprimés durement. Elle essaye donc de fonder en droit la possibilité pour une minorité résistante d'être entendu. Elle cherche à formuler une société où le désaccord et le conflit peuvent continuer à s'exprimer, mais cette formulation ne peut prendre forme que par le droit, c'est-à-dire par la légitimité dans le droit. Conflit et violence sont dissociés.

Pour elle, toutes les violences se valent. Ce qui fait violence est ce qui se situe hors du droit. Elle les confond toutes, elle superpose les violences des pouvoirs, la violence des contre-pouvoirs, les révoltes, le nazisme... D'un côté, elle reconnaît des raisons valables à Sorrel et Fanon, aux manifestant-es, de l'autre elle les place dans l'extrême. Elle peut faire ce geste parce que pour elle le pouvoir est non-violent. Comment peut-elle affirmer cela ? Comment Arendt définit-elle la violence ? Il est difficile de déterminer si en disant cela elle parle d'un pouvoir qui aurait existé ou si elle fait référence à un idéal de pouvoir, notamment quand elle affirme l'existence d'un pouvoir non-violent. Si c'est d'un pouvoir idéal dont elle nous parle, il manque les pistes qui pourraient nous permettre de la suivre. Sans compter que l'article sur la violence qui s'appuie beaucoup sur Marx propose une lecture tronquée de Marx. Marx ne prône pas la violence n'importe comment et n'importe où, c'est un fait, il pense aussi que la violence peut être contre-productive si elle est employée à une mauvaise étape du pro-

cessus révolutionnaire. Par contre, il n'en condamne pas l'emploi<sup>46</sup> et surtout son œuvre raconte l'histoire du pouvoir comme organisation de la violence.

Comment Arendt peut-elle décrire les mouvements afro-américains en groupes ultra-violents et racistes responsables des émeutes aux idées simplistes ? L'argument selon lequel les Blancs pourraient leur répondre par la violence est plus que faible. Que signifie la phrase : « Le système d'enseignement périmé qui existait en France n'aurait pas été modifié par une loi [...] s'il n'y avait pas eu la révolte de mai 68 ; l'administration de l'université Columbia n'aurait jamais accepté de procéder à des réformes si des manifestations violentes n'avaient pas eu lieu au cours du printemps 1968 [...]. Sans aucun doute, "la violence est payante", mais il est fâcheux qu'elle puisse tout aussi bien conduire à l'organisation de cours destinés uniquement aux Noirs et à celle de cours de swahili qu'à des réformes véritables<sup>47</sup>. » Où est la profondeur de cette critique ? Quel rapport Arendt établit-elle entre les formes de la révolte étudiante de Columbia et le fait qu'elle n'ait pas permis plus que l'ouverture de cours pour les Noirs ? Est-ce la révolte qui en est responsable ou les « pouvoirs » qui refusent de réformer ? Il manque à Arendt une distinction claire entre révolte et violence. Ce problème de la désobéissance civile est crucial, car il constitue le moyen aux yeux de cette philosophie non-violente de faire vivre la démocratie et le droit.

Si le traducteur avait gardé le titre de l'essai complet, sans doute nous aurait-il moins induit en erreur, car le titre anglais indique l'objectif : *Crisis of republic*. L'essai d'Arendt ne parle de la violence que comme maux de la République. Son objectif est certes la recherche du moment fondateur, mais il s'agit aussi pour elle de réfléchir à la force du droit comme moyen légitime d'organisation des sociétés. Or le droit d'Arendt n'est pas si éloigné de la *common law*. Arendt est à la lisière de la tradition libérale, mais elle n'en sort pas.

Arendt a essayé de penser la violence, mais elle s'est arrêtée en chemin. Son concept de totalitarisme peut laisser penser qu'elle établit une pensée de la violence, mais la violence est totalement assimilée à son versant extrême mortifère : c'est d'ailleurs ce qui fait problème. La violence a des degrés, des étapes, des morales et parfois des justifications, tout cela Arendt ne l'a pas vu, hypnotisée qu'elle était par la question de fonder une société constitutionnelle viable. C'est sans doute par l'ensemble des contradictions qui habitent la pensée d'Hannah Arendt que s'explique l'engouement contemporain pour la philosophe. Comme sa référence

---

46 Voir chapitre IX de la thèse sur le rapport de Marx à la stratégie de violence.

47 Autre exemple à la page 184.



Emmanuel Kant, elle est récupérée de tous les côtés. En posant la question de la fondation, Arendt finit par justifier le système. Si Arendt étudie la révolution, c'est comme un événement du passé, elle ne souhaite pas la révolution pour le présent et le futur. C'est ce qui explique ses critiques acerbes des mouvements des années 60, dont elle élude l'objectif révolutionnaire. L'essai *Sur la révolution* en est une condamnation. C'est là qu'existe un lien entre Arendt et la justice transitionnelle, la liberté et le droit sont les deux maîtres mots qui doivent guider le développement des nouvelles sociétés.

#### **4) Pour une justice sans violence**

En couvrant le procès Eichmann, Arendt va se confronter à la question de la justice. Ce procès est l'exercice exceptionnel de la justice pénale dans les conditions d'une cour spéciale nationale à vocation internationale. La condamnation à mort d'Eichmann relève plus d'une vengeance que de la volonté de faire justice. Le procès Eichmann ne fait pas partie du corpus de la justice transitionnelle. Pourtant d'après la répartition effectuée par la philosophe-experte Kora Andrieu, la justice transitionnelle fait cohabiter trois justices : la justice rétributive, la justice restauratrice et la justice sociale. La première est la justice pénale punitive telle qu'elle est majoritairement pratiquée dans les sociétés occidentales libérales et qu'elle s'est exercée contre Eichmann. La seconde est celle des commissions Vérité, c'est une justice organisée autour de la reconnaissance des victimes, elle a pour objet de traiter la rupture de la communauté. La dernière s'occupe de réparations économiques et de mesures institutionnelles supposées lutter contre les inégalités sociales. Ces trois justices agissent aux niveaux des individus. Elles sont supposées agir sur les corps des individus et participent de la reconnaissance d'une humanité partagée, ce qui exclut de fait la peine de mort, mais aussi une grande partie de la pratique de la justice pénale. Ce qui fait le sens de la justice transitionnelle est majoritairement la justice restauratrice, qui est perçue, grâce à son aspect novateur comme l'avenir. Fondée sur la discussion, la délibération et le libéralisme, la justice transitionnelle est supposée être non-violente ; elle suppose de croire à l'existence d'une justice pacifique. Cette idée n'est pas présente dans la critique d'Arendt, qui justifia la peine de mort pour Eichmann, tout en réfutant toute idée de vengeance. Il y a chez Arendt une critique du droit qui vise à le rendre plus humain, mais cette critique est encore en deçà de ce que produiront des juristes de la justice restauratrice ou encore Paul Ricœur. Il y a comme un mouvement progressif d' « humanisation » du droit.

(a) *La vengeance de la Justice ? Arendt face aux acteurs du procès Eichmann*

Arendt a dû quitter l'Europe en 1940, c'est depuis les États-Unis qu'elle voit se dérouler le génocide des Juifs d'Europe et la guerre. En 1945, elle n'est pas présente pour Nuremberg, ce qu'elle regrettera amèrement. Quand en 1961, le procès d'Adolf Eichmann est sur le point de se tenir à Jérusalem en Israël, elle saisit l'occasion d'assister au jugement d'un nazi. Le compte rendu qu'elle effectue du procès est l'analyse immédiate d'un exercice de droit exceptionnel. Sa position va cependant poser plusieurs problèmes : Arendt y affirme une position d'objectivité ce qui la place dans une position critique vis-à-vis des acteurs. Cependant elle va tout de même défendre la peine de mort pour Eichmann.

Le texte d'Hannah Arendt est souvent pris sous l'angle de sa fausse objectivité. Elle pense son ouvrage comme le compte-rendu du procès et rend compte des divers points de vues exprimés : celui du procureur, des juges, de l'avocat de la défense, de l'accusé, des témoins. A ces points de vues, s'entremêlent ses lectures, qui lui permettent de se mettre (et nous avec) à distance de certaines affirmations amenées durant le procès. Elle nous présente par exemple le rôle particulier du procureur, qui ne serait que la voix de Ben Gourion, père de la nation israélienne, et à ce titre écrirait l'histoire d'Israël au lieu de servir la justice. Elle note plusieurs fois des mensonges d'Eichmann. Dans une interview donnée en 1964, Arendt prétend n'exposer que des faits et critique l'entreprise de ceux qui ont transformé les faits en théorie. « Malheureusement, la controverse suscitée par ce livre tourne en grande partie autour de faits et non pas autour de thèses et d'opinions – autour de faits que l'on a travestis en théories afin de leur ôter leur caractère de faits<sup>48</sup>. » Arendt est aveuglée par sa raison scientifique. Elle ne peut pas simplement rendre compte des faits. Elle y met nécessairement sa vision du nazisme, de la justice et l'État d'Israël. Il est surprenant qu'Arendt n'ait pas mené une réflexion sur le caractère impossible de l'objectivité des faits. Elle, décrite comme une personne indépendante intellectuellement et critique, semble céder facilement à la prétendue objectivité historique et scientifique. Quand on écrit l'histoire, il n'y a pas de faits, mais juste des interprétations de l'histoire. Mais pourquoi Arendt a-t-elle cru ou eut besoin de croire qu'elle pourrait se contenter de livrer des faits ? Arendt n'est pas historienne, ni sociologue, elle ne cherche pas à s'en revendiquer. Elle n'est pas non plus à ce moment-là dans la philosophie ; elle construit alors ce qu'elle nomme la science politique.

---

48 Collectif, *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, 1996, p. 187.

Les écrits d'Arendt provoquèrent des désaccords profonds et des oppositions cinglantes<sup>49</sup>. Arendt fut attaquée à la fois sur des interprétations qu'elle faisait du procès et sur des faits historiques qu'elle présentait comme évidents. La philosophe Michelle-Irène Brudny-de Launay met en avant les observateurs qui soulignèrent le ton désinvolte d'Arendt sans pour autant mésestimer le fond du livre. Selon elle, le ton du livre aurait suffi à irriter de nombreux lecteurs. Arendt souligne à plusieurs reprises le caractère fantasque du procès. Elle apparaît déçue par lui et traverse le procès avec en tête cette question : où est la justice ?

Michelle-Irène Brudny-de Launay note dans sa présentation de l'ouvrage que la position d'Arendt n'est pas une position documentaire. Elle préfère voir dans le texte un « témoignage » dans lequel Arendt est toujours dans une interprétation très personnelle. Arendt voulait être objective mais, ce qui fait la force du texte, c'est bien ce caractère de témoignage, empreint de sa formation philosophique, et qui nous offre un document de choix sur le procès. Cette proposition de lecture de Brudny-de Launay sauve Arendt, car la prétendue objectivité d'Arendt est surtout une absence de recul sur son propre point de vue et donc sur sa position de défense du droit punitif. Cette position de Juste lui sert à triompher de l'individu Eichmann, à justifier le fait qu'il mérite son sort.

(b) *Le jugement et l'universel*

Ce qui a amené à la tenue du procès mérite déjà examen selon elle. La question de l'arrestation d'Eichmann et la conduite générale du procès occupent une large partie de l'ouvrage. Apparaît aussi en creux le problème du droit de juger, une fois Eichmann arrêté était-ce à Israël de le juger ? Les Israéliens font valoir ici leur droit à la justice – l'un des piliers de Joinet - que défend aussi la philosophe. Dans une discussion avec le philosophe Karl Jaspers, resté vivre en Allemagne et théoricien de la « culpabilité allemande », elle défend le droit de l'État d'Israël à juger Eichmann et à parler au nom des victimes, pour la raison que la majorité des rescapé-es s'y seraient installés. Jaspers défend la nécessité qu'Eichmann soit remis à l'ONU ou à la Cour internationale de justice à La Haye pour affirmer le caractère de crime contre toute l'humanité commis par les Nazis. Limiter le crime au peuple juif serait, d'après lui, en faire une lecture trop restreinte. Cela inclut aussi le fait qu'Israël ne peut pas être seul détenteur de la vérité sur l'humanité. Le débat des deux philosophes sur les compétences des différentes cours recouvre une discussion sur ce qu'est l'humanité.

---

49 Le terme « polémique » souvent employé à propos du livre me paraît en deçà de ce qu'il a provoqué.

Le caractère d'un génocide questionne le rapport de l'humanité au particulier. Dans les textes, l'Arménien, le Juif, le Tzigane devraient recouvrir une souffrance universelle, mais chaque meurtre de masse comme génocide est renvoyé à sa particularité. Pour une partie de la tradition juive, ramener immédiatement le crime à un crime contre l'humanité, c'est nier le caractère proprement antisémite du crime. Le crime pour eux ne pouvait avoir lieu que contre les juifs. Personne ne nie cependant la portée universelle du crime. On entend bien la proposition de Jaspers. Mais cette volonté d'Israéliens de juger par eux-mêmes est rendu possible par la faillite de l'humanité et des institutions supposées l'organiser. Intellectuellement Jaspers a raison, mais son argument ne résiste pas à la réalité de la violence qui perdure. Il ne résiste pas non plus au fait que la différence entre 1941 et 1961 est l'existence d'un État qui prétend protéger les Juifs. En effet, le procès Eichmann est une aberration au regard de tous les droits. C'est la mise en œuvre du droit du plus fort. C'est une vengeance.

(c) *Quand Arendt justifie la peine de mort*

Cette situation de vengeance, la fin du texte d'Arendt en rend compte en réfléchissant sur les justifications de la peine de mort. Adolf Eichmann a été condamné à mort après huit mois de procès. Condamné en décembre 1961, il est pendu le 31 mai 1962. Les mois qui séparent la condamnation de la pendaison sont dus aux appels interjetés puis à la grâce demandée par Eichmann. Appels perdus et grâce refusée. Eichmann est donc pendu plutôt vite après la condamnation<sup>50</sup>. Ce que souligne Hannah Arendt : « La sentence fut exécutée avec une rapidité extraordinaire<sup>51</sup> ». Comme si Israël avait été pressée de se débarrasser de lui. Arendt fait l'hypothèse de la volonté israélienne d'empêcher tout nouveau recours juridique qui eut encore prolongé l'affaire. Précisons qu'Israël n'applique pas couramment la peine de mort, qui est abolie en 1954, soit peu de temps après la fondation de l'État. Elle n'est conservée que pour les crimes contre le peuple juif et les crimes contre l'humanité.

Arendt aussi fait le choix de soutenir la peine de mort dans ce cas. Elle précise que la condamnation a plutôt fait l'unanimité, mais la façon dont la peine a été exercée, quasiment en cachette et très rapidement a engendré de nombreuses réactions. Certains ont signifié qu'ils auraient préféré qu'Eichmann soit soumis à des travaux forcés ou soit obligé de construire Is-

---

50 On peut penser ici aux nombreux prisonniers étasuniens qui attendent dans ce qui est communément appelé « le couloir de la mort » parfois des dizaines d'années.

51 ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Seuil, traduction de l'anglais par Anne Guérin, révisée par Martine Leibovici, 2002 [1966 ; 1991 ; 1997], p. 434.

raël. Mais Arendt déclare qu'elle se sent un peu isolée. Seul le philosophe israélien Martin Bubber s'est affronté à la question de la peine d'Eichmann, écrit-elle. Il dénonce la facilité de la décision et le fait qu'elle permet au peuple allemand de faire fi de toute culpabilité désormais. Elle cite Bubber qui dit ne pas avoir pitié d'Eichmann et ne partager une humanité commune « que dans un sens formel<sup>52</sup> » avec ceux qui ont participé au III<sup>e</sup> Reich. Arendt ne s'y arrête pas, mais déployons en quelques mots : le philosophe reconnaît de l'humanité aux Nazis (mais doit s'en justifier) mais celle-ci est formelle, c'est-à-dire qu'elle est pour la forme ou pour le principe. Il peut aussi y voir quelque chose de théorique. Quoiqu'il en soit, cette humanité formelle retient Bubber de soutenir la peine de mort. Arendt ne répond pas à la position, elle argue : « Cette attitude altière était, bien sûr, un luxe que ceux qui eurent à juger Eichmann ne pouvaient pas se permettre, puisque c'est une humanité commune que le droit suppose précisément entre nous et ceux que nous accusons, jugeons et condamnons.<sup>53</sup> » Elle ne va pas plus loin. Dire que les juges, puisqu'ils sont confrontés au « précis » et au réel ne peuvent pas se permettre de poser la question des possibilités et limites de la justice est une réponse un peu courte. Ou alors c'est admettre que le droit a touché ses limites et qu'il n'est pas la réponse au problème posé.

Arendt reprend la réflexion dans l'épilogue en donnant une définition de la justice : « peser les charges retenues contre l'accusé, rendre un jugement et infliger un juste châtement.<sup>54</sup> » Arendt revient alors sur la proposition de Jaspers selon lequel il aurait fallu que Jérusalem instruisse, puis qu'un tribunal international prononce la sanction. Cela lui permet de revenir sur le concept d'humanité. Elle juge que le procès n'a pas réussi à trouver une définition valide du « crime contre l'humanité », même s'il s'en est plus approché que ne l'avait fait celui de Nuremberg. En effet, durant ce procès, il a été mis le doigt sur la différence entre un crime de guerre et un crime qui vise à l'anéantissement d'un peuple. Cependant il est resté l'impossibilité de l'articuler avec l'idée que c'est bien toute l'humanité qui est visée et pas uniquement un peuple ; c'est-à-dire une incapacité à penser le particulier et l'universel.

La philosophe avance ensuite qu'Eichmann a plus été éliminé par vengeance que par justice. Le droit, écrit-elle, suppose qu'il n'y a crime que s'il y a intentionnalité, or il lui semble impossible de prouver formellement qu'Eichmann avait l'intention de tuer tous les Juifs (commettre le crime de génocide). Il est l'un des rouages de la bureaucratie nazie, qui a permis un

---

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, p. 438.

54 *Ibid.*, p.442.

crime d'une telle ampleur. Rendre un bon jugement c'est comprendre la spécificité de la banalité de Eichmann : « L'ennui, avec Eichmann, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient, et sont encore, terriblement, effroyablement normaux.<sup>55</sup> » Alors conclut-elle il est plausible que l'accusé ignore qu'il est en train de faire le mal, ce qui, toujours selon elle, implique dans le droit européen, l'impossibilité de condamner.

Cette impossibilité justifie pour elle le fait que Eichmann puisse être pendu : elle termine avec sa simple obéissance et participation à « une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations<sup>56</sup> ». Pour Arendt, ce n'est pas la centralité du rôle d'Eichmann qui doit amener à sa condamnation à mort, ni la vengeance, mais le fait que l'obéissance était bien soutien à cette politique nazie. Or si cette politique nazie avait pour objectif de refuser aux Juifs le droit de partager la terre avec les autres humains, alors il n'y a aucune raison qu'un être humain accepte de la partager avec lui. L'argument d'Arendt paraît balancé, il paraît juste tout simplement.

Pourtant un malaise demeure car toutes les argumentations du monde n'y couperont pas, Eichmann est un être humain et c'est la justice humaine qui l'a condamné et puni. Condamner à mort est-ce rendre justice dans certains cas ? C'est cette idée de justice, comme justice punitive que les partisans de la justice transitionnelle ne veulent plus.

(d) *Le combat philosophique de Ricœur contre la peine de mort*

Une peine comme la peine de mort est exclue du cercle de la justice transitionnelle dite « de troisième génération ». Ruth Teitel dresse une généalogie de cette justice, dans laquelle elle identifie un refus de plus en plus fort de la violence, qui découle de la tradition pénale. D'où découle que droit et peine - et surtout peine de mort - ne sont plus compatibles. Les peines sont considérées comme une violence à l'intérieur du droit, une résurgence de la vengeance, dans la limite de garantir le droit à la justice et à la non-répétition. La peine de mort étant la plus haute des peines, la plus absolue, elle est absolument contraire à toutes les idées de la justice transitionnelle.

---

55 *Ibid.*, p. 477.

56 *Ibid.*, p. 481

Paul Ricœur est un pacifiste et un défenseur de l'abolition de la peine de mort quel que soit le cas, la CVR constitue pour lui une formidable réalisation d'une justice non-violente. Sa quête de justice est une quête de non-violence. Quand il intervient sur la Commission sud-africaine c'est pour réagir à cette justice naissante : la justice reconstructrice. Cette forme de justice se niche dans un refus de l'appel à la violence ou de la justice comme vengeance. « Mon point de départ sera l'apparente victoire de la raison sur la violence, du dire sur la violence – pour parler comme Eric Weil [grand partisan de la non-violence aussi. A.C] –, du discours sur la violence, lié à l'exclusion de la vengeance de la sphère du droit.<sup>57</sup> » Le décor est planté. Il y a d'un côté la vengeance et la violence, de l'autre le dire, le discours, la raison et le droit. Mais le philosophe emploie ce mot qui peut avoir deux sens contraires en français : apparente victoire. Il peut aussi bien s'agir d'une victoire claire de la raison sur la violence ou d'une victoire qui n'est pas telle qu'elle nous semble être, d'une victoire qui dissimule autre chose. Cette ambivalence tient tout le texte. Pour Ricœur, il y a un reste de violence dans la culture du droit. Ce reste trouve sa forme dans la peine que Ricœur qualifie de scandale :

« ce contre quoi la raison trébuche, ce sont les arguments censés justifier la peine dans un système de pensée qui a pour référence centrale la loi et ne considère le tort fait à la victime que comme infraction à la règle et le délit de l'accusé que comme offense à la loi. S'il y a scandale intellectuel, c'est que le droit pénal représente l'une des conquêtes les plus remarquables de la rationalité au plan où les transactions sociales sont livrées à la violence.<sup>58</sup> »

La conquête n'a donc pas été au bout. Ce que peut le droit : il codifie, il établit la règle, mais aussi la captation des offenses faites entre deux parties et permet d'extérioriser le traitement du conflit. Ce que peut la peine ou la sanction : elle est « souffrance infligée légalement ». Il y a donc un fossé pour Ricœur entre ce que peut le droit et ce que fait la peine. L'échec de la raison est de laisser à l'intérieur du droit une violence sous la forme de la vengeance. Ricœur pointe là une réalité de l'État de droit, difficile à admettre pour qui le défend, et qualifie son propos de « désabusé ». Le droit n'est pas que raison, il reste une part en lui de violence. Ricœur procède alors à un retour à Kant et Hegel pour constater « l'échec » de ces « grands rationalistes ». Il discute chez les deux philosophes la place de la peine dans *Métaphysique des mœurs* pour le premier et les *Principes de la philosophie du droit* pour le second.

---

57 Ricœur Paul, « Avant la justice non-violente, la justice violente », in CASSIN et al., *op. cit.*, p. 160.

58 *Ibid.*, p. 161.

Chez Kant, il met en avant la différenciation entre morale et droit reformulant en ces termes le fondement kantien : « la loi universelle du droit s'énonce ainsi : agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse coexister avec tout un chacun suivant une loi universelle.<sup>59</sup> » Ainsi la liberté se trouve toujours à la limite de la dépendance avec le dehors, c'est-à-dire ce qui n'est pas moi. Le droit et la loi organisent ce rapport. C'est ce qui amène Kant (toujours selon Ricœur) à justifier la contrainte du droit. La liberté kantienne est qualifiée de négative par le philosophe chrétien, c'est-à-dire qu'elle se définit par ce qui la limite. Il place la limite de Kant dans son refus de réunir droit et morale : « il n'est pas inattendu qu'on trouve dans la "Doctrin du droit" des pages inexorables sur le droit de punir dès lors que le droit reste extérieur à la morale, limité à la simple coexistence des libertés et doté du droit de contraindre.<sup>60</sup> » Ricœur qualifie de cruelles les pages de Kant sur la peine, qu'il juge contradictoires avec le reste de la morale kantienne.

On peut comprendre le désabusement de Ricœur face à Kant, qui fait partie de ceux qui élevaient au plus haut rang la puissance de la raison. Ricœur saisit le cœur de l'idée de Kant comme étant un rapport objectif entre le crime et la peine. C'est justement la liberté de l'être moral qui justifie la peine. L'individu est conduit par un impératif catégorique, c'est-à-dire que la peine n'a pas de fin autre que de répondre à ce que veut la morale. Cette qualification de la justice est importante car cela implique que la justice ne répond qu'à elle-même. Kant le dit clairement « une justice cesse d'être une justice, dès qu'elle se donne pour un quelconque prix<sup>61</sup> », c'est-à-dire dès qu'elle se donne une fin (en l'occurrence il cite l'acceptation par le criminel de devenir un cobaye pour la médecine). La peine n'a pas pour objet de faire le bien pour la victime ou la société civile. Le philosophe allemand signale aussi que la justice ne doit pas utiliser un homme pour sauver la société. Ainsi critique-t-il l'idée qu'on puisse éliminer un homme pour en sauver 1000 autres. Ce que Ricœur résume dans ces termes : « La peine ne relève ni de la prudence ni du calcul pragmatique, le crime est à lui seul sa raison d'être puni<sup>62</sup> ». Kant pense un équilibre qui permettrait que chacun soit jugé à égalité par la justice indépendamment du contexte. C'est cette idée qui fonde les principes de la justice actuelle. Ainsi l'être humain raisonnable serait capable de se donner des lois morales qui lui permettraient de s'extraire de sa situation pour juger moralement et se juger moralement en cas de crime.

---

59 *Ibid.*, p. 163.

60 *Ibid.*, p. 164.

61 KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, première partie : doctrine du droit*, Paris, VRIN, 1993, p. 214.

62 Ricœur, « Une justice non-violente », *op.cit.*, p. 165.



Sauf que ce n'est pas l'être moral qui est puni, rétorque Ricœur, c'est l'être empirique. Ricœur s'inscrit en faux avec la position kantienne sur la peine et la peine de mort, qu'il qualifie d'« inhumaine » : « comment ne pas se révolter au regard de cet hommage inhumain à l'humanité ? » Au cœur de l'humanité kantienne, se trouve le sujet qui exerce sa liberté et son autonomie, celui-ci doit répondre du crime pour lui-même. Ricœur opère alors le cœur de sa critique : il manque à Kant une pensée qui puisse lier « le sujet moral » et « l'homme empirique », car c'est bien l'homme empirique qui meurt, si tant est que le crime doit être puni de mort. Ricœur qualifie ce décalage de la pensée kantienne de résurgence de la loi du talion, qui définit une juste proportion entre le crime et la peine. Mais chez Ricœur, s'en prendre à l'être de chair, l'homme empirique, est faire preuve d'inhumanité. La peine de mort est injustifiable à ses yeux. Elle est nécessairement inhumaine, elle est contraire aux principes du droit. Plus largement la peine ne peut pas, selon lui, être la meilleure des solutions au crime.

Qu'en est-il de Hegel ? Ricœur vise tout particulièrement le passage de fin sur le droit abstrait qui se trouve dans les *Principes de la philosophie du droit*. Ce qui s'y exprime est pour lui « pauvre spirituellement » et pré-éthique « au regard des figures proprement éthiques qui suivent dans la deuxième et troisième partie des *Principes de la philosophie du droit* où l'on parcourt de grandes institutions comme la famille, le marché, l'État<sup>63</sup> ». D'après Ricœur, cette pauvreté spirituelle explique pourquoi le paragraphe sur la peine vient clôturer cette partie du livre d'Hegel. La peine fait partie d'un ensemble avec le contrat et la fraude (au contrat). Elle se construit par une double négation, elle permet « la production d'une intégrité qui sort magnifiée de l'épreuve.<sup>64</sup> » Quant au criminel, c'est sa volonté qui produit du droit, et dès lors c'est ce droit qui sanctionne. Il y a bien la reconnaissance d'une rationalité chez le criminel. Ricœur s'agace, non pas contre la rationalité du criminel, mais sur la justification de la peine, qui prend même la forme assumée, chez Hegel, de la vengeance. Hegel est attaqué pour ne pas avoir vu l'échec de sa démonstration. Cependant Ricœur le sauve en rappelant qu'il ne s'agit là que d'une des étapes du droit. Dans la suite de sa philosophie, Hegel passe à un degré supérieur du droit, qu'il nomme « moralité ». Cela permet à Ricœur de souligner la « pauvreté spirituelle du lien social au niveau du droit abstrait.<sup>65</sup> » et surtout que « la peine sanctionne un lien, certes raisonnable, mais à faible valeur d'intégration communautaire.<sup>66</sup> » L'abstraction du droit ne peut dès lors que conduire à son échec. Comme chez Kant, l'être de chair est absent

---

63 Ricœur, « Une justice non-violente », *op.cit.*, p. 167.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*, p. 169.

66 *Ibid.*, p. 169.

chez Hegel. Le philosophe chrétien questionne alors la transgression de la loi comme étant le résultat même de sa pauvreté spirituelle. Le droit abstrait en omettant la question du lien social et du lien politique engendre de la transgression. La reconnaissance de la raison du criminel se heurte au reste d'irrationnel de la peine. Pour que l'humanité s'élève, le criminel doit être reconnu comme chair et raison. Si l'on comprend bien Ricœur, la transgression est de l'humain au sein de l'inhumain.

Ricœur soulève, nous semble-t-il, un élément important. La raison seule ne peut suffire à expliquer l'être humain, ce n'est que l'alliance entre l'intelligible et le sensible qui rend la complexité de ce que nous sommes. L'intellect est une grande réussite humaine, mais c'est aussi son échec. Une rationalité qui serait totalement défaite du sensible irait nécessairement à son échec. C'est d'ailleurs pour la chair que Ricœur est convoqué dans la conclusion du livre de Kora Andrieu sur *La justice transitionnelle*. Sa théorie sur le « communautarisme moral » dans laquelle il allie solidarité charnelle et vécue peut permettre d'assouplir la doctrine procédurale de la justice politique d'un John Rawls nous dit Kora Andrieu, nous y reviendrons en fin de partie.

Ricœur veut poursuivre le perfectionnement du droit. Il réaffirme le rôle du droit pour l'humanité, mais il en signale les manques. Le « droit » doit passer une nouvelle étape : il doit refuser la peine comme vengeance et violence. L'objectif de la justice pourrait être de réintégrer le coupable à la société, et si besoin à l'humanité. La justice serait alors adossée à une logique de « restauration », un peu comme on rééduque quelqu'un dont la jambe a été cassée. Il faut faire revenir dans l'humanité le criminel. On ne trouve pas de définition dans cet article de Ricœur sur ce qu'est l'inhumanité, donc l'humanité, sur ce qu'est le juste, à part que ce n'est pas la loi du talion. On peut cependant tirer quelques indices : l'humanité se situe du côté de la non-violence. Tuer une personne serait « inhumain ». L'objet de la justice doit être une forme de réhabilitation ou de réintégration du coupable comme sujet moral et être de chair dans la communauté. Chez lui, le droit tel qu'il existe peut aussi faire preuve de violence, mais elle doit être combattue. Pour que le droit soit efficient et légitime, il doit abandonner toute « inhumanité ». C'est cette justice où l'inhumanité n'a plus droit de cité que Ricœur poursuit : une justice non-violente.

Deux déplacements ont lieu avec le raisonnement de Ricœur. Le premier est de contester la peine comme devant être l'autre élément de la balance de la justice. Le deuxième est de

contester le fait que la justice ne puisse pas avoir une fin autre qu'elle-même, selon les termes de Kant. Mais pourquoi Ricœur reste-t-il à l'intérieur du droit ? Si l'on reprend ces deux objections, on peut voir que ces deux déplacements peuvent se recouper. En réalité, ce que dit Ricœur c'est que l'élément qui permet d'équilibrer la balance de la justice ne doit pas être la peine, mais le rétablissement du lien social, d'où la notion de justice restauratrice. Cela permet d'imaginer une peine qui ne soit pas une souffrance, ce droit du souverain d'« infliger une peine douloureuse » que Kant mentionnait. Ricœur y voit la résurgence de la loi du talion, mais la peine est aussi ce que Dieu inflige au pécheur. Elle fonctionne en binôme avec le châtement. C'est par la souffrance que le pécheur peut rester dans la communauté. Ricœur fonde alors sa conception de la nouvelle justice. Il présente le bonheur comme l'un des contraires de la peine. La justice prise par un autre biais ne serait plus associée à la peine et au châtement prononcés par un Tiers (qui de surcroît prend le nom de juge ou de souverain qui ne sont autres que les figures nouvelles de Dieu), mais au bonheur, que la communauté essaye de mettre en œuvre, que seuls les humains peuvent organiser.

(e) *Des juristes critiques du droit*

La justice restauratrice est la mise en œuvre de cette justice non-violente et est liée au bonheur, telle est la conclusion du texte de Paul Ricœur, car celui-ci prend alors fin en nous laissant orphelin d'une élaboration plus conséquente. Le philosophe laisse la place pour la suite du dossier de la Revue *Genre Humain* à deux juristes qui interviennent dans le champ de la justice internationale : Pierre Truche et Antoine Garapon. Le droit fait aussi l'objet de débat entre juristes, qui ne sont jamais de simples appliquants. Truche comme Garapon soulignent qu'il n'est pas évident que la justice doive être autre chose que la mise en place d'une punition. Tous deux questionnent et promeuvent l'idée qu'il est important que justice ne se confonde pas avec violence. En tant que praticiens du droit, ils opèrent un questionnement interne, y compris technique, à leur discipline mais ils prennent ainsi le risque de détricoter ce qui permet au droit de faire foi : sa justesse.

Le texte de Pierre Truche est le texte d'un juriste qui excède le droit. Il admet que la justice doit parfois accepter d'avoir des objectifs qui ne soient pas des objectifs qu'on qualifierait de justice : des objectifs politiques, des objectifs de réconciliation. Dans la lignée du texte de Ricœur, on retrouve l'idée que le droit a des limites. Le juriste rappelle ainsi dans son texte que l'extermination dans des camps, l'esclavage ou l'apartheid étaient tous régis par le droit. Quel

est ce droit qui est supposé être le bien de l'humanité et la détruit ? Pour lui la justice internationale doit répondre à ce problème. Pour éviter une dérive nationale du droit, il faut un droit qui rassemble le meilleur de l'humain. Antoine Garapon va dans un sens similaire, il cherche à montrer que ce qui se joue en Afrique du Sud est « la préfiguration d'un nouveau modèle de justice<sup>67</sup> ». Il la désigne sous le nom de « reconstructive » et la définit comme ayant pour objectif « ni la réparation matérielle des crimes du passé ni la punition de ses auteurs, mais la restauration du vivre-ensemble à travers la diffusion d'une culture démocratique<sup>68</sup> ». La justice est donc assimilée à une fin qui vise l'instauration d'un certain idéal démocratique. Cette forme de justice doit viser « la fondation d'une communauté politique », qui selon le juriste, repose sur une double reconnaissance, selon les deux mots anglais *acknowledgement* et *recognition*. Il y a d'un côté la reconnaissance de la vérité, « l'attestation » et de l'autre la reconnaissance au sens d'engagement. Ce qui implique que la justice est à la fois un moment et une procédure qui s'étale dans le temps. On retrouve aussi l'idée d'une justice qui refuse la violence et qui vise à instaurer le bonheur. « Ce qui fut célébré par la Commission Vérité et Réconciliation, ce fut un pacte de non-agression, un refus de la guerre entre soi, la prohibition de certaines armes, comme celles auxquelles ont recouru les services de sécurité par exemple. Elles incitèrent à passer du *polemos* à l'*agôn*, de la guerre, où tous les coups sont permis, à la division démocratique, à l'affrontement verbal dans l'enceinte des institutions démocratiques. La démocratie libérale accepte la confrontation pacifiée de plusieurs versions de l'histoire, probablement irréconciliables. » Le mot est donc prononcé, le but de la Commission, et par extension, de la justice restauratrice est la démocratie libérale, capable d'accepter en son sein les dissensions nécessaires à la politique sans recourir à la violence. La démocratie libérale est capable d'engendrer le dialogue pacifique. C'est un élément nouveau que Ricoeur n'avait pas introduit. La justice devrait désormais être non-violente, avoir pour fin le bonheur, qui s'appelle démocratie libérale.

(f) *Le droit comme spectacle du dissensus*

Mark Osiel engage un ouvrage entier sur le tribunal et le droit comme lieux de l'apprentissage du libéralisme. Il est celui qui s'éloigne le plus sciemment de l'objectif de l'idée d'une justice pour elle-même. Dans son livre *Juger les crimes de masse, la mémoire collective et le droit*, le juriste ne se contente pas de livrer une description des commissions Vérité et des tri-

---

67 *Ibid.*, p. 182

68 *Ibid.*, p. 184.

bunaux internationaux, mais il propose de pousser à son extrême la possibilité d'instrumentaliser la justice pour instaurer un ordre libéral<sup>69</sup>. Le centre de son analyse repose sur l'importance de la mémoire. L'adversaire principal qu'il s'est choisi est Émile Durkheim, car le sociologue avait analysé l'importance du droit à travers son effet de consensus. Osiel va lui chercher à présenter le droit comme le lieu qui permette la mise en scène du dissensus, qui est pour lui un fondement des sociétés libérales. Ainsi sa théorie repose sur l'agencement de deux procédures : la première consiste à permettre que les procès fassent mémoire, la deuxième qu'ils soient construits comme une représentation des bienfaits du libéralisme, dont le pluralisme est une « valeur » fondamentale. Il s'agit pour lui de faire de la pédagogie sur ce qu'est une structure libérale : comment laisser place au désaccord tout autant qu'au consensus...

Il n'hésite pas à parler de la nécessité de « procès-spectacles libéraux », qui doivent permettre l'écriture de tragédies afin de marquer les esprits. Il s'agit alors d'écrire une *storytelling* juridique, rendue possible par la transformation des tribunaux en « théâtres moraux », où s'offriraient des performances scéniques qui permettraient la refondation d'un tissu social brisé par le crime et la mise en forme d'un nouveau récit collectif. Comme le résume Kora Andrieu, « Mark Osiel définit ainsi les commissions Vérité comme une tragédie des temps modernes, dans laquelle chacun jouerait un rôle allégorique. Il voit en leur travail un "grand métarécit de rédemption, narrant une épopée de destruction collective et de renaissance".<sup>70</sup> » Osiel assume la nécessité d'un aspect spectaculaire des procès. Le côté théâtral participe de la renaissance de la nation. Le procès doit être pensé comme un cours, une leçon de démocratie. C'est un moment d'éducation collective de la démocratie naissante. C'est donc un spectacle avec un but assumé. Andrieu souligne qu'Osiel qualifie, par exemple, la commission est-allemande d'ennuyeuse.

Ainsi la philosophe abonde dans son sens en estimant que c'est l'époque qui justifie ces nouvelles formes : « Dans ces périodes[...] le besoin de reconnaître publiquement comment de tels événements horribles ont pu se produire est plus important du point de vue de la démocratisation que les objectifs plus traditionnels du droit criminel. De tels procès, quand ils veulent des spectacles publics, stimulent le débat public et servent à promouvoir les vertus démocratiques de tolérance, de modération et de respect civil.<sup>71</sup> »

---

69 OSIEL Mark, *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*, traduction de l'anglais de Jean-Luc Fidel, Paris, Seuil, 1997.

70 ANDRIEU, *op.cit.* p. 385.

71 OSIEL, *op.cit.*, p.22.

Si l'histoire est déjà écrite, il faut dès lors admettre que les objectifs sont revus à la baisse : « l'objectif des procès serait uniquement, et plus modestement, de trouver un accord procédural et non pas substantiel sur les moyens de mettre en scène les désaccords et d'y répondre<sup>72</sup> ». Le mot « modeste » revient plus loin dans le livre : « Plus modestement, on pourrait considérer que la solution serait de viser une solidarité plus discursive que substantielle : "un accord sur les moyens de mettre en scène les désaccords".[...] Mark Osiel évoque ainsi la possibilité de "procès-spectacles démocratiques" (*liberal show trials*) qui mettraient en avant non pas l'unicité du récit historique, mais la confrontation pacifique et l'incertitude épistémologique – ce "fait du pluralisme" si cher à John Rawls<sup>73</sup> ». La référence à Rawls est intéressante, dans la mesure où il est surprenant que le théoricien de la théorie de justice soit convoqué ici pour incarner un rejet de la justice.

Ainsi si les auteurs ont en commun de voir dans la justice transitionnelle une justice qui s'éloigne du droit, ils ne le font pas pour les mêmes raisons. Là où chez Ricoeur il s'agissait de former une justice nouvelle, qui permette le bonheur, chez Osiel, il s'agit d'approuver le libéralisme. Osiel voit dans la justice transitionnelle une forme de transition et la préparation de l'organisation de la société future. Il lui donne un objectif, à ses yeux plus élevés que faire simplement justice. Par contre, chez Ricoeur, la justice supplante le projet politique. Chez lui, il s'agit de créer une forme de justice universelle, qui ne soit pas uniquement transitionnelle et qui rassemble.

Si le droit est supposé s'éloigner de la loi du talion, il en reste des traces non négligeables à l'intérieur. Arendt déjà l'avait senti quand elle pointe les vraies raisons de la condamnation à mort d'Eichmann, mais cela ne l'amène pas à refuser en absolu cette peine. C'est face à la persistance de la violence que les juristes spécialistes de droit international et un philosophe comme Paul Ricoeur avancent la nécessité de traquer cet inhumain dans l'humain. La vengeance appelle le retour de la violence, quand la justice appelle le bonheur et la paix sur terre. C'est pour cette raison que Mark Osiel appelle à faire de certaines justices un théâtre de la supériorité du libéralisme. Pour lui, le libéralisme est bonheur et paix sur terre. Reste alors à faire en sorte que le tribunal prenne la forme la plus « avancée » du libéralisme, qui repose à la fois sur le dissensus dans le consensus, c'est-à-dire la mise en œuvre pratique de procès de communication dans l'espace public et de délibération.

---

72 ANDRIEU, *op.cit.* p. 41.

73 *Ibid.*, p. 97.

## 5) Communiquer et Délibérer

La justice transitionnelle repose sur l'idée d'un débat et d'une délibération. Elle s'approche en cela de l'idéal de la démocratie libérale définie comme procédurale, c'est-à-dire une démocratie fondée sur un processus rationnel, ce qui est juste ou mieux est le résultat de la procédure. Dans un article intitulé *Trois versions de la démocratie libérale*<sup>74</sup>, Jürgen Habermas définit trois versions de la démocratie libérale qui s'organisent sur le triptyque « démocratie », « État de droit » et « sphère publique politique ». Une de tradition républicaine, qu'il lie à James Harrington et Jean-Jacques Rousseau, et qui serait aux fondements des révolutions américaine et française. Une de tradition libérale, dont Locke est le fondateur et qui a inspiré les Pères fondateurs des États-Unis. Une qu'il appelle délibérative dont il est un pilier. La première nommée « républicanisme » repose sur la souveraineté populaire, qui inscrit sa légitimité dans une constitution vouée à maintenir la légitimité du collectif devenu un. Cette tradition chercherait à domestiquer « au moyen du droit la force publique en tant qu'elle constitue un danger potentiel pour la liberté »<sup>75</sup> Elle cherche donc à maximiser la liberté des individus contre l'État, qui doit être « de droit » et permettre une autonomie des individus, pas plus. Pour Habermas, les démocraties libérales font face à un conflit entre leurs « deux sources de légitimité », « les droits de l'homme et la souveraineté du peuple ». (p. 126.) Enfin il développe un troisième libéralisme dans lequel il s'inscrit, qu'il qualifie de tradition délibérative et qui accorde une place majeure à la sphère publique. Chaque tradition préfère l'un des trois éléments : État de droit, démocratie et sphère publique. Pour Habermas le troisième modèle est plus puissant et plus efficace que les deux autres.

### (a) *Le paradigme procédural*

L'objectif d'Habermas est justement d'accorder l'idée des droits de l'homme et le principe de souveraineté populaire, donc les individus et le collectif, ce dernier transcendant les premiers. Ainsi le collectif doit être plus qu'une simple addition, où chaque individu pourrait retrouver instantanément sa liberté entière. Ce qu'introduit la procédure délibérative, c'est l'idée qu'au moment fondateur, il n'y a pas encore d'adéquation entre individus et collectif (entre

---

74 HABERMAS Jürgen, « Trois versions de la démocratie libérale », *Le Débat*, traduction de Christian Bouchindhomme, 2003/3, n°125, p. 122 – 131. DOI : 10.3917/deba.125.01122. Cet article a une deuxième traduction datée de la même année : « Au delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative » par Solange Chavel, parue dans *Raison publique*, n°1, 2003, pp. 40-57. Nous utilisons la première, car Christian Bouchindhomme est le traducteur d'une partie de *Droit et démocratie*. Il nous a semblé plus cohérent de conserver le même traducteur.

75 *Ibid.*, p. 125

droits de l'homme et souveraineté populaire). Habermas écrit : « ce lien interne entre volonté et raison ne peut se développer que dans la dimension du temps, comme un processus historique soumis à l'autocorrection.<sup>76</sup> » Ce dernier terme est le plus important. Dans un autre de ses textes, on peut lire : « La Constitution canalise un processus d'apprentissage qui est en permanence en autocorrection et qui n'est invulnérable ni aux sautes de l'histoire, ni aux rechutes dans la barbarie.<sup>77</sup> » Donc la fondation (la constitution) doit être en permanente évolution. Qu'est-ce que cette autocorrection ? L'idée d'Habermas est une récusation de l'idée même de révolution au sens de transformation radicale et violente (le Grand soir). L'autocorrection indique une autre manière de faire évoluer la cité. « La relation apparemment paradoxale entre démocratie et État de droit disparaît dans la dimension du temps historique, dès lors que l'on comprend la Constitution comme un projet qui confère à l'acte fondateur la forme d'un processus constituant devant être poursuivi pendant de nombreuses générations.<sup>78</sup> » L'autocorrection est donc un processus inscrit dans la durée d'amélioration du moment fondateur.

Cette autocorrection ne peut se comprendre sans l'idée centrale d'Habermas, le rapport à la raison devenue chez lui communicationnelle. Il insiste fortement sur l'importance de la délibération. Cette délibération et l'autocorrection forment le nœud de son système procédural. Il y a l'acte de délibérer qui est important, le dialogue. « Le modèle délibératif met plutôt l'accent sur ce que les discussions et les négociations ont de conforme à la raison (*vernünftig*) que sur le caractère éthique de la volonté nationale ou sur les mobiles purement rationnels (*rational*) des individus qui agissent, dans leur intérêt, en vue de la réussite.<sup>79</sup> » mais il ne s'agit pas que du dialogue, il s'agit aussi d'un processus inscrit dans le temps, un temps long.

« Une constitution qui est démocratique non seulement par son contenu, mais en vertu de la source de sa légitimation, est à mes yeux un projet formateur de tradition et ayant un commencement clairement marqué dans le temps. Toutes les générations ultérieures ont la tâche d'actualiser la substance normative, encore largement inexploitée, du système des droits établi dans le document constitutionnel d'origine. Selon une telle compréhension dynamique de la Constitution, la législation courante continue à rédiger le système des droits en l'interprétant et en l'adaptant aux circonstances actuelles (réduisant en ce sens la différence de niveau qui sépare les normes constitutionnelles et les lois ordinaires).<sup>80</sup> »

---

76 HABERMAS Jürgen « Le paradoxe de l'État de droit démocratique », *Les Temps modernes*, 2000, n°610, p. 76-p.94, p. 79.

77 HABERMAS Jürgen, « Trois versions de la démocratie libérale », *op. cit.*, p. 131

78 HABERMAS Jürgen « Le paradoxe de l'État de droit démocratique », *op. cit.*, p. 79.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, p. 87.



L'acte de fondation est central, mais ne nécessite pas une perfection immédiate. Il est la racine depuis laquelle seront tirées les décisions à venir, construite au fil des générations. Le droit est pensé comme un corpus en permanente évolution, qui est sans cesse amélioré. Habermas paraît récuser toute forme de « réaction », les premières normes, adossées à un rapport critique à l'histoire, l'éducation et la délibération déterminent un présent fait de progrès. Chez lui, le processus s'allonge, la répétition de l'acte fondateur et le processus d'apprentissage permettent d'arriver à terme à une situation de démocratie parfaite. Il s'agit là d'une réécriture de l'idée de progrès. Si nous mettons en œuvre la possibilité d'une démocratie et d'une justice procédurales nous ne pourrons aller que vers le mieux. Donc Habermas va chercher sa réponse dans le droit, mais un droit qui doit avoir une conscience de la nécessité de s'améliorer, d'où sans doute l'intérêt d'Habermas pour les juristes. Cela implique que Habermas ne fait pas que conceptualiser. Il participe aussi à des débats très contemporains. Il y a ses prises de parti célèbres aujourd'hui sur le rapport entre nazisme et histoire de l'Allemagne, mais il est aussi un fervent militant de l'Europe comme structure et de la disparition des États-nations. On le voit souvent franchir la limite qu'il a pourtant énoncée entre philosophie et point de vue politique.

(b) *Le refus de la violence et les vertus du droit.*

Cette incursion dans le débat public est somme toute logique avec sa philosophie et l'importance qu'il accorde à la communication. Chez Habermas, le débat politique doit revoir ses formes. Il ne s'agit plus de faire la guerre, mais bien de discuter, de communiquer, de trouver le socle consensuel qui permette à la société d'exister. La violence apparaît peu en tant que telle chez le philosophe, mais la combattre sous-tend ses théories. Habermas discute des liens entre l'état de droit et la communication, violence, tolérance, désobéissance civile et non-violence dans l'interview donnée à l'occasion des attentats du 11 septembre 2001 perpétrés dans la ville de New York aux États-Unis d'Amérique. Il dit : « La spirale de la violence commence par une communication perturbée qui, *via* la spirale de la défiance réciproque incontrôlée, conduit à la rupture de la communication<sup>81</sup>. » Ainsi la violence est le résultat d'un échec de communication, d'une perturbation, d'un parasite. Pour le philosophe, il s'agit alors de rétablir la communication en allant chercher le moment initial, l'élément déclencheur. L'exercice plein et entier de la raison communicationnelle peut empêcher selon lui la vio-

---

81 DERRIDA Jacques et HABERMAS Jürgen, *Le concept du 11 septembre*, Galilée, 2004, p. 68.

lence. Une « force critique » existe mais ne « réside que dans le *télos* de l'entente<sup>82</sup>. » Habermas parle, comme Arendt, de la désobéissance civile.

« [La constitution] peut même intégrer de manière réflexive certaines transgressions dans un cadre de conformité constitutionnelle, lorsqu'elle admet, par exemple, la désobéissance civile. Une constitution démocratique va même jusqu'à tolérer la résistance des dissidents, qui, une fois qu'ils ont épuisé tous les recours juridiques, continuent néanmoins de lutter légitimement contre des décisions ou des jugements en application – à la condition toutefois que cette résistance transgressive des règles en vigueur se justifie d'une manière recevable eu égard à l'esprit et à la lettre de la Constitution elle-même, et qu'elle recourt à des moyens qui donnent à leur lutte le caractère d'un appel non violent à la majorité afin qu'elle reconsidère sa décision<sup>83</sup>. »

Une reconnaissance de la dissidence en démocratie peut exister, mais elle ne doit pas être générale et permanente. Transgression, lutte sont acceptables, sous la condition d'une « non-violence ». Habermas défend l'idée de la désobéissance civile et place cette idée sur un socle non violent. Il s'agit là de penser une démocratie qui puisse contenir des désaccords et que ceux-ci s'expriment dans une conformité qui rend possible une réactualisation des décisions, mais, de façon plus appuyée que chez Arendt, ces demandes ne font sens que si elles respectent le droit. La désobéissance civile s'inscrit dès lors dans des limites préétablies, qui font accord. Pour décider de ce qui est juste, Habermas utilise la notion de « majorité », sans la préciser. Comment la majorité peut-elle laisser la place à un espace réel pour une contestation ? La majorité est-elle la démocratie ? Habermas pense qu'il est possible d'identifier un « universalisme des fondements juridiques et moraux de l'ordre libéral<sup>84</sup> ». Toute résistance doit s'inscrire à l'intérieur, c'est ce qui peut la faire passer du statut d'ennemie au statut d'amie. Qu'est-ce qu'une majorité ? Le philosophe ne prend pas la peine de répondre à la question, ce qui place dès lors son affirmation du côté de l'évidence et non de la démonstration.

Cette discussion avec Habermas est motivée par le fait qu'il parle aux temps contemporains, il intervient d'ailleurs fréquemment dans la presse sur l'actualité. Habermas a fait miroiter l'espoir d'une communication humaine sans défaut. Certes le philosophe admet que des retours en arrière peuvent advenir, c'est le problème de la liberté, elle s'égare parfois, mais ce qui importe c'est qu'il pense la paix avant tout. Il n'y a pas de pensée de la violence chez Habermas, mais la recherche de ce qu'il estime être une « non-violence ».

---

82 *Ibid.*, p. 72.

83 *Ibid.*, p. 77.

84 *Ibid.*

## 6) Le libéralisme politique comme commun

Kora Andrieu tente une systématisation du problème de la justice transitionnelle en s'appuyant sur John Rawls. La présence de celui-ci est écrasante dans l'ouvrage. Kora Andrieu articule sa problématique autour d'une double affirmation : la théorie de Francis Fukuyama sur le libéralisme comme fin de l'histoire est en train de devenir réalité, et John Rawls a réussi une synthèse entre « le libéralisme politique et les demandes de justice sociale », qui a revivifié le débat à l'intérieur de la philosophie politique. Mais ce débat se situerait essentiellement autour des écrits de Rawls. Volontairement ou non, la philosophe expulse ainsi du débat tous ceux et toutes celles qui ne sont pas dans la voie du libéralisme.

L'accointance entre John Rawls et la justice transitionnelle est donc le libéralisme politique : « Car si la justice transitionnelle possède clairement un lien, que nous allons ici cerner, avec un libéralisme politique qui constitue en quelque sorte sa « fin », son objectif affiché, elle n'entretient pas moins avec ce dernier un rapport ambigu dans l'utilisation même de ses moyens.<sup>85</sup> » estime Andrieu. La pensée de Rawls tient le fil de l'ouvrage sans faire l'objet d'une lecture en elle-même. Étrangement, Kora Andrieu semble partir du principe que tout le monde connaît les propositions de Rawls. Dès l'introduction, elle nous gratifie des concepts de « libéralisme politique », « justice sociale », « biens premiers », « redistribution », « neutralité axiologique de l'État », « priorité lexicale de la liberté sur l'égalité », « justice comme équité », « neutralité dans la sphère publique », « libéralisme procédural non compréhensif » », le tout en trois pages et sans explications. Le livre a pourtant une vocation grand public et est paru en livre de poche donc à un prix relativement accessible. Si certains des termes peuvent faire l'objet d'une intuition dans la compréhension comme « bien premiers » ou « redistribution », les autres mériteraient qu'elles nous fournissent une explicitation. Mais c'est sans doute cela la « fin de l'histoire » : des termes qu'on partagerait tous et toutes. La lecture de Rawls arrive en réalité dans la conclusion que l'experte a pensée comme le moment d'élaboration de sa théorie. Elle y discute donc ce qu'il faut garder de Rawls et ce qu'il faut enlever. Avant d'y revenir, quelques mots nous semblent nécessaires sur ce philosophe, dont nous ne pouvons qu'avouer notre connaissance relative. La répétition de ses idées dans des textes divers et ses nombreux défenseurs nous aideront à nous repérer tout comme la parenté affichée avec Jürgen Habermas.

---

85 ANDRIEU K., *La justice transitionnelle*, *op.cit.*, p. 31 -32.

(a) *Rawls, pour le renouveau du libéralisme politique*

John Rawls est donc l'auteur d'une *Théorie de la justice*<sup>86</sup>. Il se dit inspiré par des principes moraux et affirme vouloir ouvrir un nouveau contrat social s'inspirant de Kant. Rawls se revendique du libéralisme, politique et institutionnel, mais aussi du libéralisme du marché. Sa théorie de la justice est d'abord une réflexion sur les « éléments de base d'un régime démocratique<sup>87</sup> » c'est-à-dire qu'il cherche à saisir ce qui peut faire « l'objet d'un accord originel<sup>88</sup> ». La philosophie de Rawls a pour but de fonder de nouvelles normes pour la justice des sociétés démocratiques libérales, ce que Rawls présente comme essayer de fonder une société juste qu'il nomme une « société bien ordonnée » et d'œuvrer à une justice qu'il qualifie de politique. Une société juste qui ne connaît pas la violence, bien entendu. Dans une note d'une réponse faite à Habermas, Rawls déclare : « Je ne connais aucun écrivain libéral d'une génération antérieure qui aurait clairement exposé la doctrine du libéralisme politique. [...] C'est pour moi une grande énigme de savoir pourquoi le libéralisme politique n'a pas été élaboré bien plus tôt ; en effet, compte tenu du pluralisme raisonnable existant dans la vie politique, cette manière de présenter l'idée du libéralisme paraît très naturelle. » Voici donc l'objectif de Rawls : déployer le plus clairement possible la doctrine du libéralisme politique. Il met en œuvre une nouvelle théorie du contrat social tout en se réclamant de Locke, Rousseau et Kant, dans leur objectif de fonder, par le contrat social, l'autonomie de la raison et la justice. Le philosophe n'est ni utilitariste, car il juge que l'individu reste trop soumis au groupe, ni libertarien, car la coopération est absente de cette conception du monde. C'est contre ces philosophies, surtout l'ultra-utilitarisme qu'il a construit son projet. Il cherche un libéralisme équilibré où les individus sont libres, mais font preuve de coopération sociale. Chez Rawls, la justice est le résultat d'une délibération publique et cherche notamment à mettre en œuvre le « consensus par recoupement ».

Pour asseoir sa théorie, le philosophe imagine ce qu'il nomme « un voile d'ignorance ». Ce voile d'ignorance place les individus dans une situation qui les fait ignorer leur position sociale et leurs dispositions : la position originelle. C'est une position imaginaire à l'instar, nous le verrons, de ce que put être l'état de nature dans les philosophies du contrat. Il faut donc imaginer que cette position originelle est possible pour aboutir sur des principes de justice, en quelque sorte parfaits. C'est-à-dire des principes qui n'ont pour enjeu que la justice. Des prin-

86 RAWLS John, *Théorie de la justice*, traduction de Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987

87 Il emploie cette expression dans HABERMAS J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, traduction de Rainer Rochlitz, avec le concours de Catherine Audard pour l'américain, Paris, Cerf, 1997, p. 54.

88 RAWLS John, *Théorie de la justice*, *op.cit.* p. 37.

cipes, Rawls en découvre deux, tiré de la position originelle : comme l'explique la philosophe Christine Castejon, dans sa thèse sur le concept de justice : « Le cœur de la théorie [de Rawls] est remarquablement simple. Nous possédons un sens intuitif de la justice qui peut être explicité en deux principes : liberté égale pour tous et possibilités d'inégalités entre nous si elles ne portent pas atteintes aux plus désavantagés.<sup>89</sup> » C'est pourquoi la théorie de Rawls est une théorie de l'équité et non de l'égalité.

(b) *La philosophie politique à valeur applicative.*

En ce qui nous concerne, ce n'est donc pas réellement de Rawls dont nous parlons, mais de la lecture qu'en fait Kora Andrieu. La philosophe – experte a pour objectif de trouver le meilleur moyen de faire transiter les sociétés vers le libéralisme. Pour ce faire, elle confronte ce qui a eu lieu (commissions, tribunaux) à un certain nombre de penseurs, au premier rang desquels Rawls. Toutefois Andrieu opère une critique de la position rawlsienne. Elle fait plusieurs fois appel à ses contradicteurs tel que l'économiste Amartya Sen pour essayer d'assouplir la conception rawlsienne de la société tout en restant à l'intérieur du cercle libéral.

La proposition d'Andrieu est un pas de côté vis-à-vis de la démarche rawlsienne car le philosophe ne construit pas – et ce volontairement - une théorie institutionnelle. Christine Castejon précise bien que la deuxième partie de la *Théorie de la justice*, qui comprend « la justification réfléchie » de la théorie, doit être comprise « à partir des conséquences qu'elle aurait, si elle était "reconnue", sur les institutions<sup>90</sup> ». C'est-à-dire que la théorie n'a plus à être discutée, elle doit juste être appliquée. Or Andrieu souhaite, à partir de sociétés où la refondation paraît possible, « tester la théorie » : « le libéralisme politique paraît bien soumis à un "test" méthodologique [...]. Ces contextes de transition apparaissent donc, dans leurs histoires, comme nous donnant le moyen de tester la capacité de cette conception libérale de la démocratie à résoudre les problèmes se posant sur la voie de la modernisation politique, sociale et culturelle.<sup>91</sup> » Ce faisant, elle questionne les affirmations de perfection théorique de Rawls. Elle en appelle dès lors à moraliser la théorie rawlsienne pour adapter la théorie libérale aux temps nouveaux.

---

89 CASTEJON Christine, *L'enjeu philosophique et les limites du concept de justice. Un égale un*. Thèse de doctorat, sous la direction de Jacques Poulain, Université Paris 8, 2001, p. 31.

90 *Ibid.*

91 ANDRIEU K. *op.cit.*, p. 48.

Andrieu réfléchit sur le concept de liberté en vue de définir l'humanité. Celle-ci doit reposer sur l'absence de violence et de contrainte. Le libéralisme est premier chez Rawls. Il est supposé réaliser la liberté. Les autres théories sont estimées trop perfectionnistes. Elles veulent bâtir un l'homme en fonction de l'image qu'elles en ont : « L'essentialisme désigne en effet cette perspective philosophique qui définit de manière substantielle, et par un certain nombre de critères préétablis, les conditions à remplir pour être effectivement considéré comme un "homme" : être raisonnable ou rationnel, être un animal politique, ou encore être capable, comme le propose Martha Nussbaum, de rire et de jouer. <sup>92</sup>» dénonce Andrieu. Définir l'humain ne doit pas impliquer une définition trop restrictive. A trop vouloir en faire, on risque de saper la liberté. Elle note que « Rawls a bien montré que le principal danger du perfectionnisme est que "les exigences de la perfection l'emportent sur les revendications de la liberté". La définition précise de ces "choses" que je dois faire pour être un homme doit donc rester aussi indéterminée que possible. <sup>93</sup> » Donc le philosophe est supposé nous permettre de penser une voie de liberté qui ne soit pas une liberté parfaite, c'est-à-dire totalitaire, donc qui s'annulerait elle-même. La liberté prend ici des contours flous.

Elle conclut son livre en estimant que « même lorsqu'il quitte le terrain de sa « théorie idéale », Rawls semble toujours en effet ne s'intéresser aux sociétés « bien ordonnées » que lorsqu'elles possèdent déjà un ensemble d'habitudes démocratiques entièrement constituées et bien ancrées. » Elle note plus loin qu'il présente les sociétés comme issues « d'une sédimentation progressive et pacifique de certaines idées intuitives partagées ». Ce qui l'amène à qualifier la théorie de Rawls d' « angélisme désincarné <sup>94</sup> ». Elle remarque que certaines propositions d'Amartya Sen, comme la capabilité, ou de Marthe Nussbaum sur les sentiments dans la démocratie, se rapprochent de certains besoins exprimés durant les transitions. A partir de là, elle propose un infléchissement de la théorie rawlsienne, jugée trop formaliste. Elle s'écarte ainsi grâce à Martha Nussbaum de Rawls, mais aussi de Kant, jugé trop peu intéressé par les corps empiriques <sup>95</sup>. Selon elle, le concept de capabilité peut infléchir une version trop théorique du libéralisme. Cependant, elle recule en partie, car elle note que trop d'inclinaison vers le sensible risque de nous faire sortir du libéralisme. Ce qu'Andrieu reproche à Rawls c'est de ne pas se poser la question des sociétés qui ne sont pas déjà libérales. Question que Rawls admet ne pas se poser puisque sa question est justement de mettre en œuvre une situation procé-

---

92 *Ibid.*, p. 599.

93 *Ibid.*, p. 600.

94 ANDRIEU, *op.cit.*, p. 623. pour les trois citations.

95 *Ibid.*, p. 604.

durale qui n'est possible – c'est ce qu'explique très bien Habermas – que si le libéralisme est déjà effectif. Elle lui reproche le fonctionnement même de sa théorie, mais si on retire à la théorie rawlsienne sa circularité, elle s'écroule.

(c) *Sur le terrain*

C'est là qu'intervient la position d'experte. C'est cette position qui donne une valeur particulière à son texte car ce n'est qu'à l'extérieur de la théorie qu'elle peut espérer résoudre « l'angélisme » de Rawls. L'experte est finalement celle qui vient faire mûrir ou accélérer le processus. Kora Andrieu est intervenue par exemple en Tunisie, à la suite de la chute du régime Ben Ali, qui a duré de 1989 au 14 janvier 2011.

En mai 2014, Kora Andrieu fait paraître un écrit : « Confronter le passé de la dictature en Tunisie : la loi de « justice transitionnelle » en question.<sup>96</sup> » Il est destiné à l'observatoire des mutations politiques dans le monde arabe. Elle est alors « experte associée en Droits de l'homme auprès du Haut-Commissariat des Nations Unies aux Droits de l'homme à Tunis », où une instance Équité et Réconciliation doit être créée. Elle dresse d'abord un portrait simplifié de la justice transitionnelle, puis elle explique les difficultés du terrain :

« C'est précisément parce qu'elle engage une réflexion identitaire et mémorielle profonde que la justice transitionnelle est le lieu de contestations politiques aussi intenses. Elle n'est pas un effort strictement tourné vers le passé mais bien plutôt un élément décisif dans la détermination de la trajectoire et de l'identité de la Tunisie post-révolutionnaire, ayant le pouvoir de réinventer le récit de l'histoire moderne du pays au profit de l'une ou l'autre de ses forces politiques dominantes. En reconnaissant telle ou telle catégorie de victimes, c'est toujours une histoire différente du pays qui se voit racontée et, par là, un projet politique particulier qui est servi.<sup>97</sup> »

La justice transitionnelle ne se présente donc pas comme une évidence pour ceux qui ont à la mettre en place. La peur de voir se reformer l'ancien régime grâce à la justice transitionnelle est présente dans les esprits. Celle-ci est perçue comme trop clémentine au regard du passif des personnes qui dirigèrent le pays. Andrieu la présente aussi comme postérieure à la révolution. Révolution de fait de courte durée, puisque nous sommes alors à peine à trois ans de son déclenchement et l'on comprendra dans la suite de l'écrit, que la révolution désigne essentiellement les mois qui encadrent la chute de Ben Ali, des premières révoltes en novembre

96 Kora Andrieu, "Confronter le passé de la dictature en Tunisie, la loi de justice transitionnelle » en question", Institut de Relations Internationales Et Stratégiques (IRIS), Paris, 2014. Consultable ici : [http://www.iris-france.org/docs/kfm\\_docs/docs/obs-monde-arabe/tunisie-justice-transitionnelle-mai-2014.pdf](http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/obs-monde-arabe/tunisie-justice-transitionnelle-mai-2014.pdf)

Exceptionnellement, les numéros de pages suivront les citations.

97 *Ibid.*

2010 jusqu'aux élections d'octobre 2011. La révolution tunisienne fait l'objet de débats entre les Tunisiens et plus largement entre les observateurs qui cherchent à la comprendre ou ceux et celles qui cherchent à s'en inspirer (notamment dans les pays alentours).

L'experte entre dans le vif du sujet en précisant que c'est le dictateur déchu Zine al-Abidine Ben Ali qui « ouvre, sans doute sans le savoir, le débat sur la justice transitionnelle en Tunisie. » Comment le chef de l'État peut-il ouvrir ce débat ? Il propose tout simplement, le 13 janvier 2011<sup>98</sup>, la création de plusieurs commissions d'enquête avec très probablement en tête l'idée d'apaiser la colère qui s'exprime et se montre. Ces commissions verront le jour sous le gouvernement de Mohamed Ghannouchi, espace-temps que notre auteur situe comme « après la révolution », ce qui implique qu'elle prend pour acquis le fait qu'un nouveau gouvernement suffit à mettre fin à une « révolution ». Elle ne revient pas sur cette rupture qui a ouvert le printemps arabe : était-ce une révolution ? Une suite de révoltes ? La chute d'un régime ? Selon elle, la situation tunisienne est « exceptionnelle » (p.12) et ce pour trois raisons :

- Ce n'est pas une transition négociée, mais une transition révolutionnaire.
- Ce sont les représentants du principal parti visé par la répression qui prirent le pouvoir aux élections d'octobre 2011.
- « la logique révolutionnaire » s'oppose à « la logique transitionnelle », c'est-à-dire qu'il y a une volonté d'écraser les forces « contre-révolutionnaires » de l'ancien régime.

Sans que ce soit explicite, on suppose que c'est la rencontre des trois éléments qui fait l'exceptionnel. On comprend entre les lignes que la transition négociée aurait nécessité la reconnaissance de deux parties identifiables, qui n'existaient pas. Il a pu sembler que les partisans de Ben Ali avaient perdu toute légitimité (ce qui s'est avéré plus compliqué par la suite). Le point 2 est le plus contestable, *Ennahda* (le parti qui a remporté les élections) y est qualifié de « parti principalement visé par la répression », cette simple affirmation efface des années de dictature qui ont opéré comme des lames de fond faisant disparaître des milliers de partisans de tout bord et des formations politiques aux assises populaires importantes. Le dictateur réprimait à la fois à une opposition se réclamant de l'Islam politique, accusé de mettre un frein à la modernité et à une opposition « socialiste ».

---

98 C'est-à-dire la veille de son départ forcé.



Mais c'est sur le dernier point de la liste de la philosophe que nous voudrions nous attarder. Si on s'y arrête quelques secondes, on remarque une fausse évidence : pourquoi révolution et transition sont-elles opposées ? On a vu avec l'Afrique du Sud que la ligne de démarcation entre les deux n'était pas si claire. Quel message cherche donc à nous envoyer notre experte ? Plus loin, elle précise sa pensée : la « dynamique révolutionnaire » doit être entendue comme « visant à faire table rase du passé selon un principe de responsabilité collective. » Par contre « [l]a justice transitionnelle, elle, s'appuie par définition sur une individualisation des torts et cherche, à terme, à permettre la réconciliation et la réintégration de « l'ancien régime » - de ses représentants comme de sa mémoire, dans la construction du nouvel État. (p. 19) » Les deux principes sont donc en complète opposition. La révolution c'est l'oubli du passé et la responsabilité collective. La transition c'est la responsabilité individuelle et la réconciliation qui tient compte du passé. L'expression « Faire table rase du passé » ne peut être qu'une référence limpide à *L'internationale*, chanson écrite par Eugène Pottier à l'occasion de la Commune de Paris, et devenue l'hymne de ralliement de tous les révolutionnaires du monde au début du XX<sup>e</sup> siècle. Kora Andrieu l'emploie aussi dans un autre texte « La justice transitionnelle à l'épreuve de la philosophie politique appliquée »<sup>99</sup> où elle dresse une petite histoire de cette justice :

« Toutefois, l'héritage de Nuremberg fut éclipsé tout au long de la Guerre froide au bénéfice d'un pragmatisme d'un certain réalisme politique. Ainsi, on a continué à soutenir les Khmers rouges après le massacre de plus d'un million de Cambodgiens, ou Saddam Hussein en dépit des crimes à l'arme chimique commis contre les populations chiites et kurdes. La paix semble alors s'obtenir au prix d'un certain pragmatisme amoral consistant à fermer les yeux, à amnistier les criminels de guerre et à faire table rase du passé. <sup>100</sup>»

La justice transitionnelle est donc inverse à la révolution, qui cherche à faire table rase, mais aussi inverse à la « réal-politique » qui est amorale. Elle est une voie morale et médiatrice. Kora Andrieu a une philosophie située dans l'ère de la justice transitionnelle. C'est-à-dire dans un espace-temps où la justice transitionnelle constitue la vérité du moment. Ainsi son objectif est de faire correspondre le cas tunisien à ce que veut cette justice. Elle fait ainsi la liste de toutes les mesures prises par les gouvernements successifs : amnistie, procès, nettoyage de la fonction publique, restriction à se présenter aux élections. Elle note à chaque fois le flou de ces mesures, dont une partie vise justement à exclure de la vie politique les membres de l'ancien régime, les membres du parti qui fut au pouvoir, etc. Elle s'alarme notamment d'un « projet de loi qui pourrait exclure 20 000 Tunisiens de la vie politique. (p. 18)

99 ANDRIEU Kora et LAUVAU Geoffroy, *Quelle justice pour les peuples en transition ?*, Paris, Pups, 2014.

100 *Ibid.*, p. 8.

» On sait maintenant que ce qui alarme notre experte c'est que ces mesures ne sont pas libérales. Le libéralisme suppose un pluralisme politique et le passé ne saurait justifier la mise à l'écart d'une partie trop importante des Tunisiens.

On comprend avec ce texte à « valeur applicative » que la promotion du libéralisme se fait contre la logique révolutionnaire. Dans l'ère de la justice transitionnelle, les révolutions ne sont pas les bienvenues. L'idée de révolution n'est pas conçue comme une révolte du peuple, elle est réduite en l'affrontement de deux forces identifiables entre les tenants du régime de Ben Ali, les islamistes (*Ennahda*) et les forces démocratiques. Ces deux dernières constituent la logique révolutionnaire soutenue par une masse indéfinie qualifiée « d'opposition populaire » (p. 13).

Chez Andrieu, les échecs des commissions sont toujours pris du point de vue du libéralisme. Elle s'attarde sur les « failles » de la CVR et tout particulièrement le problème de la redistribution des richesses. Elle déclare ainsi que les choix économiques « néolibéraux » du gouvernement sud-africain ont mis à mal la réconciliation. Mais cette première remarque l'amène du côté des théories de la reconnaissance comme celle d'Axel Honneth ou de l'*affirmative action*. Elle estime alors qu'« une approche strictement économiste, qui émanciperait économiquement les individus sans leur garantir par ailleurs cette reconnaissance intersubjective, serait tout aussi problématique.<sup>101</sup> » Ainsi la constitution en sujet (de droit et citoyen) doit aussi passer par la reconnaissance culturelle et juridique de ceux et celles qui ont été déshumanisées par l'apartheid. Sauf que le piège se referme instantanément sur la philosophe ; en effet, comment défendre la politique de reconnaissance puisque celle-ci doit reposer sur le prolongement des catégories créées par l'apartheid ? Si elle ne le fait pas, elle risque d'exclure à nouveau des personnes anciennement discriminées. D'un côté, Andrieu estime que l'égalité des chances n'est pas possible dans la situation de post-apartheid, il faut d'abord redresser les inégalités, de l'autre que cela ne peut pas se faire sur la base d'une politique différentialiste. Si on s'en tient aux catégories proposées par Andrieu, nous ne pouvons qu'être d'accord avec elle. En partant d'une question qui est celle de l'amélioration du libéralisme, elle nous enferme dans des alternatives limitées, mais surtout ce sont les peuples eux-mêmes qui sont enfermés dans ces alternatives. Ce qui manque pour résoudre les contradictions post-apartheid, ce sont des propositions et des réalisations sociales et matérielles issues des concerné-es.

---

101 *Ibid.*, p. 272.

Le résultat de la Commission sud-africaine est beaucoup plus complexe que le modèle qui a été édifié à l'international. La critique interne au pays ne porte pas sur l'accomplissement du libéralisme, mais sur l'état de la société sud-africaine, la persistance d'un racisme structurel, l'accroissement de la violence... Si les sociétés nouvellement fondées peuvent faire le choix du droit, ce droit peut laisser ouvert la possibilité de toute forme de société. Mais cette constatation est inhérente aux choix de départ de l'experte : la philosophie de Rawls. Vouloir appliquer la forme de libéralisme proposé par Rawls aux sociétés en transition, c'est prendre nécessairement le problème par l'extérieur, car cela veut dire que, parce que le libéralisme serait le bon modèle dans d'autres pays (selon eux), il sera le meilleur modèle pour les pays en transition. Alors même que Rawls se présente ouvert et pluriel, il fonde un système de pensée des plus normatifs.

(d) *Habermas à Rawls*

Andrieu nous dit la vérité de la justice transitionnelle : instaurer partout dans le monde des démocraties libérales. Cela implique que dans sa version contemporaine le modèle juridico-étatique se confond avec le libéralisme. Reste à saisir pourquoi l'universel proposé paraît une version amoindrie de ce courant politique et philosophique. La réponse est dans la « querelle de famille <sup>102</sup>», que les deux philosophes se livrent dans *The journal of philosophy* en 1995. Le thème est la « justice politique », ce qui permet au philosophe allemand de discuter justement la question d'une théorie qui puisse accueillir en son sein des formes de réconciliation non-violentes. Ce qui préoccupe Habermas c'est le statut de la procédure dans la théorie rawlsienne. Habermas revient sur le fait que dans sa théorie de la justice, Rawls s'attache à l'idée d'une neutralité axiologique : « Étant une construction raisonnable sans lui-même prétendre à la vérité, le libéralisme politique est idéologiquement neutre. <sup>103</sup> » Pour Rawls, ce par quoi il débute (les axiomes) est une évidence pour tout le monde. Dit autrement, la liberté est déjà là. Sauf que Rawls sait bien que ce n'est pas le cas, d'où son idée de position originelle qui doit permettre à chaque acteur de sortir des conditions dans lesquelles il est pris. Mais ce premier forçage est justifié par le fait que dans les conditions de la position originelle, les citoyens aboutiraient à l'idée que le libéralisme politique serait le système parfait. Pour Habermas, la position originelle n'est pas « liberté ». Il avance qu'« [e]n imposant aux partenaires engagés dans la décision rationnelle un certain nombre de restrictions raisonnables de leur situation

---

102 C'est ainsi qu'Habermas qualifie son débat avec Rawls.

103 HABERMAS Jürgen, RAWLS John, *Débat sur la justice politique*, traduction de l'anglais par Catherine Audard et de l'allemande par Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1997, p. 11.

[la position originelle. A.C], Rawls ne peut pas se passer de quelques hypothèses fondamentales d'ordre substantiel ; en réorientant une théorie de type universaliste vers des questions de stabilité politique qu'il convient de réaliser au moyen d'un consensus par recoupement, il réduit la prétention épistémique de cette théorie. Ces deux aspects sont préjudiciables à une approche procéduraliste conséquente. <sup>104</sup> » La théorie de Rawls bute sur son propre schéma. Ce qu'essaye de formaliser Habermas c'est que Rawls rate son objectif procédural en finissant par nier les fondements libéraux de sa propre théorie. En effet, chez Rawls, la discussion aboutira donc, quoiqu'il arrive, à l'idée que le libéralisme c'est la vérité. Elle est jouée d'avance, ce qui paraît contraire à l'idée de liberté. Mais pour Rawls, c'est ce qui rend possible la liberté. Puisqu'on sait où elle aboutit. En d'autres termes, la liberté ne s'autodétruit pas. C'est certes rassurant, mais peu convaincant.

Les motifs de l'aporie soulevés par Habermas se centrent autour de l'inadéquation entre les deux niveaux de la théorie de Rawls, c'est-à-dire l'élaboration de la théorie à partir de la position originelle et leur soumission au débat public en vue d'une approbation par les institutions (où se déploie le « consensus par recoupement »). Habermas note qu'une erreur à ne pas commettre est d'imaginer que l'approbation de la théorie est similaire à la manière dont elle s'élabore à partir de la position originelle. Si c'est le cas, les deux niveaux perdent de leur sens. Il s'agit bien de tester la théorie en dehors de son principe fictionnel. Or le philosophe allemand note que ce qui préoccupe avant tout Rawls est la question de la stabilité. Il le cite se questionnant sur les conséquences pour la stabilité d'une non-acceptation de la théorie de la justice, question qui préoccupe Habermas. « Dans la mesure où Rawls place la question de la stabilité au premier plan, le « consensus par recoupement » n'exprime plus que la contribution *fonctionnelle* que la théorie de la justice est capable d'apporter à une institutionnalisation non-violente de la coopération sociale. <sup>105</sup> » La philosophie de Rawls est donc à la fois une philosophie de la fondation et de la procédure. La démocratie libérale serait le résultat de la procédure. Mais la théorie de la justice doit être aux fondements de la société. L'objection d'Habermas est donc assez simple : où passe l'usage public de la raison (la procédure) si tout est déjà présent à la fondation (dans la Constitution) ? S'il le formule poliment, Habermas est en train de transformer Rawls en philosophe de l'inertie.

« Du point de vue de la *Théorie de la justice*, l'acte de fondation de l'État de droit démocratique n'a pas besoin d'être réitéré dans les conditions constitutionnelles d'une

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 31.

société juste déjà instituée, pas plus qu'il n'est nécessaire de donner une forme permanente au processus de réalisation des droits. Contrairement à ce qu'exigeraient pourtant les circonstances historiques, les citoyens ne peuvent pas vivre ce processus comme ouvert et inachevé. Il leur est impossible d'attiser dans la vie réelle de leur société la braise radicale-démocratique qui sommeille dans la position originelle, car, de leurs points de vue, tous les débats *essentiels* en vue de la légitimation ont déjà été menés dans le cadre de la théorie ; et ils découvrent déjà sédimentés dans la Constitution, les résultats tout faits de ces discussions théoriques. Dans la mesure où les citoyens ne sont pas en mesure de comprendre la Constitution comme un *projet*, l'usage public de la raison n'a pas, à proprement parler, le sens d'un exercice effectif de l'autonomie politique, mais ne sert plus qu'à *maintenir la stabilité politique* sans intervention de la force.<sup>106</sup> »

Si l'on suit Habermas, Rawls fonde une théorie de la paix sociale et non pas une théorie de la justice. C'est-à-dire qu'il donne les justifications nécessaires au libéralisme pour que celui-ci soit présenté comme la théorie de la justice parfaite, théorie qui ne nécessite plus d'aménagement historique. La neutralité de Rawls n'est donc en rien neutre. Habermas lui oppose d'ailleurs sa conception « modeste » d'une théorie procédurale. Pour lui, il ne s'agit pas de construire les principes d'une société juste, mais d'élaborer les « conditions nécessaires aux discussions et aux négociations rationnelles<sup>107</sup> » comme nous l'avons vu plus haut. La modestie consiste à ne pas imposer dans une théorie ce qui est le juste et ce qui ne l'est pas, mais d'imaginer les meilleures conditions pour que le débat ait lieu. Rawls lui répond avec précision sur ce mot : « nous considérons chacun nos propres conceptions comme plus modestes que celles de l'autre. » Il résume ainsi les deux positions : Habermas croit qu'il « limite » la philosophie morale et lui se limite à la politique. Pour répondre à cette guerre de modestie, Rawls pose un argument d'autorité : « Aucune vision sensée ne peut se passer du raisonnable et du rationnel tels que je les utilise ». Telle est la réponse de Rawls : si tu n'es avec moi, tu es hors de la raison. On tient ici le cœur du raisonnement libéral : le pluralisme ne se déploie qu'à partir de son corpus rationnel, qui s'impose comme évidence, puis comme axiome. En réalité, si on lit attentivement Rawls, toutes les doctrines raisonnables se situent à l'intérieur du libéralisme politique. En dissociant politique et philosophie, « le libéralisme politique évolue dans le cadre des catégories du politique en laissant la philosophie en l'état.<sup>108</sup> », écrit-il, Rawls semble reprocher à Habermas de faire encore de la philosophie. Ce qui revient à admettre qu'il ne propose que des ajustements, qui certes peuvent avoir leur importance, mais qui sont limités à un idéal du monde déjà déterminé. Rawls est bien en train de justifier le système.

---

106 *Ibid.*, p. 43.

107 *Ibid.*, p. 48.

108 *Ibid.*, p. 53.

Le problème de la justice transitionnelle est le même que celui de la philosophie rawlsienne. Elle ne donne plus ses axiomes. Derrière le pluralisme qui lui est attribué, il faut gratter pour voir réapparaître le libéralisme et le capitalisme. Marc Osiel ou Kora Andrieu ont au moins la conviction d'afficher leurs fins. La justice transitionnelle, prise au niveau des institutions, oscille entre affirmer clairement des principes (libéraux) qui lui permettraient de fournir un contenu normatif fort de ce qu'est un individu et une société qui fonctionne pacifiquement et reconnaît l'égalité et la justice, *a priori* toutes des conditions recherchées par toutes et tous, et le fait qu'un contenu normatif trop fort risque d'empêcher la société en question de prendre son indépendance. Le libéralisme prôné par les institutions mondiales n'est pas celui de Rawls, mais il fonctionne sur un principe similaire : apeuré par trop de normativisme, il cache ses fins derrière un système procédural. Ainsi la philosophie qui doit gérer le monde est déjà réglée, les procédures de justice transitionnelle ne sont que des ajustements. C'est cette conception qui leur permet de penser qu'ils n'imposent pas de normes. Il n'y a aucun débat sur les fins de la justice transitionnelle en réalité, il n'y a que des débats techniques.

## Chapitre 5 : Les origines inavouables du libéralisme

Les penseurs contemporains du libéralisme politique évoluent dans une sphère d'idéaux philosophiques déjà refermés et aspirent à la modestie. Quels sont dès lors les liens qu'ils entretiennent à leurs « pères » dont les philosophies n'étaient en rien modestes ? Les relations que les libéraux de la Seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle entretiennent avec les philosophes classiques et notamment ceux du contrat, Hobbes, Rousseau comme Locke sont paradoxaux voire distanciés. Ces philosophies sont finalement présentées comme trop violentes : justification d'un pouvoir absolu, de l'esclavage, d'un capitalisme sauvage, d'une souveraineté du peuple sans libertés (terreur et dictature). Elles semblent porter en germe tous les maux du XX<sup>e</sup> siècle.

La notion de contrat social, que la justice transitionnelle banalise, a fait l'objet de débats très virulents entre les révolutions anglaise et française, notamment à travers la réponse de Jean-Jacques Rousseau à Thomas Hobbes. Mais la perception que les libéraux ont de ces deux philosophes ne s'inscrit pas sous l'angle de la filiation. Les liens sont plus clairs avec Locke quoi qu'aussi un peu distendus. La filiation dont ils se revendiquent, la seule et l'unique, semble être celle qui les lie à Kant. Quoi qu'il en soit, malgré les critiques, ces penseurs de l'âge classique s'accordent sur l'horizon philosophique : la nécessité de passer de la violence à la politique, devenue cette fausse évidence sur laquelle s'appuie le libéralisme contemporain.

C'est souvent chez des auteurs qui récusent le libéralisme que se dévoilent les motifs pour lesquels les libéraux se tiennent à distance des libéraux classiques : ils sont trop violents. Par exemple, Althusser dans ses cours à l'École Normale Supérieure<sup>109</sup> explique qu'il est possible d'établir une filiation entre Hobbes et Robespierre autour de la notion de Terreur. André Tosel est l'auteur d'un ouvrage sur la part révolutionnaire de Kant<sup>110</sup>. Cet évitement des libéraux nous force à retourner à certains textes classiques et à l'interprétation qui en est faite autour du problème de la violence. Nous commencerons avec Emmanuel Kant, référence fondamentale pour les Rawls, Habermas, Ricoeur ou Arendt. Kant est pensé par eux comme un ennemi

---

109 ALTHUSSER Louis, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955 – 1972*, Paris, Seuil, 2006.

110 TOSEL André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, Puf, 1990.

de la violence. Hobbes au contraire est exclu du corpus libéral, comme Rousseau. Nous constaterons aussi une mise à distance avec John Locke, pourtant défini comme père du libéralisme. Tous ces penseurs du contrat social ont en commun d'avoir pris position sur l'origine de la violence, et d'avoir construit à partir de cela leurs propositions philosophiques et politiques.

## 7) Au commencement fut Emmanuel Kant.

Emmanuel Kant, maître ou critiqué, semble l'horizon de la pensée contemporaine dans ses recherches sur l'universel, la raison ou encore les liens entre autonomie privée et autonomie publique<sup>111</sup>. Emmanuel Kant a fait de l'humain un être de progrès, mû par la liberté, ce qui va le tenir à distance d'une conception trop simple de l'homme bon ou l'homme mauvais. Il va concentrer son travail sur la maîtrise de la raison humaine et la réalisation de la liberté. Kant a une très haute idée de l'universalité, il construit une vision haute de ce que doit être l'humain. Kant, nous l'avons dit, est convoqué en tant qu'ennemi de la violence, or il s'avère que la position kantienne est plus ambiguë qu'une simple réfutation de la violence, comme le montrent certains de ces textes « politiques ».

On se rappelle que Ricœur nous a ouvert les yeux sur une contradiction majeure du droit chez Kant, dans lequel se niche de « l'inhumain ». Quelques pages de Kant pourraient suffire à nous éclairer sur le fait que celui-ci n'est pas béat, son écriture est une écriture violemment polémique qui ne manque pas de moquer tous ceux qui ne le satisfont pas. La violence demeure pourtant, chez ce philosophe de la raison, paradoxale. Dans *L'inhumain*, Jean-François Lyotard écrit : « Même ce qu'il peut y avoir d'inquiétant chez Kant à cet égard, ce qui n'est pas anthropologique mais proprement transcendantal, et ce qui dans la tension critique, va jusqu'à briser l'unité plus ou moins présumée d'un sujet (humain), comme c'est le cas, qui me semble exemplaire, de l'analyse du sublime ou des écrits historico-politiques, même cela, on l'expurge. Sous prétexte de retour à Kant, on ne fait qu'abriter le préjugé humaniste sous son autorité<sup>112</sup>. » Le Kant inhumain et inquiétant n'est pas celui des libéraux, pourtant il est celui qui nous permettrait de penser la violence, parce que Kant n'a pas élaboré son projet politique en éludant la question de la violence.

---

111 Si l'on s'en tient à notre étalon, le livre de Kora Andrieu, il est le seul philosophe classique cité plusieurs fois. Jean-Jacques Rousseau est cité une fois, Thomas Hobbes ou John Locke n'apparaissent même pas.

112 LYOTARD Jean-François, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 9.



(a) *La dialectique de la guerre et de la paix.*

Dans son esquisse philosophique, *Vers la paix perpétuelle*, Emmanuel Kant dresse le rêve d'un monde de paix. Il y énumère les conditions qui rendent possible la paix entre États : respect des États les uns envers les autres, honnêteté, ne pas se financer sur la dette d'un autre État. La doctrine kantienne prend pour origine les rapports entre États, chacun indépendant et autonome. Il nomme ces liens entre États, le droit cosmopolitique. Il dégage deux branches d'une alternative. D'un côté l'alliance des peuples, de l'autre « un état des peuples » ou « une république mondiale ». La première est une fédération d'États en vue d'établir la paix. La seconde suppose la constitution d'une loi qui rassemble tous les peuples. On reconnaît bien l'Idée qui a guidé à la création d'une justice internationale. Mais cet essai est aussi le lieu où Kant dresse un étrange tableau de la guerre à nos yeux contemporains. La guerre est irraisonnable, mais elle a aussi des points positifs. Elle permet à l'humain de développer des techniques. Elle conduit progressivement à une meilleure paix, une paix plus large, mondiale dirions-nous aujourd'hui.

L'article 1 de *Vers la paix perpétuelle* stipule la nécessité pour chaque État de reposer sur une constitution républicaine. Celle-ci existe par la liberté des membres et leur devenir en sujet et citoyen devenus égaux sous une unique législation. Ces États républicains doivent se lier par un système fédéraliste tel est le sens de son article 2. Lorsque Kant parle des États, il note leur velléité de faire la guerre, et en tire une première conclusion qui est la nécessité de fonder une « alliance des peuples ». Il expose ensuite les contradictions à faire alliance entre peuples en fondant un droit de la guerre. Pourtant c'est bien sur la guerre que fonctionnent les relations entre États, raille-t-il : « La manière dont les États font valoir leur droit ne peut être que la guerre et jamais le procès comme dans une cour de justice internationale, mais ni la guerre ni son issue favorable, la *victoire*, ne décident du droit », mais le philosophe développe la contradiction inhérente à de telles relations entre États. Il use notamment de la comparaison avec le passage des individus de l'état de nature à l'état de droit. La raison pousse les États à vouloir la paix pour préserver leur propre liberté, ce que Kant nomme la nécessité d'une « alliance de paix ». Cette alliance repose sur la volonté d'en terminer avec toutes les guerres.

(b) *Kant aseptisé*

Si la question de Kant est celle de la moralité (qui comprend celle du droit), la violence apparaît à plusieurs reprises dans ses réflexions. Il s'est intéressé à la violence et la paix. Ainsi un long article lui est consacré dans *Le dictionnaire de la violence*, écrit par Mai Queman<sup>113</sup>, dans lequel la philosophe met à jour l'ambivalence de la notion de violence pour Kant. Elle y reprend notamment les analyses d'un autre ouvrage qui va à contre-courant *Kant révolutionnaire, droit et politique* d'André Tosel dans lequel le philosophe marxiste travaille à démontrer qu'il existe un Kant révolutionnaire derrière le Kant moral. L'un et l'autre soutiennent qu'on trouve chez Kant une ambivalence fondamentale quant à la violence qu'il condamne et, par sa promotion du droit, cherche à écarter, tout en y voyant en même temps des vertus. La Révolution est fondatrice de droit. « La révolution, cette contre – violence qui demeure violence, réactive la situation que la philosophie de l'histoire et la théorie du droit pensent comme originelles. C'est celle du combat des libres égoïsmes déchaînés, de cette guerre civile qui est aussi un état de nature.<sup>114</sup>», écrit Tosel. Ainsi la violence peut se révéler comme une réalisation de l'humanité.

Ce que nous enseigne le rapport de Kant à la Révolution, c'est que ses préoccupations sont la transformation de sa société : c'est-à-dire la Révolution. L'Idée de « Critique » est un projet révolutionnaire. Il est séparé par un regard distant et critique du système sous lequel il vit. Il n'est pas dans la justification de l'ordre. Deux possibilités s'offrent alors aux contemporains : considérer que Kant marque le début d'un processus linéaire de mise en œuvre de la liberté ou que Kant est un penseur de la rupture. Kant peut incarner le père à qui on obéit ou le père qu'on assassine.

La lecture par Michel Foucault dans l'opus « Qu'est-ce que les Lumières ? » s'inscrit dans la seconde perspective. Le philosophe n'est pas dans une lecture adhésive du texte de Kant et n'a pour objectif de nous offrir une compréhension des Lumières selon Kant. Il y affirme la déconnexion nécessaire entre humanisme et *Aufklärung*, remplaçant ainsi l'*Aufklärung* dans sa perspective critique. Foucault use de Kant pour justifier sa pratique philosophique, à savoir son refus de transformer la métaphysique en science et sa préférence pour une pratique généalogique et archéologique. Si Foucault s'appuie sur Kant c'est parce qu'il perçoit dans le

---

113 QUEMAN Mai, « Kant », in MARZANO Michalea (sous dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011.

114 TOSEL André, *op. cit.*

texte du philosophe ce qu'il nomme « une attitude de modernité » qui repose sur une distance à l'égard de la justification de l'ordre :

« Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche.<sup>115</sup> »

Plus loin :

« Je voulais, d'une part, souligner l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome ; je voulais souligner, d'autre part, que le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude ; c'est-à-dire d'un éthos philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique. »<sup>116</sup>

Foucault travaille le caractère subversif, presque dangereux de l'œuvre kantienne. Cette réaffirmation du propos critique de l'auteur de trois critiques peut sembler ironique, facile ou redondante, mais il est en réalité surtout étonnant que la pensée kantienne ait pu être tirée intégralement du côté de la stabilité et de la tradition. Les notions de morale et d'obéissance chez Kant ont fait préférentiellement de lui un philosophe de l'immuable. Cette tension autour de son œuvre révèle les divergences autour de l'héritage des Lumières et de la question de l'autonomie du Sujet.

## 8) **Hobbes en penseur de la Terreur**

Plongé dans la violence du libéralisme du XXI<sup>e</sup> siècle, on pourrait penser que Hobbes n'est pas lu par les penseurs de l'émancipation et de la libération, et qu'il est approprié par les penseurs du libéralisme politique. C'est une erreur. Hobbes fait plutôt l'objet d'un rejet par les libéraux, car sa conception négative du contrat semble contredire la pensée de la liberté individuelle et privée des libéraux, tout comme sa vision des humains comme êtres de passion s'oppose à l'idée de l'individu rationnel sur laquelle s'appuie le libéralisme. Hobbes est décalé des préoccupations contemporaines car il essaye de penser le système absolutiste alors en création dans les États européens. Or cette organisation politique demande de penser l'obéissance

115 FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? in Daniel Defert, François Ewald, ed., *Dits et Ecrits* Vol IV, Gallimard, 1994, pp. 562-578.

116 *Ibid.*

absolue au souverain (ou un groupe très restreint selon lui), qui est le contraire de la démocratie. La théorie de Hobbes élabore la justification philosophique de l'obéissance nécessaire pour vivre en paix. La figure de l'humain guerrier (mauvais) est résolue chez Hobbes en fondant la société humaine dans une structure qui la dépasse et à laquelle il transfère sa violence. C'est désormais la structure (le souverain absolu) qui par le pouvoir qu'il détient peut réguler, violemment si nécessaire, la société. Hobbes décrit une société d'individus prêts à exercer leur liberté jusqu'au bout, jusqu'à ce qu'ils se rendent compte que cet exercice est dangereux pour eux-mêmes. Ils limitent donc cette liberté par l'obéissance collective à un souverain. L'état de nature devient alors état de société. Mais c'est un état qui est absolutiste et non démocratique. Hobbes invente ce que Rousseau qualifie d' « aliénation totale » ou ce qu'Althusser appelle « un absolutisme libéral<sup>117</sup> ». C'est-à-dire une rencontre entre un pouvoir absolu qui doit assurer la paix (et l'industrie, dit Althusser) et énoncer le moins de lois possibles. Si le philosophe marxiste place Hobbes dans le libéralisme, les libéraux tendent eux à exclure Hobbes de leur champ de pensée. Ils poursuivent en cela Locke, Rousseau et Kant, qui déjà en leur temps avaient pris leur distance avec le philosophe anglais. Il fait l'objet d'un désamour. On lui reproche de ne se préoccuper que de la paix et pas de la justice. Les justifications qu'il apporte à l'idée d'un souverain absolu repose sur une paix sociale nécessaire. Cette paix ne s'ancre pas dans un idéal de justice.

Plusieurs marxistes ont cherché à démontrer la parenté entre Hobbes et le libéralisme contemporain. Le livre de Macpherson *La théorie politique de l'individualisme possessif*<sup>118</sup> ou les cours d'Althusser à l'ENS en sont deux exemples brillants. Il se pourrait que justement ils aient percé à jour – pas nécessairement la vérité de Hobbes, existe-t-elle seulement ? - mais les motifs pour lesquels les libéraux se refusent à s'attacher à lui. Ce qui se dessine en creux, c'est un refus de penser la violence comme phénomène humain.

(a) *Un philosophe soucieux de la violence*

Que Hobbes soit un philosophe qui accepte l'idée de violence est un lieu commun. N'est-il pas celui qui pense que « L'homme est un loup pour l'homme » ? N'est-il pas aussi le défenseur d'une autorité toute-puissante du Souverain ? Pourtant Hobbes est aussi l'initiateur de

---

117 ALTHUSSER Louis, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955 – 1972*, Paris, Seuil, 2006, p. 280.

118 MACPHERSON C.B, *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, traduction de l'anglais de Michel Fuchs, Paris, Folio, 2004 [1971].

l'idée de contrat. Pour lui, le passage de la violence à la politique est une nécessité pour les sociétés humaines. La violence est le propre d'un moment qui n'est pas politique, l'état de nature, ce moment pré-politique ou a-politique où l'humain est confronté à un danger de tous les instants. Il est donc nécessaire d'instaurer une paix civile. Sa théorie a été très critiquée, mais elle reste une sorte de référence obligée, comme si nous n'avions jamais fini de nous défaire de Hobbes.

Si c'est au philosophe anglais du XVII<sup>e</sup> siècle qu'on attribue l'expression « L'homme est un loup pour l'homme » (*Homo homini lupus*), énoncé qui fait aujourd'hui figure de proverbe, c'est-à-dire une sorte de vérité d'expérience, elle n'est pas son invention. La première occurrence apparaît chez le dramaturge latin Plaute « *Homo homini lupus est* » dans sa pièce *Asinaria* datée probablement de 212 av. J.-C. De plus, l'expression n'apparaît pas dans *Léviathan*<sup>119</sup>, ouvrage central du philosophe, mais dans *De Cive*, autre ouvrage politique du philosophe. Elle image ce qu'on nomme souvent un pessimisme anthropologique où guerres et violences seront toujours présentes. L'expression renvoie à l'idée que l'être humain est profondément dangereux pour lui-même et ses semblables, mais aussi qu'il est marqué et construit par la violence. Nous vivons avec l'idée que la violence a toujours existé et qu'elle existera toujours. Il s'agit d'un leitmotiv fataliste. Il y a bien chez Hobbes, l'idée que l'être humain ne peut pas fuir sa nature et plus précisément ses instincts. Parmi ceux-ci, c'est l'agressivité qui intéresse le philosophe. Elle peut être une bonne comme une mauvaise chose, c'est-à-dire un mécanisme de défense autant que la source d'une attaque envers autrui, mais il ne dit pas non plus que « l'homme sera toujours un loup pour l'homme », auquel cas son idée de contrat ne pourrait que conduire à l'échec.

Tentons d'y voir plus clair. Au début du *De cive*, le philosophe s'adresse à Monseigneur le comte de Devonshire : « Et certainement il est également vrai, et qu'un homme est un dieu à un autre homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme<sup>120</sup> ». Il précise cette double face de l'homme : « L'un dans la comparaison des Citoyens les uns avec les autres ; et l'autre dans la considération des Républiques ; là, par le moyen de la Justice et de la Charité, qui sont les vertus de la paix, on s'approche de la ressemblance de Dieu ; et ici, les désordres des méchants contraignent ceux mêmes qui sont les meilleurs de recourir, par le droit d'une

---

119 HOBBS Thomas, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction de Gérard Mairet, Paris, folio, 2000.

120 HOBBS Thomas, *De cive, le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, 1649, Edition électronique « Les classiques des sciences sociales », p. 23.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes\\_thomas/le\\_citoyen/le\\_citoyen.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/le_citoyen/le_citoyen.pdf)

légitime défense, à la force et à la tromperie, qui sont les vertus de la guerre, c'est-à-dire à la rapacité des bêtes farouches<sup>121</sup>. » L'humain est à la fois celui qui construit et celui qui détruit. C'est dans cette ambivalence que se construit la société humaine et c'est pour cette raison que Hobbes s'intéresse aux conditions de la création de l'État.

Il en donne les éléments dans *Léviathan* lorsqu'il raconte le passage de « l'état de nature » à « l'état civil ». Chez Hobbes, l'état de nature renvoie à l'humain avant la société civile, la violence y occupe une grande place. Dans le chapitre 13 du *Léviathan*, « *De la CONDITION du genre humain à l'état de NATURE, concernant sa félicité et sa misère* », le philosophe anglais s'attache à comprendre cet état de nature. Dans celui-ci, il pose plusieurs principes. Les humains sont en relation les uns avec les autres, ils sont égaux et libres. A cette égalité se mêle ce que Hobbes nomme le désir (*cupiditas*), qu'il faut entendre ici dans un sens négatif. En effet, pour lui, c'est parce que l'on désire et lorsque deux personnes désirent la même chose que la condition d'ennemi apparaît. Le désir de Hobbes renvoie à la notion d'envie, de jalousie. Se conjugue avec ce désir hobbesien, le fait que « chacun voit sa propre intelligence de près et celle des autres de loin<sup>122</sup>. » et donc conçoit l'autre comme ennemi. Chacun est son propre centre, avec pour conséquence que chacun menace et se trouve menacé par les autres. L'humain doit donc se tenir sur ses gardes pour éviter qu'un autre ne cherche à le soumettre ou alors il doit le premier le soumettre. Cet état de nature trouve sa caractéristique dans l'absence de force commune régulatrice : « il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun<sup>123</sup>. » Ainsi chacun, soit parce qu'il veut assouvir ses désirs, soit parce qu'il sait qu'un autre veut assouvir les siens, doit se protéger et pour se protéger doit attaquer.

Cette situation, nous dit Hobbes, empêche l'humain de construire dans la durée. Il la résume ainsi : « La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève<sup>124</sup>. » Avec nos termes, nous pourrions dire qu'elle est faite de violences. Or ces violences rendent l'humanité impossible puisque celle-ci se construit et découvre son environnement, apprend à le comprendre et se réunit. L'humanité est par définition collective et n'existe que dans la durée. A partir de cette idée que l'homme à l'état de nature est porté vers la violence, le philosophe

---

121 *Ibid.*, p.24.

122 Hobbes, *Leviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction de Gérard Mairet, Paris, folio essai, p. 221.

123 *Ibid.*, p. 224.

124 *Ibid.*, p. 225.

tire la théorie du contrat. Chacun donne sa part de pouvoir, chacun s'en remet à un tiers et ce tiers se fait désormais détenteur de cette violence fondamentale, c'est-à-dire qu'il est autorisé à user de certaines formes de violence pour que chacun vive en paix. Tel est le contrat nécessaire à notre survie.

Cette transformation s'effectue par un mouvement que Hobbes décrit ainsi : « Les passions qui poussent les humains à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par leur activité. La raison suggère les articles de paix adéquats, sur lesquels ils se mettront d'accord<sup>125</sup>. » La pensée de Hobbes contient une contradiction forte. D'un côté, l'humain se met à raisonner (littéralement à « calculer » comme le rappelle le traducteur Gérard Mairet de nombreuses fois) parce qu'il a peur. Or chacun est à la fois le méchant et le gentil, donc celui qui fait peur et celui qui a peur. De l'autre, l'humain veut, désire la paix. Or il se constitue comme celui qui la construit et celui qui la détruit. C'est parce que les êtres humains ne peuvent être sûrs des autres, ne peuvent pas naturellement compter les uns sur les autres qu'ils se résolvent à un calcul nommé contrat : « Le transfert mutuel du droit est ce qu'on nomme CONTRAT<sup>126</sup>. » Ainsi, chez Hobbes, ce qui aboutit au contrat, qui deviendra contrat civil c'est la méchanceté de l'humain, c'est-à-dire l'idée classique de la philosophie selon laquelle l'être humain est dans l'incapacité de mesurer ses passions ; c'est la contradiction fondamentale entre des passions (désirs) incontrôlables et une nécessité d'être en paix. Tout en reprenant une idée classique depuis Platon, Hobbes se place aussi du côté d'une nature humaine fondamentalement méchante. Mais cette méchanceté se lie à un calcul, qui prend ici la forme d'un « égoïsme rationnel » selon les termes d'Habermas.

(b) *Une philosophie de l'aliénation, l'hypothèse d'Althusser*

Mais Althusser ouvre une autre lecture, qui peut nous aider à comprendre le fond du rejet de Hobbes par le libéralisme politique. Selon lui, le rapport à la théorie absolutiste de Hobbes cache le fait de vouloir « laisser l'économique jouer », qui serait la réelle fonction de l'État. Lecteur de Hobbes dans ses cours à l'École Normale Supérieure, le philosophe français arrive à cette conclusion en repartant du rapport entre liberté et égalité chez Hobbes. Il explique que ces deux concepts fondent l'état de nature et reposent sur la notion d'individu. Chaque individu libre et égal aux autres affirme donc cette double possibilité. Mais à chaque fois qu'un in-

---

125 *Ibid.*, p. 228.

126 *Ibid.*, p. 235.

dividu affirme sa liberté et l'égalité avec l'autre, il vient contredire la liberté et l'égalité de cet autre. Ainsi Althusser en conclut que, selon Hobbes, « La guerre est le fruit de la liberté<sup>127</sup>. » La guerre est « le système des rapports humains<sup>128</sup> ». Cependant Althusser soulève une ambivalence de la théorie hobbesienne :

« Il y a une nécessaire ambiguïté de cette théorie, qui apparaît dans le problème de la méchanceté. Hobbes se pose lui-même la question, et refuse d'être qualifié de pessimiste : il soutient qu'il a plus de bon que de mauvais, et que la condition d'existence est la guerre. [...] Et c'est la théorie de l'enfant robuste : enfant qui, si l'on satisfait tous ses désirs, demeure sage, et sera méchant si l'on vient à le contrarier. La méchanceté n'est que l'effet du pathologique qui fait de lui un sous-développé mental. La méchanceté est définie négativement comme manque de raison dans l'homme. Cela veut dire que la méchanceté décrite dans l'état de guerre est due au système des rapports humains dans l'état de guerre<sup>129</sup>. »

Althusser soutient qu'il s'agit là d'une première théorie de l'aliénation. La liberté des individus humains finit par produire l'état de guerre, qui rend impossible l'exercice de la liberté. Hobbes n'est donc pas catégorique sur le fait que l'humain serait ontologiquement mauvais et violent. Il essaye plutôt, par la théorie du contrat, de penser la nécessaire régulation de ce qu'il nomme état de guerre, c'est-à-dire la violence, et finalement d'en désaliéner l'humain.

Louis Althusser conclut ses deux cours sur Hobbes par ces mots :

« La théorie du point de vue absolu est esquissée du point de vue bourgeois [...], mais d'un bourgeois qui vit la guerre civile de la première révolution anglaise (c'est déjà la *théorie de la nécessité d'une dictature de classe en période de transition*).

Hobbes commencerait à ce sujet Robespierre / Marx. »

et dans le cours de 1971 – 1972 :

« Pourquoi Hobbes s'oppose-t-il à Locke sur l'absoluité du pouvoir ? A-t-il eu peur du libéralisme politique ? Sa théorie est destinée à résoudre les contradictions de la guerre civile. Hobbes est le premier à élaborer la dictature révolutionnaire d'une classe montante : il assure les conditions de la sécurité de la classe bourgeoise (avant Robespierre).<sup>130</sup> »

---

127 ALTHUSSER Louis, *op.cit.*, p. 267.

128 *Ibid.*

129 *Ibid.*, p. 267 - 268.

130 *Ibid.*, p. 280 et p. 393



Si Althusser a vu juste, alors Hobbes anticipe quelque chose de Robespierre, la Terreur, et de Marx, la dictature du prolétariat, ou plutôt Robespierre et Marx sont déjà contenus dans Hobbes. Il y aurait déjà chez lui l'idée d'une nécessité de la dictature révolutionnaire de la classe appelée à prendre le pouvoir, ce qu'on pourrait considérer comme une théorie de la transition. Cela implique que Hobbes, de par la conception qu'il a de l'humain, ne refuse pas la violence, il l'organise et la neutralise ce qui chez les Libéraux équivaut à une paix sans justice. C'est précisément le hiatus : l'idée qu'il y aurait une guerre de tous contre tous et que la seule manière d'y mettre fin serait un pouvoir fort va à l'encontre de l'idée d'une auto-régulation de la société par le marché. Hobbes va donc à l'encontre du mythe du libéralisme classique ou plutôt sa lecture nous apprend que le libéralisme n'est pas né à partir d'un angélisme du marché. Il est donc difficilement exploitable par les libéraux contemporains.

## 9) Le contrat rousseauiste : la victoire de l'humain

Jean-Jacques Rousseau est souvent présenté comme le plus éminent représentant (voire le père) de l'idée de « souveraineté populaire », mais cette souveraineté populaire même si elle fait partie du corpus libéral, fait l'objet d'une crainte. Rousseau n'est pas pour autant dans la lignée de Hobbes, dont il s'écarte tout particulièrement sur le problème de la nature humaine.

### (a) *La société à l'origine des inégalités*

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>131</sup>, Rousseau attaque la conception hobbesienne de l'état de nature. Dans la prémisses à son discours, il nous indique son objet « De quoi s'agit-il donc précisément dans ce discours ? De marquer dans le progrès des choses le moment où, le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi ; d'expliciter par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée au prix d'une félicité réelle<sup>132</sup>. » Le philosophe suisse s'inscrit dans le prolongement des philosophes qui réfléchissent aux fondations des sociétés civiles par contrat afin de réfléchir au passage d'un état de violence à un état de paix. Cependant il précise immédiatement qu'il ne s'accorde pas avec ses prédécesseurs qui « ont senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature<sup>133</sup> » dans lequel ils se sont four-

---

131 ROUSSEAU Jean-Jacques, « Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes », in *Du contrat social*, Paris, 10/18, 1973, p. 275 – 438.

132 Ibid., p. 299.

133 Ibid.

voyés, pensant qu'« ils parloient de l'homme sauvage, et ils peignoient l'homme civil<sup>134</sup>. » Si le discours paraît porter sur l'origine, celle-ci est en réalité introuvable.

Rousseau reprend l'idée d'un état de nature, que contrairement à ses prédécesseurs il présente comme une projection possible de ce qu'est l' « homme ». Il assume que son état de nature n'est pas réel. C'est « une construction conceptuelle pure, qui n'a pas besoin d'avoir existé hier, puisqu'elle ne vise qu'à permettre de juger l'état présent de la société<sup>135</sup>. » explique Jean-Paul Jouary. Le projet de Rousseau est de prouver que les inégalités sont construites, pour ce faire, il crée une fiction qu'il nomme état de nature. Celle-ci repose sur l'exclusion de tout ce qui ne peut être naturel, ce qui signifie qu'il retire tout ce qui est lié à la société dans laquelle il vit. Ainsi les inégalités demeurentes, malgré cette soustraction : « sont fatales et on doit s'y soumettre ; sinon ces inégalités étant contraires à la nature sont donc une production humaine que l'on peut légitimement projeter de remettre en question<sup>136</sup>. »

Rousseau commence par une longue description des humains dans un espace naturel. Il opère par déduction, retirant de la démonstration ce qui ne peut être que le fait de la société (outils agricoles, langage...). Le problème de la pensée, de la réflexion, prend corps dans cet espace entre nature et société tout comme le problème de la morale. Rousseau affirme que dans la nature les humains ne sont « ni bons, ni mauvais<sup>137</sup> », car ils ne s'inscrivent pas dans des rapports moraux. Ce qui l'amène à critiquer nommément Hobbes. Rousseau cite Hobbes plusieurs fois, il lui dispute ses conclusions quant au droit naturel, ce droit qui repose sur les qualités naturelles de l'homme :

« En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires<sup>138</sup>. »

Il lui reproche donc d'avoir construit un être humain non pas à partir d'un état de nature indépendant de l'état présent, mais à partir de l'état présent qu'il transpose à un monde prétendu originaire. Cette absence de mise à distance entraîne chez Hobbes une confusion, il transpose dans l'état de nature des attributs qui sont propres à la société dans laquelle il vit. La gloire, la

---

134 *Ibid.*, p. 300.

135 JOUARY Jean-Paul, *Rousseau, citoyen du futur*, Paris, Le Livre de Poche, 2012.

136 *Ibid.*, p. 138.

137 Rousseau, *op. cit.* p. 329.

138 Rousseau, *op. Cit.* p. 330.

compétition, la défiance ne sont pas des traits éternels des êtres humains, mais des constructions sociétales. Alors où, chez Hobbes, il pourrait y avoir une rencontre entre l'état de liberté, l'égalité et une société « bonne », le philosophe anglais a tiré l'humain vers le bas, vers la mesquinerie et la guerre. Là est le reproche de Rousseau. Il enfonce le clou en expliquant que « le sauvage » ne peut faire de mal puisqu'il n'a pas conscience du bien et du mal. Rousseau souligne aussi la pitié. L'humain, comme d'autres animaux, ne peut supporter la souffrance infligée à son semblable. Il n'a pas besoin de conscience. La « pitié » fait partie, pour Rousseau, des dispositions naturelles de l'humain. Il la présente comme un instinct en prenant pour modèle la mère qui prend soin de son petit. La pitié devient chez le philosophe un élément central de notre humanité, qui précède la conscience, la raison ou la réflexion. Il décrit l'homme contemporain comme celui qui est capable de ne pas entendre les cris de l'agressé sous sa fenêtre, alors que l'homme dans la nature n'a pas la prudence ou la réflexion pour le faire. « Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce<sup>139</sup> ». L'idée centrale de Rousseau est que l'humanité n'existe – n'est conservée, comme il le répète – que parce que nous sommes doués de pitié. Sinon nous nous serions entretenus depuis bien longtemps et ne serions plus présents sur cette planète. Au contraire de Hobbes, c'est la société qui a perverti l'humain. Ce que Rousseau livre est donc essentiellement une critique de la société telle qu'elle est. Il conclut que « si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducatons et de genres de vie qui règne dans les différents ordres de l'état civil, avec la simplicité et l'uniformité de la vie animale et sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière, et font exactement les mêmes choses, on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution<sup>140</sup>. » Ainsi c'est la société qui crée des inégalités.

(b) *Des êtres perfectibles*

Néanmoins rien n'est perdu car l'état de nature sur lequel disserte Rousseau lui permet en fait de démontrer que les êtres humains sont construits culturellement.

« Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très

---

139 *Ibid.*, p. 337.

140 *Ibid.*, p. 342.

spécifique qui les distingue et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans.<sup>141</sup>»

Rousseau introduit une notion centrale, celle de la « perfectibilité » de l'humain, qui porte l'idée que nous pouvons nous construire, nous pouvons évoluer. L'argumentation de Rousseau va donc dans deux sens *a priori* contraires à Hobbes : le premier est que l'humain n'est pas mauvais par nature, et par ailleurs, fait preuve de « pitié » donc de commensurabilité de la souffrance que son semblable subit. La seconde est que nous sommes perfectibles, c'est-à-dire que nous n'avons pas de nature, d'essence déterminées, si ce n'est cette condition de perfectibilité. Or c'est cette condition qui permet à Rousseau d'imaginer que l'humain puisse passer un contrat, qu'il nomme contrat social, sans le recours à la crainte. Chez Rousseau, « l'homme est né libre ». C'est le début de son contrat social. Il précise ensuite qu'une fois passé l'étape de l'entretien par le père, enfant et parents sont indépendants (entendre libres) ce qui lui fait dire « Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme.<sup>142</sup> »

La liberté de Rousseau n'est pas la même que celle de Hobbes. Le philosophe suisse voit dans la liberté une des conditions de réalisation de l'humain, quand Hobbes y voyait quelque chose qui le menait à agir contre les autres. Chez le Suisse, ce n'est pas la nature de l'humain qui est en jeu mais la manière dont nous concevons la liberté. Rousseau écrit ainsi que « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.<sup>143</sup> » A la liberté, Rousseau oppose la lâcheté qui pousse les enfants d'esclaves à rester esclaves ou le peuple à avoir des chefs. Cependant rien ne justifie la force et rien de bon ne peut en sortir. On retrouve ici les prémisses de l'idée libérale selon laquelle le libéralisme doit prouver qu'il est le meilleur système, s'il n'est qu'imposé par la force, il perd son sens et sa finalité.

### (c) *Un Rousseau pas assez libéral*

Quand on parle de Rousseau, on nage en eaux troubles. Qu'y a-t-il de libéral chez Rousseau ? La notion de liberté est bien au centre de sa pensée. Lecteur enthousiaste de Rousseau, Jean-Paul Jouary note que le modèle de Rousseau « préfigure » le « voile d'ignorance » de

---

141 *Ibid.*, p. 313.

142 ROUSSEAU Jean-Jacques, *du contrat social*, *op.cit.* p. 61.

143 *Ibid.*, p. 67.

John Rawls<sup>144</sup> en imaginant la mise en œuvre de la volonté générale à partir de l'idée que chacun-e raisonne en citoyen et non selon ses intérêts privés. Que Rawls ait fait emprunt à Rousseau de cette forme de conceptualisation ne fait pas de lui un rousseauiste. Il en est de même pour Habermas, chez qui Rousseau est renvoyé à l'idée du républicanisme, c'est-à-dire à la conception républicaine du libéralisme. Cette tradition, selon Habermas, s'est fourvoyée dans son analyse du lien entre souveraineté du peuple et liberté, s'accordant assez bien avec l'analyse d'Althusser qui en fait « un opposant de l'intérieur » à « l'idéologie des Lumières ». Pour sa part, s'il rejette sans ambages le fait que Rousseau puisse être le père d'un quelconque totalitarisme, Noberto Bobbio dans sa synthèse sur *Libéralisme et démocratie* ne présente pas Rousseau comme un libéral, mais ne dit pas non plus qu'il ne l'est pas. Rousseau y est employé pour penser la question de la souveraineté du peuple, et de son rapport à la liberté, mais sa critique du système comme fondateur d'inégalité, comme creuset de la violence, est complètement passée sous silence. C'est peut-être pour cette raison que le mythe de l'homme bon a été mal compris et mal lu. Cette mé-compréhension permettait au final d'effacer la puissance de la critique de Rousseau. Ce qu'Habermas n'entend pas dans la philosophie de Rousseau, c'est le combat contre les inégalités.

## 10) Les dilemmes de la tradition libérale

### (a) *Locke, cet incompris*

Le rapport des Libéraux à Locke est particulièrement difficile à saisir. Il faut dire que Locke ne fait pas l'objet de débats d'importance. Pourtant, contrairement à Hobbes et Rousseau, il appartient clairement à la tradition libérale. C'est un adversaire de Hobbes, dont il récuse la conception de l'État en lui préférant un État instrumental rendant possible la liberté. Et Rousseau sera un adversaire de Locke (et de Hobbes) dont il critique la défense de la propriété privée et des inégalités. Locke devrait donc *a priori* bénéficier d'une lecture favorable des libéraux. En 1962, C.B Macpherson, philosophe de tradition marxiste, remarque :

« La pensée politique de Locke souffre d'un anachronisme commis par ceux de ses interprètes qui n'ont pas su résister à la tentation de le lire à la lumière de certains des postulats modernes de la démocratie libérale. On conçoit aisément que ces commentateurs aient succombé, car l'œuvre de Locke semble satisfaire en tous points ou presque, aux exigences d'un démocrate libéral d'aujourd'hui : exercice du pouvoir fondé sur le consentement des gouvernés, règle de la majorité, droits de la minorité, suprématie

---

144 JOUARY Jean-Paul, *Rousseau, op.cit.* p. 207.

morale de l'individu, caractère sacré de la propriété individuelle, toutes ces notions s'y trouvent ; qui plus est, elles sont déduites d'un principe premier, à la fois utilitaire et chrétien, celui des droits et de la rationalité naturels de l'individu.<sup>145</sup> »

Il ajoute que les confusions et les contradictions sont pardonnées, par les libéraux, à un auteur « au seuil de la tradition libérale » et qu' « on ne saurait s'attendre en effet à ce que le libéralisme soit sorti de son cerveau dans l'état de perfection où devaient l'amener les penseurs des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.<sup>146</sup> »

Pour qui ne connaît pas Locke et essaye de comprendre ce qu'est le libéralisme aujourd'hui, cette introduction de Macpherson est un hameçon. Locke « satisfait » les démocrates libéraux contemporains, ce qui implique qu'il leur donne les éléments théoriques qui leur sont nécessaires. Qualifié par Habermas de « principale source d'inspiration des Pères fondateurs de la Constitution américaine », Locke est au centre d'un débat que Macpherson avait d'ailleurs participé à relancer<sup>147</sup>. Les nombreux constitutionnalistes voient en Locke celui qui a fait germer la conscience du libéralisme, pourtant il n'est pas nécessairement accepté non plus. Alors qu'est-ce qui peut bien faire problème chez Locke ?

Rappelons d'abord quelques-unes de ses positions.

1. Contrairement à Hobbes, Locke est contre l'absolutisme, dont il souhaite la fin. Dans ses deux ouvrages *Essai sur l'entendement humain* et *Traité du gouvernement civil*, il vise une association d'hommes libres. Il récuse l'idée d'une loi naturelle ou d'une loi divine qui imposerait le souverain légitime.

2. Locke est l'un des penseurs de la notion de propriété. Le chapitre V du *Traité du gouvernement civil* est consacré à cette idée. La propriété repose sur l'idée de travail : le fruit de *mon* travail *m'*appartient estime Locke. Il donne l'exemple de la cueillette de fruits, en l'occurrence des glands et des pommes, et demande comment détermine-t-on que ces fruits appartiennent à celui qui les mange. « Il est visible qu'il n'y a rien qui puisse les rendre siennes, que le soin et la peine qu'il prend de les cueillir et de les amasser. Son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres bien qui sont communs ; il y ajoute quelque chose de plus que la *nature*, la mère commune de tous, n'y a mis ; et, par ce moyen, ils deviennent son bien par-

---

145 MACPHERSON C.B, *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, traduction de l'anglais de Michel Fuchs, Paris, Folio, 2004 [1971].

146 *Ibid.*, p. 322 – 323.

147 SAVIDAN Patrick, « Postface », in MACPHERSON C.B., *op. cit.*

ticulier.<sup>148</sup> » Dans un second temps, ces hommes libres s'associent en lien avec leur travail. On trouve ainsi chez lui l'une des justifications les plus claires de la propriété privée comme élément de base de toute société libre. Ce qui place Locke dans les théoriciens libéraux variables, c'est sa théorie de la privatisation de la propriété. Celle-ci désigne la vie, les libertés mais aussi les biens que chacun possède. Elle découle de ce que la nature a mis à disposition pour les hommes, mais aussi du fait que les hommes sachent travailler la nature à sa demande. Qui travaille en récupère les fruits. Le fait que le chapitre sur la propriété soit au début du traité montre que pour Locke, c'est une évidence, c'est un pilier pour la suite de sa théorie : nous avons naturellement le droit de posséder des biens.

3. Locke justifie l'esclavage. Cependant il ne le justifie pas selon un ordre naturel. Comment saisir que Locke puisse justifier à l'intérieur de sa théorie l'esclavage, c'est-à-dire la privation de la liberté pour certains êtres humains ? Certes la justification de l'esclavage est très présente dans la philosophie au moins jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, puisque celui-ci apparaît comme partie prenante d'un ordre naturel. Contrairement à d'autres penseurs de l'esclavage comme Aristote, la théorie de Locke contient une contradiction : comment un penseur de la liberté peut-il justifier l'esclavage ?

L'esclavage, écrit Locke, est lié à la question de la « conservation<sup>149</sup> » de l'homme. L'esclavage trouve sa justification dans la possibilité de la peine de mort. Locke estime que si un homme mérite la mort, parce qu'il a attenté à la conservation d'un autre homme, cet autre homme peut faire le choix de le réduire en esclavage en lieu et place de lui donner la mort. C'est ce qu'Althusser qualifie de « mort en sursis ». Macpherson parle de cette question dans une note où il dit :

« Bien entendu, Locke justifie également l'esclavage mais sans faire intervenir une différence intrinsèque de rationalité entre maître et esclave. L'esclavage, pour lui, n'est légitime que lorsqu'un homme a, « par sa faute, encouru la peine capitale, par quelque action qui mérite la mort » (section 23). il semble avoir considéré l'esclavage comme une forme de châtement parfaitement appropriée à ses criminels naturels.<sup>150</sup> »

Le « bien entendu » qui ouvre la note suffit à nous éclairer sur le fait que Macpherson ne tient pas vraiment pour sérieuse et intéressante la section 23 du traité de gouvernement civil.

---

148 LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Paris, GF Flammarion, 1992, Chapitre IV. « De la propriété », section 28.

149 LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Paris, GF Flammarion, 1992, Chapitre IV. « De l'esclavage », section 23.

150 MACPHERSON C.B., *op. cit.*, p. 523 (note 134).

En effet, quoi de plus normal pour les hommes de cette période que de justifier l'esclavage ? Locke partage cette idée avec nombre de ses contemporains. Mais Locke ne justifie pas l'esclavage par une nature différente entre les humains. Il le justifie par la violence, cet impensé des libéraux, qu'Althusser met lui en mot : « L'esclavage est donc fondé sur la violence (la contre-violence). [...] J'ai le droit de réduire un homme en esclavage parce que j'ai le droit de le tuer.<sup>151</sup> » Oui, la justification de l'esclavage par Locke est ouvertement violente. Et d'autant plus qu'après avoir affirmé l'égalité entre tous et la liberté de tous, Locke justifie le fait que certains en soient privés complètement. Cette situation les prive de ce qui fait leur liberté : le fait d'être propriétaires d'eux-même.

(b) *L'ambiguïté de Locke*

Macpherson pointe du doigt la contradiction : Locke paraît mis de côté par les Libéraux. Le théoricien marxiste cherche par son étude à démontrer la réalité du libéralisme (au sens de capitalisme), il rapproche volontairement Hobbes et Locke que les Libéraux préfèrent séparer distinctement. Sans le dire ainsi, Macpherson soulève bien la place de la violence chez ces deux auteurs. Comme on l'a déjà souligné pour l'esclavage, Locke n'évite pas la violence ; elle est au départ de son traité et nous allons voir qu'il la justifie si nécessaire. Elle est liée à cette idée centrale chez lui : la conservation de chacun, mais aussi l'affirmation de la liberté.

Sa recherche des « premiers fondements de la société civile » part de la critique de l'opposition facile entre tyrannie et désordre, qui pousse à ne pas penser la société civile. Le traité du gouvernement civil commence par la question de l'état de nature et de l'état de guerre. Le but du traité est de mettre fin à tout état de guerre, ce dernier étant le moment où l'état de nature dégénère :

« Lorsque les hommes vivent ensemble conformément à la raison, sans aucun supérieur sur la terre, qui ait l'autorité de juger leurs différends, ils sont précisément dans *l'état de nature* : ainsi la violence, ou un dessein ouvert de violence d'une personne à l'égard d'une autre, dans une circonstance où il n'y a sur la terre nul supérieur commun, à qui l'on puisse appeler, produit *l'état de guerre*<sup>152</sup> ».

La nature et la guerre sont donc séparées. L'état de nature permet l'état de guerre, Locke estime que c'est pour éviter la violence que « les hommes ont formé des sociétés, et ont quitté

---

151 ALTHUSSER L., *op. cit.*, p. 290.

152 LOCKE J., *op. cit.*, p. 156, section 3.



l'état de nature<sup>153</sup> ». L'homme doit survivre et vivre, il doit se conserver. Tous ses actes sont liés à cette conservation. Le philosophe met en avant le fait qu'un homme dans l'état de nature qui est libre ne l'est que dans les limites de la conservation, ainsi on ne peut attenter à sa propre vie. Il existe chez Locke une ambiguïté, selon les termes de Macpherson, quant à la situation dans l'état de nature. Locke défend l'idée d'une raison naturelle de l'être humain qui permettrait à l'état de nature de ne pas devenir un état de guerre, mais en même temps, il dénonce la situation de l'état de nature où sans société civile l'humain s'expose à passer dans l'état de guerre à tout moment. Quand il précise le pourquoi du passage de l'état de nature à l'état civil, Locke explique que la liberté civile est moins large que la liberté naturelle (chapitre IX). Elle est restreinte par la nécessité de la conservation. Il se rapproche ainsi de la conception de Hobbes, mais contrairement à lui ne professe pas l'idée d'un pouvoir absolu contraignant l'humain.

C'est à la fois la conservation et l'absence d'une autorité absolue, qui permet à Locke de justifier ce que nous pourrions nommer une contre-violence. Dans la partie sur la guerre, Locke avance le droit de guerre en cas de légitime défense. L'état de guerre se déclare quand la survie est menacée dans l'état de nature. Ce sont donc deux dispositions différentes. La violence n'est pas intrinsèque à la nature, elle est une réaction à un dérèglement. Ce droit à la violence prend la forme d'un droit à la résistance dans la société civile. Dans la partie sur la tyrannie, Locke écrit que :

« Je répons qu'on ne doit opposer la force qu'à la force *injuste et illégitime*, et à la *violence* ; que quiconque résiste dans quelque autre cas, s'attire une juste condamnation, tant de la part de Dieu que de la part des hommes ; et qu'il ne s'ensuit point que toutes les fois qu'on s'opposera aux entreprises d'un Souverain, il en doive résulter des malheurs et de la confusion.<sup>154</sup> »

Le philosophe anglais défend le droit à la contestation et à la résistance. L'enjeu est la liberté. Locke défend une conception de la liberté, rendue possible grâce à un gouvernement et des lois. N'est libre que celui qui grâce aux lois peut pleinement développer ses possibilités et se sent en sécurité. Il écrit ainsi au paragraphe 57 :

« une loi, suivant sa véritable notion, n'est pas tant faite pour limiter, que *pour faire agir un agent intelligent et libre conformément à ses propres intérêts* : elle ne prescrit rien que par rapport au bien général de ceux qui y sont soumis. Peuvent-ils être plus heureux sans cette loi-là ? Dès lors cette sorte de loi s'évanouit d'elle-même, *comme une chose inutile ; et ce qui nous conduit dans des précipices et dans des abîmes, mérite sans doute d'être*

---

153 *Ibid.*, p. 158.

154 *Ibid.*, p. 293.

rejeté.<sup>155</sup> ».

Cette affirmation prépare en quelque sorte ce sur quoi il termine son traité : le droit de changer de « souverain », car ceux qui décident de se mettre en communauté ont nécessairement droit d'en changer s'ils estiment que cette communauté ne leur permet plus d'exercer leur liberté. Il franchit un cap dans son chapitre final qui porte sur « la dissolution des gouvernements », où il défend la possibilité de renverser les régimes si nécessaire. Le souverain de Locke a pour nom « pouvoir législatif », que celui-ci soit détenu par une personne unique ou un groupe de représentants du peuple. Ce « pouvoir législatif » doit pouvoir être changé dès que les raisons qui ont amené à la constitution de la communauté sont bafouées. Ainsi selon lui, « quand les législateurs s'efforcent de ravir et de détruire les choses qui appartiennent en propre au peuple, ou de le réduire dans l'esclavage, sous un pouvoir arbitraire, ils se mettent dans l'état de guerre avec le peuple qui, dès lors, est absous et exempt de toute sorte d'obéissance à leur égard<sup>156</sup> ». Locke prévient donc toute dérive du pouvoir en autorisant le peuple, c'est-à-dire pour lui les individus qui le composent, à reprendre leur (sa) liberté par les moyens estimés nécessaires par ceux-ci. Ce qui est encore plus intéressant c'est que Locke prévient les critiques potentielles de sa théorie, or celles-ci sonnent très actuelles.

Il affirme que certains avanceront l'ignorance du peuple mais aussi la tendance de celui-ci à vouloir le désordre (son amour des rébellions). Pour répondre, le philosophe utilise l'histoire. Il rappelle la tolérance et l'abnégation du peuple face à toutes les dérives du pouvoir. Les révolutions comme les rébellions qu'il a connu, ou dont il a connaissance, n'ont jamais été facile à déclencher avance-t-il car le peuple aime ce qui est stable. Il affirme enfin que ce qui prévient le mieux une rébellion c'est le contentement du peuple par les respects des buts qu'il a fixés à la société civile. Ce passage éloigne considérablement Locke des libéraux du XX<sup>e</sup> siècle. C'est cette ambiguïté qui fait de Locke un insaisissable penseur pour le libéralisme, ambiguïté d'autant plus gênante que ce qui relève de l'ordre chez Locke est ce qui l'amène à défendre la colonisation sauvage de l'Amérique, comme le démontre le philosophe Mathieu Renaut<sup>157</sup>. Le philosophe est peut-être l'inconscient refoulé du libéralisme américain triomphant : la conservation de Locke est devenue le droit à l'autodéfense de l'opprimeur. Mais la philosophie de Locke exprime aussi le droit à la rébellion. Cette contradiction est inassimilable pour le libéralisme, qui a besoin de penseurs qui sont tout entier du côté de

---

155 *Ibid.*, p. 184.

156 *Ibid.*, p. 306.

157 RENAUT Mathieu, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Amsterdam, 2014.

l'ordre, le seul élément qu'il peut retenir de l'un des pères du libéralisme. Nous avons déjà précisé qu'Habermas classe Locke parmi les inspireurs de la constitution américaine. Or ce que Macpherson nomme le constitutionnalisme de Locke est la défense absolue et totale d'une constitution qui défend les propriétaires. Trois cent ans après, au vu du développement qu'ont connu le capitalisme et la colonisation, cette défense prend un sens différent. Les glands de l'exemple de Locke paraissent encore plus ridicules qu'ils ne l'étaient déjà au moment où il a fallu s'approprier les terres sur lesquelles vivaient les autochtones des Amériques. C'est donc la violence de toute appropriation que nient les libéraux en minimisant la filiation avec l'ambigu philosophe anglais.

(c) *Le roman pacifique du libéralisme juridico-étatique*

Hobbes a fondé la nécessité du contrat. C'est à partir de lui que Locke et Rousseau construisent leur propre pensée, mais ils renversent la nécessité du contrat. Ce n'est pas parce que l'homme est méchant qu'il doit aboutir à un contrat entre tous, c'est pour justement exercer dans les meilleures conditions sa liberté et son égalité. Chacun des deux penseurs tirant vers ce qu'il estime être le plus important des deux termes. Leur objectif commun est de fonder la formation d'un État politique qui mette fin à la violence. Cependant cette violence habitait encore les modèles classiques. Hobbes et Rousseau en sont victimes dans leur lecture par les théoriciens du modèle juridico-étatique. Chez Locke, on ne tient pas compte de sa justification de l'esclavage (comme chez Aristote, Voltaire et tant d'autres) et de l'importance chez lui de la violence légitime. Plus profondément, le problème de ces philosophies peut aussi se recouper pour savoir s'il est possible d'éliminer complètement la violence (ce que Hobbes ne semble pas imaginer) ou si la seule possibilité est de la limiter.

Est-ce parce que la violence a évolué que la théorie libérale contemporaine promeut désormais ce qu'elle reproche à Hobbes : la paix à tout prix ? Ce qui prouve qu'elle est moins claire que ce qu'elle affirme. Quand Rawls se demande pourquoi personne n'a jamais expliqué avant lui clairement le libéralisme politique, il prétend vivre une fin de l'histoire. A partir du moment où il n'est question pour lui que d'évoluer à l'intérieur des sociétés libérales, la question ne se posait plus d'autres modèles radicalement différents. Les autres pensées libérales, même si moins finies, vont dans le même sens. Ceux qui n'ont pas saisi que le libéralisme (*a minima*) étaient le meilleur modèle, se sont fourvoyés et ont engendré de la violence, et plus spécifiquement de la violence extrême.

Parce que le libéralisme est le meilleur des systèmes, tous les penseurs un tant soit peu raisonnables sont récupérés par lui. La tradition libérale finit par être tellement large qu'elle ne peut qu'incorporer tout le monde et de ce fait imposer son mode de pensée. Elle répète encore inlassablement : il n'y pas d'alternative. Le libéralisme dans cette logique est synonyme des philosophies des Lumières (pourtant si multiples elles-mêmes). Même Rousseau, ce penseur honni en son temps, qui semble frayer avec l'idée d'un État puissant fait partie de la tradition libérale. Qu'il y ait une préoccupation de la liberté, de la paix et de l'égalité (attiédie par les libéraux sous l'expression « État de droit ») chez Rousseau paraît indéniable, mais le qualifier de libéral est en réalité un moyen d'affirmer la supériorité du modèle libéral. Sans doute s'agirait-il que Rousseau cesse d'être instrumentalisé par les traditions de pensée pour qu'on puisse en saisir toute la portée critique. Mais le libéralisme (il n'est pas le seul bien sûr) ne peut penser qu'à l'intérieur de son propre cercle. Avec l'idée que le libéralisme a vaincu, on finit par intégrer tous ceux qui sont un tant soit peu respectables. Ainsi dans un dossier à propos de Rawls, le philosophe allemand Albrecht Wellmer propose de lire Marx comme un libéral dans un article sur « les modèles de la liberté dans le monde moderne », il le classe dans la catégorie des « communautariens radicaux », c'est-à-dire dans la branche des libéraux pour qui le collectif passe avant l'individu<sup>158</sup>. « Libéral » est ainsi calqué sur la simple idée qu'il s'agit de défendre la liberté. Le mot est sorti de tout contexte historique et détachée de la pensée libérale.

La manière dont s'écrit l'histoire du libéralisme se fonde sur des lignées, construites par des histoires linéaires qui servent à le justifier. Dans cette logique peu importe que Locke ait défendu l'esclavage, que Mills ait défendu l'infériorité des peuples colonisés, considérés comme barbares, etc. car les libéraux qui vinrent après ont toujours amélioré le système par le biais d'une réactualisation de la pensée dans les nouvelles conditions. L'opposition entre la liberté des modernes et la liberté des anciens est rejouée sans cesse dans une trajectoire qui améliore la pensée et le système au fur et à mesure. Sauf que la démocratie libérale se présente comme la jonction des deux. Pourtant Norberto Bobbio, dans son histoire des relations entre *Libéralisme et démocratie*, commence en séparant strictement État libéral et État démocratique. Il explique ainsi comment au fil du temps à la fois théoriquement et pratiquement l'exigence démocratique et l'exigence libérale se sont interpénétrées. Mais il n'y a là aucune logique historique prédéterminée. Il termine son livre sur une conclusion mystérieuse : il ex-

---

158 Albrecht Wellmer, « Modèles de la liberté dans le monde moderne », in *Critique*, no 505-506, juin-juillet 1989, p. 506-539.

plique que le conflit entre démocratie et libéralisme n'est pas près de finir et qu'il trouve l'un des ses fondements dans deux définitions différentes de la liberté : souvent appelées respectivement liberté négative, préférée par les riches, et liberté positive, préférée par les pauvres. Mais il s'agit d'une « opposition bénéfique » qui donne son équilibre au système. Alors face aux systèmes déséquilibrés, « les frères ennemis que sont libéralisme et démocratie se transforment nécessairement en alliés.<sup>159</sup> » Pour Bobbio, le libéralisme n'est pas en soi un système démocratique. Les traditions de pensée occidentales ne s'intègrent donc pas uniquement dans la tradition libérale. Ce à partir de quoi nous concluons que tout résumer au libéralisme c'est perdre en substance de pensée, car il ne s'agit pas de rejeter hors des corpus les auteurs non libéraux, mais de les incorporer et donc par extension de les affadir. Bobbio fonde une distinction entre libéralisme et démocratie, Marx distingue lui la liberté politique, appuyée sur l'égalité, et la liberté économique qui organise le capitalisme.

Avec en tête cette vision intégratrice, on saisit mieux ce qui permet à Rawls de penser qu'il laisse la philosophie en l'état, mais s'intéresse au fait politique, c'est-à-dire à l'application réelle des idées. Cette affirmation de Rawls autorise à concevoir la justice transitionnelle comme la réalisation de son grand œuvre. Pour ces auteurs, plus que jamais, le libéralisme est utile pour refonder une humanité commune. Il est le seul à rendre possible la réconciliation. On ne peut pas réconcilier une personne totalitaire avec une personne libérale ; par contre, on peut réconcilier un libéral qui défend le libre-échange et un libéral social-démocrate, mais pour ce faire, il faut démontrer que la violence n'a aucun lien avec le libéralisme. Or dans un monde aussi violent que le XX<sup>e</sup> siècle, dans un monde en large partie libéral, prouver le pacifisme du libéralisme est un travail ardu.

Les philosophies du contrat, qu'elles soient du côté de l'humain comme être foncièrement méchant ou du côté de l'humain comme être bon, avaient pour objectif de mettre fin à la violence, et de penser comment opérer sa conversion en politique. C'est-à-dire le but que reprend la justice transitionnelle. Cette manière d'organiser la transition et la rencontre de plusieurs modes de justice se donne pour but de réaliser ce que les philosophies modernes n'ont jamais réussi. Si une théorie trouve difficilement son application parfaite dans le concret, les liens sont là. Cette philosophie a fait du combat contre la violence sa raison d'être. Il en est resté une difficulté : la philosophie pense difficilement la violence car elle la réfute fondamentale-

---

159 BOBBIO Norberto, *Libéralisme et démocratie*, traduit de l'italien par Nicola Giovannini, Paris, Les éditions du Cerf, 1996, p. 116.

ment, elle veut sa mort. La raison et la politique permettent d'éradiquer la violence, a-t-on pensé avant que le XX<sup>e</sup> siècle n'arrive et ne révèle de nouvelles formes de violence, qui utilisent la raison ou qui la remettent en cause.

La justice transitionnelle comme économie de la paix et de la réconciliation est entrée dans un certain champ de la philosophie : la philosophie politique. De surcroît ce que Kora Andrieu appelle la philosophie politique « à valeur applicative ». La Justice transitionnelle est pensée comme une réponse à l'impossibilité d'une justice universelle. La justice transitionnelle n'est pas une application directe de la philosophie, mais nous ne pouvons pas rester insensible aux liens qui les unissent autour de cette idée d'une communication comme forme de paix. Or on l'a vu la justice transitionnelle manque de profondeur. Ses valeurs sont des clichés et ses institutions des coquilles vides. Cette situation est une résultante du rejet de la façon dont les valeurs occidentales furent imposées au reste du monde, qui amène le libéralisme à avancer masqué et à adopter la technique de la coquille vide. Sauf que, tel le cheval de Troie, la coquille s'avère, par la suite, emplit des idées libérales.

Le problème c'est qu'à trop attaquer Rousseau comme Hobbes, Marx comme Sorel, Fanon ou Sartre, il y a risque sévère de contradictions. Pourquoi certains philosophes seraient coupables ou responsables de contradictions politiques et d'engendrement du totalitarisme et d'autres en seraient exempts ? Parce que les premiers parlent violence et pas les autres ? Il y a une faiblesse de la pensée qu'il faut revoir. Arendt elle-même avait d'ailleurs absout les philosophes de leur responsabilité vis-à-vis du nazisme : « Ni Thomas d'Aquin ni Machiavel, ni Luther ni Kant, ni Hegel ni Nietzsche [...] n'ont la moindre responsabilité dans ce qui est arrivé dans les camps de concentration. <sup>160</sup> » La philosophie ne peut pas résoudre la question concrète de la violence, par contre, elle peut essayer de l'affronter réellement. Or Arendt a un rapport en réalité tellement intellectualisé et distancié à la violence qu'elle finit par ne pas voir ce qui fait violence. Arendt est un exemple, Habermas, Rawls et la majeure partie des libéraux ne se confrontent pas à la question de la violence, comme l'état de nature pouvait l'être dans les pensées classiques. Le rapprochement entre le voile d'ignorance de Rawls et l'état de nature (comme principe spéculatif) proposé par Jean-Paul Jourary était très intéressant, car il permet de saisir ce en quoi justement la théorie rawlsienne est inapplicable dans le cas de la justice transitionnelle. Sa théorie repose sur cette Idée d'un voile d'ignorance qui mettrait en situation des individus qui en arriveraient nécessairement à la conclusion que le libéralisme

---

160 Cité par TASSIN Etienne, « Hannah Arendt : le cercle de la pensée et de l'action » in *op.cit.*, p. 283.

est ce qu'il y a de mieux. Or l'étude des sociétés en guerre montre que le libéralisme n'est pas ce système sans violence que décrit John Rawls.

Quant à Habermas, son système par étape ne peut pas s'appliquer à une société nouvelle, qui par définition, n'en est qu'au moment de la fondation. Par contre, le cas de la CVR canadienne pourrait bien se rapprocher de cette idée d'un paradigme délibératif, car il s'agit là de renforcer la démocratie libérale canadienne, bien installée si ce n'est bien ordonnée, en proposant qu'elle délibère sur son passé et donc sur les politiques de violences vis-à-vis des autochtones. La justice transitionnelle a deux objectifs différents qui n'en forment qu'un : forcer l'installation de démocraties libérales là où elles n'existent pas et renforcer les démocraties libérales existantes, ce qui revient à la fin commune de ne laisser qu'une seule solution : la démocratie libérale. Si les libéraux mettent en place une telle économie de réconciliation c'est qu'ils sont persuadés que leur système est le meilleur. La question est alors de déterminer dans quelle mesure cela est vrai. Or nous l'avons vu, ce qui est meilleur c'est la paix. Les libéraux jouent sur l'impératif et le besoin de paix dont tout être humain a besoin pour vivre. Ils ré-appliquent en cela la bonne vieille théorie hobbesienne de la paix par dessus tout. C'est par la paix que des opposant-e-s au libéralisme (socialistes, communistes) se sont ralliés au libéralisme. En Afrique du Sud, comme au Chili auparavant, la Commission Vérité et Réconciliation a fait se rassembler des personnes aux idéaux inconciliables.

C'est exactement dans cette tendance que se situe le travail de Giovanna Borradori rassemblant Jacques Derrida et Jürgen Habermas pour penser le 11 septembre<sup>161</sup>. La raison est à chercher du côté d'une recherche qui leur serait commune autorisant une « réaction planétaire impliquant le passage de la législation internationale classique – qui repose encore sur le modèle de l'État-nation du XIX<sup>e</sup> siècle – à un nouvel ordre cosmopolite dont les institutions multilatérales et les alliances continentales seraient les véritables acteurs politiques<sup>162</sup>. » La situation du monde justifie, à l'instar de l'unité nationale, l'unité philosophique. Les libéraux ne peuvent pas admettre que la liberté a un double maléfique. Elle est à la fois l'émancipation de l'humain au sens de son perfectionnement moral et collectif, mais elle est aussi la possibilité pour l'humain de choisir le Mal. Ils vident de son sens l'idée de liberté en l'orientant dans un unique sens qui lui fait perdre sa substance subversive.

---

161 DERRIDA Jacques et HABERMAS Jürgen, *op.cit.*

162 *Ibid.*, p. 14.

Cependant il est difficile de comprendre ce qu'est la réconciliation aujourd'hui si on reste du côté du pur intellect. L'économie de la réconciliation est un abandon à la paix, et non un travail de construction. L'abandon sud-africain d'une partie de l'idéal de l'ANC en est l'exemple. Ce même abandon habite la philosophie. John Rawls, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur ou Hannah Arendt ont des œuvres qui reposent sur l'idée d'une paix à tout prix même si aucun d'entre eux ne reprochent la guerre qui fut menée contre le nazisme (qu'ils ont tous connue) et qui constitue souvent l'arrière-fond de leurs réflexions. Tous les quatre ont en commun la recherche de l'impératif de la non-violence. Mais aucun d'entre eux n'a su penser la violence. Ils l'ont rejetée jugeant sans doute que la penser c'était prendre des risques inconsidérés. Ce qu'ils cherchent c'est son éradication ou tout du moins son contrôle, mais est-ce possible sans la penser directement ? La philosophie a des responsabilités. Elle est décalée d'un monde où la violence est loin d'avoir été éradiquée. Ce ne sont pas Hegel, Nietzsche, Kojève ou Foucault qui ont tué l'homme, mais la philosophie classique et ses descendant-e-s. C'est son incapacité à penser la violence de l'humain qui a tué l'humain. La frontière entre barbare et humain est une frontière que la philosophie devrait pouvoir effacer. Ricoeur le dit quand il appelle à l'inhumanité de la peine de mort contre le criminel ou le barbare. Mais il refonde lui-même un couple de contraire inhumain/humain. Couple qui réintroduit une interdiction de penser. La chose devient plus claire : le problème de la réconciliation c'est la violence. C'est donc à elle que la suite de notre travail est consacrée.



# Partie 3 :

## La réconciliation comme répression

« J'en ai tant vu qui s'en allèrent  
Ils ne demandaient que du feu  
Ils se contentaient de si peu,  
Ils avaient si peu de colère

J'entends leurs pas j'entends leurs voix  
Qui disent des choses banales  
Comme on en lit dans le journal,  
Comme on en dit le soir chez soi  
[...]

Tout se perd et rien ne vous touche  
Ni mes paroles ni mes mains  
Et vous passez votre chemin  
Sans savoir que ce que dit ma bouche »

*Aragon, J'entends, j'entends*

Les processus de réconciliation contemporains affichent leur volonté de faire face au passé, usant du vocabulaire de la psychanalyse pour exprimer la nécessité du dire. Cependant la justice transitionnelle, devenue science de la réconciliation, est un dire pauvre. Ce dont nous avons besoin, c'est d'un retour à une forme de philosophie pratique, et non « appliquée », c'est-à-dire une philosophie qui vise l'émancipation et non la simple stabilité. Cependant la philosophie que nous tentons d'imaginer ne doit pas séparer la spéculation de la praxis. Ce qu'il manque à la philosophie tendancielle, c'est un rapport au réel. Le philosophe a des devoirs. Il n'est pas là pour répondre à des injonctions du temps, mais il a des obligations vis-à-vis du monde, car ce qu'il dit ou écrit infuse la société. Si le penseur a souvent conscience qu'on ne prône pas la guerre impunément, il nous faut comprendre qu'on ne prône pas non plus la paix impunément.

Nous en sommes arrivée à la certitude que le problème de la réconciliation c'est la violence et qu'il nous faut l'affronter. Dans la justice transitionnelle comme dans la philosophie politique « libérale », les violences sont nommées « atteintes » ou « violations des droits de l'homme ». Parfois, il est question de « génocide » ou de « crimes contre l'humanité ». Nous vivons dans l'idée de la destruction prochaine de l'humanité (sans compter les menaces que fait peser le dérèglement des écosystèmes, et ce, au niveau planétaire).

Ces idées reposent sur des notions floues, mais qui se rejoignent dans la supposition que la violence serait partout. Le génocide et le crime contre l'humanité en seraient les preuves concrètes ou les manifestations les plus extrêmes. Y a-t-il réellement une augmentation de la violence ? N'est-ce pas plutôt la formation des expressions de génocide et de crime contre l'humanité et la mise en place d'un droit international autour du concept des « droits de l'homme » qui créent cette impression ? Certes on nous répondra que le droit international a été créé pour répondre aux violations des droits de l'homme. Mais ce serait mettre un peu vite de côté l'effet performatif introduit par le discours non-violent des droits de l'homme. Le droit international, au moment de sa fondation dans les années 1920, répondait à certains crimes. En nommant et en désignant des crimes, d'autres abus sont mis en lumière. La violence n'est pas un concept transhistorique. La perception que nous en avons a changé et nous amène à la voir partout dans des formes plus extrêmes.

La sensation que la violence est partout incite à relire certains moments historiques sous un autre angle et cela en deux temps : un temps sans violences extrêmes et un temps avec. Un

temps sans le crime contre l'humanité et un temps avec. Un temps sans le génocide et un temps avec. « Crime contre l'humanité » et « Génocide » sont deux termes qui renvoient au pire, à tel point qu'il existe une lutte pour être reconnu comme « victime de crime contre l'humanité » et « victime de génocide ». Peut-on réconcilier le pire ? Cette question simplette forme le nœud du lien réconciliation / violence. La Commission Vérité sud-africaine résout la difficulté « crime contre l'humanité » en l'évadant. Comme l'explique Barbara Cassin, la Commission a refusé de traiter la notion de crime de l'humanité pour se concentrer sur les violations des droits de l'homme commises par les membres de l'État comme par les militants de l'ANC. Les uns et les autres se sont retrouvés devant la Commission mais aussi devant des tribunaux. Ce qui compte pour la réconciliation ce n'est pas vraiment la motivation politique, mais la souffrance. La Commission n'entendait que les actes commis pour des « motifs politiques », mais ce qui reste ce ne sont pas ces motifs, ce sont les pleurs, les cris, le pardon. La souffrance en d'autres termes. L'apartheid a été enfoui sous les larmes. Que disent ces larmes de la brutalité de l'apartheid ? Et la réconciliation est-elle soluble dans l'oubli des violences structurelles ? L'apartheid est aussi frère de la colonisation. Il existe ainsi des ramifications avec les colonies de peuplement et les violences commises contre les populations autochtones, dont une large partie fait toujours l'objet de débats sur leur définition. L'invasion des Amériques est-elle fondée par un « génocide » notamment au nord ? Répondre non, c'est minimiser ce qu'ont vécu les autochtones, répondre oui, c'est endosser une violence que l'Amérique ne peut pas assimiler. De façon similaire, la France de la V<sup>e</sup> république est incapable d'assimiler la violence de la guerre d'Algérie, durant laquelle elle fut fondée. La conversion de la violence prend ainsi le masque d'un refoulé et d'un oubli de celle-ci.

Pourtant la violence ne peut pas être complètement niée, c'est ici que l'autre peut intervenir comme celui qui est le violent et le barbare, d'où le sens d'une hiérarchie des atrocités. Le crime contre l'humanité n'est pas vraiment le pire des crimes ; le pire c'est le génocide. La Shoah (selon le terme majoritaire utilisé en France) est ce génocide, elle est au cœur d'un combat pour convaincre de son unicité (son caractère unique, son exceptionnalité). D'un point de vue pratique ou théorique, son unicité est défendable, mais la science croise ici la politique. Le militantisme politique en faveur de cette idée de l'unicité participe d'une concurrence mortifère des victimes entre elles. Cette idée que la Shoah est le pire fait partie de l'inconscient de l'Occident. La Shoah est devenue un paradigme de la pensée occidentale, mais un paradigme qui l'empêche d'avancer. La destruction des Juifs d'Europe permet de détourner

les regards des autres violences de l'Europe, ailleurs dans le lointain qu'on ne connaît pas, mais aussi chez nous.

La bataille pour les « droits de l'homme » et pour définir les exactions a aussi eu lieu en Algérie lors de la guerre des années 1990. Cette « guerre sans nom » a laissé des incompréhensions patentées chez les Algériens et ailleurs. Elle a donné lieu à une manipulation du concept des droits de l'homme, chaque partie s'en réclamant et accusant l'autre de les violer. Cette guerre, qui s'apparente à une guerre civile d'un nouveau type, ressemble, par ailleurs, aux formes génocidaires ou de nettoyage ethnique qui ont eu lieu à la même période au Rwanda ou en ex-Yougoslavie, une forme de violence extrême perpétrée à l'intérieur de la communauté contre l'Autre inassimilable.

Ce qui unit ces trois chapitres, en dehors d'une réflexion sur la violence, c'est un choix épistémologique de s'intéresser aux détails historiques, entendu que ce sont les détails qui peuvent donner les éléments d'une compréhension générale.

## Chapitre 6 : Se réconcilier après le crime contre l'humanité

Que signifie « crime contre l'humanité » ? Crime excessif, il est omniprésent dans notre imaginaire. En 1973, l'apartheid devient un crime contre l'humanité. Ce qui veut dire qu'il est reconnu comme tel par l'Organisation des Nations Unies. L'apartheid « englobe les politiques et pratiques semblables de ségrégation et de discrimination raciales, telles qu'elles sont pratiquées en Afrique australe<sup>1</sup> ». Il est précisé qu'il s'agit de politiques organisant « la domination d'un groupe racial d'êtres humains sur n'importe quel autre groupe racial d'êtres humains<sup>2</sup> ». Les termes par lesquels est défini l'apartheid sont porteurs d'une ambiguïté. La définition semble entériner l'idée de l'existence de « groupes raciaux ». Elle définit le crime dans les termes de ceux qui l'ont inventé. Or le crime contre l'humanité contient l'idée qu'il existe une seule humanité, et que celle-ci est attaquée. Humanité et groupes raciaux ne sont-ils pas deux expressions antinomiques ?

Ces mêmes années voient les sciences sociales prendre en main la notion de race. La sociologue Colette Guillaumin est à l'origine d'un ouvrage premier sur *L'idéologie raciste*<sup>3</sup>. L'ouvrage paraît en 1972, mais les travaux de la sociologue avaient commencé dès les années 60. Avant 1968, précise-t-elle. Elle y met au jour le fait que le racisme tel qu'il se déploie au XX<sup>e</sup> siècle n'est pas celui du XIX<sup>e</sup> siècle bien qu'il repose sur des ressorts communs. Le racisme se déploie comme une idéologie qui se métamorphose, mais l'idée générale est une image de l'Autre comme radicalement différent de soi. Le racisme biologique comme le racisme culturel sont des idées qui se construisent sur l'idée de race qui n'est jamais définie, parce qu'il n'y en a pas besoin. Elle est toujours première et prétend se manifester comme une évidence. Le premier chapitre du livre nous offre une lecture de textes de voyageurs du XVI<sup>e</sup>, du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles qui ne mettent jamais en avant, voire ne mentionnent pas, des

---

1 Organisation des Nations Unies, *Convention internationale sur l'élimination et la répression du crime d'apartheid*, entrée en vigueur le 18 juillet 1976, <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201015/volume-1015-I-14861-French.pdf> [Consulté en ligne le 19 juillet 2013].

2 *Ibid.*

3 GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, Folio, 2002 [1972].

caractéristiques physiques et encore moins ce qu'on appelle aujourd'hui des caractéristiques « raciales ». Colette Guillaumin présente le XIX<sup>e</sup> comme un moment charnière dans l'invention de la race, mais le racisme semble naître dès la Révolution française sur le « dos » du concept d'humanité. Selon elle, l'apparition est liée à une conjoncture de trois éléments : les acquisitions empiriques et philosophiques des Lumières (prise de conscience de la diversité des cultures et postulat de l'unité de l'espèce humaine), le développement des sciences et surtout de la biologie, de la sociologie et de l'anthropologie, l'essor industriel marqué par la prolétarisation et la colonisation. Le racisme est donc lié à la modernité. Guillaumin permet d'appréhender le fait que lutter contre la race est rendu difficile parce que celle-ci est intégrée à notre imaginaire moderne. En poursuivant les réflexions de la sociologue, on peut penser aux difficultés autour du problème des « statistiques raciales » qui sont d'un côté promues pour visibiliser les discriminations, qui portent de l'autre le risque d'ancrer encore plus l'idée de l'existence de races.

Dire de la race qu'elle fait partie de l'imaginaire moderne, c'est accepter l'idée que le racisme est un commun des sociétés occidentales. Ce commun a été rendu possible par la glorification de la colonisation. Pourtant, les premiers libéraux comme une large partie des philosophes des Lumières ne défendaient pas la colonisation. Jennifer Pitts, dans son ouvrage *La naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale, 1770-1870*, montre comment les penseurs « libéraux » du XIX<sup>e</sup> siècle, Tocqueville, Mills père et fils, ont pris le parti de défendre l'impérialisme au contraire de leurs prédécesseurs. Des penseurs de la fin du XVIII<sup>e</sup> comme Adam Smith, Edmond Burke, Jeremy Bentham ou Denis Diderot, avaient dénoncé chacun avec ses raisons la colonisation et l'impérialisme. Si ces auteurs du XVIII<sup>e</sup> s'y étaient opposés, y voyant à la fois un gouffre économique et une remise en cause de l'égalité des êtres humains, leurs successeurs ont développé des argumentaires justifiant la domination française ou britannique comme un bien pour l'humanité<sup>4</sup>. La notion de progrès elle-même s'en est trouvée transformée. Pour Smith, Burke, Bentham, l'historienne rappelle que « tout en considérant la forme particulière prise par les sociétés commerçantes en Europe, et particulièrement en Grande-Bretagne, comme un grand bienfait et comme une forme de progrès, ils ne pensaient pas que sa civilisation conférait à l'Europe une autorité morale lui octroyant le droit de dominer les autres sociétés<sup>5</sup> ». Pitts leur prête aussi une curiosité et un émerveillement pour la diversité des constructions humaines.

4 PITTTS Jennifer, *La naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale, 1770 – 1870*, traduction de Michel Cordillot, Paris, les éditions de l'atelier, 2008.

5 *Ibid.*, p. 276.

On perçoit l'importance d'un tel ouvrage quand on sait que le libéralisme économique qui les prend comme référents a servi de justification à l'expansion des sociétés européennes. On colonise pour trouver du minerai, des terres... Chez Tocqueville, l'expansion coloniale algérienne se justifie pour consolider la démocratie libérale en France. Chez les Mills naît l'idée chargée de mépris d'une arriération des populations de l'Inde, notamment, mais qui peut s'appliquer largement aux sociétés non-européennes. La question prend encore un autre tour au XX<sup>e</sup> siècle avec la naissance d'un contre-modèle (fut-il mensonger, peu importe ici) le socialisme puis les processus de décolonisation d'après 1945. La colonisation commence à faire l'objet d'un combat, une partie du mouvement socialiste la percevant comme barbarie. En apparence du moins, la colonisation n'est plus « à la mode ». Et pourtant l'effondrement de l'URSS et la persistance de certaines dictatures africaines ou asiatiques permettent de conserver un doute sur l'aspect positif de la colonisation. L'historien Olivier Le Cour Grandmaison le montre bien pour la France. Depuis le début du nouveau millénaire, un travail officiel existe pour « réhabiliter le passé colonial » de la France, l'œuvre civilisationnelle de la colonisation<sup>6</sup>.

Etienne Balibar s'appuie sur les travaux de Guillaumin pour entamer, en philosophe, une réflexion sur la race et ses renouveaux dans les années 80. Notamment dans *Race, Classe, Nation*<sup>7</sup> qu'il signe avec l'un des représentants de l'école des systèmes-monde Immanuel Wallerstein. Il écarte d'emblée la question biologique. Comme chez Guillaumin, le racisme se constitue autour du problème de l'Autre. Problème d'autant plus criant dans des sociétés nationales dont les discours organisent l'uniformité. Le titre du livre indique aussi que la question de la race peut avoir affaire (a-t-elle nécessairement affaire à ?) avec celle de la classe. Depuis la question de la « race » n'a pas quitté le philosophe. Deux articles parus en 2005 et 2006<sup>8</sup> discutent de la construction et du retour du racisme. On l'entend, il s'agit non pas de la race mais du racisme. Le philosophe nous fait voir qu'il n'y a pas besoin que des races existent pour que le racisme existe. Elles contiennent trois situations précises : l'antisémitisme, le racisme colonial et le préjugé de couleur (ségrégation, apartheid). Avec Balibar, nous pouvons dire que le racisme est au centre de plusieurs politiques de violences extrêmes.

---

6 Voir la présentation des débats autour des lois réhabilitant le passé colonial : LE COUR GRANDMAISON Olivier, « La réhabilitation du passé colonial de la France », in BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas, LEMAIRE Sandrine, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La découverte, 2006.

7 BALIBAR Etienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, Classe, Nation, les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997 [1988].

8 BALIBAR Etienne, « la construction du racisme », *Actuel Marx*, 2005/2 (n° 38) et BALIBAR Etienne, « Le retour de la race », *Mouvements*, Juin – Juillet 2007, n°50.

Les résurgences continues du racisme ne laissent alors d'inquiéter. Faut-il s'y résoudre et céder aux sirènes de ceux qui pensent que nous sommes essentiellement différents ? La réponse sud-africaine au racisme a été de proposer une société autre, où seraient égales et reconnues toutes les origines et toutes les cultures. Il ne sera pas de notre ressort dans ce chapitre de savoir si les Sud-Africains ont réussi ; ce que nous voulons comprendre c'est comment les réconciliations ont re-posé le problème du racisme. Que faire d'une société dans laquelle on a répété et répété que les gens étaient racialement différents ? La réponse est-elle que nous sommes racialement égaux ou qu'il n'y a pas de race ?

## 1) Les apories de l'idée de crime contre l'humanité

### (a) Définir l'apartheid

La délimitation des dates d'investigations de la CVR qui vont du 1<sup>er</sup> mars 1960 au 10 mai 1994 détermine par le temps déjà ce que l'on réconcilie. Cela implique que des violences ne sont pas traitées dans le cadre de la réconciliation. Ces dates sont celles du massacre de Sharpeville pour la première et de l'investiture de Nelson Mandela pour la deuxième. Si la deuxième date se comprend aisément - elle correspond à l'entrée symbolique de l'Afrique du Sud dans la démocratie - la première pose question. Dans l'introduction du dossier du *Genre humain*, il est expliqué que :

« [d]ater la violence amnistiable à partir de mars 1960 seulement, cela veut dire que la conception des lois racistes qui jetèrent la base de l'apartheid (depuis 1948) tombe hors sujet, même si celles-ci sont mentionnées par la Commission dans le *Rapport*. Le seul moment où elles seront explicitement évoquées sera celui des auditions dites institutionnelles. Ce choix peut s'expliquer : à partir de 1960 le régime avait franchi un point de non-retour et l'ANC se préparait à entrer dans la lutte armée<sup>9</sup> ».

1960 est donc une date rupture. Elle marque un bouleversement qui va rendre visible l'apartheid. C'est l'acte de répression policière (à savoir tirer à balle réelle sur une foule venue manifester pacifiquement contre le port de *pass*, qui était un passeport intérieur limitant la circulation des personnes selon leur couleur) qui permet de définir ce qui arrive après comme de la violence. C'est à partir du moment où certaines lignes ont été franchies qu'il est possible de parler en termes de violence. Le système d'apartheid ne commence pas en 1960, les mesures de discrimination contre les « non-blancs » sont même antérieures à 1948. Quant à la violence en Afrique du Sud entre personnes de diverses couleurs, elle date peu ou prou de

9 CASSIN Barbara, CAYLA Olivier et SALAZAR Philippe-Joseph (sous dir.), *op. cit.*, p. 23 – 24.



l'arrivée des Boers<sup>10</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Violences « mentionnées dans le *rapport* ». Voilà ce que Desmond Tutu déclare dans son introduction au rapport de la Commission : « Cela n'équivaut pas à dire que le racisme a été introduit en Afrique du Sud par ceux qui ont créé l'apartheid. Le racisme a été introduit en Afrique du Sud en 1652 [date de la colonisation hollandaise, ndlr] et depuis lors, il a constitué la chaîne et la trame de la société sud-africaine. Ce ne sont pas les partisans de l'apartheid qui ont promulgué le *Natives' Land Act* de 1913 en vertu duquel les indigènes d'Afrique du Sud furent effectivement contraints de couper le bois et de puiser l'eau pour les peuples d'outre-mer dont le pouvoir des armes était supérieur. L'année 1948 a simplement marqué le début d'un raffinement d'une intensification de la répression, de l'injustice et de l'exploitation<sup>11</sup> ». Il dit bien que le racisme et les logiques de l'apartheid existaient avant 1960 et même avant 1948, date où l'apartheid est mis en œuvre par un gouvernement.

L'archevêque explique en peu de mots comment la mise en place de cette politique, en Afrique du Sud, s'est effectuée progressivement. La situation des peuples autochtones sud-africains est touchée avec l'arrivée même d'une colonisation européenne, mais le XIX<sup>e</sup> siècle devient un temps d'opposition entre les divers peuples autochtones et les Boers installés là, puis les Anglais qui intègrent cette terre à l'Union d'Afrique du Sud. Cette colonisation anglaise est effective après la seconde guerre de Boers entre 1899 et 1902. Guerre qui verra l'enfermement des Boers par les Anglais dans des « camps de concentration ». La violence n'est pas nouvelle, elle est liée à la colonisation. La lecture de Desmond Tutu est essentiellement centrée sur les droits de l'humain, et donc une lecture de l'apartheid comme guerre, presque civile, où il est surtout question des « luttes » et de la répression.

(b) *La pire des violences*

Ainsi la mise en place de cette politique dite « apartheid » à partir de 1948 a entraîné des résistances importantes parmi les Sud-Africains. Ces résistances se sont muées en opposition avec la publication du texte fondamental des mouvements d'opposition à l'apartheid, la Charte de la liberté, en 1955. La réaction de l'État a été la répression : durcissement des règles de déplacement, emprisonnements, tortures, « assassinats extra-judiciaires » [idée que

---

10 Le mot « Boers » désigne les pionniers blancs, hollandais, qui débarquèrent en Afrique australe et plus particulièrement sur la terre qui va devenir l'Afrique du Sud. Le terme « afrikaners » renvoie plus largement aux Sud-Africains blancs d'origine française, scandinave, allemande ou néerlandaise.

11 TUTU Desmond, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Paris, Seuil, 2004, p. 119.

l'État tue ses citoyens, sans passer par la peine de mort], massacres (Sharpeville en 1960 ou Soweto en 1976 pour les plus connus), contre-propagande, interdiction des organisations d'opposition... Ces « Blancs » qui détenaient le pouvoir d'État ont utilisé toute la machine étatique pour asseoir leur pouvoir et contraindre les Sud-Africains (de toutes couleurs) en révolte.

L'emprisonnement, la torture ou la peine de mort sont utilisés contre les opposant-es. Nombres d'entre eux et elles s'exileront pour échapper aux peines et pour poursuivre la lutte. La répression n'est cependant pas seulement une condition de l'apartheid, elle est constitutive de celui-ci en ce qui concerne les « populations inférieures ». L'apartheid est souvent résumé à la répression et même à une certaine répression : prisons, massacres, passeport et laissez-passer obligatoires. Mais le dispositif répressif dépasse largement ce qui a pu exister ailleurs, c'est en cela que ce système se rapproche de la colonisation. Les « non-blancs » étaient interdits d'accès à de nombreux lieux, mais ils subissaient aussi une prohibition de l'alcool, les familles pouvaient être séparées notamment quand le père ou la mère partaient travailler loin et que l'État refusait le transfert du reste de la famille. Les déplacements n'étaient pas libres. Ne sont pas réprimées uniquement les personnes qui s'opposent au système, mais chacun-e dans sa vie quotidienne. Pourtant il faut bien noter que ce qui fit réagir la communauté internationale n'est pas le système d'apartheid en lui-même. Des limites ont été franchies, comme les répressions sanglantes dont firent l'objet les Sud-Africains. Le symbole de Nelson Mandela et ses compagnons, condamnés à vie à casser des cailloux. Le développement des médias de masse montrant le sang dans le *township* de Soweto ou encore les assassinats restés irrésolus jusqu'au milieu des années 90 de personnages comme Steve Biko<sup>12</sup> ont progressivement amené des soutiens venus d'un peu partout dans le monde. Et encore : sont-ce les droits de l'homme ou la décrédibilisation de ceux qui soutenaient encore l'apartheid qui s'est joué ?

La répression a aussi amené une logique de radicalisation très forte des mouvements sud-africains. Les « traîtres » étaient violentés dans les ghettos. Ainsi la pratique du *Necklacing* a été largement commentée par la presse. Il s'agissait de mettre feu à un pneu placé autour du cou d'un homme (ou d'une femme). Dans un article daté de 1996, Ronald Waters discute aussi des mesures prises par les militants contre ceux qui ne respectaient pas les ordres de *boycott* ou de *stay-away-call* (rester chez soi) : humiliation publique, oreilles coupées, actes qui pou-

---

12 Steve Biko est un militant du mouvement *Black Consciousness* (Conscience noire) assassiné en 1977 par la police sud-africaine.

vaient parfois entraîner la mort<sup>13</sup>. Ce sont tous ces actes sanglants qui ont alerté « la communauté internationale ». Ces actes qu'on nomme atteintes aux droits de l'homme. L'oppression silencieuse alerte moins que les balles dans le dos des enfants de Sharpeville ou les vengeances intestines. C'est cette lecture d'une violence sanglante et partagée qu'on retrouve dans la Commission.

(c) *Violations des droits de l'homme versus crime contre l'humanité*

La situation sud-africaine dans les années 80 et dans les années qui suivirent le démantèlement de l'apartheid n'est plus présentée comme une violence étatique mais comme une violence tous azimuts. Ce sont les droits humains qui sont touchés de toutes parts. Dans cette logique des droits humains, l'ANC et sa branche armée *Umkhonto we sizwe* sont accusés d'exactions contre des combattants du mouvement (notamment dans les camps d'entraînement en Angola), contre le pouvoir et un autre parti, l'Inkhata. Ce dernier s'est vu aussi reprocher ses pratiques contre les militant-es de l'ANC. C'est un regard décontextualisé qui est porté sur les violences. Quand la paix s'installe, on a bien du mal à comprendre ce qu'a été la guerre.

Cet aspect ressort dans la Commission. La philosophe Barbara Cassin explique que, dans la présentation de Desmond Tutu, « [i]l n'y a pas de différence entre les tenants de l'apartheid et les opposants de l'ANC au regard de la loi, car la loi ne traite pas de moralité, mais de légalité<sup>14</sup> ». La philosophe rétablit d'emblée la complexité de cette proposition. La Commission est dans une ambiguïté permanente, une « hésitation persistante entre affirmation de la déliaison et réapparition du syntagme-imbroglio », écrit-elle. S'agit-il de loi ou de morale ? De loi morale ou de morale légale ? La morale est omniprésente dans la notion de pardon, dans celle de religion, elle refait surface quand certain-es ne veulent pas dire ce qu'ils ont fait. Elle prend le pas sur la légalité. L'imbrication de la situation est due selon la philosophe à la nature même de l'apartheid. Crime contre l'humanité, il entre dans la catégorie de ces crimes « impardonnables », mais aussi face auxquels le droit semble impuissant. « Il est donc de la nature même de ce passé qu'est l'apartheid de brouiller les cartes, au sein de la légalité repré-

---

13 WATERS Ronald, « South African Reconstruction and The Tradition of Violence », in TSHIYEMBE Mwayila (coord.), *Pouvoir et paix civile en Afrique*, Dakar, Paris, Cahiers Présence Africaine, 1996.

14 CASSIN Barbara, « Amnistie et pardon : pour une ligne de partage entre éthique et politique », in CASSIN et al., *Vérité, réconciliation, réparation*, Le genre humain n°43, Paris, Seuil, 2004.

sentée par la Commission, entre politique et morale, et, par là, d'inciter à confondre l'ordre de l'amnistie et celui du pardon<sup>15</sup>. »

Pour répondre à cet « imbroglio » la philosophe choisit de s'en tenir à la politique, en excluant l'éthique. On peut retrouver ici la critique d'Alain Badiou dans son livre *L'éthique*<sup>16</sup> sur l'effacement de la politique par l'éthique des droits de l'homme. La philosophe veut écarter le geste éthique pour rendre visible ce qui fait nouveauté dans la régulation proposée par la Commission. Elle questionne la Commission à partir de catégories de la Grèce ancienne, c'est-à-dire finalement antérieures à notre droit. Elle observe alors que la Commission permet l'amnistie sous deux conditions, il faut que l'acte soit politique et que le *perpetrator* révèle intégralement ce qu'il a fait. Pour que l'acte soit politique, le prévenu doit, bien souvent, appartenir à une organisation. Justification de la violence politique ? Il existe aussi un retournement, en se référant à Protagoras et Socrate, la philosophe parle de *metabolê*, au sens où la Commission en accordant une amnistie contre la vérité, transforme du mauvais en bon. Cette Commission organise la transition du mauvais au bon, laissant ainsi la violence au passé. Elle le fait au niveau politique, c'est-à-dire collectif.

« Le vrai, c'est du plus vrai, et le plus vrai, c'est du meilleur, à savoir du meilleur pour, du plus utile, du plus utilisable [...]. Bref, la « vérité » de la Commission, c'est la « réconciliation »<sup>17</sup>. »

La réconciliation supplante donc tout le reste. Ce que nous fait comprendre Cassin, c'est que le discours de la Commission n'est pas un discours sur la violence. On est loin d'une logique de tribunal ou de commission d'enquête. Mais cette réconciliation doit se faire hors de la légalité, habituelle limite de la violence, et hors de la morale, qui ne peut pas accepter les actes qui furent commis. Il faut reconstruire en écartant la violence. Les années passant, la « société » préfère oublier l'ancienne logique. On est ici bien loin de ce que pouvait écrire, dix ans auparavant, dans ses mémoires la militante de l'ANC, Ellen Kuzwayo :

« Je condamnais toute forme de vol, ne pouvant accepter qu'on prenne aux autres ce qui leur appartenait. Mais maintenant, je suis atterrée de voir à quel point en vieillissant, et alors que je ne m'approprierais jamais moi-même le bien d'un autre, mon attitude a changé vis-à-vis de ces délinquants. Quand je lis dans la presse que des Noirs, jeunes ou vieux, hommes ou femmes, ont commis un vol important, je me surprends bien des fois à souhaiter que les coupables ne soient pas découverts<sup>18</sup>. »

---

15 *Ibid.*, p. 39.

16 BADIOU Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Rouen, Nous, 2003.

17 CASSIN B., art. cit. p. 46.

Ce dont la militante parle ici ce sont les actes délictueux qui ne seront jamais amnistiés par la Commission car non « politiques » ou non collectivement politiques, non organisés sous la forme classique de la politique, alors même qu'ils sont d'après elle le résultat de l'apartheid. Ce fut un système d'injustices sociales et économiques, de violences pandémiques et d'appauvrissement de populations entières autant économiquement que culturellement. Dans notre réflexion sur les violences du XX<sup>e</sup> siècle, puisque la Commission ne nous permet pas clairement de les comprendre, il faut le faire par nous-mêmes.

## 2) L'apartheid comme crime économique et raciste

Revenons alors à l'idée de départ. Devenu un mot international, « apartheid » est au départ issu de la langue *afrikaans* et signifie « séparation » ou plus exactement « état séparé ». Le mot a ensuite désigné une politique étatique établie en 1948 par le « Parti National » arrivé au pouvoir en Afrique du Sud cette même année. C'est suite à cela qu'il fut transposé tel quel dans les langues autres que l'afrikaans et a même été élevé au rang de catégorie juridique définissant un crime contre l'humanité par l'Organisation des Nations-Unies.

Dans les textes des Nations Unies, l'apartheid comprend des crimes tels que le racisme, l'exploitation économique, la domination coloniale ou l'occupation étrangère. Débattue à partir de 1971, cette dénonciation de l'apartheid s'inscrit dans le contexte de décolonisation. Il est d'ailleurs notable que la séance du 30 novembre 1973 où l'apartheid est reconnu comme crime, et crime contre l'humanité, soit aussi celle où sont débattus en même temps « l'importance pour la garantie et l'observation effectives des droits de l'homme, de la réalisation universelle des droits des peuples à l'autodétermination et de l'octroi rapide de l'indépendance aux pays et peuples coloniaux<sup>19</sup> ». L'idée d'apartheid repose sur l'idée de groupes humains fondamentalement différents, in-associables, ce qui a pour conséquence une différenciation de ces groupes à l'intérieur du procès économique et la fondation théorique de la différence. En l'occurrence, pour l'Afrique du Sud, cette différence repose sur la désignation de « races ».

---

18 KUZWAYO Ellen, *Femme et noire en Afrique du Sud*, traduction de Marie-Hélène Dumas, Paris, Robert Laffont, 1987, p. 36.

19 ONU, *Résolution de l'assemblée du 30, novembre 1973*, 1973 [en ligne] [http://www.un.org/french/documents/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/3070\(XXVIII\)&Lang=F](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/3070(XXVIII)&Lang=F) [Consulté le 25 août 2014].

(a) *Une violence économique*

Il faut d'abord rappeler que la question économique n'a pas été totalement exclue de la CVR, puisqu'un comité de réparation a été créé, mais aussi une commission de rétrocession des terres dont l'introduction du dossier du *Genre Humain* nous dit qu'elle a obtenu de « remarquables résultats ». Cependant la CVR a buté sur le fait que cette violence économique était bien antérieure à l'apartheid en lui-même. La violence économique s'est installée, au fil des siècles et des occupations des terres, entre autochtones et colons. Le début du XX<sup>e</sup> siècle marque cependant une étape importante. Dans la préface du rapport de la Commission, Desmond Tutu fait allusion à la mise en place du *Native Land Act* de 1913, mais sans insister. Or ce texte stipule une répartition des terres entre Blancs et les autres. Les Blancs, pourtant très minoritaires, détiennent à compter de ce texte 85 % des terres. Ils exproprient, ils spolient, ils expulsent. La lecture du témoignage d'Ellen Kuzwayo, membre de l'ANC, dirigeante de l'organisation de jeunesse dans les années 60, parle de la situation des Noirs au moment de la création de ce qui deviendra les « ghettos ».

« Mais c'est à Orlando East [banlieue de Johannesburg] en 1930, que tout a véritablement commencé. [...] Et parce que depuis qu'elle existe, cette commune a toujours manqué des équipements les plus élémentaires, elle a toujours été considérée par ceux qui y vivaient comme un campement provisoire, dortoir d'une main-d'œuvre soi-disant temporaire qu'attirait toujours en plus grand nombre la florissante Johannesburg. Les Noirs savent que pour les autorités blanches, ils ne sont que de passage dans les villes d'Afrique du Sud. Censés n'y venir travailler que momentanément, ils doivent "un jour" rentrer "chez eux", dans leur "pays d'origine". Il s'agit, pour le moins qu'on puisse dire, d'une vision bien étrange de la situation. Dans une grande majorité, ceux qui sont concernés ne connaissent en fait pas de "pays d'origine", car ils sont nés et ont été élevés dans les villes. Mais les années passent et rien ne change, les autorités sud-africaines refusent toujours de reconnaître cette vérité universelle qui veut que dans tout pays normal, le lieu et la date de naissance d'un individu déterminent sa nationalité, son droit de cité et son domicile<sup>20</sup>. »

Là où la Commission discute essentiellement des droits de l'humain, la lecture de ce résumé effectué par la militante, nous fait percevoir deux éléments : l'élément racial et l'élément économique. Derrière l'idéologie de l'apartheid, ce sont des transformations concrètes dans la vie des personnes : séparation dans les espaces publics, dans l'accès au métier, dans le droit de propriété, dans les droits civils, dans l'accès à des infrastructures étatiques... Les violences économiques sont au centre du système de discrimination, et ce dès le début du XX<sup>e</sup> siècle où se fait un transfert de la « richesse » vers la seule population blanche reposant sur un processus de prolétarianisation de la population noire. Le fait de voler et privatiser des terres empêche

---

20 KUZWAYO Ellen, *op.cit.*, p. 23.

les peuples qui y vivaient de continuer à le faire, ils perdent donc la « richesse » qui faisait leur vie et sont contraints à un devenir-prolétaire. Difficile au vu de cette histoire d'expropriation des terres par le *Native Act Land* de ne pas voir qu'elle est très proche avec le processus décrit par Karl Marx dans *Le Capital* à propos de l'accumulation initiale. De quoi s'agit-il ? Après nous avoir expliqué le processus de fonctionnement du capitalisme, Marx note une aporie. Puisque le système s'entretient et tourne en rond (la richesse crée de la richesse), d'où vient la richesse originelle ? Cette richesse originelle repose sur ce que Marx nomme « accumulation initiale » ou « primitive » en traduisant le concept de *previous accumulation* d'Adam Smith. Il décrit l'évolution de la paysannerie anglaise et la dépossession des terres qui s'effectua entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles. Progressivement les paysans perdirent leur moyen de production pour devenir « prolétaires » c'est-à-dire qu'il ne leur resta que leur force de travail qu'ils doivent vendre pour continuer à vivre et ils furent progressivement amenés à aller vers les villes pour s'intégrer aux industries<sup>21</sup>. Ce n'est pas la propriété en soi qui fait le Capital et l'accumulation selon Marx mais la propriété et l'exploitation et la domination des travailleurs. C'est parce qu'il y a exploitation d'individus qui n'ont que leur force de travail et sont désormais dépendants du capitaliste qu'une survaleur est possible. C'est donc la séparation du producteur d'avec les moyens de production qui fonde le Capital. Ce processus, que Marx décrit étape par étape dans les derniers chapitres du Livre I, s'est mis en place assez rapidement en Afrique du Sud et de façon très violente. En l'espace de quelques années, les Noirs ont perdu tout attachement à leurs terres et sont désormais dépendants des travaux imposés par les Blancs.

La propriété est un des éléments de base du capitalisme, mais tout le monde ne peut pas être propriétaire. Ces expropriations ont envoyé des milliers de « non-blancs » vers les villes à la recherche de travail leur permettant de toucher de l'argent pour vivre. Des travaux domestiques aux industries, ce sont les Noirs qui ont été « employés » pour ces « basses besognes ». Ellen Kuzwayo parle notamment du travail des femmes. A propos des domestiques, elle raconte : « Bien des domestiques restaient dans la même maison pendant vingt ans et plus. Certaines ont servi deux générations d'une même famille. [...] gagnant des salaires de misère [...] sans que rien n'ait été prévu pour leur retraite. ». Quand elles étaient estimées trop vieilles, leurs employeurs les envoyaient vers les camps de transit pour qu'elles soient « "relogées" dans leur "pays d'origine"<sup>22</sup> ». La militante est épouvantée face au traitement de

21 MARX Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, traduction dirigée par Jean-Pierre Lefebvre, PUF, 1993.

22 KUZWAYO Ellen, *op.cit.*, p.39 et 40.

ces femmes qui ont donné leur vie pour élever les enfants des Blancs : « Elles ont veillé sur les bébés des Blancs depuis le jour de leur naissance et jusqu'à ce qu'ils aient l'âge de fonder une famille à leur tour. Elles les ont gardés pendant que leurs parents sortaient dîner en ville, pendant qu'ils allaient jouer au bridge ou voir un film, veillant souvent jusqu'à minuit et plus. Je connais des Noires qui sont restées des mois avec des enfants blancs dont le père et la mère partaient en voyage ou en mission dans une autre région<sup>23</sup>. » Ainsi va le système économique : libéré-es des tâches domestiques, y compris de l'éducation des enfants, les Blancs peuvent dépenser leur argent ou partir travailler librement. Les activités au sein des maisons sont assumées par des personnes aux revenus misérables. L'exploitation, au sens classique, concerne aussi les métiers de l'industrie plus masculins. Le travail concret des mines est réalisée par les personnes de couleur, mais l'argent est bien ramassé par de riches Blancs. L'accapement de la survalueur par ces derniers, avec une division capitaliste et prolétaire recoupant une séparation Blancs et Noirs fait de l'État sud-africain un capitalisme racialisé. L'apartheid est une institutionnalisation et une légalisation de ces rapports de sociaux.

Dans l'Afrique du Sud de l'apartheid classes et « races » se confondent totalement. Là où les lignes se floutaient dans le reste du monde, où la surexploitation des immigrants des anciennes colonies apparaîtrait moins clairement, l'Afrique du Sud a fait perdurer un modèle où le Noir est nécessairement tout en bas de l'échelle et le Blanc tout en haut. Un Blanc pauvre était toujours plus riche qu'un noir.

(b) *Des races, des ethnies, du peuple.*

L'apartheid est l'idée d'une évolution séparée des « races ». Des « races », le gouvernement sud-africain en avait déterminé quatre : les Blancs, les Bantous (les « Noirs »), les Métis, les Indiens<sup>24</sup>. Chaque habitant de l'Afrique du Sud, se voyait attribuer des normes et des règles selon sa « race ». Ces règles étaient tout autant sociales que civiques. L'idée du développement séparé renvoie à des différences fondamentales entre ces quatre groupes. Ainsi chaque catégorie se voyait attribuer une naturalité que le système d'apartheid devait lui permettre de « développer ». Les Afrikaners s'appuyaient sur une idéologie biologique raciale et sur une mythologie religieuse qui les plaçaient au sommet de la pyramide des « races », comme

---

23 *Ibid.*, p. 41.

24 Notons qu'en anglais, ces termes prennent des majuscules. J'y mettrai moi des guillemets pour noter l'aberration de ces appellations. Par contre, si nous avons à parler des Xhosas ou des Zoulous, nous mettrions une majuscule car ils correspondent à des peuples à l'instar des Français ou des Allemands.



« peuple élu » par Dieu pour permettre la finalité de chacun, chacune<sup>25</sup>. L'apartheid sud-africain a été très critiqué dans les années 1980, donc très tard finalement, parce qu'il incarnait à la fois la surexploitation intégrale et la poursuite de la colonisation, puisque la « race inférieure » (employons les mots du pouvoir blanc) était chez elle sur ses terres historiques. Mais avait-on vraiment conscience de ce qu'était l'Afrique du Sud ?

En Afrique du Sud est poussée à son extrême la croyance en l'existence de races, celles-ci devenant « réelles » puisque légalement existantes. Qu'est-ce qu'une race ? Voilà une question qui reste bien mystérieuse. Il est admis désormais, que la théorie biologique des races édiflée au XIX<sup>e</sup> fut une construction scientifique. Rien ne prouve biologiquement l'existence de « races humaines ». Dès lors pourquoi la notion perdure-t-elle ?

Colette Guillaumin en dressant l'histoire du mot à travers les sciences européennes nous fait remarquer que les « races » et le racisme sont des conceptions culturelles européennes récentes<sup>26</sup>. En anthropologie physique, le terme renvoyait à des caractéristiques physiques, engendrant nous dit la sociologue une ambiguïté inévitable avec le biologique. Le mot « race » a pu aussi renvoyer à l'idée de culture, mais toujours avec une incertitude quant au biologique. Guillaumin insiste sur la difficulté que nous avons dans la culture européenne à penser aujourd'hui autrement qu'en termes de race. Il s'agit selon elle « d'une organisation mentale inconsciente de la saisie de l' "autre" qui est celle même de notre société<sup>27</sup> ». Malgré les horreurs du colonialisme et du nazisme, la race est toujours là. Difficile de s'en défaire. L'exemple sud-africain expose la racialisation relevant de l'arbitraire d'une société. Les tribus sont rassemblées sous l'appellation « noirs ». Avant de devenir noir, on se définissait par l'appartenance à une tribu (Xhosas, Zoulous, Tembus, Pondos, Bechuanas, Shangaans ou Basutos) et non pas en opposition à des Blancs. Les immigrés arrivant d'Asie sont les Indiens, les Métis sont les descendants des rencontres voulues ou contraintes « inter-races ». Les personnes ne se reconnaissent pas nécessairement dans ces critères. Ou si elles s'y reconnaissent, elles lui attribuent d'autres traits. C'est notamment le travail d'un mouvement comme *Black consciousness*, créé par Steve Biko qui vise à construire une identité noire positive, donc sans aucun rapport avec celle construite par le gouvernement. S'inspirant des grandes figures de la

---

25 Le Parti national se réclamait ouvertement du nazisme, ainsi on décèle des similitudes entre les deux « idéologies ».

26 Au départ du moins, mais sans doute faudrait-il poser la question de comment d'autres peuples, d'autres cultures posent le problème de leur rapport à l'autre. Il peut très bien exister un racisme qui prendrait une autre forme que celles existant en Europe.

27 GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste*, Paris, Folio, 2002.

libération des Afro-Américains, de Frantz Fanon et d'Aimé Césaire, ce mouvement affirme que le pouvoir doit revenir aux Noirs en Afrique et reprend le slogan des *Black panthers* « Black is beautiful » qui promeut un retournement du stigmaté.

Le sociologue Immanuel Wallerstein débute un texte intitulé « La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité » par la reproduction d'un bel échange paru dans le journal officiel de l'*African National Congress*, la plus grosse organisation de lutte contre l'apartheid. Le débat porte sur l'appellation métis<sup>28</sup>. Pour résumer succinctement, un « métis » envoie une lettre pour demander les raisons de l'ajout de « soi-disant » devant « métis ». Les avis divergent entre le bien-fondé ou l'aberration de cette appellation. L'échange reproduit montre comment chacun se sent plus ou moins concerné par ce nom. Mais Wallerstein reproduit l'échange pour illustrer la difficulté à définir les frontières d'un groupe-race, d'un groupe-ethnique ou d'un groupe-nation et questionner leur place dans ce qu'il appelle « l'économie-monde capitaliste ». Wallerstein pense pouvoir expliquer la superposition des types de groupe en considérant « la structure historique de l'économie-monde capitaliste. »<sup>29</sup>. Il poursuit par l'idée que « Chacune des trois catégories correspond à un trait structural fondamental de l'économie-monde capitaliste. Le concept de « race » est lié à la division axiale du travail dans l'économie-monde, c'est-à-dire à l'opposition entre centre et périphérie. Le concept de « nation » est lié à la superstructure politique du système historique, aux États souverains qui forment le système inter-étatique et sont définis par lui. Le concept de « groupe ethnique » est lié à la création de structures de foyers domestiques, qui permettent qu'une proportion importante de la force de travail reste non salariée au cours de l'accumulation capitaliste<sup>30</sup> ». De cette manière, se superposent selon lui les besoins dans le système capitaliste. Le travail au foyer non rémunéré soutient la force de travail rémunérée d'une nation partie prenante d'une concurrence internationale.

Le capitalisme moderne a cependant dû s'adapter au fait que les anciennes catégories freinaient son développement car elles s'opposaient aux aspirations égalitaires. Le découpage racial n'est plus en adéquation avec la transformation de l'économie-monde capitaliste. Aujourd'hui pour exploiter de manière moderne, il faut inclure des élites de toutes les « races », ce que Wallerstein exprime à travers l'idée de l'existence d'une bourgeoisie mondiale. C'est-à-

---

28 WALLERSTEIN Immanuel « La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité » in BALIBAR Etienne, WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997 [1988], p. 95 - 117

29 *Ibid.*, p. 106.

30 *Ibid.*, p. 107

dire que la trop forte identification entre couleur et pauvreté finit par poser question et est ressentie comme une première injustice, qui a soulevé les peuples de par le monde. C'est en s'identifiant comme collectif de couleur contre le pouvoir « blanc » que les diverses minorités ont pris part à la lutte. Par contre, les pistes une fois floutées avec l'accession à la classe supérieure d'une partie de ces « minorités ethniques », comme cela est le cas depuis la fin de l'apartheid, l'identification commune devient plus compliquée. Dès lors il y a des noirs qui ne sont plus noirs, c'est-à-dire qui ne sont plus considérés par la norme « noire » comme membre du groupe<sup>31</sup>. Telle est la nouvelle situation sud-africaine. Dès lors, on en revient à la nécessité d'une association économique, appelée la classe. Il est, dès lors, impossible de négliger le différend qui opposa Desmond Tutu et le gouvernement sud-africain : « Le gouvernement désapprouve les poursuites judiciaires engagées contre de grandes banques et de grands groupes pétroliers devant un tribunal new-yorkais : « le meilleur moyen de réparer les torts causés par l'apartheid est de susciter l'investissement et la croissance économique » ; Desmond Tutu affirme en revanche que le versement de compensations est bel et bien à même de « promouvoir la réconciliation » - « il n'est pas trop tard »<sup>32</sup> ». Le XX<sup>e</sup> siècle a bien laminé les liens de classes en mettant en avant les soi-disant oppositions de race. Une fois la distinction de « race » effacée, d'autres dominations reprennent forme et ce sont d'autres explications qu'il faut chercher plutôt que la seule domination raciale.

Cela montre aussi que ces catégories ont été intériorisées par les Européen-nes comme par les Africain-nes. Comme exemple parlant, on peut noter la traduction du titre de l'ouvrage d'Ellen Kuzwayo, dont nous avons cité des extraits à plusieurs reprises. Le titre original est *Call me woman*, soit traduit littéralement « Appelez-moi femme » ou « Appelle-moi femme ». La traduction française des éditions Robert Laffont est *Femme et noire en Afrique du Sud*. Pourquoi l'éditeur a-t-il ajouté l'adjectif « noir » ? Par ailleurs, présenté comme nom commun puisqu'il est posé à égalité avec femme : femme et noire ? On entend dans la traduction française une essentialisation de la personne. Essentialisation qui peut très bien être une volonté de traduire l'idéologie du régime d'apartheid et non la pensée des éditions, mais si Ellen Kuzwayo n'avait pas précisé noire, pourquoi l'avoir fait ? Les traducteurs allemands ont préféré *Mein Leben. Frauen gegen Apartheid* c'est-à-dire « Ma vie. Femmes contre l'apar-

---

31 C'est exactement ce qui est arrivé aux harkis, ces supplétifs de l'armée française durant la guerre d'indépendance, qui finalement n'étaient plus considérés comme Algériens par les autres qui avaient gagné la guerre.

32 CASSIN B., *op.cit.*, p. 25.

theid ». Si le titre n'est pas non plus une traduction littérale, il ne fait pas mention de la couleur de peau de l'auteure.

La cruauté de l'apartheid excède les catégories morales du crime contre l'humanité. L'absence de prise en compte de ces violences multiples en a entretenu une large partie. La réconciliation ne peut se faire sur l'évitement des violences du passé. Vingt ans après l'élection de Nelson Mandela, l'Afrique du Sud se présente comme l'un des pays les plus violents au monde et les repères de l'apartheid qui permettaient d'y faire face et de comprendre ont disparu. Ainsi l'actuel président, élu pour l'ANC, a été sifflé durant l'enterrement de Nelson Mandela. La blessure interrogative se rouvre : comment après avoir suscité un tel espoir, l'Afrique du Sud peut-elle continuer à être rongée par les violences ? Contrairement à ce qu'on voudrait nous faire croire, ici aussi, la réponse n'est pas seulement en Afrique du Sud.

### **3) De la cruauté de la colonisation**

« L'Afrique du Sud » a été colonisée à partir du XVII<sup>e</sup> siècle avec l'installation d'une station de ravitaillement hollandaise sur la route des Indes (Le Cap). Les colons sont de plus en plus nombreux et la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est le moment des premiers affrontements entre les Bantous et les Européens. Au début du XIX<sup>e</sup>, les Britanniques font du Cap l'une de leur colonie. Les Boers (nom des descendants des Hollandais mais aussi des Huguenots français) décident de fuir dans les terres pour échapper à la domination britannique (le Grand Trek), cette « fuite » est le moment de nombreuses guerres avec les peuples qui vivent sur ces terres. Les Boers finissent par fonder deux États indépendants. La découverte de l'Or va tout changer, puisque les Britanniques prennent la décision d'étendre leur pouvoir sur la totalité de l'Afrique australe. La guerre se répand partout.

#### *(a) Du décalage entre l'Europe et les colonies.*

Les ravages de la colonisation ont fait se poser de nombreuses questions sur les liens entre la colonie et la métropole. Comment les contemporains du XIX<sup>e</sup> siècle, qui ont vu le développement de droits sociaux, de prospérité économique, selon les critères capitalistes, ont-ils vécu ou vu la colonisation ? Il semblerait que la réponse se trouve quelque part sur une balance non-équilibrée. La colonisation a non seulement reposé sur des brutalités perpétrées contre

les peuples des terres pillées, mais elle a été justifiée pour le bien des métropoles européennes.

L'historien Bayly et l'historienne Pitts posent clairement la question de la colonisation et de l'émigration qui l'accompagna comme soupapes de sécurité pour le continent européen. Jennifer Pitts souligne, avec Tocqueville, l'idée selon laquelle les colonies permettaient de consolider la démocratie libérale en France :

« Ses écrits sur l'Algérie donnent à entendre que le développement d'un régime démocratique libéral stable peut, le cas échéant, nécessiter l'exploitation de certaines sociétés non européennes, et peut-être aussi légitimer la mise entre parenthèses des principes d'égalité entre les hommes et d'autodétermination hors des frontières, afin d'assumer en premier lieu la gloire, à terme la vertu et une liberté stabilisée en France. En choisissant de rechercher la gloire nationale à travers la conquête impérialiste, Tocqueville excusait – et en fait revendiquait – l'assujettissement des Algériens au nom de la consolidation de la nation française.<sup>33</sup>»

La lecture que l'historienne fait de Tocqueville nous permet de saisir l'inouï double discours de certains penseurs libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle. Ils n'ont pas loué la colonisation en ignorance de cause, ils en viennent, malgré leurs principes, à « revendiquer » la soumission des Autres pour leur propre intérêt. La colonisation étatique économique n'a jamais eu pour objet de « faire le bien ». Que les évangélistes aient cru qu'ils apporteraient la parole de Dieu relève d'un autre débat, mais la colonisation comme expansion capitaliste avait avant tout pour objet le bien des marchands de l'Europe.

Bayly souligne lui un autre fait en parlant de l'émigration européenne fondée sur l'idée d'un « enrichissement personnel ». « Les gouvernants européens espéraient, quant à eux, que cela les débarrasserait des agitateurs et des révolutionnaires. Dans une certaine mesure, ils avaient probablement raison.<sup>34</sup> » Et plus loin de préciser que « Ces mouvements massifs de population atténuèrent également la pression démographique qui s'exerçait en Europe du Nord et de l'Ouest et en Chine [Il a expliqué auparavant l'émigration chinoise vers l'Amérique], écartant ainsi, comme les conservateurs en étaient persuadés, tout danger de révolution populaire dans le Vieux Monde<sup>35</sup> ». C'est donc un autre avantage des colonies qui est souligné, elles fournissent un rêve d'ailleurs qui atténue les conflits ou permet de libérer de l'espace sur la métropole, mais quoi qu'il en soit, ici encore, la colonisation apparaît pour le bien des Européens.

---

33 PITTS J, *op.cit.* p. 280

34 BAYLY C, *op.cit.*, p. 218.

35 *Ibid.*, p. 220

Cette observation des historiens est reprise en philosophie par Mathieu Renaut dans un ouvrage très récent à propos de Locke, *L'Amérique de John Locke*<sup>36</sup>. Dans un chapitre sur la propriété, le philosophe compare deux théories opposées à propos de Locke, celle de Macpherson et celle de James Tully. Le premier, nous l'avons vu, prête à Locke l'une des genèses du capitalisme. Le second place Locke à l'extérieur du champ capitaliste, ce dernier aurait une philosophie de la limitation de l'accumulation. Renaut constate que les deux lectures sont effectivement possibles en mettant en géographie la philosophie de l'Anglais : « ces deux propositions correspondent de fait à deux espaces distincts...séparés par un océan : la thèse de la limitation de la propriété renvoie à la genèse du gouvernement civil et à l'état politique *en Europe* ; la thèse de l'illimitation de la propriété renvoie quant à elle à l'expansion mercantiliste et coloniale *au-delà de l'Europe*, qui n'allait pas être sans effets de retour sur la « métropole ». La théorie de Locke a un double objectif : il s'agit de montrer comment l'insatiable désir d'appropriation peut et doit à la fois, d'une part, être contenu et refoulé (dans l'Ancien Monde) et s'exprimer, se réaliser (dans le Nouveau Monde).<sup>37</sup> » D'où il apparaît clairement que la philosophie est aussi géographique. La découverte d'un monde nouveau, pensé comme « vide », a alimenté la philosophie en fantasme. Cette possibilité de tout reprendre à zéro est un désir de la philosophie comme de l'intellect humain. Ainsi l'Amérique a semblé pouvoir constituer un lieu où tout pouvait commencer. Renaut précise : « Dans la philosophie lockienne, l'Amérique s'offre donc comme l'espace rêvé, et pourtant bien réel, de la manifestation ou plus exactement du déchaînement de l'insatiable appétit d'appropriation né avec l'invention de la monnaie, le lieu de la *catharsis* du désir d'expansion et d'extension de la propriété, désormais limité en Europe. Cette appropriation ne peut néanmoins être poursuivie qu'à condition d'inscrire de nouvelles limitations à même la surface du nouveau continent. Chez Locke, la colonisation se présente comme un inexorable processus de *dé-limitation du monde* au double sens de franchissement des limites du Vieux Continent – et pour chaque État de ses frontières (externes) – et définition de nouvelles lignes de démarcation sous la forme, d'une part, du partage de l'Amérique entre les grandes puissances coloniales et, d'autre part, de la division (interne) des territoires entre les colons conformément à une *logique de l'enclos*.<sup>38</sup> » Ainsi le capitalisme fonctionne par dérèglement – réglementation. La colonisation a constitué le moyen le plus violent et le plus coercitif pour imposer le modèle capitaliste. Une fois la dérégulation opérée, la réorganisation est présentée comme le sauvetage

---

36 RENAUT Matthieu, *L'Amérique de Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Éditions Amsterdam, 2014.

37 *Ibid.*, p. 123.

38 *Ibid.*, p. 124.

(sous l'angle du progrès). Ce deuxième aspect repose sur l'ambivalence du libéralisme porteur de l'idée de la liberté (politique et économique) et de celle de la concurrence (liée à l'appropriation).

(b) *De la désespérance des populations*

La colonisation transforma considérablement le monde, mais elle l'appauvrit terriblement et engendra ce qu'il faut bien qualifier de destruction sociale. Tout en connaissant des différences d'un pays à l'autre, induites aussi par le pays colonisateur, elle a des traits constants. Les histoires racontées par les Autochtones résonnent les unes avec les autres. La sud-africaine Ellen Kuzwayo raconte qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, « Lorsque les hommes partirent gagner de l'argent dans les villes, les femmes assumèrent les responsabilités qui leur incombaient<sup>39</sup> ». Elle parle de la destruction de la culture des peuples sud-africains. L'historien Bayly n'avait pas besoin de connaître ces pages quand il rédigea son ouvrage *La naissance du monde moderne*, où il décrit les traitements infligés aux peuples autochtones du Pacifique durant la colonisation du XIX<sup>e</sup> siècle :

« La disparition, ou la réorganisation complète des anciennes nations tribales abandonna dans la nature de nombreux hommes jeunes. Certains s'adaptèrent aux conditions nouvelles en travaillant comme ouvriers agricoles, comme domestiques, ou encore comme artisans à la périphérie des colonies blanches. Cela doubla la tâche des femmes restées au village, qui durent prendre en charge l'éducation des enfants, mais aussi la production de la nourriture nécessaire à ceux qui étaient restés sur place. Dans de nombreux autres cas, les jeunes hommes s'abandonnèrent à une vie d'errance et de délinquance, emplissant les prisons des nouvelles colonies et nourrissant les sentiments racistes des colons européens. Le résultat à long terme ne fut ni l'assimilation, ni la mise en place de réserves, mais bien une désespérance généralisée.<sup>40</sup>»

Une désespérance généralisée qu'on retrouve dans des milieux détruits par les drogues diverses. Le géographe Mikes Davis s'est fixé pour objectif de démontrer que les famines qui ravagèrent le Brésil, divers pays du continent africain ou l'Inde au XIX<sup>e</sup> siècle ne furent pas le résultat de catastrophes naturelles essentiellement mais celui de la colonisation. Il met en exergue une concordance temporelle pas innocente entre ces famines et le développement de la colonisation<sup>41</sup>. Sauver les peuples n'a jamais été le problème des colonisateurs. Qu'une partie de la science, de la politique et de la pensée européenne en prenne pleinement conscience

---

39 KUZWAYO, *op. cit.*, p. 28

40 BAYLY C.A, *op. cit.*, p. 723.

41 DAVIS Mike *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales (1870-1900). Aux origines du sous-développement*, traduit par Marc Saint-Upéry, Paris, La découverte, 2006

depuis quelques décennies est un pas mais il est loin d'être suffisant. Et ce d'autant plus après autant de retards au démarrage.

(c) *Le reste du monde et le châtement de l'Europe*

Aimé Césaire attaque le double discours des colonisateurs dans son *Discours sur le colonialisme* dès 1955. Il y construit une charge contre la colonisation et la « civilisation européenne » définie comme hypocrisie, ayant perdu sa conscience et ayant organisé sa décadence. Le discours de Césaire n'a rien d'évident, surtout en 1955. Il fonde l'essentiel de sa critique sur des lectures de textes européens, pour la plupart français<sup>42</sup>. Il rappelle ainsi que les formes prises par la colonisation n'étaient pas ignorées des intellectuels et des fonctionnaires européens. Elles étaient partagées et défendues. La hiérarchisation des « races » comme les exactions perpétrées n'étaient en rien cachées. Le poète s'appuie, par ailleurs, sur Hegel et Marx pour établir des filiations historiques et le fond de la société capitaliste européenne.

Que dit Césaire ? Son discours semble, aux premiers abords, se construire comme une dénonciation de la violence des colonisateurs européens. Il rappelle les massacres commis en divers lieux, les cultures supprimées, éradiquées. Il moque, avec aigreur, les Européens se vantant d'expliquer ou classifier les peuples qu'ils ont colonisés. Il lance une salve contre le soi-disant humanisme de l'Europe, ses soi-disant droits de l'homme.

« De ceci jamais l'occident, dans le temps même où il se gargarise le plus du mot, n'a été plus éloigné de pouvoir assumer les exigences d'un humanisme vrai, de pouvoir vivre l'humanisme vrai – l'humanisme à la mesure du monde.<sup>43</sup> »

On trouve chez Césaire l'utilisation même de la philosophie et de l'esprit européen contre l'Europe, ce qui donne un ton particulier à sa critique. En Robin des bois des mots, Césaire retourne contre l'Europe le vocabulaire qu'elle a inventé, il lui prend son vocabulaire, il le lui vole pour mieux l'utiliser. Il entre par effraction dans les idées de l'Europe pour les faire évoluer.

---

42 Césaire est à ce propos bien gentil de dire « Europe », car c'est essentiellement des Français qui sont cités. Cela peut impliquer deux choses : soit ces auteurs reflètent une pensée européenne plus large, soit il rend à l'Europe sa propre ignorance du reste du monde. Ne parle-t-on pas d'Afrique ou d'Asie sans prêter attention aux diverses cultures, langues et pensées qui s'exercent à l'échelle de ces continents ?

43 CESAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004 [1955], p. 68.



Ce qui fait argumenter le poète sur le fait que l'Europe, tout en détruisant le monde, se détruit elle-même. On s'éloigne ici de l'idée que l'Europe aurait tiré profit de la colonisation, du moins profit intellectuel et éthique. Césaire en veut pour preuve Hitler :

« Où veux-je en venir ? A cette idée : que nul ne colonise innocemment, que nul non plus ne colonise impunément ; qu'une nation qui colonise, qu'une civilisation qui justifie la colonisation – donc la force – est déjà une civilisation malade, une civilisation moralement atteinte, qui, irrésistiblement, de conséquence en conséquence, de reniement en reniement, appelle son Hitler, je veux dire son châtiment.

Colonisation : tête de pont dans une civilisation de la barbarie d'où, à n'importe quel moment, peut déboucher la négation pure et simple de la civilisation.<sup>44</sup>»

« Ce qu'il [l'Européen – A.C.] ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique.<sup>45</sup> » Plus loin dans son discours, il nomme les violences du capitaliste et du colonialiste antérieurs au génocide, puis dit : « Hitler a bon dos. Rosenberg a bon dos. Bon dos, Junger et les autres. Le S.S a bon dos<sup>46</sup> ».

Finalement Césaire place la destruction de l'idée d'Europe, comme lieu de conceptualisation de l'humanité et de la liberté au centre de son discours. Césaire insiste car l'Europe ne voit pas qu'elle a été détruite. Elle se cache derrière la réconciliation franco-allemande, derrière la fracture entre Est et Ouest. C'est sans doute pourquoi il s'attaque à la centralité du génocide des Juifs comme Le crime. Césaire remet ici en cause directement l'une des particularités d'Auschwitz en rappelant que les autres peuples avaient déjà souffert de processus similaires de déshumanisation. Les critiques de Césaire sont encore aujourd'hui d'une criante actualité, y compris dans les sphères des hauts pouvoirs. Ainsi durant les débats sur l'adoption de la journée de commémoration des victimes de l'Holocauste, plusieurs intervenants vont souligner la nécessité pour l'ONU de dépasser la seule commémoration du crime d' « Holocauste » et de prendre en considération les nombreux autres crimes et génocides qui eurent lieu. Leurs discours soutiennent l'idée que tant qu'il y aura des hommes qui instrumentaliseront des violences, fussent-elles les plus terribles, pour en cacher d'autres, d'autres hommes refuseront de considérer comme elles doivent l'être ces violences. Césaire ne s'en prend pas aux victimes, il s'en prend aux bourreaux perpétuels et à ceux qui nient.

---

44 *Ibid.*, p. 18.

45 *Ibid.*, p. 14.

46 *Ibid.*, p. 55.

(d) *Colonisation et prolétarisation*

Mais le propos de Césaire n'est pas uniquement de dénoncer la brutalité physique. Il parle d'une certaine Europe, l'Europe bourgeoise, capitaliste et raciste. Il tient pour liées formation du prolétariat et colonisation. Dès les premiers mots, il affirme ainsi que « la civilisation dite « européenne », la civilisation « occidentale », telle que l'ont façonnée deux siècles de régime bourgeois, est incapable de résoudre les deux problèmes majeurs auxquels son existence a donné naissance : le problème du prolétariat et le problème colonial<sup>47</sup> ». S'il discourt essentiellement sur la colonisation, l'ombre des prolétaires est toujours présente dans ses propos. Il termine, d'ailleurs son discours par le mot « prolétariat ».

« Le salut de l'Europe n'est pas l'affaire d'une révolution dans les méthodes ; [...] c'est l'affaire de la *Révolution* ; celle qui, à l'étroite tyrannie d'une bourgeoisie déshumanisée, substituera, en attendant la société sans classes, la prépondérance de la seule classe qui ait encore mission universelle, car dans sa chair elle souffre de tous les maux de l'histoire, de tous les maux universels : le prolétariat<sup>48</sup>. »

La question de la classe est donc une donnée essentielle du discours du poète militant. La colonisation doit son existence à la société capitaliste et à la prise du pouvoir par la bourgeoisie. Elle se développe sous plusieurs aspects cohérents : exploitation économique et éradication des cultures différentes. Cultures dont Césaire dit qu'elles étaient nécessairement antcapitalistes, et qu'en tant que telles elles méritent d'être défendues ou gardées en mémoire. Elles pourraient constituer un des moyens de lutte possible contre l'expansion du capitalisme.

(e) *Des races et des ethnies, prolongation*

L'anthropologue angolais Mahmood Mamdani s'est penché sur les notions de « race » et d'« ethnie » en Afrique, forgées selon lui par le droit européen<sup>49</sup>. Un article paru en français résume son idée. Il annonce tout de suite ce qu'il réfute : « On pense souvent que la race est affaire de biologie et l'ethnicité, d'identité culturelle ». Il explique les distinctions qui étaient faites par les colons entre les « races » à savoir les Blancs, les Arabes, les Asiatiques - c'est-à-dire souvent des personnes extérieures au continent africain - et les tribus. Il explique alors que les races étaient régies selon le droit civil, même si inégales entre elles, et les tribus selon des droits coutumiers différents pour chaque tribu. Or la formation de ce droit coutumier a

---

47 *Ibid.*, p.7.

48 *Ibid.*, p. 74.

49 MAMDANI Mahmood, « Race et ethnicité dans le contexte africain », traduit de l'anglais par Thierry Labica, *Actuel Marx*, 2005 / 2 n°35, p. 65 – 73. Toutes les citations sont tirées de cet article.

poussé les Européens à fixer de prétendues identités pour ces tribus. L'unification d'un droit civil contre la diversité de ces droits coutumiers a selon lui d'un côté contenu des différences entre ces races, de l'autre « renforcée, exagérée et érigée en systèmes juridiques distincts » la différence culturelle. Ce qui l'amène à cette assertion « les différentes races [construites par les colons – A.C ] tendaient vers un avenir commun, pas les ethnies. »

Mahmoud Mamdani démontre que ces ethnies, telles qu'elles sont arrivées jusqu'à nous, ont été construites par les colons. Il donne en exemple la volonté des colons d'identifier un chef, alors que bien souvent les tribus avaient des systèmes d'autorités diverses selon le domaine social dont il était question. Ce qui l'amène à dire que les puissances coloniales étaient des fondamentalistes :

« elles furent les premières à développer et à mettre en œuvre deux propositions : l'une selon laquelle tout groupe colonisé possède une tradition originelle et pure, religieuse ou ethnique ; l'autre selon laquelle chaque groupe colonisé doit être ramené à sa condition originelle, ce retour devant être l'œuvre du droit. Ces deux propositions mises bout à bout constituent le fondement élémentaire de tous les fondamentalismes religieux ou ethniques du monde post-colonial ».

Les colons ont donc fixé les groupes sociaux vivant en Afrique, afin notamment de les instrumentaliser politiquement. A partir d'un discours culturel, ils ont superposé une identité politique - les droits sont liés à l'ethnie ou la race – qu'ils ont ensuite renforcée par le droit. Cette fixation a été rendue d'autant plus forte qu'elle s'est appuyée sur le droit, force qui justifie sa légitimité par elle-même. Rien ne peut combattre le droit à part le droit lui-même. Cette fixation fut renforcée par le découpage géométrique en États Nations de l'Afrique. Du droit encore, des traités signés par des colons avarés de terres. Comment expliquer qu'il soit impossible de remettre en cause sans guerre ces frontières ? Mamdani s'attelle donc à déconstruire ce que l'histoire écrite par les colons a construit. Déconstruction nécessaire dans la mesure où cette domination des colons a reposé sur ces constructions, donc a fini par être intégrée par les autochtones. Ce qui est important dans la critique de l'anthropologue c'est qu'il présente la colonisation comme non terminée. Tant qu'on parlera d'ethnies au sens européen<sup>50</sup> du terme et de races, d'histoires pures et éternelles, on sera dans la perpétuation du projet colonial. « En

---

50 On peut trouver une définition de l'ethnie dans un article de LIMBUYA KIRONGOZI Boh, « Ethnie, transfrontalité et pouvoir en Afrique », *Cahiers présences africaines*, 1996 : « Une ethnie est [...] une communauté hétérogène liée par, je dirais presque, la même généalogie mythique ou réelle, les mêmes coutumes, le même totémisme, les mêmes interdits ou tabous, et dont les membres participent de la même régulation sociale en termes notamment d'échanges de femmes. Parfois, pas toujours, ils parlent la même langue et se construisent un destin collectif. Il arrive qu'un événement puisse séparer la communauté : un groupe va rester sur le territoire actuel, l'autre va se déplacer ailleurs chacun reconstruisant un nouveau destin. »

finir avec le colon (race) et l'autochtone (tribu) comme identités politiques nécessite rien moins qu'un projet politique qui transformera la nature de l'État constitué par le pouvoir colonial. » Il faut aussi selon lui séparer le culturel du politique, y compris dans les États modernes où naissent des rapprochements entre minorités culturelles et minorités politiques. Il s'agit désormais pour lui de remettre du politique là où le colon a proposé du culturel emmêlé dans du politique. Il parle de « créer une seule communauté politique ». Nous pourrions traduire par conciliation, mais une conciliation qui n'est pas celle proposée par la vieille Europe. Il ne s'agit pas d'aplanir les conflits pour adhérer au système de démocratie libérale, mais de construire une autre manière de faire de la politique.

#### **4) Les colonies de peuplement ou l'origine introuvable de la violence**

La colonisation a eu pour effet des déplacements de population colossaux, notamment par l'impérialisme et la traite d'êtres humains. Ces déplacements ont abouti dans certains cas à l'installation sur une terre déjà peuplée et à l'expropriation du peuple premier de sa terre. L'une des grandes questions de l'Afrique du Sud est que le pays était ce qu'on appelle une colonie de peuplement. Les Boers, et une grande partie des Anglais, ne se considéraient plus comme européens. Leur terre c'était l'Afrique du Sud. La colonisation a aussi engendré une cohabitation nécessaire de « peuples » au départ habitants de continents différents. La colonie de peuplement repose sur l'idée qu'un nouveau peuple est en train de se former.

Cette même question existe en Amérique du Nord. La création en 2010 d'une commission de réconciliation au Canada nous amène à esquisser quelques questions autour des autochtones vivant sur ce territoire, qui peuvent prolonger les réflexions sur l'Afrique. Depuis les années 70, le Canada est confronté aux revendications des peuples autochtones. En 1990, les Mohawks qui vivent autour de Montréal dans deux réserves prenaient les armes pour s'opposer à la volonté d'une entreprise d'agrandir un golf qui occuperait une partie de leur terre, du côté d'Oka. Les Mohawks sont l'un des peuples dits « Premières nations » (*First Nations*). Trois ensembles sont reconnus comme autochtones au Canada depuis 1985 ; les Inuits (peuple du Grand Nord), les métis (issus des rencontres entre les Européens et les autochtones) et les Premières Nations (les Indiens).

Quel est l'objet du litige ? Ou plutôt des litiges, car les autochtones correspondent à plusieurs peuples aux droits et aux désirs différents. Les colons ont d'abord commencé par frayer

avec les peuples qui vivaient là, puis au fil des siècles, des colonies entières sont arrivées. De terre de découverte, de terre exploitée, ce qui allait devenir le Canada est devenu une colonie de peuplement. En 1867, divers États se fédèrent pour créer le Canada. Est alors mis en place un processus proche de l'État-Nation, proche car deux langues, deux ex-patries, s'opposent, le français et l'anglais. Mais là n'est pas notre question, ce qui fait question, c'est que malgré ces oppositions, une culture canadienne va bien naître sur les bases des cultures européennes, et elle va naître contre les cultures des peuples autochtones. Un processus volontariste d'assimilation se met alors en place. Des pensionnats sont créés dans lesquels les enfants sont placés pour les assimiler de force à la culture « canadienne ». Travail d'assimilation qui s'étend aux Inuits dans l'entre-deux-guerres quand les territoires du grand Nord sont rattachés au Canada.

Ces pensionnats furent des lieux de traumatismes profonds pour des générations d'enfants. Révélés au fil des procès qu'intentent certains peuples autochtones, les pensionnats ont été le motif de création d'une commission Vérité et Réconciliation en 2010. Commission qui n'a pas mis fin aux procès en cours entre des peuples autochtones et l'État canadien. Cette commission porte sur les maltraitances de ces enfants en vue d'une assimilation. La question des enfants se construit donc comme épine dorsale de la compréhension de l'assimilation des autochtones. En effet, quoi de plus simple que d'éduquer les enfants différemment pour faire disparaître une culture ? Après tout c'est cette même pratique qui a été mise en place pour la formation des États-Nations. L'école servait de nouveau moyen de transmission de ce qu'il y avait à savoir.

Les questions sont nombreuses quant au processus de « réconciliation ». Comment peut-on réconcilier des groupes structurés entre eux par la guerre et l'oppression durant plusieurs siècles ? Les Canadiens européens sont désormais largement plus nombreux que les autochtones (ce qui n'était pas le cas en Afrique du Sud)<sup>51</sup>, dès lors comment penser autrement que comme un exotisme à muséifier les cultures autochtones ? Les questions économiques sont très présentes dans l'assimilation des peuples autochtones, comme le montre cet extrait d'un rapport officiel du Canada à propos des Inuits.

« L'adoption des programmes qui ont provoqué l'acculturation et l'assimilation des Inuits à la culture canadienne du Sud, avec l'objectif de faire des Inuits des citoyens canadiens productifs et salariés, montre bien que le gouvernement fédéral estimait que les Inuits ne pouvaient continuer à assurer leur autosuffisance à même le territoire.

---

51 En 2013, les Autochtones représentent 4,3 % de la population. Chiffre cité par Philippe Pataud Celérier, tiré des statistiques du gouvernement canadien.

L'élaboration de tels programmes a obéi à plusieurs motivations, dont la nécessité de fournir aux populations des emplois dans d'autres domaines que le commerce de la fourrure, qui s'était largement effondré, en s'assurant que les Inuits disposaient d'approvisionnements alimentaires fiables et qu'ils avaient accès aux soins de santé. Les autres motivations avaient trait aux préoccupations en matière de défense et de souveraineté liées à la Guerre froide, qui ont amené le gouvernement à inciter les Inuits à s'établir dans des régions éloignées. De plus, le gouvernement fédéral désirait élargir les programmes d'exploitation des ressources minérales du Nord, qui avaient besoin d'employés bien formés et sédentaires.<sup>52</sup> »

C'est pour des raisons économiques que l'assimilation trouvait un intérêt. Le capitalisme tend à uniformiser les personnes, jusqu'à vouloir uniformiser la langue au niveau mondial. L'expropriation des peuples autochtones n'est pas terminée. Ainsi en 2012, le gouvernement canadien votait des lois permettant à nouveau de se saisir des terres des autochtones<sup>53</sup>. « Ces mesures visent à garantir aux investisseurs étrangers l'accès aux terres et aux importantes réserves prouvées de pétrole (les troisièmes du monde) issues des sables bitumineux », écrit le journaliste Philippe Pataud Célérier<sup>54</sup>. Ces lois seront le détonateur d'un mouvement d'ampleur, constitué par des femmes, touchant tout le pays à travers lequel s'expriment les mécontentements des autochtones. Ce mouvement prend pour nom *Idle No More* qui signifie « Finie l'inertie ». Ces femmes dénoncent les situations socialement et économiquement dramatiques dans lesquelles vivent encore les autochtones, notamment les Premières nations.

Se débat à nouveau la proposition de Césaire sur le fait que les peuples seraient « nécessairement anticapitalistes ». Ce qui est certain c'est que le développement du capitalisme est, au départ, européen. Il trouve son origine en Europe. Les autres peuples commerçaient mais sous d'autres formes. Des formes qui pouvaient être pourvoyeuses d'agressions, mais qui ne prirent pas la forme de la colonisation, qui selon Césaire rend l'Europe « responsable du plus haut tas de cadavres de l'humanité<sup>55</sup> ». En effet, le positionnement des populations autoch-

---

52 ANDERSON Erik, BONESTEEN Sarah, *Les relations du Canada avec les Inuit. Histoire de l'élaboration des politiques et des programmes*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, 2008, p. 13.

53 « C-38 modifie la Loi sur les pêches en ne protégeant plus que les espèces faisant l'objet de pêche commerciale, traditionnelle ou récréative ou les espèces dont elles se nourrissent. Exit les autres dont on ne soupçonne pas l'« utilité ». Il a aussi allégé le processus d'évaluation environnementale de grands projets. Son entrée en vigueur cet été a entraîné l'abandon de 2970 évaluations qui étaient en cours. C-45 a modifié la Loi sur la protection des eaux navigables. Avant, tous les cours d'eau du pays étaient protégés contre la construction d'un ouvrage (pont, quai, etc.) pouvant entraver le passage d'embarcations. Désormais, seuls 97 lacs et 62 rivières le seront. Les deux communautés estiment qu'elles abritent à elles seules des milliers de cours d'eau qui ne sont plus protégés. » Extrait de l'article de la journaliste BUZETTI Hélène, « offensives autochtones », *Le devoir*, Édition du 9 Janvier 2013.  
<http://www.ledevoir.com/politique/canada/367938/offensives-autochtones>

54 PATAUD CÉLÉRIER Philippe, « Au Canada, la fin des de la résignation pour les peuples autochtones », *Le Monde diplomatique*, Mai 2014.

55 CESAIRE A., *op.cit.*, p. 27

tones est nécessairement complexe, le capitalisme l'ayant rendu impossible sur leurs anciens fonctionnements économiques. Ainsi on peut lire dans un article du journal canadien francophone *Le Devoir* :

« Soyons clairs », a pour sa part déclaré George Stanley, qui représentait le chef (absent pour cause de maladie) de Frog Lake [L'une des Premières nations à avoir porté plainte contre le gouvernement – A.C]. ‘ Nos deux Premières Nations ne sont pas opposées au développement. Nous avons toutes les deux des ressources naturelles et nous avons une relation positive avec l'industrie. Frog Lake exploite sa propre entreprise de pétrole et de gaz. Les gens appuient ce développement parce qu'ils ont foi en les protections environnementales fédérales fortes. Les projets de loi C-38 et C-45 changent cela<sup>56</sup> ‘. »

« Développement », « relations positives avec l'industrie » : on retrouve ici une adaptation au discours de la modernité capitaliste. Cette impression est renforcée quand Pataud Célérier signale que ce ne sont pas les chefs de l'Assemblée des Premières nations qui portent le mouvement *Idle no more*. Il l'explique en faisant parler la présidente des Femmes autochtones du Québec, qui dénonce le fait que les « canaux diplomatiques [...] limitent la marge de manœuvre ». En d'autres termes, les Premières nations se sont institutionnalisées au fil du temps et ont limité leurs marges de manœuvre. Le problème paraît insoluble : si elles refusaient l'institutionnalisation, elles mourraient, en l'acceptant, elles meurent encore. Dans les deux cas, il y a assimilation.

Les « chefs » ont-ils cédé à la « modernité capitaliste » ? Nous pourrions tourner notre regard vers les modes d'administration des territoires des autochtones. Chacun est régi selon ses normes. On peut, par exemple, trouver chez les Inuits des méthodes particulières de gestion des conflits ou la promotion de principes ouvertement non-occidentaux. L'anthropologue canadien Frédéric Laugrand rappelle que lors de l'accès à l'autonomie de la région dite « Nunavut », ils défendirent ainsi les principes *qaujimajatuqangit*. On y trouve les idées de collectif, d'entraide, mais aussi de position de recherche permanente<sup>57</sup>. L'anthropologue expose cependant les critiques ou moqueries dont fait l'objet ce gouvernement inuit par les défenseurs de la gestion classique de la politique. Mais il le fait pour exposer aussitôt la réalité de la situation économique : « La question financière donne lieu à des partages fort déséquilibrés entre le gouvernement canadien et les organisations inuites. Comment ne pas voir dans un tel système de gouvernance financière, une forme de dépendance postcoloniale, le gouvernement du Nu-

---

56 <http://www.ledevoir.com/politique/canada/367938/offensives-autochtones>

57 LAUGRAND Frédéric, « Notre terre, le Nunavut. Les défis de la gouvernance des Inuits », *La vie des idées*, décembre 2011. En ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Notre-terre-le-Nunavut.html>, consulté le 8 septembre 2014.

navut demeurant tributaire du gouvernement fédéral pour son budget. » Laugrand explique, en effet, que contrairement aux autres provinces, le Nunavut n'a pas de compétence sur le territoire et la gestion des ressources naturelles. C'est le gouvernement qui ramasse l'argent et en redistribue une partie. Si l'affichage paraît ouvert et en voie de démocratisation vers les Autochtones, d'un point de vue économique, la province est intégralement dépendante du gouvernement fédéral canadien. Or, nous l'avons discuté, l'économie est aujourd'hui symbole de dépendance. En réalité, l'assimilation est toujours en cours, ce qui fait fortement douter du processus de réconciliation canadien.

L'invention du crime contre l'humanité et des droits de l'homme a permis de mettre en mots un certain nombre d'atrocités jusque-là « invisibles » ou inaudibles. Les violences commises contre les autochtones canadiens, contre les personnes non-blanches en Afrique australe relevaient de la norme du processus de colonisation orchestrée par les sociétés européennes. Les règlements proposés par les commissions montrent qu'une partie de ces violences sont désormais reconnues en tant que telles. En même temps, le crime contre l'humanité comme les violations des « droits de l'homme » simplifient les pratiques. Les assimilations qu'ont subi les Autochtones au Canada et ailleurs se trouvent mêlées à d'autres violences, qui peuvent perdurer ou avoir muté, mais ne sont pas clairement combattues par l'État de droit qu'est le Canada. Elles peuvent se constituer comme partie prenante du droit canadien. L'apartheid à la fois crime contre l'humanité et violation des « droits de l'homme » s'est confondu avec la répression contre la lutte menée contre lui. Il trouve sa légitimité dans les contestations qui lui sont faites. Les exactions qui lui étaient antérieures lui ont aussi été agrégées. Des travaux récents sur l'Afrique du Sud comme ceux des anthropologues frères Comaroff, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale* ou l'ouvrage collectif *Go home et die here. Violence, xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*<sup>58</sup> sont des témoins d'une situation loin d'être complètement désamorcée. Les dynamiques relevant de chacune des violences sont loin d'avoir été établies. La Commission Vérité a fait le choix de se centrer sur les violences dites « politiques » en estimant que leurs fins et leurs révélations permettraient le passage à une société pacifiée, processus qu'a repris la commission canadienne en ne s'intéressant pas aux violences économiques et culturelles subies par les Autochtones, mais uniquement à un système précis d'acculturation. Le complexe « Apartheid » demeure obscur. Pour-

---

58 COMAROFF Jean et John, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, traduction par Jérôme David, Paris, Les prairies ordinaires, 2010 ; HASSIM Shireen, KUPE Tawana, WORBY Eric (édité par), *Go home or die here. Violence, xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*, Johannesburg, Wits University Press, 2008.



tant la lutte de l'ANC n'a jamais été uniquement une lutte contre « l'apartheid ». La charte des libertés excédait les dispositions du système. Il s'agissait de revendiquer positivement des droits pour chacun-e, ce qui explique qu'aujourd'hui on se revendique encore de la charte pour combattre le gouvernement présent.

Pour se réconcilier, il semble être promu une condamnation de la violence *a minima*. En Afrique du Sud comme au Canada, le système de colonisation n'est pas profondément remis en cause. Les colonies de peuplement sont assimilées à l'histoire comme « positives ». L'expression « mélange des cultures » en est ainsi l'expression la plus ambivalente. Ce mélange des cultures est certes un bienfait pour les sociétés, mais comment se construit-il ? Il n'y a jamais eu besoin de la colonisation capitaliste pour mélanger des cultures.

Ce minimum est aussi le résultat du compromis qu'est l'ONU. A chercher le consensus, les résolutions adoptées manquent de cohérence. Comment fallait-il parler de l'apartheid ? Fallait-il parler de « groupes raciaux » ? Les travaux actuels sur la construction des races depuis l'Europe et l'impératif posé par de plus en plus de chercheur-es non « occidentaux » de laisser parler les « subalternes » montrent qu'on ne peut pas répondre aux problèmes créés par la colonisation avec les termes des ex-colonisateurs. Les races sont une illusion à la peau dure. Cette affirmation vaut pour les ex-colons comme pour les ex-colonisés, mais les seconds sont sans doute mieux placés pour déconstruire la « race » et le « racisme ». Ce qui n'implique pas que l'Europe ou l'Amérique du Nord doivent se taire, mais il est nécessaire de révolutionner les mots et les perceptions de l'histoire, de les scander avec des termes non-européens. « Il vous faudrait donc traduire le contexte au fur et à mesure » dit Gayatri Chakravorty Spivak en s'adressant à des étudiant-es bulgares pour leur parler de l'Inde<sup>59</sup>. Traduire ces voix qui s'élèvent comme elles ont appris à traduire et retourner les voix qui écrasent.

---

59 SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Nation et nationalisme*, traduction de Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2011.

## Chapitre 7. La raison, la réconciliation et le génocide

Génocide est devenu un mot du quotidien. Pourtant la pertinence de son emploi provoque des débats houleux, passionnés mais aussi castrateurs. Difficile de parler des génocides ou du « Génocide » sereinement et en usant de raison. Celle-ci semble disparaître face à l'ampleur de l'horreur. Cette constatation doit pourtant être circonstanciée, selon le génocide dont il est question, on s'emporte plus ou moins. Les descendants de victimes de génocides ne sont pas universellement réceptifs à la douleur traumatique engendrée par les génocides. Il en est de même pour les observateurs, qui sont plus ou moins touchés selon de qui il s'agit. Le débat sur l'unicité de la « Shoah » est symptomatique de cette situation. Que la Shoah soit un génocide unique peut se débattre, mais cela en fait-il un génocide plus important ou plus grave qu'un autre ? Le dire est déjà une remise en cause de l'unanimité autour de la Shoah. Or la reconnaissance de l'existence et de l'ampleur du crime contre les Juifs d'Europe est corrélée à la mise en œuvre de la politique des « droits de l'homme ».

Dans son livre *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*<sup>60</sup>, le philosophe Alain Badiou critique les effets d'une « éthique des droits de l'homme » telle que promue. Le philosophe nous explique que les droits de l'homme et leur éthique reposent sur l'idée qu'il existerait un « Mal identifiable » par tous « *a priori* <sup>61</sup> », une sorte de conscience universelle du Mal (c'est lui qui met cette majuscule). Il identifie quatre présupposés à cette éthique. Le premier est l'existence d'un sujet humain général, capable de s'identifier à une souffrance perçue comme universelle. Le deuxième est la subordination de la politique à l'éthique et donc du conflit à la compassion. Le troisième est l'idée que le Bien découle du Mal. Le quatrième est l'identification des « droits de l'homme » comme des « droits au non-Mal », c'est-à-dire non pas des droits positifs mais négatifs. Ces idées en apparence évidentes sont, nous dit-il, inconsistantes, ainsi déclare-t-il que « la réalité, parfaitement visible, est le déchaînement des égoïsmes, la disparition ou l'extrême précarité des politiques d'émancipation, la multiplication des violences « ethniques » et l'universalité de la concurrence sauvage<sup>62</sup> ». Il explique

---

60 BADIOU Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.

61 *Ibid.*, p. 23.

62 *Ibid.*, p. 25.

cette situation par le fait que la relation entre une éthique d'un Sujet humain universel et l'idée de l'existence d'un Mal identifiable par tous amène à ce que «[l]éthique définit donc l'homme comme une victime<sup>63</sup> ». Plus précisément : « l'homme est *ce qui est capable de se reconnaître soi-même comme victime*<sup>64</sup> ». En d'autres termes, ce qui ferait « communauté internationale » actuellement serait notre condition de victime. Point de vue contre lequel le philosophe se bat.

En quoi est-ce un problème d'être une victime ? Les adolescents français ont cette expression moqueuse « tu fais ta victime ». Il s'agit pour eux de railler celui ou celle qui se plaint. Peut-on dire qu'au niveau international l'humain « fait sa victime » ? Certains groupes, appelés avec condescendance « minorités » ont ainsi souvent une image de victimes : les femmes, les personnes « de couleur », les autochtones, les enfants. Cette image de victime peut être créée par elle-même ou donnée par les autres. Une contradiction forte apparaît cependant dans les revendications portées par ces groupes. Elles marquent une dualité entre l'aspect revendicatif, le fait de s'affirmer et leur auto-présentation comme victime d'une oppression. Cette dualité peut se manifester par des voix différentes ou être portée par une même voix.

Mais cette situation contient pourtant un paradoxe. Cette concurrence victimaire, engendrée par « l'éthique des droits de l'homme », se contredit elle-même puisque la souffrance n'est pas reconnue comme équivalente selon qui la vit. Telle violence est moindre qu'une autre ou mérite plus de réparations (symboliques, politiques ou monétaires). La liste est longue de ces comparaisons nauséabondes. Peut-on résumer le XX<sup>e</sup> siècle à une suite de souffrances hiérarchisées entre elles ? Est-ce suffisant comme lecture ? Cette conception pose le problème de discréditer sans les penser toutes les formes de violence. Elle aplanit sous les catégories moralo-juridiques internationales toutes les violences transformées en atteintes aux « droits de l'homme ». « Homme » universel comme nous l'indique Badiou dont on serait en réalité bien en difficulté de définir les traits. D'où vient cette nécessité des « droits de l'homme » ? L'expression nous imprègne tellement qu'il semble normal de s'offusquer de leur non-respect.

La question des crimes contre l'humanité se situe à cette lisière entre le faire-sa-victime et la nécessité de se percevoir comme un être affirmé et debout. Mais le droit à s'affirmer de l'exploité est confronté à la réprobation de sa contre-violence. La révolution portée par les ex-

---

63 *Ibid.*, p. 26.

64 *Ibid.*

exploités est devenue un épouvantail. Se présenter comme victime permet au contraire de se montrer comme un agneau et donc de se faire entendre. La victime est l'antithèse du révolutionnaire. Le panorama du siècle avec le génocide en fond, tout particulièrement, a affolé les consciences et retiré toute légitimité à la violence. Cela ne nous mène-t-il pas nécessairement au génocide ou au crime contre l'humanité ?

L'existence du génocide a changé la perception du monde. Le génocide se constitue comme le crime contre l'humanité par excellence. Il contient en lui l'idée qu'une part de l'humanité n'a pas droit à l'existence. Que cette part de l'humanité n'est en réalité pas humaine. Qu'implique l'existence de la catégorie de génocide dans nos rapports à la violence ? Nous commencerons par nous poser la question de ce qu'est le génocide, et de la possibilité de réconciliation après ce crime. Une fois quelques traits des génocides mis en exergue, nous ne pouvons que nous demander les motifs qui poussent des groupes à vouloir se réclamer « victimes d'un génocide ». Doit-on en déduire qu'il y a une nécessité à se faire identifier comme la « plus victime des victimes » ? Les « victimes », ces peuples qui souffrent et ne voient pas leur souffrance reconnue, cherchent-ils la catégorie la plus choquante, la plus universellement avérée comme inacceptable pour se distinguer ?

Ceux qui notent le problème de l'emploi du terme « génocide » sont nombreux et ce dans toutes les disciplines. L'historien Bernard Bruneteau est l'auteur d'un livre intitulé *Le siècle des génocides*<sup>65</sup>, qui nous intéresse dans la mesure où tout en s'inscrivant dans les codes scientifiques, cet ouvrage est à destination du grand public ou des publics scolaires. Il est donc une parole particulière sur les génocides. Sans être pour autant un manuel, ce livre est écrit pour permettre à chacun de saisir les limites et les complexités du terme de génocide, mais aussi les limites entre ce terme et d'autres formes de meurtres d'ampleur (« massacre de masse », « nettoyage ethnique »). L'auteur court après un problème d'usage du mot génocide. Parti de la constatation d'une présence importante de ce mot pour qualifier tout type de massacre, il questionne dans cet ouvrage les traits attenants au génocide à partir d'un travail de comparaison entre différents moments de violences extrêmes. Il en a choisi plusieurs : la mort d'un million d'Arméniens en 1915 en Anatolie, des « politiques génocidaires » sous Staline, tout particulièrement la famine infligée aux Ukrainien-es entre 1932-1933, la mise à mort de plus de cinq millions de Juifs d'Europe entre 1941 et 1945 et la mort d'un quart de la population cambodgienne entre avril 1975 et janvier 1979. Puis deux génocides contemporains : la

---

65 BRUNETEAU Bernard, *Le siècle des génocides*, Paris, Armand Collin, 2004.

mort de 800 000 « Tutsis » entre le 7 avril et le 4 juillet 1994 au Rwanda et les attaques contre les musulmans de Bosnie par les Serbes entre 1992 et 1995.

En plus d'une utilisation parfois abusive dans les médias ou la vie quotidienne, l'historien rappelle que les définitions du génocide sont variables selon que l'on se place du côté du droit ou de l'histoire. Le juriste Vincent Chetail énumère par exemple des génocides supplémentaires en nous livrant une liste très longue. Il note trois génocides reconnus par le droit comme tels après les procès de Nuremberg de 1945, dont date la formation d'un droit international : le génocide contre les « Tutsis » au Rwanda en 1994, celui à Srebrenica en Bosnie en 1995 et Sabra et Chatila contre les Palestiniens en 1982. Puis il fait la liste des nombreux « génocides » reconnus partiellement, comme par exemple Tibet, Cambodge ou encore Tchétchénie sous l'URSS. Le propos du juriste est de montrer l'incapacité du droit à pouvoir définir clairement le génocide, comme s'il était impossible d'en tirer une définition normative qui convienne. Cette différence entre les listes suggère la multiplicité de questions que nous pose l'existence de génocides, mais aussi de massacres de masse.

Jacques Semélin nous livre une présentation des deux courants qui s'opposent dans les *genocide studies*. Un premier courant qu'il nomme « l'école onusienne » s'appuie sur la définition de 1948 de l'ONU. Cette définition, nous le verrons, est large. Elle englobe de nombreux massacres. Un autre courant « remet en cause la primauté du droit à penser le génocide<sup>66</sup> » et cherche à comprendre les violences de masse grâce aux outils des sciences sociales. L'historien s'inscrit dans ce second courant et cherche à recomposer les dynamiques qui organisent des violences de masse et, parfois, des génocides. Il constate que les génocides ont des points de contact, mais qu'ils ont aussi leurs particularités. C'est dans un sens similaire que se dirige l'historien anglais Mark Levene, qui remarque qu'il « n'existe aucun consensus parmi les spécialistes à propos du terme crucial de "génocide"<sup>67</sup> ». Mais selon lui c'est une bonne chose. A trop vouloir se mettre d'accord, la définition qui en découlerait serait trop restrictive. L'historien précise aussi que « [l]a pertinence du terme ne peut s'apprécier qu'en traçant un tableau historique plus large des relations entre un État et ses communautés constitutives, dans le cadre des relations internationales de celui-ci et de ses perceptions de la place qu'il occupe dans le monde<sup>68</sup> ». L'historien propose donc de contextualiser le génocide. Il en fait un type

---

66 SEMELIN Jacques, « La logique monstrueuse du meurtre de masse », *Le débat*, 2010/5 n°162, p. 117 – 131 (p.121).

67 LEVENE Mark, « Le visage mouvant du meurtre de masse : massacre génocide et "post-génocide" », *Revue internationale des sciences sociales*, 2002/4 n°174, p. 493- 503.

68 *Ibid.*

de violence spécifique de l'État moderne, et plus spécifiquement de la construction d'un État-Nation, qui s'est construit sur le fantasme d'une uniformité des membres de la communauté.

Le génocide se présente comme le moyen extrême pour créer l'uniformité dont a besoin l'État-nation. Ce qui implique que le génocide est une catégorie proprement moderne. C'est une invention du XX<sup>e</sup> siècle et elle se constitue comme le summum de ce dont la modernité est capable en termes de barbaries. La définition du génocide forgée dès 1944 n'en appelait pas à une restriction de la catégorie, l'idée était bien celle de faire stopper la violence. Elle ne s'est pas arrêtée, va-t-on répéter, et l'utilisation du génocide a fait apparaître un phénomène mortifère de concurrence des violences et de leurs victimes avec le génocide des Juifs d'Europe en haut de la liste des intouchables. Il ne peut pas être comparé et demeure une marque au fer rouge indélébile sur le corps de l'humanité. Il est irréconciliable.

Qu'il soit impossible de se réconcilier après le pire des crimes pourrait couler de source, sauf qu'il existe un processus de réconciliation rwandais. En 2001, sont mis en place les Gacaca, sorte de tribunaux populaires issus de tradition locale qui réconcilie dans les villages les bourreaux et les survivants du génocide<sup>69</sup>. A l'imprescriptible, il est possible que soit en train d'être préférées de pragmatiques réconciliations, qui mettraient ouvertement en avant le fait que la violence une fois déployée, pour reprendre ou continuer le cours de la vie, il faut la pardonner.

## 5) L'invention du mot génocide et les échecs successifs de sa « prévention »

### (a) Pourquoi le mot génocide fut inventé.

C'est au juriste Raphaël Lemkin que l'on doit l'invention du mot *genocide* (en anglais) par l'association de latin (cidere : tuer) et de grec (genos : race, gène). Il apparaît dans son ouvrage *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*<sup>70</sup>, paru en 1944, en pleine guerre et surtout alors que se déroule le meurtre des masses des Juifs d'Europe. Raphaël Lemkin a passé la première partie de sa vie en Eu-

69 Voir notamment DUMAS Hélène, « Histoire, justice et réconciliation : les juridictions gacaca au Rwanda », *Mouvements* 2008/1 (n° 53), p. 110-117. Et sur le génocide plus largement DUMAS Hélène, *Le génocide au village. Le massacre des Tutsis au Rwanda*, Paris, Seuil, 2014.

70 LEMKIN Raphael, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*, Washington : Carnegie endowment for international peace, Department of international law, 1944.

rope où il a grandi dans une famille de religion juive en Russie impériale puis a été formé au droit en Pologne où il fut procureur. Né en 1900, Lemkin a eu connaissance du « massacre » des Arméniens par les Jeunes Turcs, il a vu et vécu les pogroms contre les Juifs dans l'Europe orientale puis a fui la politique antisémite des nazis pour les États-Unis d'Amérique. Le mot génocide est forgé pour définir la spécificité du crime commis contre les Juifs et les Tziganes par les nazis mais aussi en souvenir du massacre de masse des Arméniens par les Turcs et celui des Assyriens d'Irak en 1933.

Ayant travaillé depuis 1933 pour la Société des Nations, Lemkin cherche à introduire dans le droit international naissant une catégorie qui puisse définir ce qu'il se passe en Europe. Lemkin, en tant que juriste, est à la recherche d'une définition normative qui ait la capacité de réguler le crime. Le concept de génocide suppose la destruction d'un groupe humain. Pour Lemkin, le génocide est un crime moderne, mais pas nouveau. L'historien Jacques Sémelin, spécialiste des génocides et des massacres de masse, voit dans la pensée de Lemkin « une contradiction » qui relève d'un anachronisme. La proposition de Lemkin contient déjà la contradiction qui ne cessera d'être débattue. Le génocide est-il un phénomène contemporain ou peut-il s'appliquer à des temps lointains ?

Les travaux de recherches historiques ont montré que ce qui rassemble les génocides c'est la destruction d'un peuple défini (souvent appelé groupe cible) par un État. Or cette constatation a son importance puisqu'elle implique que la condamnation, voire l'arrêt, du génocide ne peut exister que si un autre groupe, extérieur à l'État, intervient. L'un des enjeux de la reconnaissance du génocide est donc la mise en place d'un droit international qui permette d'intervenir en cas de génocide. Or ce travail commencé en 1944 a longtemps été marginal.

(b) *L'inflation des génocides*

L'histoire du concept de génocide est une suite d'échecs. Alors que Lemkin le fonde pour décrire ce qu'il arrive aux Juifs, l'idée est quasi absente du procès de Nuremberg. L'historienne Annette Wiewiorka souligne que le génocide des Juifs d'Europe n'est pas traité en tant que tel à Nuremberg. Il entre dans la catégorie de « crime contre l'humanité », tout juste créée elle aussi, et la question des Juifs est traitée au milieu des autres questions, voir complètement oubliée. Il faut nous rappeler que les inculpés furent accusés de complot et jugés pour « crime de guerre », « crime contre la paix », et « crime contre l'humanité », ce dernier étant

une notion toute récente. Or l'historienne explique, par exemple, que l'accusation française durant Nuremberg n'avait pas « conscience » de la différence entre « crime de guerre » et « crime contre l'humanité<sup>71</sup> ». Les délégations anglaise, étasunienne et russe, n'ont pas non plus fait du génocide leur problème.

Suite à ce « silence assourdissant », comme le qualifie le juriste Vincent Chetail, « Cuba, l'Inde et Panama demandent aussitôt à ce que la question du génocide soit inscrite à l'ordre du jour de la première session de l'Assemblée générale<sup>72</sup> » de l'ONU. Par la suite, le mot de génocide entre assez rapidement dans le corpus de l'Organisation des Nations-Unies pour désigner l'un de ses ennemis principaux. En 1946, il est reconnu par la résolution 96 de l'Assemblée des Nations-Unies comme « crime contre les droits des gens » puis confirmé en 1948 par une convention<sup>73</sup> sur la « Prévention et la répression du crime de génocide ». Le génocide y est défini ainsi :

«

#### Article II.

Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux comme tel :

- meurtre de membres du groupe ;
- atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ;
- soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ;
- mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ;
- transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe<sup>74</sup>. »

---

71 WIEWIORKA Annette, « La France et le crime contre l'humanité » in Bayard (Florent) (dir.). *Le génocide des juifs entre procès et histoire, 1943-2000*. Bruxelles, Complexe, 2000, p. 115.

72 CHETAIL Vincent, « La banalité du mal de Dachau au Darfour : réflexion sur l'évolution du concept de génocide depuis 1945 », *Relations internationales* 3/ 2007 (n° 131), p.50.

73 C'est-à-dire que les parties signataires (les Etats) contractent des obligations en commun.

74 Organisation des Nations Unies, *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, ref.cit.



Le génocide définit donc le meurtre de quelques individus comme la destruction d'une partie ou de l'entièreté d'un groupe défini et délimité, la destruction pouvant comprendre à la fois l'idée de l'élimination des personnes physiques mais aussi ce qui concerne le groupe culturellement, religieusement ou symboliquement. La question des enfants revient à deux reprises par l'insistance sur le fait de s'attaquer aux fœtus et aux nouveau-nés, mais aussi probablement par les pratiques de stérilisation forcée (les naissances) et le fait de transférer, que nous pourrions traduire par assimiler, les jeunes enfants<sup>75</sup>. On constate finalement que la définition du crime de génocide est très large. Malgré cette reconnaissance de l'ONU, personne n'interviendra au Cambodge à la fin des années 1970, ni au Rwanda en 1994, deux événements aujourd'hui qualifiés de génocide. Ainsi le génocide défini par l'ONU ne lui suffit pas à mettre fin à un génocide qui serait en train d'avoir lieu. Les questions de fonctionnement de l'ONU et de droit à l'intervention dans un pays entrent aussi en jeu. La communauté internationale se heurte au pouvoir relatif des mots et de la raison.

Le génocide des « Tutsis » au Rwanda a cependant suffisamment secoué « la communauté internationale » pour que soient mis en œuvre des programmes de prévention du génocide. L'ONU mandate en 1999 une commission indépendante d'enquête sur son rôle dans le génocide des Rwandais. La commission composée de trois personnes livre un verdict clair sur le fait que l'ONU a été défaillante et qu'elle est responsable de n'avoir pas su intervenir au Rwanda<sup>76</sup>. A cause des faiblesses de l'organisation qu'il dirige, le Secrétaire général de l'ONU nomme en 2004 un Conseiller spécial pour la prévention des génocides, puis crée un Comité consultatif sur la prévention des génocides. Se met alors en place un programme volontaire de prévention du crime de génocide – la prévention était déjà inscrite dans le texte de 1948. Il nous faut cependant remarquer que cette prévention prend pour référence essentiellement le génocide des Juifs, à propos duquel est adoptée en 2013 une journée de commémoration dite « en mémoire des victimes de l'Holocauste ». La question est d'importance, pourquoi avoir pris comme cas d'école un génocide datant de cinquante ans et pas celui des Rwandais ?

---

75 Cette convention est, par ailleurs, associée au lancement d'un travail pour « examiner » la création d'une cour internationale. Installée à La Haye aux Pays-Bas, cette dernière est l'arme judiciaire des Nations-Unies et est dotée de la capacité de poursuivre des criminels.

76 Organisation des Nations Unies, *Rapport de la commission indépendante d'enquête sur les actions de l'organisation des nations unies lors du génocide de 1994 au rwanda*, 1999 <http://cec.rwanda.free.fr/documents/doc/rapportONU/ONU-Rapport-Rwanda-S-1999-1257.pdf> [consulté le 16 août 2013]

Ainsi de 1945 à 2005, on passe de l'absence de visibilité du génocide des Juifs à une prépondérance dans les discours de la place qu'il occupe<sup>77</sup>. Le génocide des Juifs, contrairement aux autres, a été pris à bras le corps au fil des années. Le génocide arménien reste contesté. Des débats récents ont, par exemple, opposé l'État français et l'État turc sur l'existence effective de ce génocide. Les frontières entre l'État turc et l'État arménien sont fermées et gardées militairement. Ce génocide, accepté par les spécialistes des *genocide studies*, fait encore l'objet de débats sur la scène politique et à l'ONU. A contrario, la négation du génocide des Juifs est, actuellement<sup>78</sup>, reléguée à des paroles « extrémistes », qui font l'objet de condamnation systématique.

En parallèle de la place gagnée par le génocide des Juifs, la lutte sur l'utilisation du mot de « génocide » se renouvelle sans cesse pour aboutir à ce que Bernard Bruneteau nomme « une inflation » de l'utilisation du terme. Il fait référence à une pluralité de situations très diverses (« une exploitation économique, une déterritorialisation, la destruction d'une culture et le meurtre *in toto*<sup>79</sup> ».) où le terme de génocide est utilisé. Ces éléments conduisent à ce que seules les violences extrêmes soient reconnues, donc les peuples cherchent à se faire catégoriser comme « victimes d'un génocide ». Le terme excède toute compréhension précise et réelle. Voir une atrocité qualifiée de génocide c'est enfin être reconnu comme victime d'une violence extrême. Jacques Sémélin, historien travaillant sur les génocides, explique dans une interview que génocide « désigne désormais dans notre modernité le crime des crimes, le mal absolu perpétré contre des innocents<sup>80</sup> ».

Est-ce le terme qui fait l'objet d'une utilisation inflationniste, comme le dit Bernard Bruneteau ou y-a-t-il une « inflation des génocides » ? A cette question, nous ne pouvons répondre en ayant pour seul horizon le génocide des Juifs. « Comparer l'incomparable » comme l'écrit

---

77 On peut noter ici que cette remarque de la prééminence du génocide des Juifs est particulièrement valable pour la philosophie européenne. Il n'existe quasiment aucun écrit sur le Rwanda, le Cambodge ou l'Arménie. Quelques travaux d'Alain Brossat font exception.

78 Je précise « actuellement » car la disparition du négationnisme comme forme politique ne me semble pas gagnée. Il suffit de voir ce qui se raconte par le biais des réseaux internet sur les « complots juifs ». Je peux raconter une anecdote qui m'est arrivée face à des lycéen-ens à qui je parlais de la Shoah. Parmi un groupe de lycéens de Terminale, l'un d'entre eux m'interroge sur les origines juives d'Hitler. Je lui réponds sur le fait que cela n'a jamais été prouvé et lui explique que la pratique de qualifier quelqu'un de « juif » était quelque chose de très répandue au sein du parti national-socialiste pour disqualifier ses adversaires. Ce lycéen ne veut pas en démordre et il est soutenu par quelques autres. Je lui demande alors quelle importance ça a. Sa réponse est claire : « Si Hitler est juif, ce génocide est en réalité un règlement de compte entre eux », une banale histoire de pouvoir.

79 BRUNETEAU Bernard, « « Génocide. Origines, enjeux et usages d'un concept. », in LEFEBVRE Barbara et FERHADJIAN Sophie (sous dir.), *Comprendre les génocides du XX<sup>e</sup> siècle. Comparer – Enseigner*, Paris, Bréal, 2007, p. 25.

80 SEMELIN Jacques, « La logique monstrueuse du meurtre de masse », art. cit., p.120.

Marcel Détiene, s'avère une nécessité pour avancer. Pourtant une partie de la recherche tourne autour du génocide des Juifs lui-même. Celui-ci fait l'objet de différences d'interprétation encore fortes, qui font fluctuer son nom.

## 6) Quel nom pour quel « génocide » ?

Le terme de génocide nomme trop ou pas assez, mais pour certaines victimes il nomme mal. La nomination du génocide des Juifs d'Europe pose problème. Elle pose problème à la culture européenne. Elle pose problème pour les survivants, elle pose problème pour la mémoire, elle pose problème pour les chercheurs. Le mot génocide, inventé au moment de la destruction des Juifs d'Europe, ne convient finalement pas aussi bien. Les témoins le répètent souvent, on a longtemps peu parlé de ce qui était arrivé aux Juifs. Eux-mêmes se sont longtemps tus. Le génocide des Juifs fait l'objet de commémorations officielles telle qu'une journée mondiale ; plusieurs institutions travaillent à le faire connaître dans divers pays. Paradoxalement, si le génocide est de plus en plus connu, aucune des appellations n'est satisfaisante. Il y a un conflit sur le nom. La question de son appellation est un questionnement sur le crime en lui-même, mais aussi sur sa perception au fil du siècle<sup>81</sup>. Le problème est justement de quoi parle-t-on : Churchill avait parlé d'« un crime sans nom », serine-t-on souvent. Cependant bute-t-on sur l'appellation du génocide des Juifs parce que le crime est innommable ou parce que nous ne sommes pas d'accord sur ce qu'il y a à nommer ? Ainsi s'affrontent essentiellement sur la scène publique les termes de Shoah et d'Holocauste [Nous respectons ici les graphies consacrées avec majuscule et sans italique car ce sont des mots « entrés » dans la langue française]. Mais, dans une version plus longue, certains parlent de « génocide des Juifs d'Europe » ou de « destruction des Juifs d'Europe », d'après le titre de l'ouvrage de l'historien Raul Hilberg. Il est aussi question parfois de *Hurban* ou de judéocide. Sans compter les expressions qu'utilisaient les Nazis : « solution finale de la question juive » ou « extermination ». On continue de se disputer à travers les nominations. Or nommer c'est penser.

---

81 Un débat similaire existe pour le génocide des Tziganes, entre les termes *Porajmos*, *Samudaripen* et *Kali Traš*. *Porajmos* fut forgé, au début des années 90, par un linguiste anglais de culture romane Ian Hancock, il signifie « destruction » dans plusieurs dialectes romani. Ce terme bénéficie d'un certain appui puisque le linguiste fut le représentant des peuples romani à l'ONU. « *Samudaripen* » est postérieur et est choisi contre *porajmos*, par Michel Courthiade, lui aussi linguiste, et signifie « destruction de masse ». Des locuteurs russes de culture romani ont choisi le terme de *Kali Traš*, qui signifie peur noire. Trop peu de documents sont malheureusement disponibles pour discuter réellement les choix.

(a) *Le choix des Nazis.*

L'une des premières manières d'en parler est d'employer les termes utilisés par les nazis. Les nazis avaient d'un côté une expression codée : « solution finale de la question juive » (*Endlösung der Judenfrage*) qui d'un point de vue scientifique a donc peu d'utilité à moins que nous cherchions justement à réfléchir sur l'aspect caché du meurtre. D'un autre côté, ils parlaient d'extermination, d'où « camp d'extermination » (*Vernichtungslager*) pour désigner les lieux où moururent plus de la moitié des Juifs. Le terme d'extermination est repris souvent pour expliquer ce qui est arrivé aux Juifs. Ce mot porte en lui deux questions. La première est morale, est-il juste d'employer le terme des bourreaux pour parler de ce qu'ont subi les victimes ? La seconde a une portée politique. Le mot d'extermination évoque un mot valise pour parler des parasites ou autres microbes. Maintenir le mot ne porte-t-il pas le risque de véhiculer la comparaison voulue par les Nazis entre Juif et cafard ? Ne pas prendre de distances avec le mot n'est-ce pas maintenir un pan de l'idée antisémite ?

Le philosophe Bertrand Ogilvie justifie résolument l'emploi du terme « extermination » en expliquant que le terme contient l'idée que la « disparition doit être totale, menée jusqu'au bout, autrement dit que ce n'est pas la présence physique des individus seulement qui constitue un problème, mais leur existence même, au point qu'il devienne impensable qu'il puisse en rester un seul, où que ce soit<sup>82</sup> ». Le mot d'extermination porte pour le philosophe le sens pur du geste commis par les nazis. Elle ne dénote pas un à-côté, n'a pas besoin d'explications en sus. Ogilvie forme à partir d'extermination le concept d' « exterminisme » qui excède le seul génocide des Juifs.

Dans le chapitre « Comparer l'incomparable » de *L'homme jetable*, il élabore son concept. Après nous avoir livré un tour d'horizon des positions sur le génocide (diverses formes d'unicité, indicible...), il propose de chercher les raisons de l'extermination non pas dans la conception qu'on a des victimes, mais du côté de l'imaginaire des bourreaux : « Si les victimes n'étaient rien, si, *a fortiori*, elles n'avaient rien, alors leur extermination n'a pas de sens tant qu'on cherche de leur côté les raisons du sort qui leur fut infligé. Cette raison ne peut donc se trouver qu'ailleurs, c'est-à-dire du côté des bourreaux<sup>83</sup> ». Les nazis tuent pour « être » nous dit le philosophe pas pour avoir. Les victimes sont alors des « obstacles-à-être » dont l'extermination permettra la libération de celui qui veut être. Pour Ogilvie, l'extermina-

---

82 OGILVIE Bertrand, *L'homme jetable. op. cit.*

83 *Ibid.*, p. 100.

tion – l'exterminisme explique cette libération de soi par l'extermination d'un Autre qui est le Même, d'où le choix du mot.

(b) *Holocauste*

Dès les années 50, des historiens anglophones utilisent le terme de *holocauste*, probablement nous dit le dictionnaire d'Oxford pour traduire Hurban et Shoah, les deux termes hébreux. *Holocauste* va largement les supplanter notamment grâce à un téléfilm étatsunien, datant de 1978, intitulé tout simplement *Holocauste*. Le terme est employé dans les milieux scientifiques et mémoriaux des pays anglo-saxons, et sans doute par hégémonie culturelle, dans la quasi totalité des pays<sup>84</sup>. Au début des années 90, naissent les *Holocaust studies*. L'ONU a aussi choisi ce terme, puisqu'en 2005, le 27 janvier<sup>85</sup> devient la « journée de commémoration en mémoire des victimes de l'Holocauste »<sup>86</sup>. On peut noter l'existence d'un mémorial de l'Holocauste à New York mais aussi à Montréal, ou encore du mémorial berlinois qui s'appelle à la fois *Holocaust-Mahnmal* (mémorial de l'Holocauste) et *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* (Monument/ Mémorial pour les Juifs d'Europe assassinés). C'est sans doute cette utilisation massive du mot qui fait que le terme apparaît dans les traductions anglaises d'institutions ou de chercheurs israéliens, alors que le pays hébreu a opté, il y a déjà longtemps, pour le terme *Shoah*<sup>87</sup>.

Pourtant ce terme est piégé. Holocauste est un terme religieux, issu du grec, qui renvoie à l'idée d'un rite sacrificiel. De surcroît, il s'agit d'une offrande à Dieu d'un animal dont la chair a brûlé. S'il désigne plutôt des rites grecs, le terme a des connotations chrétiennes comme juives. Par ailleurs, étrangement le terme n'est pas spécifique à la destruction des juifs d'Europe puisqu'il était utilisé auparavant pour parler de massacres et qu'il continue à être utilisé pour parler de... massacres. Finalement le terme Holocauste souffre de la même inflation que celui de génocide. On peut noter comme exemple l'ouvrage de Mike Davis sur les famines coloniales à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Intitulée en français *Génocides tropicaux*, la version origi-

---

84 En faisant le test de changer la langue de la page de garde de l'encyclopédie de l'Holocauste, on note que seule la version française affiche Shoah. <http://www.ushmm.org/wlc/fr/a2z.php>

85 Jour où le camp d'Auschwitz fut découvert par l'armée soviétique.

86 <http://www.un.org/News/fr-press/docs/2005/AG10413.doc.htm>

87 Notamment sur la version anglaise du site internet de Yad Vashem, mémorial pour les victimes du génocide installé à Jérusalem.

nale anglaise est *Late Victorian Holocaust*. Le géographe précise par ailleurs qu'il ne s'agit pas pour lui de comparer son *holocauste* avec la *Shoah*<sup>88</sup>.

Le mot « holocauste » fait l'objet d'une lecture de Giorgio Agamben dans son ouvrage *ce qui reste d'Auschwitz* au paragraphe 1.9 et 1.10. Discutant les interprétations religieuses du génocide, le philosophe italien explique que « Le mot malheureux d' « holocauste » (souvent pourvu d'une capitale) trahit ce besoin inconscient de justifier la mort *sine causa*, de redonner un sens à ce qui n'en a aucun<sup>89</sup> ». Ainsi le terme n'explique pas l'extermination, il l'interprète, et le fait dans un sens religieux. Agamben signale une découverte qu'il a faite de l'emploi du terme holocauste dans un texte ancien pour désigner « avec une connotation antisémite » un pogrom le jour du couronnement de Richard Cœur de Lion en 1189<sup>90</sup>. Il note que le terme d'holocauste est employé dans ce texte comme euphémisme, il évite à l'auteur de décrire ce que les Juifs subirent sur le bûcher. Le philosophe réfute donc le terme pour deux motifs, sa coloration d'emblée anti-judaïque et la comparaison qu'il opère entre des autels sacrificiels et les fours crématoires.

Ce terme est aussi rejeté par la majeure partie des rescapés, qui refusent cette idée de sacrifice<sup>91</sup>. Comment alors le terme Holocauste a-t-il pu s'imposer ? Il nous semble que l'emploi massif d'« holocauste » exprime l'impensé qu'est devenue la mémoire du génocide des Juifs. Le fait que le terme ait pu se propager par le biais d'un mélodrame en quatre épisodes nous montre à quel point l'holocauste n'est pas pensé mais transformé en marketing contemporain. Holocauste fonctionne comme une marque et le fait que le terme signifie « rite sacrificiel » ne fait qu'ajouter à l'effet marketing. Le terme ne nous dit rien du crime historique. Il est plutôt l'expression d'une vision fataliste du monde où les violences n'ont d'autres explications qu'une foudre divine même sous une forme laïque. Il peut ainsi rassembler tous ceux qui font du génocide contre les Juifs une aporie indépassable de notre époque. Soit pour dire qu'il n'y aura jamais pire crime, soit pour dire qu'il prend trop de place sans se poser plus de questions. Holocauste est une appellation sans profondeur.

---

88 DAVIS Mike, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales. Aux origines du sous-développement*, traduction de Marx Saint-Upéry, Paris, La découverte, 2006

89 AGAMBEN Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer III*, traduction de Pierre Alfari, Paris, Rivages, 2003, p. 29 – 30.

90 *Ibid.*, p. 32.

91 Jacques Sebag le signale dans son article « Pour en finir avec l'holocauste », *Le Monde*, 26 Janvier 2005 C'est une critique qui revient souvent, y compris dans les témoignages oraux.

(c) Shoah

*Shoah* est un terme lui aussi polémique, mais d'une autre manière que le terme « holo-causte » et s'appuyant sur des fondations plus sérieuses que ce dernier. *Shoah* est l'appellation officielle choisie par l'État d'Israël en 1951 pour désigner la mort de plus de 5 millions de Juifs en Europe. Ainsi le mot d'hébreu *Hurban* qui signifie « destruction » ou « ruine » causée par l'être humain est écarté alors que c'est un mot qui existe en Hébreu et en Yiddish, langue majoritaire des victimes<sup>92</sup>. Shoah sera le terme consacré par les chercheurs israéliens, de langue hébraïque. Il est propulsé, en France, par le réalisateur Claude Lanzmann qui le choisit comme titre d'un film d'une durée de neuf heures racontant le génocide à travers les récits de quelques rescapés des centres de mise à mort, les images de ce que sont devenus ces lieux ainsi que des témoignages divers (Polonais habitant aux abords des camps nazis). Ce film sort en 1985, mais le mot *Shoah* n'en est alors qu'à ses débuts. La revue *Le monde Juif* fondée en 1946 par le Centre de Documentation Juive Contemporaine devient en 1997 *La revue d'histoire de la Shoah* consacrant l'emploi du terme Shoah sur le plan scientifique en France. En 2000 est créée la fondation pour la mémoire de la Shoah<sup>93</sup>. En 2005, le *Mémorial du martyr juif inconnu* inauguré en 1956 et le Centre de documentation juive contemporaine, tous deux cohabitant dans le 4<sup>ème</sup> arrondissement de Paris aux portes de l'ancien quartier juif, se trouvent désormais abrités par le Mémorial de la Shoah. Shoah s'est imposé depuis dans le débat scientifique français et ne semble plus faire question. La première chose qu'on peut noter, c'est que, pour nous locuteur français, *Shoah* est un mot court et frappant, simple et, paradoxalement, au son assez doux. Avec quelques recherches faciles, nous pouvons découvrir que c'est un ancien mot hébreu qui signifie catastrophe et qui apparaît à treize reprises dans la *Torah*. Agamben nous dit, en quelques lignes, que ce terme fut la cible de Primo Levi pour son côté religieux. Le philosophe y voit aussi un euphémisme pour ne pas désigner l'extermination, mais contrairement à sa critique de « Holocauste », il ne va guère plus loin et l'emploie à plusieurs reprises dans son livre.

En revanche, une critique acerbe mais salutaire de l'emploi de ce terme, en français, a été portée par le théoricien du langage Henri Meschonnic, qui nous apprend que Shoah n'a aucune connotation religieuse. Dans un article paru dans *Le Monde*, en discussion avec Jacques

---

92 Celui-ci continue cependant à être employé par des chercheurs.

93 La création de la Fondation pour la mémoire de la Shoah fait suite à la reconnaissance par la République française de la participation de l'État français (« Vichy ») à la déportation des Juifs de France et à l'établissement d'une dette financière de la république vis-à-vis des personnes spoliées. Cette dette a été investie dans cette fondation.

Sebag<sup>94</sup>, auteur d'un texte « Pour en finir avec l'holocauste », le linguiste qualifie de « pollution de l'esprit »<sup>95</sup> l'emploi excessif du terme de Shoah en français. Il le justifie en plusieurs points : premièrement, le chercheur pointe le fait que le terme de Shoah désigne, dans la *Bible*, une catastrophe naturelle du type orage ou tempête (d'où son caractère non religieux). Or le génocide est un acte humain ce qui fait écrire à Meschonnic que « [l]e scandale est d'abord d'employer un mot qui désigne un phénomène de la nature pour dire une barbarie tout humaine<sup>96</sup> ». Le linguiste fustige ensuite « l'ignorance volontaire » de Claude Lanzmann qui a choisi le terme parce qu'il en ignorait le sens. Ce paradoxe de Lanzmann choisissant un terme dont il ignore volontairement le sens constitue, pour Meschonnic, le signe qu'on a voulu forcer une adéquation parfaite entre le terme et le crime. C'est-à-dire qu'on a voulu faire de Shoah le nom unique du crime en prétendant que le crime avait toujours été *Shoah*. On a forcé le signifié du mot. En choisissant un nom de cette manière, on choisit un nom qui ne nomme pas. *Shoah* ne dit rien aux francophones, ce que l'on met derrière est une construction intégrale. Qui choisit la construction ? Pour lui, le crime est donc à nouveau caché.

Meschonnic inverse, par ailleurs, la logique de ceux qui emploient *Shoah* parce que c'est un mot hébreu. Selon eux, il faudrait employer la langue des victimes. Pour Meschonnic, le crime n'est pas celui des victimes, pourquoi employer leur langue ? Il y voit une conception victimaire des Juifs. Les Juifs sont alors envoyés à nouveau à leur martyre ancestral et *Shoah* sert à sacraliser le crime sans nom. Le terme sert donc un propos martyrisant pour les Juifs. Meschonnic insiste sur le fait que l'histoire des Juifs n'est pas celle de leurs martyrs, qu'elle peut et doit exister hors de la souffrance. Meschonnic propose une autre solution. Il amène l'idée que parmi ceux et celles qui dénoncent le crime, il existe des positions tellement diverses qu'on ne peut trouver une appellation unique. Le langage, et la pensée devrait-on ajouter, n'y ont, par ailleurs, aucun intérêt : « On peut le dire dans toutes les langues avec des mots qui disent ce qu'ils veulent dire, et dont chacun connaît le sens. » Combattre le crime et la vision victimaire passe donc par le travail de chacune et chacun à bien nommer, même si c'est un travail difficile.

---

94 Voir le débat entre Sebag, Meschonnic et Lanzmann entre Janvier et Février 2005 dans *Le Monde*.

95 Henri Meschonnic « Pour en finir avec le mot Shoah », *Le Monde*, 20 -21 février 2005

96 *Ibid.*



(d) *Destruction des Juifs d'Europe.*

Meschonnic cite d'ailleurs l'un des plus gros travaux de définition, l'ouvrage majeur *La destruction des Juifs d'Europe* paru en 1961, de l'historien Raul Hilberg. Le titre de ce livre contient plusieurs éléments importants. Il y a d'abord la précision du continent, qu'on oublie souvent, mais tous les Juifs n'étaient pas en Europe à cette époque. Ce sont les Juifs européens qui furent touchés.

L'historien choisit ensuite le terme de destruction. Il garde ainsi un mot clair tout en effectuant un déplacement par rapport au terme d' « extermination ». Dans le livre, les termes sont soigneusement choisis. Par exemple, Raul Hilberg s'est attaché à créer l'expression « centre de mise à mort » pour parler des « camps d'extermination » (*vernichtungslager*). « Mise à mort » exprime le destin spécifique juif dans la déportation : la mort. « Centre » pour différencier les camps de concentration des espaces de mise à mort. En effet, la grande majorité des Juifs n'a jamais vu les camps. Ils furent assassinés dans les deux heures qui suivirent leur arrivée dans les six espaces de mise à mort que furent Auschwitz, Belzec, Chelmno, Maïdanek, Sobibor et Treblinka. Raul Hilberg met aussi au jour les diverses formes de mise à mort : les ghettos, les fusillades de masse, le travail en camp et les chambres à gaz. Il est notable que le livre d'Hilberg est le premier ouvrage d'ampleur sur le crime. Il paraît à un moment où personne n'en parle de manière précise. Le titre se doit donc d'être clair et de dire ce qu'il a à dire. Il ne s'agit justement pas de « forcer le langage », mais de révéler le crime à travers une clarté et une rigueur dans l'argumentation.

## 7) **Auschwitz et l'interdiction de penser**

Un nom a supplanté les autres : Auschwitz. Prononcer le nom « Auschwitz » suffit à dire destruction des Juifs d'Europe. « "Après Auschwitz", cette expression a pris désormais le sens d'une césure qui dissocie définitivement un avant et un après<sup>97</sup>. », écrit Bertrand Ogilvie. L'historienne Annette Wiewiorka qualifie Auschwitz de « métonymie de la Shoah<sup>98</sup> ». Qu'est-ce qu'Auschwitz ? A cette question simple, pas sûr que nombre de personnes sachent clairement répondre. Auschwitz est, au départ, le nom allemand du village polonais Oswiecim, si-

---

97 OGILVIE Bertrand, *L'homme jetable. op. cit.*, p.97

98 Citée par BRUTTMANN Tal, « La centralité d'Auschwitz-Birkenau dans les représentations de la Shoah », *Les cahiers Irice* 1/2011 (n°7), p. 95-100.

tué au sud de la Pologne à quelques kilomètres de Cracovie. Les Nazis tenaient absolument à récupérer la ville et la région autour pour la rendre de nouveau germane. Dans le village renommé Auschwitz est créé un camp de concentration pour les prisonniers politiques polonais après l'invasion en septembre 1939 de la jeune Pologne. Le camp prend la forme de ceux qui existent en Allemagne depuis 1933 comme Mauthausen, Buchenwald ou Bergen-Belsen. Comme à Dachau, celui près de Munich, l'entrée est surmontée de la phrase *Arbeit macht frei*, dont la traduction canonique est « *Le travail rend libre* ». C'est durant l'hiver 1941, dans la foulée de l'invasion de l'URSS, que les Nazis utilisent des prisonniers de guerre soviétiques pour construire un second camp aux abords du village de Birkenau à quelques kilomètres d'Auschwitz. En même temps, la maison d'un paysan polonais est réquisitionnée pour servir de « chambre à gaz ». A la fin de l'hiver 1941-1942 arrivent les premiers internés juifs, mais pas que. En juillet 1942 se met en route le fonctionnement du « tri » : ne sont conservés « vivants » que les Juifs utiles au travail et ce selon les besoins. Les autres, « inutiles », partent désormais directement dans les chambres à gaz qui ont été construites derrière le camp. Les Juifs choisis pour travailler rejoignent dans les camps les autres internés.

La mise à mort commence, mais pour effectuer cette mise à mort, les Nazis ont besoin de main d'œuvre, ce sont les fameux *Sonderkommando*, et pour l'économie de guerre, ils ont besoin d'une main d'œuvre plus large donc ils conservent les Juifs utiles ou productifs, qu'ils font travailler aux côtés des nombreux autres prisonniers. Les chambres à gaz désormais modernisées sont installées derrière le camp, au fond. Elles sont cachées par le « Kanada », ce lieu qui rassemble tous les biens spoliés aux prisonnier-es, mais proches du *Sauna*, le bâtiment d'accueil des prisonnier-es, celui où ils et elles perdent leurs atours de civilisés. Ils et elles en ressortent tondu-es des pieds à la tête, couvert-es d'un uniforme sale similaire à des guenilles ou dans certains cas avec les vêtements des personnes envoyées à la chambre à gaz. Dans ce camp n°2, Auschwitz – Birkenau, sont aussi enfermées des familles tziganes, qui seront gazées en 1944, malgré une résistance farouche qui marquera les rescapés « juifs ». Les arrivées massives de travailleurs et travailleuses potentiel-les à Auschwitz, amenèrent la construction d'un troisième espace fait d'une kyrielle de petits camps nommés « camps de travail », dans lesquels vit cette armée industrielle.

Contrairement aux autres centres de mise à mort, Auschwitz est un espace multiple. Ses trois camps regroupent tout ce que les Nazis ont réalisé, ailleurs, sur leurs territoires. En ce sens, il constitue une synthèse de l'ouvrage nazi ; mais Auschwitz efface aussi les autres

centres de mise à mort, qui peut-être par leur mono-usage sont d'autant plus effroyables. Claude Lanzmann ne s'y trompe pas quand il s'attarde sur Chelmno ou Treblinka dans son film *Shoah*. Quelque chose s'est passé dans ces espaces qui n'a pas eu lieu à Auschwitz. L'historien Tal Bruttman écrit que « la focalisation sur Auschwitz, avec son nombre relativement important de rescapés, brouille la réalité du processus de destruction<sup>99</sup> ». Pourtant c'est *Auschwitz* qui reste comme nom incarnant le génocide des Juifs d'Europe. Plusieurs explications peuvent être avancées. D'abord Auschwitz est le camp qui accueille les Juifs de toute l'Europe, alors que les autres centres de mise à mort recevaient essentiellement les Juifs de Pologne. Ensuite Auschwitz est, avec Maïdanek, le seul camp où il reste des traces tangibles. Les autres ont commencé à être détruit dès 1943, une fois le sort des Juifs polonais scellé. Sans doute pour cette même raison et aussi parce qu'on pouvait être trié pour « travailler » à Auschwitz, c'est de ce lieu que sont revenus le plus de survivants, dont des témoins potentiels. Si on croise cela avec le fait qu'Auschwitz recevait aussi des déportés politiques, des Tziganes, des prisonniers de guerre, on comprend mieux pourquoi l'attention s'y est focalisée.

Le génocide des Juifs d'Europe ne se résume à aucun de ces éléments, voire n'a aucun rapport avec eux. Tal Bruttman est celui qui en parle le plus clairement. Dans un petit article sur « La centralité d'Auschwitz – Birkenau dans les représentations de la Shoah », il revient sur le camp, sa visite, son histoire. Il explique que si Auschwitz est original par son fonctionnement multiple, par le fait qu'y fut « juxtaposée » la diversité des politiques meurtrières nazies, la centralité d'Auschwitz et la transformation du lieu en espace de mémoire et de visite effacent les normes du crime. « On ne soulignera jamais assez combien Auschwitz constitue une anomalie dans la politique de destruction des Juifs d'Europe<sup>100</sup>. »

Si l'on déploie ces observations de Bruttman, on peut voir se former l'indécence contemporaine. Auschwitz est une anomalie transformée en lieu touristique (je n'oserais écrire attraction mais j'y pense<sup>101</sup>), alors que Treblinka qui accueille la totalité des Juifs du ghetto de Varsovie, reste un lieu de mémoire glaçant. A Auschwitz, les touristes visitent le camp en se ba-

---

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

101 Nous pouvons noter ici que les visiteurs qui se rendent à Auschwitz visitent les espaces concentrationnaires. Les installations des chambres à gaz n'existent plus. Par ailleurs, avant d'y accéder, les visiteurs « vivent » le camp, or les génocidé-es n'ont eux eu aucun accès au camp. Ils ont été conduits, le plus souvent en le contournant, vers les chambres à gaz. Tal Bruttman souligne très bien les absurdités de la visite telle qu'elle est faite. Elle est avant tout visite du camp de concentration, mais y compris dans la présentation de l'espace concentrationnaire, elle présente des anomalies. Par exemple, il note que, souvent, les classes sont envoyées en hiver pour se rendre compte de la dureté des conditions climatiques, alors que les témoins rapportent que l'été était plus dur.

ladant à travers les maisons en bois (Birkenau) ou les blocs en brique (Auschwitz I), ces derniers ayant été transformés en musée. A Treblinka, ils visitent la mort. Sous les stèles, plusieurs centaines de milliers de cadavres gisent encore. Le drame du génocide des Juifs, c'est qu'en réalité la disparition en elle-même de la personne s'est faite en très peu de temps et qu'elle se dit en très peu de mots. C'est le reste qui prend du temps : l'apparition de l'antisémitisme et la responsabilité de l'antijudaïsme chrétien ; l'invention de la biologie raciale ; le fascisme et les systèmes totalitaires ; les processus de mise à l'écart, de déportations ; mais la mort en elle-même des personnes fut rapide et se dit en quelques mots. Elle est à l'image du temps qu'ont passé les victimes dans ces centres, quelques minutes, parfois quelques heures, à attendre. Finalement il n'y a pas grand chose à dire. Il n'y a rien à raconter. Et d'ailleurs, personne pour le faire. C'est pourquoi le génocide des Juifs signifie deux choses à la fois, mais pas de la même manière. D'un côté, la mort immédiate, dans des conditions d'agonies terribles par le gaz, de plus de la moitié des Juifs qui périrent, de l'autre, la lente agonie et déshumanisation des Juifs, mais aussi des Tziganes, des déportés politiques et toutes les catégories qui furent déportés dans ces espaces concentrationnaires ou encore des Juifs qui périrent dans des conditions extrêmes dans les ghettos ou dans les fusillades de masse.

Or tout cela n'est finalement pas présent quand on dit Auschwitz. Ivan Segré dans son livre *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz ?*<sup>102</sup> passe en revue une série de textes qui disent d'Auschwitz des choses très diverses, de Heidegger aux défenseurs contemporains du sionisme israélien. Chacun y place un sens différent, orienté par sa position et ce qu'il défend. Auschwitz est une évocation forte de la destruction des Juifs, mais aussi de la destruction de l'Europe. Le mot ne suffit pas à expliquer le génocide, au contraire, l'évocation du camp apparaît comme un brouillage dans la compréhension du crime. Les débats autour du nom de la destruction des Juifs d'Europe illustrent le fait que cet événement sert de référence pour la pensée du pire. Il conditionne la suite. La prolifération des noms du génocide des Juifs d'Europe dénote les multiplicités de l'interprétation du crime. Il se joue la question de l'unicité du crime dedans, c'est-à-dire l'idée de lui trouver un nom qui nomme uniquement dans sa particularité ce génocide. C'est l'idée portée par *Shoah*. Le mot ne peut s'appliquer qu'au génocide des Juifs d'Europe. Le crime contre les Juifs étant contemporain d'autres crimes et ayant été longtemps relégué derrière la guerre, il subit aussi un mélange entre lui et les autres exactions nazies. Auschwitz porte cette ambiguïté, jusque dans l'organisation de la mémoire sur place. Auschwitz c'est la dénomination du crime nazi. Les Nazis c'est le Mal et Auschwitz c'est l'enfer.

---

102 SEGRE Ivan, *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz ?*, Paris, Lignes, 2008.

Ainsi plusieurs noms co-existent pour dire un seul événement. Chaque nom dit quelque chose de l'événement. Holocauste banalise, Shoah impressionne, Destruction des Juifs d'Europe précise et historicise, Urban reste dans l'intime, Auschwitz localise et organise le tourisme mémoriel. La pluralité des mots indique les imaginaires auxquels renvoient le génocide des Juifs. Ce processus existe pour tous les événements, d'autant plus fort pour les événements marquants. Ainsi il est insupportable pour une certaine pensée : débattre de l'appellation semble remettre en cause la gravité du crime. De la même façon, ceux et celles qui ne défendent pas l'unicité du crime, semblent le sous-estimer. Si la nomination cristallise autant les tensions, c'est que tenter de nommer c'est déjà chercher une réconciliation, pas avec le bourreau, mais avec soi. La réconciliation est avant tout un travail avec soi-même. L'emploi courant de cette citation d'Albert Camus semble le dire : « Mal nommer les choses c'est ajouter au malheur du monde ». Mal nommer c'est déconcilier. Ne pas nommer c'est enfouir et oublier. Pour réconcilier, il faut bien nommer. Reste à déterminer sur quelle scène il s'agit de nommer. Est-ce le savoir qui doit avoir ce pouvoir de nomination ? Est-ce l'ONU ? Est-ce le droit ? Chaque tentative de nomination dit quelque chose du crime et de la perception de celui ou celle qui l'emploie. Il est fort probable que Lanzmann se trompe en pensant qu'imposer Shoah suffira à faire se rallier le monde à sa vision du crime. Shoah ne parle pas tant du crime que de sa place dans l'histoire des violences. Et malheureusement (car c'est malheureux) l'officialisation du nom par l'État d'Israël, Etat lui-même pourvoyeur de violences et crimes de masses ne peut que déjouer la lecture voulue de la Shoah. Un terrible cycle de concurrences fonctionne à plein et ce à travers des scènes qui se superposent mais qui ne peuvent pas se répondre à part en réécrivant. Certains n'hésitent plus à dire que les Musulmans voulaient la Shoah. Et c'est l'Europe qui une fois de plus s'en tire à bon compte.

## **8) Génocide : l'impossible réconciliation ?**

Parce que les génocidaires imposent leur vision du monde au détriment du sens pour ceux qui en sont expulsés, le génocide se constitue pour les victimes comme l'irréconciliable, telle était la réponse majoritaire des rescapés d'Auschwitz. Les Rwandais semblent adopter une autre réponse.

(a) *Le mystère de Primo Levi ou la tentative d'Agamben*

Pourquoi Auschwitz et le génocide des Juifs ne peuvent-ils pas appartenir à un processus de réconciliation ? La réponse peut paraître évidente, entre le nombre vertigineux de morts, les méthodes, l'idéologie nazie. Mais si on s'y intéresse, aucune n'est satisfaisante entièrement. Giorgio Agamben consacre en 2003 un livre à Auschwitz où il essaye d'en saisir la « signification éthique et politique » ou encore « son actualité<sup>103</sup> ». Il essaye d'en tirer « ce qui reste » comme l'indique le titre *Ce qui reste d'Auschwitz*. Le reste, nous dit Agamben, c'est le témoin. Le témoin, pour nous, c'est celui qui peut se réconcilier ou pas. En lisant les textes de Primo Levi (le plus célèbre des témoins), il y repère un paradoxe. Ce témoin, dit qu'il n'est pas le vrai témoin, qu'il existe un témoin intégral (enfin des) qui était nommé dans le camp le « musulman » ( L'origine de ce mot reste inconnue même si plusieurs hypothèses existent).

« Dans un cas, [le musulman] se présente en effet comme le non-vivant, l'être dont la vie n'est pas vraiment la vie ; dans l'autre, comme celui dont la mort ne peut être dite mort, seulement fabrications de cadavres. Autrement dit, comme inscription dans la vie d'une zone morte, et, dans la mort, d'une zone vive. Dans les deux cas – puisque l'homme voit s'effiloche son lien avec ce qui fait de lui un humain, à savoir le caractère sacré de la mort et de la vie -, c'est l'humanité même de l'homme qui se trouve remise en question. Le musulman est le non-homme qui se présente obstinément comme homme, et l'humain qu'il est impossible de distinguer de l'inhumain.<sup>104</sup> »

Agamben, par son étude du musulman souhaite aller plus loin que ceux qui ont défini Auschwitz comme le lieu de fabrications des cadavres (expression d'Heidegger, que reprend Arendt). Il cherche à montrer que ce qui fait Auschwitz c'est la formation du musulman. C'est la culture de cet homme qui n'en est pas un.

C'est en cela que la position de Levi qui n'est pas le « vrai témoin » l'intéresse. Le musulman, « être dont la vie n'est pas vraiment la vie », constitue l'horizon éthique d'Auschwitz, il se meut dans un « lieu où l'état d'exception coïncide parfaitement avec la règle, où la situation extrême devient le paradigme même du quotidien<sup>105</sup> ». Il permet à Agamben de développer cette distinction, qui est au cœur de sa philosophie, entre vie nue et vie politique. Le musulman est celui qui est vie nue, une sorte de reste biologique, une fois qu'on a retiré tout ce qui fait l'homme. Dit par Agamben :

« Tour à tour, figure nosographique et catégorie éthique, limite politique et concept

---

103 AGAMBEN, *op. cit.*, p. 9.

104 *Ibid.*, p. 88.

105 *Ibid.*, p. 52.

anthropologique, le musulman est un être indéfini, au sein duquel non seulement l'humanité et la non-humanité, mais encore la vie végétative et la vie de relation, la physiologie et l'éthique, la médecine et la politique, la vie et la mort passent les unes dans les autres sans solution de continuité. C'est pourquoi « son troisième règne » [ il reprend ici une expression du témoin Sofsky qui parle ainsi de l'état du musulman - AC] est le fin mot du camp, de ce non-lieu où les barrières entre les domaines s'effondrent, où toutes les digues se rompent<sup>106</sup>. »

Ce musulman obsède l'esprit de Levi. Les témoins disent le plus souvent leur refus de voir et de considérer les musulmans. Ces êtres inspiraient la peur dans le camp, une peur de finir comme eux, car les êtres humains ont l'air humain, mais ils ne le sont plus. C'est en cela que Lévi dit ne pas être un vrai témoin. Il ne peut témoigner de l'ampleur de ce qu'a fait Auschwitz à l'homme. Il en demeure un témoin extérieur. Il ne peut ni témoigner pour les morts, ni témoigner pour les musulmans. On voit ainsi se lier le témoin à un autre qui est là, qui existe et refuse de disparaître. Par essence le mort ne peut pas témoigner. Ainsi le témoin parle pour lui, se faisant alors l'objet d'un mouvement de subjectivation et de désobjectivation en même temps. C'est moi qui parle, mais je parle pour un autre, donc ce n'est pas moi qui parle. Dans le cas des survivants, il semble qu'il y ait une vraie difficulté à parler pour les autres. Cette difficulté se confronte au problème de la parole, et au sens politique de la parole. Or le musulman n'est pas un être politique. Il est donc d'autant plus impossible de témoigner pour lui et même de témoigner de lui. Cela nous pose la question de ce qu'il y a à réconcilier quand la politique a totalement disparu ?

Agamben ne s'arrête pas sur la réconciliation – ce n'est pas son objet puisqu'il cherche lui à fonder le camp comme forme-type de la politique moderne – mais elle apparaît dans son texte. Il décèle chez Hannah Arendt une opposition à la réconciliation ayant pour raison la transformation des êtres en cadavres<sup>107</sup>. La transformation en cadavre n'étant pas équivalente à une mort. Ainsi un des motifs de refus de la réconciliation est lié au refus d'honorer les morts ou la mort comme il se devrait. Les déporté-es ne sont pas morts en humain. Donc c'est aussi l'absence politique qui empêche la réconciliation.

La réconciliation réapparaît dans la partie sur la honte, quand il nous dit que Levi refuse à la fois le ressentiment et le pardon. Agamben a introduit auparavant le ressentiment chez Nietzsche, pour qui il constitue l'impossibilité d'accepter ce qui a eu lieu.

---

106 *Ibid.*, p. 50.

107 Il s'agit là du mot d'Heidegger sur la fabrication de cadavre. Ivan Segré en livre une passionnante analyse dans *SEGRE Ivan, Qu'appelle-t-on penser Auschwitz ?*, Paris, Lignes, 2009.

« La critique de la morale judéo-chrétienne [il parle de Nietzsche] fut menée dans notre siècle au nom de la capacité d'assumer intégralement le passé, de se libérer une fois pour toutes de la culpabilité et de la mauvaise conscience. L'éternel retour est avant tout victoire sur le ressentiment, possibilité de vouloir ce qui a été, de changer tout « ainsi fut-il » en un « ainsi ai-je voulu que cela fût » - *amor fati*.

A cet égard aussi, Auschwitz marque une rupture décisive. »

« Éternel retour », « assumer le passé », « se libérer de la culpabilité », on voit là se nouer le champ lexical de la réconciliation, dont le philosophe italien nous dit qu'Auschwitz l'a rendue impossible. Mais il note que chez Levi, « il ne s'agit plus de vaincre l'esprit de vengeance pour assumer le passé, pour vouloir son retour éternel. [Nietzsche] Ni de maintenir fermement l'inacceptable par le biais du ressentiment<sup>108</sup> ». [Agamben a cité Jean Améry, survivant d'Auschwitz, juste avant.] Le mystère de Levi nous dit Agamben c'est qu'il se trouve pris dans « une existence au delà de l'acquiescement et du refus, de l'éternel passé et du présent éternel – un événement qui éternellement revient, mais qui par là même demeure absolument, éternellement inassumable. Par-delà bien et mal ne se découvre pas l'innocence du devenir, mais une honte sans culpabilité et même, pour ainsi dire, sans temps<sup>109</sup>. » Il nous faut d'abord dire que la proposition nietzschéenne ne nous semble pas d'emblée discréditée. Il semble bien qu'Auschwitz ait produit du ressentiment, donc de l'irréconciliable parce que les déportés ne peuvent accepter ce qui a eu lieu. Mais ce qu'il y a en plus chez Levi c'est justement sa position de déporté et donc la « honte ». La honte qui selon Agamben est la « structure cachée de toute subjectivité et de toute conscience<sup>110</sup> ». Cette honte intemporelle revient et revient sans cesse car « Auschwitz marque la crise irréversible de la temporalité propre, de la possibilité même de « décider » la déconnexion<sup>111</sup> ». Les rescapés ne sortent jamais du camp, ils se maintiennent dans un espace apolitique.

La question d'Auschwitz, c'est-à-dire du camp nazi et de la chambre à gaz, ne peut pas être celle de la réconciliation. Car la réconciliation suppose un temps et un passage à autre chose. Mais même si la question du témoin n'est pas la réconciliation, cela n'implique pas que celui-ci soit dans le ressentiment. C'est juste que la réconciliation se joue ailleurs, ce n'est pas à celui qui a vécu l'irréparable de réparer. Il ne peut pas, puisqu'il est « ce qui reste d'Auschwitz » et tant que ce reste existe, la réconciliation n'a pas place. Ce qui implique que ce n'est pas tant à l'humain qu'Auschwitz a attenté, mais à l'humanité. A l'idée d'humanité au sens d'une com-

---

108 *Ibid.*, p. 110.

109 *Ibid.*, p. 111.

110 *Ibid.*, p. 140.

111 *Ibid.*, p. 139.



munauté humaine, dont seule l'existence (en croyant en son existence) peut permettre la réconciliation. Le témoin, le reste, ne peut donc pas se réconcilier. Il est hors de l'histoire. De la même manière que les morts ne peuvent se réconcilier, ceux qui ont *directement* souffert ne le pourraient pas non plus. Auschwitz est la fabrication de l'impossibilité de la réconciliation et donc de l'impossibilité de la politique. C'est bien cette impossibilité qui nous poursuit et nous obsède. Et qui sûrement nous empêche de penser. Agir c'est risquer Auschwitz.

(b) *La vindicte de Jankélévitch*

Jankélévitch est la parole de l'irréconciliation. Les écrits du philosophe Vladimir Jankélévitch, à propos du génocide des Juifs, au début des années 60 en témoignent. Chez lui, la réconciliation ne concerne pas les Juifs : « On peut comprendre après tout, pourquoi le " rapprochement franco-allemand" touche si peu les Juifs, pourquoi finalement cette " réconciliation " ne les concerne en rien<sup>112</sup>. » écrit-il dans *L'imprescriptible*.

Jankélévitch qui a beaucoup écrit sur le pardon et s'inscrit dans une philosophie morale pacifiée est l'exemple de cette impossibilité de réconciliation post-génocidaire. Il est la contradiction. Impossibilité qu'on retrouve aussi souvent chez les témoins qui refusent la réconciliation par respect pour les morts, les seuls qui pourraient se prononcer sur la réconciliation. La réconciliation est donc, de fait, impossible car il manque une des deux parties. Si les morts ne peuvent pas se réconcilier, qui le peut ? Il reste alors les proches, la famille, la communauté qui faisait office de cible. Ici aussi le génocide pose problème. Ce sont des familles entières qui disparurent que ce soit pour les Arméniens, les Tziganes, les Juifs ou les Rwandais. C'est le plus souvent pour cette raison que seule la mémoire peut apaiser les survivants. La réconciliation ne fait pas sens à première vue, il n'y a que le devoir de faire mémoire aux morts qui a un sens. Or Jankélévitch le dit clairement, rien n'y fait : « Le temps qui émousse toutes choses, le temps qui travaille à l'usure du chagrin comme il travaille à l'érosion des montagnes, le temps qui favorise le pardon et l'oubli, le temps qui console, le temps liquidateur et cicatriseur, n'atténue en rien la colossale hécatombe : au contraire il ne cesse d'en raviver l'horreur<sup>113</sup> ». Ce que dit Jankélévitch paraît somme toute logique, mais garder la plaie ouverte, c'est aussi souffrir à jamais, et potentiellement offrir encore une fois une victoire au génocidaire. Se venger ou tenir la haine, n'est-ce pas l'aveu que les génocidaires sont toujours

---

112 JANKÉLÉVITCH Vladimir, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité* Paris, Seuil, 1986 [1948 ; 1971], p. 36.

113 JANKÉLÉVITCH V., *Ibid.*, p. 25-26.

vainqueurs ? Il faudrait trouver un moyen de sortir de la souffrance sans pour autant accepter la réconciliation.

(c) *Le Rwanda : la pragmatique réconciliation ?*

Comment expliquer alors que le Rwanda ait fait l'objet d'un processus de réconciliation ? Le contexte rwandais n'est pas celui de l'Europe. Il se présente comme génocide à l'intérieur d'un pays<sup>114</sup>. La politiste belge Valérie Rosoux écrit ainsi que « ce cas ne renvoie pas seulement aux effets d'un génocide. A ces derniers se cumulent l'impact d'une guerre civile et l'héritage d'une période coloniale<sup>115</sup> ». Ce qui ne fait, après tout, que renforcer la question de la possibilité d'une réconciliation. Précisons tout de même le contexte et le génocide. Le Rwanda est une ancienne colonie belge qui accède à l'indépendance en 1962. Elle hérite alors d'une formation datant de la colonisation : l'existence de prétendues ethnies, au nombre de deux, les Hutus et les Tutsis. La forme du génocide rwandais n'a que peu à voir avec celui du génocide des Juifs. Il coïncide avec la forme de la guerre civile et totale. Certains parlent ainsi de « génocide de proximité ». Les méthodes de mise à mort sont simples et directes en comparaison avec la mise en place des camps et de la chambre à gaz<sup>116</sup>. Y apparaît aussi le système de la transmission du SIDA par le viol avec l'idée que la mort sera longue et pénible<sup>117</sup>. La réalisation du génocide se déroule quant à elle sur à peine 3 mois.

Une fois tous ces éléments en main, on comprend bien à quel point la question d'une réconciliation est éminemment compliquée et se pose sous des formes différentes de celui des génocides des Juifs d'Europe. Il s'agit de réconcilier des membres d'une même « Nation » qui se sont entretenu-es dans leur quotidien au vu et au su de tous et toutes (c'est-à-dire non pas de façon cachée comme les camps nazis). De plus, le contexte des années 90 n'est pas celui de 1945. Le génocide rwandais est très rapidement pris en compte par l'ONU, qui permet la création d'un tribunal pénal international au Rwanda (TPIR) centré sur le génocide. L'idée de réconciliation est en train d'éclorre. Ce qu'il se passe en Afrique du Sud au même moment a des échos au Rwanda.

---

114 Nous laissons ici de côté les responsabilités de la France et la Belgique, qui ne modifient pas le schéma général d'organisation du génocide.

115 ROSOUX Valérie, « Rwanda : appels et résistances au pardon », *Revue internationale et stratégique*, 2012/4 n° 88, p. 99-107. DOI : 10.3917/ris.088.0099.

116 Nous renvoyons aux ouvrages sur la question comme HATZFELD Jean, *Une saison de machette*, Paris, Seuil, 2003 et plus récent DUMAS Hélène, *Le génocide au village*, Paris, Seuil, 2014.

117 cf. BRUNETEAU Bernard, *op.cit.*

Valérie Rosoux explique comment apparaît l'idée de réconciliation dès les débuts des années 2000. Au début in-envisageable, elle finit par s'imposer comme une évidence pour les décideurs rwandais. Cependant la politiste précise d'emblée que cette décision est prise en partie pour des raisons dites « pragmatiques ». En 2003, il reste encore plus de 80 000 personnes à juger dans le cadre du Tribunal Pénal International. C'est dire l'ampleur de la tâche que s'étaient donnés les Rwandais. La commission de réconciliation arrive donc dans un second temps, pour suppléer l'impossible travail du tribunal. Les Rwandais décident de réhabiliter une vieille tradition nommée *gacaca* ['gachacha'] pour permettre cette réconciliation. Les *gacaca* fonctionnent au pardon. Il s'agit pour les perpétrateurs de demander pardon, pour les victimes de l'accepter ou le refuser. Le pardon au Rwanda est souvent présenté comme la preuve de la possibilité pour les victimes d'un génocide, les survivants, les témoins, de pardonner. Le Rwanda serait plein d'exemples de quasi miracle où la victime accepte le pardon. Or l'article de la chercheuse nous donne quelques paroles autres. Elle cite notamment Esther Mujawayo qui déclare :

« [J]e ne veux pas les comprendre, pas encore. Je veux procéder par étapes : dans dix ans peut-être. (...) [J]e me dis que des gens sont payés pour cela, comprendre les tueurs – des politiciens, des psys, des humanitaires, des bien-pensants... Tous ceux dont le travail est d'approcher des criminels. Moi, je n'en ai pas besoin. Je ne veux pas les comprendre, et je ne veux pas les excuser<sup>118</sup>. »

Les paroles de la rescapée ressemblent étrangement à ce que nous entendions chez les rescapés d'Auschwitz. La réconciliation n'est pas son problème. Elle laisse la réconciliation à d'autres. Esther Mujawayo laisse tout de même une porte ouverte en affirmant que cela ne la concerne pas *pour l'instant*. Un jour peut-être ... Les circonstances ne sont pas encore à la réconciliation.

Il existe une différence non négligeable entre l'après génocide des Juifs et l'après génocide des Tutsis. Le choix fait au Rwanda sépare deux catégories de « bourreaux : les grands responsables et les gens du quotidien, or les *gacaca* ne concernent que les seconds. Les fomentateurs du crime, les donneurs d'ordre à grande échelle seront eux jugés (s'ils ne l'ont pas déjà été). Or si on ramène cela à la situation des Allemands, la majorité des Nazis n'ont jamais été poursuivis. L'Allemagne détruite mais scindée en deux devient rapidement un enjeu majeur du conflit entre URSS et États-Unis, et par ailleurs, le crime de génocide reste en deçà, il fait partie d'une question plus générale. Les deux pays intégreront d'ailleurs dans leur rang plu-

118 Rosoux Valérie, « : appels et résistances au pardon », *Revue internationale et stratégique*, 2012/4 n° 88, p. 99-107. DOI : 10.3917/ris.088.0099,

sieurs scientifiques ayant travaillé pour le nazisme. Ce qui implique que contrairement au Rwanda, on peut, en Allemagne, aussi imputer au silence premier et prolongé l'impossibilité de réconciliation.

Cette différence est la marque de la distance temporelle entre les deux moments historiques. Lors du débat à l'ONU sur la création du TPIR, les dirigeants rwandais réclament le droit à la peine de mort pour les décideurs, ce que l'ONU refuse<sup>119</sup>. Ainsi la justice est passée en 1945 par la mort des bourreaux. Les Nazis n'étaient pas si « humains » aux yeux de ceux qui les jugeaient. Dans l'esprit de la fin de siècle, le traitement des Hutus ne peut pas être aussi définitif. Leur refuser l'humanité, n'est-ce pas inverser la logique du génocide ? Quoi qu'il en soit, tout en laissant en suspension la possibilité ou non d'une réconciliation, il y a bien eu un changement. Le crime reste aussi grave mais la nécessité de continuer l'histoire est en train de dépasser la gravité du crime, ce qui peut provoquer deux situations : l'une positive pourrait exclure définitivement ce type de crime. L'autre pourrait amener sa banalisation.

Nos sociétés peuvent-elles accepter que les Nazis soient humains, c'est-à-dire que leur réaction relève de possibilités de l'humanité ? Au cas par cas, cette acceptation pourra avoir lieu, mais le nazi comme symbole se situe à la frontière entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas. Or les réconciliations postulent l'humanité unique. Sans humanité, il n'y a pas de réconciliation. On ne se réconcilie pas avec le Mal. Il n'y a pas eu de réconciliation avec les Nazis, ils ont été écrasés. Les nazis ont remis en cause la raison classique. Le génocide se présente comme l'antithèse de cette raison. C'est peut-être ce qui explique qu'il soit si difficile de raisonner sur le génocide. La phrase d'Adorno sur l'impossibilité de « faire de la poésie après Auschwitz » est souvent citée. Mais n'est-ce pas plus violent de faire de la philosophie après Auschwitz que de la poésie ? La poésie n'est-elle pas mieux à même de rendre la douleur que la philosophie ? La philosophie peut avoir ce rapport strictement intellectuel aux choses que la poésie n'a pas.

Une partie de la philosophie s'est tirée de ce faux pas en postulant la mort de l'Homme. Non pas pour exclure les Nazis de l'humanité, mais pour dire que l'universel *a priori* n'existe pas. Contre cela, les philosophies de la Raison ont renforcé l'universel. D'ailleurs, le génocide et les droits de l'homme sont bien contemporains. Donc la réponse de cette philosophie et du droit international a été de dire qu'il nous faut plus d'humanité, plus d'universel. C'est, selon

---

119 Expliqué par ANDRIEU Kora, *op.cit.* p. 169.

elle, parce que nous n'avions pas décrété collectivement qu'il existait des « droits de l'Homme », que ces crimes ont été possibles. En 1945 comme en 1961, les Nazis sont condamnés à mort, en 1994, quand il est question de la création du Tribunal Pénal International du Rwanda (TPIR), l'ONU refuse aux nouveaux dirigeants du pays l'application de la peine de mort pour les bourreaux. Les Nations-Unies écartent toute forme de justice par la mort. Un pas énorme a été franchi. Les Rwandais vont en faire encore un autre en fondant une commission Vérité en 2001. Est-ce à dire que les bourreaux sont d'emblée considérés comme humains, que la question ne se pose plus ? Il y a cette nouveauté mais aussi une situation pragmatique. Kora Andrieu met en exergue le fait que le TPIR ne semblait pas correspondre aux besoins des Rwandais ; ses statuts furent une copie exacte du tribunal pénal international pour la Yougoslavie, créé quelques mois auparavant pour faire face à la guerre qui mit fin à l'existence de la Yougoslavie. La philosophe précise que « [l]e sentiment qui prévaut parmi la population rwandaise est que le TPIR n'était qu'un moyen pour la communauté internationale de se donner bonne conscience ». Si on ajoute à cette rapidité de la création du tribunal, le fait que le nombre de personnes à juger se comptait par milliers et qu'il n'était pas question de les juger dans ce tribunal, on saisit quelques éléments qui finirent par convaincre le gouvernement rwandais qu'un processus de réconciliation, au sens sud-africain, pouvait faire sens. Ainsi c'est pour sortir définitivement de la situation délétère créée par le génocide que les Rwandais se dirigent vers cette solution. Est-ce dès lors juste un choix pragmatique ou est-il possible de se réconcilier après un génocide ?

La nécessité de se réconcilier (forcée ou ressentie) change la perception que l'individu a de la violence. Les rescapés juifs estimaient qu'on ne pouvait pas pardonner et se réconcilier à la place des morts et ont fini par imposer cette vision. Au Rwanda, on réconcilie à la place des survivants. Cette situation n'est peut-être que temporaire, en Europe, les années qui suivirent la guerre furent faites de silence pour les rescapés. Les leçons de ce silence n'ont été que partiellement tirées. Partiellement parce que les mécanismes actuels de réconciliation ont pour objectif de rendre visible certaines violences, en cela c'est une reconnaissance des victimes mais cette reconnaissance a pour corollaire l'injonction à se réconcilier immédiatement. Comment exiger d'individus ayant subi un génocide (le « pire des crimes ») une réconciliation immédiate ? Il y a à l'intérieur même de la pensée de la réconciliation une contradiction. Cette contradiction est inquiétante car celui ou celle qui ne se réconcilie pas, sans pour autant plonger dans le ressentiment (la position d'Esther Mujawayo) peut aussi garantir une attitude

de veille vis-à-vis d'une animosité qui peut renaître à chaque instant. Cette vigilance est nécessaire.

De sa mise en mot à aujourd'hui, le concept de génocide a évolué d'une catégorie juridique large à un concept quasi quotidien et inapplicable. Le génocide a un sens différent dans le langage courant, le langage politique, le langage des historiens ou celui des juristes. Le génocide est aussi un concept du XX<sup>e</sup> siècle pour désigner une violence du XX<sup>e</sup> siècle. Il signifie la pire des violences que des humains peuvent commettre contre des humains. Il remet en jeu l'idée même d'humanité. Placer le génocide du côté de l'incompréhensible, de l'insaisissable moral a des conséquences sur la compréhension d'autres crimes. Ils sont tous moins graves que le génocide et, pour cette raison, font l'objet de négligence. De plus, entre les « génocides », il existe aussi une hiérarchie : le génocide des Juifs d'Europe étant le plus grave des génocides. Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord c'est une parole européenne plaquée sur le reste du monde. Deuxièmement penser comme cela autorise à minimiser les autres. La conséquence est que l'on s'empêche de penser les autres violences. Elles sont reléguées. Pour se faire reconnaître, certains tentent de prouver qu'ils sont victimes de génocides, d'autres cherchent à prouver l'inverse. On se rappelle que le génocide contient dans sa définition l'idée que même une seule personne morte peut constituer un génocide. Alors la question est : qu'est-ce que cela change que telle ou telle situation d'extrême violence soit ou non un génocide ? A force de penser par l'extrême, nous ne raisonnons plus. Toutes les violences deviennent génératrices de génocide, telle est l'idée sous-tendue par la démocratie libérale « triomphante ». Les violences sont embrouillées, résumées sous le générique « génocide », mais aussi « crime contre l'humanité » ou « atteintes aux droits de l'homme ».

Il serait cependant inconsistant de ne pas se poser la question du traitement différentiel de l'Afrique et de l'Europe. Les Rwandais ne sont-ils pas forcés au pardon parce que l'Occident qui s'accroche à sa place de maître déconsidère le génocide des Tutsis ? S'invite dans la spéculation, la question de la responsabilité des puissances françaises et belges au Rwanda. Réconcilier n'est-ce pas aussi faire disparaître au plus vite ce qui pourrait gêner ? Pour que l'on croit à une évolution vers l'humanité, il faudrait que l'Occident applique à lui-même les préconisations qui vont de par le monde. Le traitement du « terrorisme » n'indique pas la mise en œuvre d'une politique de réconciliation à l'échelle mondiale, loin de là. Les guerres semblent plutôt indiquer que la raison occidentale est prête à tout pour conserver son pré-carré, y compris balayer définitivement ce qui faisait d'elle un tant soit peu une pensée universaliste et

émancipatrice. La réconciliation est définitivement liée à l'économie, et donc, en ce qui concerne notre époque, au capitalisme.

## Chapitre 8 – L'instrumentalisation de la réconciliation : Histoires d'Algérie

En 2000, dans la revue algérienne *Insaniyat*, paraît un texte de l'anthropologue algérien Faouzi Adel<sup>120</sup> dans lequel il écrit : « C'est pourquoi, nous avons le sentiment de vivre l'apocalypse. Tout s'effondre en même temps : nos rêves, nos espoirs, mais aussi le sol qui est sous nos pieds et qui n'arrête pas de se dérober à notre désir de paix et de stabilité<sup>121</sup> ». Apocalypse, le mot est tout sauf faible. L'anthropologue parle alors de la guerre qui sévit en Algérie, une guerre qui fait s'opposer entre elles l'armée, plusieurs guérillas, des groupes d'autodéfense... Une guerre qui touche toute la société.

Cette guerre a été officiellement refermée avec la charte pour la réconciliation de 2005. Ce texte validé par référendum bénéficie de l'aura du mot mais ne ressemble en rien à une politique de réconciliation et encore moins à un processus. Les auteurs du texte dénoncent la *fitna* c'est-à-dire la scission de la communauté nationale et décrètent la réconciliation. Aucune mesure libérant paroles, ni de réparation n'est prise et toute personne qui ferait référence à l'existence de la guerre reconnue *fitna* est soupçonnée de vouloir s'attaquer à l'Algérie. Le mot de *fitna* n'est pas choisi par hasard, ce terme arabe (y compris utilisé dans la version française de la charte) renvoie directement aux épreuves de vérité du système politico-religieux musulman, il peut désigner le schisme qui a séparé les musulmans entre diverses branches comme les guerres fratricides du Califat.

Ces années extrêmement violentes restent assez mal connues hors de l'Algérie. L'Algérie demeure ce pays qui expulsa *manu militari* son colonisateur, la France, après huit ans d'une guerre extrêmement sanglante, le pays qui accueillit plusieurs sommets des peuples dans les années 1960, mais aussi l'un des premiers pays « arabes » où la population s'est levée contre les nouveaux pouvoirs en place (printemps berbères ou émeutes de 1988). La violence qui s'est déployée en Algérie a, bien sûr, ses traits propres, mais elle s'inscrit aussi dans une lo-

---

120 Faouzi ADEL est décédé avant d'avoir pu terminer son article.

121 ADEL Faouzi, « La violence. Les morts et les vivants », *Insaniyat* / تايناسنا [En ligne], 10 | 2000, mis en ligne le 10 juillet 2012, consulté le 29 juillet 2014. URL : <http://insaniyat.revues.org/8039>



gique récurrente à la fin du siècle. Le politiste Luis Martinez, auteur d'un livre sur la guerre civile en Algérie, déclare :

« Il faut cesser de voir l'Algérie comme un pays traumatisé par une guerre coloniale. L'Algérie n'est pas la seule à avoir connu une guerre de colonisation. Le débouché sur la guerre civile, je viens de l'explicitier. Il n'y a là rien de spécifique. Qu'un régime militaire en faillite essaie de perdurer grâce à la guerre civile, cela ne me semble pas spécifique.

Le régime algérien qui a fondé sa légitimité sur la libération du pays, est confronté aujourd'hui à une guérilla qui l'accuse de ne rien avoir libéré, un peu comme au Mozambique<sup>122</sup>. »

Le chercheur résume ainsi cette « guerre civile » à la volonté d'hommes d'État de conserver leur pouvoir notamment contre une frange de la population organisée en guérilla armée. Nous voyons aussi que tout en excluant la guerre d'indépendance comme cause, il la resitue bien au centre du discours de cette guerre, puisque cette guérilla accuse le pouvoir « de ne rien avoir libéré ». Libéré de quoi, de qui ? A priori de l'opresseur colon. L'opresseur s'est donc déplacé, il n'a plus la figure du Français, mais celle d'un pouvoir algérien, qui se réclame lui de la guerre d'indépendance, de la fierté d'avoir libéré le peuple. Nous entendons aussi, dans le propos de Martinez, que ce pouvoir algérien est un pouvoir militaire, c'est-à-dire un pouvoir par les armes, un pouvoir par la force et la violence.

Là donc où l'anthropologue algérien parle d'apocalypse, le politiste français parle d'une réalité banale de la politique guerrière. L'écart est important et n'est pas soluble dans la seule subjectivité algérienne de l'un, l' « objectivité scientifique » française de l'autre. Un régime autoritaire qui refuse la démocratie, cela peut sembler banal, certes. Un pouvoir qui met fin à la transition qu'il avait lui-même mis en place questionne les possibilités et limites de la démocratie. Les violences qui se sont déchaînées en Algérie, eussent-elles existé ailleurs, n'ont rien de banal. Il y a en Algérie une culture de la violence et une culture de guerre dont le pays ne semble pouvoir se défaire ; la décennie noire a connu des violences que l'on peut catégoriser dans ce que le philosophe Yves Michaux nomme une ultra-violence, à savoir la violence « non pas soustraite à la règle par son caractère immédiat et expressif mais la violence instrumentale déchaînée, celle dont on perd le contrôle, la violence qui échappe à la règle par trans-

---

122 « Terrorisme et guerre civile. Entretien avec Luis Martinez », *Confluences méditerranées*, Hiver 1996 – 1997.

gression ou effondrement de la règle<sup>123</sup> ». Il y a de l'insaisissable d'où le terme d'apocalypse, qui semble renvoyer à la fois à un moment de violences réfléchies (violence instrumentale) mais aussi perte de contrôle généralisée tout en donnant lieu au fil des années à une logique de « clémence », puis de « concorde », puis de « réconciliation », trois termes choisis pour en désigner un quatrième la « pacification » du pays algérien.

Après un retour sur les événements, rendu nécessaire par la méconnaissance qui entoure ces années algériennes, nous verrons que la question de la colonisation est apparue dans le débat sur les causes de la guerre civile. Il est facile de faire des liens entre ces violences, mais ce serait nous laisser porter par une histoire causale, qui crée de la détermination plus qu'elle n'explique. Dans un cas, les ex-colons français expliquent que c'est leur départ qui a fait sombrer l'Algérie puisque les Algériens sont incapables de se développer « seuls », de l'autre, s'il s'agit de voir dans la colonisation et la guerre d'indépendance les origines de toute violence postérieure, n'est-ce pas aussi infantiliser les Algériens ? Les croire incapables de construire leur propre histoire ? Même si les relations entre ces diverses violences ne sont pas causales, nous les traiterons ensemble, car ces violences se renvoient les unes aux autres. Elles forment un maillage particulier.

Le travail sur la guerre civile algérienne, et la réconciliation qui s'en est suivie, nous amèneront à questionner la guerre d'indépendance et la formation d'une « culture de guerre » en Algérie. Algérie, indépendante depuis 1962, dont l'édification de l'État-Nation demeure un problème. Ce qui nous permettra de travailler le refus de l'Algérie de se soumettre aux commissions d'enquête de l'ONU et à la forme « commission de réconciliation ». Ce refus pose la question de la place du colonisateur dans ce dispositif et plus généralement la place de la « communauté internationale ». Mais dans cette situation d'horreur, ce sont les voix de ceux et celles qui n'étaient ni au gouvernement, ni islamistes qui nous intéressent, ces voix qui ont tenté coûte que coûte de construire la démocratie impossible.

---

123 MICHAUX Yves, « Ultraviolence », in MARZANO Michela (sous dir.), *Dictionnaire des violences*, Paris, Quadrige, 2011, p. 1383.

## 9) Une décennie noire

### (a) *La chronologie*

Le retour sur la chronologie de cette guerre nous semble nécessaire dans la mesure où il permet de saisir dans une lecture partagée l'ampleur de la violence de ces années, et la complexité dans laquelle elle s'est mise en œuvre, complexité due aux mensonges qui nourrissent les guerres (secrets militaires) mais aussi à la pluralité des groupes engagés. Les affrontements furent difficilement lisibles et un certain nombre de faits restent obscurs. Le début de la « crise » est souvent imputé à un soulèvement, issu des quartiers populaires d'Alger, qui se forme en 1988. Les « émeutiers » sont majoritairement (voire exclusivement) de jeunes hommes qui dénoncent le chômage, la sclérose de la société, le mal logement et les conditions précaires auxquels ils se sentent condamnés. Ils remettent en cause, en s'attaquant à des rues commerçantes ou des institutions, l'autorité des pouvoirs publics, et en particulier celle du président Chadli Bendjedid, en place depuis 1979. Le président envoie l'armée causant la mort d'à peu près cinq cents personnes.

A côté des émeutiers, deux pôles politiques se font jour : un « pôle islamiste » et un « pôle démocratique ». Le pouvoir en place, tenu par un parti unique, le Front de Libération Nationale, prend la décision, en réponse aux émeutes, de changer la constitution. C'est chose faite en février 1989. L'État algérien rend désormais possible la constitution d'associations politiques, et des élections « libres » sont organisées. L'Algérie entre en phase de « transition démocratique ». La mention du socialisme, présente dans la constitution depuis 1962, est rayée. Une grande partie de cette ouverture politique va se cristalliser autour de la montée d'un parti, le Front Islamique du Salut (FIS), dont le programme propose un renforcement de la place de la religion musulmane à travers l'application de la « charia » (la loi islamique) et l'instauration d'un « État islamique ». La nouvelle constitution stipule l'impossibilité du caractère religieux des associations politiques. L'autorisation du FIS est en suspend car le parti est accusé de vouloir utiliser le « jeu démocratique » pour mieux le tuer dans l'œuf et lui préférer un État islamique. Malgré tout cela, la création du FIS comme l'autorisation de ses candidats à se présenter aux élections est entérinée<sup>124</sup>. En 1990, ce front remporte la moitié des suffrages aux élections locales, c'est-à-dire une majorité de communes et de wilayas<sup>125</sup>, damant largement le

---

124 Pour comprendre cette décision sur laquelle reviendra le gouvernement, voir par exemple, l'article de Akram B. Elly, « Les leçons oubliées des émeutes d'Octobre 1988 », *Le monde diplomatique*, Mars 1999.

125 La wilaya est un territoire administratif qui regroupe plusieurs communes.

pion à l'ancien parti unique, le FLN. Le pouvoir redécoupe les circonscriptions électorales en vue des élections législatives. Le FIS y voit une manœuvre et appelle alors à une grève générale. L'État d'urgence est mis en place entre juin et septembre 1991, le temps de calmer les choses. Plusieurs chefs de ce Front sont arrêtés, mais le parti conserve son agrément. Au sein du Front, deux tendances commencent à se dissocier, celle qui veut continuer par la voie légale et celle qui veut prendre les armes. Tout s'accélère quand, en décembre 1991, le FIS remporte le premier tour des premières élections législatives pluralistes, laissant derrière lui tous les autres partis. L'armée prend alors la décision d'interrompre les élections et de faire démissionner Chedli Bendjedid, président depuis 1979, déjà contesté durant les émeutes de 1988. Début février 1992, l'État d'urgence est décrété à nouveau, et début mars, le FIS est dissout car jugé anticonstitutionnel. Soudainement son caractère religieux pose problème. La nouvelle situation pousse ses membres à choisir l'action directe et la lutte armée. Plusieurs milliers d'hommes, soupçonnés d'être partisans du FIS, sont arrêtés et des camps sont créés au Sahara pour les emprisonner.

A la « démission » de Bendjedid, un nouveau président est nommé par l'armée, Mohamed Boudiaf, ancien héros de la révolution. Quelque mois plus tard, il est assassiné, en public, lors d'un discours<sup>126</sup>. Dans les mois et les années qui suivent, plusieurs groupes armés « islamistes » se créent. Il y a d'abord le GIA (Groupe Islamiste Armé), qui serait issu de la formation d'Algériens en Afghanistan, les « Afghans » comme ils furent nommés par le pouvoir, groupe financé par l'Arabie saoudite en vue du *djihad*. Ce groupe est considéré par l'ensemble des observateurs comme le plus violent. Le FIS se dote d'une branche armée : l' AIS (Armée Islamique du Salut). Contrairement au GIA, elle décide d'un cessez-le-feu en 1997, qu'elle tiendra. Une multitude d'autres petits groupes verront le jour, souvent pour un temps limité. A la fin de l'année 1992, l'Algérie est en train de plonger dans une guerre qui va durer dix ans.

(b) *Les formes de violences*

Les exactions commises ont été de plusieurs ordres :

- Guerre entre l'armée et les guérillas. C'est-à-dire des groupes cachés qui se mêlent à la population. La guérilla est traditionnellement moins équipée que

---

126 Pour quelques lumières sur l'assassinat de Mohamed Boudiaf, voir l'article de l'anthropologue algérien Mahfoud Bennoune « Pourquoi Mohamed Boudiaf a-t-il été assassiné ? », *Confluences méditerranées*, Printemps 1998, n°25.

l'armée, mais elle s'appuie sur la connaissance du terrain et un soutien de la population. Les guérillas attaquent des lieux officiels (gendarmerie, école, etc.), dans lesquels de nombreux fonctionnaires seront assassinés. L'armée répond en réprimant massivement les jeunes hommes assimilés à des islamistes et en cherchant à démanteler les maquis dans lesquels ils se cachent. Une partie des hommes arrêtés sont torturés avec pour objectif de leur faire « donner les planques » de leurs coreligionnaires... Une question est aussi ouverte sur le rôle de l'État et de l'armée dans cette histoire. Plusieurs accusations sont formulées : l'armée est accusée d'avoir trompé les « amnistiés ». En 1995, une politique dite de « clémence » est mise en place. L'État propose alors une « amnistie » pour ceux qui quittent le maquis. Or une partie d'entre eux disparurent. Il semblerait donc que la clémence n'en fût pas une. L'armée est aussi accusée d'avoir « manipulé », en les infiltrant, des groupes islamistes et profité de cette guerre pour éliminer des cibles, ou d'avoir organisé des attaques contre des villages en faisant croire qu'elles étaient le fait des islamistes.

- Attaques contre des villages – Plusieurs noms de lieux résonnent comme ayant été ceux de massacres sanglants : Beni Messous et Benthala en 1997, Raïs, la région du Mitidja. Accusés d'être pour un camp ou pour l'autre, les villageois auraient été la cible d'un de ces camps. Ces massacres sont imputés par l'État au GIA. Mais d'autres parmi les démocrates ou parmi les Islamistes incriminent l'État coupable selon eux d'exactions imaginées pour salir le GIA.
- Attentats : plusieurs eurent lieu dans différentes villes du pays. Ils touchèrent même le territoire français à Paris. Attentat contre la maison de la presse à Alger (1996)
- Agressions et meurtres d'intellectuels à partir de 1993. Le néologisme « intellectocide » fut même créé comme nous l'apprend Arezki Metref dans son interview à la revue *Confluences méditerranées* en 1998<sup>127</sup>. Le journaliste-écrivain algérien participa à l'aventure de l'hebdomadaire *Ruptures*, paru entre janvier et août 1993, avec comme rédacteur en chef l'écrivain et journaliste Tahar Djaout. Durant les trente numéros de la revue, les journalistes se firent les cri-

---

127 Rappelé par le journaliste Arezki Matref dans l'interview « Si loin, si proche... », *Confluences méditerranées*, Printemps 1998.

tiques acerbes à la fois du pouvoir algérien et du projet des islamistes. Tahar Djaout fut le premier intellectuel assassiné le 26 mai 1993<sup>128</sup>.

Cette guerre aurait pu être meurtrière mais « simple », si on en était resté à une opposition claire entre des groupes islamistes et l'armée. Mais nous pouvons voir qu'elle excède une simple opposition entre armée officielle et armée islamique. Les tensions et désaccords qui agitent la vie politique algérienne depuis des années, voire depuis l'indépendance, se retrouvent dans la guerre où l'objectif devient l'élimination nécessaire de l'ennemi. C'est l'ensemble de la société algérienne qui se trouve prise dans les conflits : 100 000 morts selon Abdellatif Bouteflika, président élu en 1999, 200 000 selon les estimations hautes d'ONG, un million et demi de personnes déplacées, un sentiment de peur généralisée difficile à effacer. Ainsi dix ans plus tard, les horreurs des années 90 sont agitées comme un chiffon rouge contre toutes les contestations à l'encontre du pouvoir. La guerre algérienne a permis des cruautés extrêmes et a envahi toutes les sphères de la société : des assassinats furent perpétrés dans les rues des grandes villes, des femmes furent vitriolées et dans les campagnes, des familles et villages furent décimés, enlèvements, lynchages, viols et autres atrocités (dont certaines indicibles) furent commises. L'ouvrage de l'anthropologue Abderrahmane Moussaoui, *La violence en Algérie. Les lois du chaos*, tente justement d'en rendre compte. De nombreuses pages du livre sont très difficiles à lire, notamment sur les sévices contre les femmes et les viols intra-familiaux contraints par les Islamistes<sup>129</sup>. Nous ne reproduirons pas les extraits ici, mais il est à nos yeux important de comprendre que si l'on ne connaît pas les détails, on a du mal à saisir les enjeux de la question. Les termes « barbares » ou « sauvages » et « sauvagement » apparaissent dans plusieurs articles ou interviews à l'époque des faits. « L'apocalypse » disait Faouzi Adel, que nous citons en ouverture du chapitre.

Les violences vont tendre à disparaître avec la prétendue victoire des militaires. De 1995 à 2005, une suite de lois va permettre d'éliminer les mouvements islamistes. En 1995, la première est nommée *rahma*, il s'agit alors de faire descendre des maquis les jeunes qui s'y sont installés. En 1999, Abdellatif Boutaflika est élu et met en place une politique dite de « concorde civile ». La violence commence alors à baisser significativement. Enfin en 2005, est adoptée la charte pour la paix et la réconciliation qui scelle la fin de la « guerre » en tant

---

128 Voir le livre d'Assia Dejjbar, *Le livre blanc de l'Algérie*, Paris, Albin Michel, 1996.

129 MOUSSAOUI Abderrahmane, *La violence en Algérie. Les lois du chaos*, Paris, Actes Sud, 2006. Ou encore l'article BARRAK Anissa, « Les faits, à travers la presse algérienne », *Confluences méditerranées*, Printemps 1998.

que telle, l'amnistie d'une large partie des protagonistes et permet le retour sur la scène politique de partis religieux.

Quelle conclusion possible ? L'état d'urgence promulgué en 1992 n'a été levé qu'en 2011. Ce serait peu dire que le pays panse encore ses plaies et la situation politique, sans être similaire à celle d'avant 1988, n'est pas celle d'un état de droit. Que s'est-il joué politiquement dans ces années ? Pourquoi l'Algérie est-elle passée de l'espoir à cette terreur ? Plusieurs acteurs ont tenté de répondre à la question.

## 10) L'aporie de l'État-Nation

### (a) *Une guerre civile*

C'est dans une jeune Algérie d'à peine trente ans que naît la guerre de 1992. Si on la nomme souvent guerre civile, l'expression ne peut rester sans question. S'agit-il d'une guerre civile effectivement (Luis Martinez) ou d'une guerre contre les civils (Omar Carlier), de terrorisme et d'intégrismes ou de violences terroristes (gouvernement), de « sale guerre », d'« années noires », les qualificatifs sont très nombreux pour désigner ces années. Les qualificatifs renvoient bien sûr à des points de vue différents comme nous avons pu le voir avec l'exemple de la destruction des Juifs d'Europe. La prolifération des qualificatifs montre ici que cette guerre a été particulièrement insaisissable même pour les Algérien-nes et pour les observateurs-trices algérien-nes ou étranger-es. La sociologue Claudette Chaulet écrit qu'« Il ne s'agit pas de guerre de religion, tous les protagonistes sont musulmans. Il ne s'agit pas de lutte de classes, ils sont indifféremment riches ou pauvres, ruraux ou citadins, commerçants ou bergers<sup>130</sup> ». De quoi s'agit-il alors ?

La question est d'autant plus ardue que les années noires algériennes restent finalement peu étudiées. En Algérie, le sujet donna lieu à de nombreux articles au moment des faits dans la presse et dans les revues scientifiques, mais, pour des raisons politiques liées à la mise en place de la charte pour la réconciliation, la question apparaît peu aujourd'hui. La charte pour

---

130 CHAULET Claudine, « Une violence à part », *Insaniyat / تايناسني* [En ligne], 10 | 2000, mis en ligne le 10 juillet 2012, consulté le 29 juillet 2014. URL : <http://insaniyat.revues.org/8038>

la réconciliation réconcilie par l'imposition du silence, dès lors difficile de comprendre ce qui a eu lieu<sup>131</sup>.

On trouve par ailleurs en France des analyses plus scientifiques. Celle de Luis Martinez que nous citons plus haut, chercheur au sein du CERI, les recherches de l'anthropologue Abderrahmane Moussaoui et des textes des historiens Mohammed Harbi et Benjamin Stora, au départ spécialistes de la guerre d'indépendance.

Derrière l'horreur se sont jouées des dissensions politiques sur la conception de l'État et, par contrecoup, sur la nécessité et la forme des violences. Pour analyser les idées présentes, nous nous appuyerons sur un dossier de *Confluences méditerranées*, paru en 1998, le seul dossier qui, à notre connaissance, rassemble une telle diversité de points de vue exprimés au même moment et avec une égalité de traitement. Ce dossier est réalisé par la revue alors que la guerre n'est pas terminée. Le devenir de l'Algérie est encore incertain.

#### (b) *Un État islamique*

Les « Islamistes », comme on les nomme un peu vite, défendent un projet politique de l'Islam, ou plutôt une société adossée à l'Islam, d'où le suffixe « -ist » qui renvoie à l'idée que la religion musulmane doit constituer une base fondamentale des visées politiques. Ces mouvements politiques, plus divers qu'on ne le pense, veulent pour une partie instaurer un État dit islamique, pour une autre renforcer ce qu'on pourrait nommer une « morale musulmane ».

L'un des groupes les plus en vue fut donc le GIA, groupe islamique armé, dont il est difficile de tracer les limites car ce groupe a été déclaré *persona non grata* par la conscience publique de la société algérienne. Il se crée après l'arrêt du processus électoral et le prend pour prétexte. Une partie des partisans du FIS décidant à ce moment de se lancer dans une lutte totale, Abdelkrim Ghemati, vice-président de l'instance exécutive du FIS à l'étranger, déclare que le GIA est créé par des bases extérieures venues d'Arabie Saoudite et formées en Afghanistan. Nous pouvons donc en déduire que le modèle d'État islamique se rapproche du modèle d'État saoudien. L'extériorité du GIA sera, on le verra, un des arguments centraux des propagandes contre ses membres.

---

131 Pour une présentation du processus de réconciliation algérien, voir le chapitre 3.



Le FIS fonde l'AIS entre les deux tours des élections législatives, au moment où l'armée se prépare à stopper le processus électoral. Ghematti affirme qu'il s'agit pour eux de s'opposer à un possible coup d'État. L'AIS assume ainsi ses attaques contre des institutions étatiques, mais nie s'attaquer aux civils. Si l'AIS reproche notamment au GIA sa folie meurtrière et son extériorité à l'Algérie, elle défend aussi un projet d'État islamique. Le groupe signe une cessation de combat temporaire avec l'armée en 1997, ouvrant ainsi la possibilité d'un débat et d'une issue vers la paix. Des exactions vont perdurer et le FIS accuse alors l'État d'entretenir la violence pour maintenir son pouvoir.

Les islamistes sont donc divisés sur la stratégie et le FIS se trouve forcé de se distinguer des discours du GIA qualifiés de cruel. Cette situation rend complexe la défense d'un État islamique, comment le défendre si au nom de celui-ci sont perpétrés des actes cruels ?

La question de l'Islam ne saurait se confondre avec un projet extrémiste, comme ont tendance à le décréter rapidement les tenants du racisme européen<sup>132</sup>. L'Islam se situait déjà au cœur de la révolution algérienne, notamment comme ferment culturel à opposer aux Français. Ainsi l'Islam est cité aux côtés de la langue arabe dans la constitution de 1963 : « L'Algérie se doit d'affirmer que la langue arabe est la langue nationale et officielle et qu'elle tient sa force spirituelle essentielle de l'Islam ; toutefois, la République garantit à chacun le respect de ses opinions, de ses croyances et le libre exercice des cultes.<sup>133</sup> » « Force spirituelle », l'Islam est aussi « religion d'État ».

Ce principe est réaffirmé dans la constitution de 1976 [chapitre I<sup>er</sup>, article 2]. Il est aussi ajouté dans l'article 19 du chapitre 2 « Du socialisme », que la « révolution culturelle » s'efforce « d'adopter un style de vie en harmonie avec la morale islamique et les principes de la Révolution socialiste, tels que définis par la Charte nationale ». Morale islamique qui n'est pas définie plus que par cette phrase.

---

132 On peut noter que de nombreux textes discutant la question de l'Islam politique commencent par l'impossibilité de le faire sereinement en France, en Europe ou aux États-Unis. On peut citer en exemple Pierre Vermeren : « Le débat sur l'islamisme politique est parasité, en France, par des pré-supposés idéologiques qui empêchent une réflexion libre. Les porte-parole autoproclamés de la laïcité républicaine alliés aux émissaires officieux des gouvernements du Maghreb, détenteurs « du savoir » sur leurs sociétés d'origine, encadrent strictement le débat. » dans VERMEREN Pierre, « Les sociétés maghrébines entre néo-réformisme d'État et pression de l'Islam politique », *Mouvements* 6/ 2004 (n° 36), p. 61-71 URL : [www.cairn.info/revue-mouvements-2004-6-page-61.htm](http://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-6-page-61.htm).

133 Voir le site du conseil constitutionnel algérien : <http://www.conseil-constitutionnel.dz/indexFR.htm>

La constitution de 1989 qui fait suite aux soulèvements de 1988, pousse l'idée plus loin au chapitre I, article 9, que - « Les institutions s'interdisent : [...] - Les pratiques contraires à la morale islamique et aux valeurs de la Révolution de Novembre ».

Le préambule stipule désormais que :

« Placée au cœur des grands moments qu'a connus la Méditerranée au cours de son histoire, l'Algérie a su trouver dans ses fils, depuis le royaume numide et l'épopée de l'Islam jusqu'aux guerres coloniales, les hérauts de la liberté, de l'unité et du progrès en même temps que les bâtisseurs d'États démocratiques et prospères dans les périodes de grandeur et de paix. »

Or cette phrase remplace une autre phrase de l'ancien préambule de 1976 :

« Le peuple algérien a acquis son indépendance au prix d'une lutte séculaire et d'une guerre de libération, menée sous l'égide du Front de libération nationale et de l'Armée de libération nationale (FLN-ALN), qui restera dans l'histoire comme l'une des plus grandes épopées ayant marqué la résurrection des peuples du Tiers-Monde. »

Laquelle est réaffirmée plus loin par l'expression « Algérie, terre d'Islam<sup>134</sup> ». Ainsi l'Islam a toujours été aux fondements de l'État algérien, et cette place n'a fait que se renforcer au fil des constitutions. C'est en dépit de cette présence constitutionnelle de l'Islam que des mouvements en faveur d'un « Islam politique » vont émerger dès les années 60 et se construire au fil du temps. Ainsi le FIS n'apparaît pas de manière soudaine en 1989, il est issu d'une tradition politique interne comme externe à l'Algérie. Il ne rassemble pas non plus l'ensemble des projets islamiques.

Rappelons que le mouvement est scindé en deux grandes stratégies : une stratégie électorale et une stratégie de renversement de l'État par la lutte armée. Cette deuxième stratégie va se sentir légitimée par le premier état d'urgence de juin 1991 et, bien sûr, par l'interruption du processus électoral. C'est leur droit à exister politiquement qui est mis en jeu. Si le FIS reste interdit, le droit d'exister est rendu aux partis religieux en 1995, ce dont profitent deux formations *En-Nahda* et *Hamas*. Les travaux de la sociologue Amel Boubekour nous montrent comment ces mouvements vont majoritairement finir par être absorbés par la logique « représentative » imposée par l'État algérien. Le *Hamas* qui va devenir le « Mouvement de la société de la paix » comme *En Nahda* se distinguent très fortement du FIS. Ainsi Abderrazak Makri, président du *Hamas*, déclare que « Le FIS a drainé les foules en optant pour un popu-

---

134 Pour toutes les références, voir le site officiel de l'État algérien où sont recensées les différentes constitutions : <http://www.conseil-constitutionnel.dz/indexFR.htm>

lisme tout azimut et en prônant une justice sociale utopique et irrationnelle. Ce mariage du populisme et de l'islamisme a permis à des charlatans d'utiliser la religion sans la connaître<sup>135</sup> ». La religion fait l'objet d'une guerre elle aussi. Makri explique que son parti est essentiellement dans la lutte contre les islamistes armés, notamment en vue de saper les fondements religieux dont ils se prévalent.

De leur côté, les mouvements « populistes » vont accepter progressivement de rendre les armes. Volonté d'en finir avec la violence, aveu de faiblesse ? L' AIS (branche armée du FIS) accepte de signer une paix en 1997 puis validera la concorde civile de 1999. Cette absorption est refusée, néanmoins, par quelques groupes politiques qui seront notamment les auteurs des massacres perpétrés après 1995<sup>136</sup>, dont certains agirait encore, d'après l'État algérien. Pour ces groupes, il n'y a aucune rencontre possible entre leur projet d'État islamique et les fondements juridiques sur lesquels repose l'Algérie.

(c) *Comment conserver un pouvoir d'État*

Les tenants du pouvoir ne sont pas en reste sur les déclarations. L'enjeu de l'Islam apparaît largement dans leurs discours. Un ancien premier ministre, passé à l'opposition dans les années 80, Bachir Boumaaza précise ainsi : « Ici l'opposition ne se situe pas entre la foi et la laïcité mais entre deux lectures, deux conceptions différentes du religieux. Le phénomène intégriste en Algérie est une contre-culture<sup>137</sup> ». Comprendre une culture qui ne vient pas de la terre d'Algérie. Il en explique l'émergence par la rencontre entre de vieux courants venus d'Arabie (*Hachachin* – secte musulmane datant du XI<sup>e</sup> siècle restée dans l'histoire pour sa férocité, son nom a donné en français « assassin ») et la désespérance sociale. Un autre ancien premier ministre Réda Malek déclare, lui : « En Islam, les lois de la guerre recourent largement les normes du CICR [Comité International de la Croix Rouge, NDLR] interdisant de tuer les femmes, les enfants, les vieillards, les prisonniers, de brûler les récoltes, de couper les arbres, d'abattre les animaux, etc. Mais les commanditaires de ce cauchemar n'en ont cure. En fait, l'instrumentalisation de la religion ne connaît, chez eux, aucune limite. L'inscription dans

---

135 MAKRI Abderrazak, « Aucune force ne pourra, à elle seule, remédier à la situation », *Confluences méditerranées*, 2000

136 Voir l'article publié par l'institution *Friedrich Ebert Stiftung Alger*, par Amel Boubekeur : « L'impact de l'évolution de l'islam politique sur la cohésion nationale en Algérie », septembre 2009, dont les conclusions sont reprises dans BOUBEKEUR Amel, « L'islamisme algérien : de la réconciliation à l'échec de la participation politique », août 2010 <http://www.moyenorient-presse.com/?p=326>, [consulté le Lundi 23 août 2014].

137 BALTA Paul, « L'intégrisme, une contre-culture en Algérie. Entretiens avec Bachir Boumaaza, Ahmed Attaf et Abdelkader Tafar », *Confluences méditerranées*, op.cit.

le ciel du nom d'Allah, à l'aide d'un laser, n'a-t-elle pas été revendiquée par l'ex-FIS comme un miracle en sa faveur<sup>138</sup>. » Si on ne parlait de sujet aussi grave, l'exemple a de quoi faire sourire. Malek nous explique aussi que les jeunes qui tuent sont drogués et fanatisés en Afghanistan. Comprenez : il est difficile d'avoir une influence sur eux. Les interlocuteurs gouvernementaux font donc un travail particulier de dramatisation du conflit. Le premier ministre en place en 1998 Ahmed Ouyahia ne mâche pas ses mots dans une interview : « Ces gens sont des illuminés qui prétendent purifier l'Algérie. Ils veulent introduire une sorte de chiisme<sup>139</sup> ». Chiisme, le terme est soigneusement choisi puisqu'il place les acteurs sur le terrain religieux. Il accuse un groupe de partisans qui fait rupture à l'intérieur de la maison Algérie comparée à l'Islam.

Les islamistes ou intégristes auraient donc deux objectifs : ils veulent purifier la société et prendre le pouvoir. Le programme a de quoi faire peur. Or le premier ministre en exercice ouvre aussi des possibilités. Après avoir décrit les horreurs imputées aux Islamistes, il précise : « Je signale aussi qu'Ahmed Marrani, un des dix ou quinze fondateurs du FIS a fait, en juin 1991, une déclaration à la télévision pour dénoncer les dérives de ce parti et mettre les Algériens en garde. Aujourd'hui, il siège au Conseil de la nation dans le quota des sénateurs nommés par le président Zeroual<sup>140</sup> ». Donc cet homme s'est retiré avant la guerre et a fait le choix de participer aux affaires de la nation.

Au fil de cette interview, on comprend que les « terroristes » sont présentés comme des étrangers. Ils s'appuient sur des cultures lointaines, sans rapport avec l'Islam d'Algérie. Ils veulent tuer le « peuple » comme on peut le noter dans ces phrases : « C'est notre peuple qui, le premier, a défendu l'Algérie contre le colonialisme. Aujourd'hui, c'est notre peuple qui défend le pays contre les terroristes<sup>141</sup> ». L'ensemble pose ainsi le pouvoir en place en position de force. A chaque question posée sur les implications du pouvoir, la réponse est déviée. Quand le journaliste demande à Réda Malek si le pouvoir a des responsabilités, celui-ci répond :

« La violence a préexisté à l'arrêt du processus électoral qui, d'ailleurs, a été perverti par la fraude généralisée du FIS... rendue possible par la déliquescence d'abord de l'appareil

---

138 SEBAA Rabeh, « Face au terrorisme, l'alternative patriotique et républicaine. Entretien avec Réda Malek », *Confluences méditerranées*, *op.cit.*

139 BALTA Paul, « Notre peuple contre le terrorisme. Interview de Ahmed Ouyahia », *Confluences méditerranées*, *op.cit.*

140 *Ibid.*

141 *Ibid.*

administratif. La violence remonte au début des années quatre-vingt : pressions, intimidations, voies de fait, expéditions punitives pour islamiser l'environnement par l'imposition d'un mode uniforme de comportement : le foulard pour les femmes, la barbe et le kamis pour les hommes, etc. et surtout création de milices et envoi de plus d'un millier de jeunes en Afghanistan pour encadrer les futurs groupes terroristes. [...] La grève insurrectionnelle du FIS a précédé le scrutin de décembre 1991 sans parler des prêches incendiaires dans les mosquées incitant, au fil des ans, à la haine et appelant au djihad. Les hypothèses impliquant le pouvoir, ou certains au sein du pouvoir, dans ces violences, relèvent de la pure intoxication. C'est une façon, pour la nébuleuse intégriste, de se dédouaner en imputant au pouvoir des crimes difficilement justifiables sur le plan international. »

On retrouve le côté étranger des attaques, la pureté par l'Islam et on apprend au passage que le FIS aurait truqué le scrutin. L'ex-premier ministre affirme d'ailleurs que « renvoyer dos à dos le terrorisme intégriste et l'État qui est chargé d'y faire face n'est pas une attitude responsable ». Il l'affirme contre ceux qui accusent l'État de manipulation, contre la communauté internationale qui serait tentée d'y voir une guerre civile, contre la France qui a critiqué l'arrêt du processus électoral... L'Algérie est présentée comme abandonnée de tous et incomprise dans sa lutte contre « un fascisme se réclamant de l'Islam ». Cependant il termine alors sur une note d'espoir : « La seule alternative valable c'est l'alternative patriotique et républicaine pour une refondation de l'État sur des bases modernes et démocratiques ».

Les défenseurs de l'État légitiment leur rôle par leurs discours contre les islamistes, présentés comme terroristes qui mettent en danger l'Algérie dans sa nature même. Contre ces islamistes sauvages, ils se dressent en modernisateurs et démocrates. Or la position de la démocratie a été très présente à l'intérieur du conflit, notamment entre ceux qui s'opposent à l'État, le dénonçant comme autocrate et autoritaire.

(d) *Le paradoxe des démocrates*

Aux prises avec les deux courants dont nous venons de parler, les « démocrates » se trouvent dans une situation particulièrement complexe, que le journaliste Arezki Metraf nomme « la situation paradoxale des démocrates »<sup>142</sup> et qu'il résume ainsi : « La dénonciation de l'autoritarisme du pouvoir algérien ne doit pas distraire de ce qui me paraît être le danger principal pour l'Algérie : l'intégrisme. » Il parle de la nécessité de la démocratie : « Les militants algériens doivent apprendre à se parler et à placer l'intérêt de la démocratie au-dessus des considérations partisans ». Il précise plus loin « Il est nécessaire qu'ils apprennent, que nous apprenions, les règles du débat démocratique et que nous apprenions surtout à les res-

<sup>142</sup> METREF Arezki, « Si loin, si proche », *op.cit.*

pecter, ce qui n'est pas encore le cas. Il est temps de se tourner vers l'avenir. Or l'avenir semble vouloir nous imposer une fatalité : le nationalo-islamisme plus ou moins mafieux. Les militants algériens pour la démocratie ne doivent pas laisser cette fatalité s'installer ».

Fallait-il soutenir l'action de l'État contre les Islamistes ou continuer à se dissocier de la politique étatique ? Faut-il adopter une position de silence ou une position de discussion avec les groupes islamistes armés ? Est-il possible de s'opposer à l'Etat et aux Islamistes dans un même mouvement ? Telles sont les questions qui furent posées à ces démocrates. Ce débat a été largement simplifié par une opposition entre « éradicateurs » et « dialoguistes ». Avec d'un côté, ceux qui soutenaient la rupture du processus électoral et la mise hors d'état de nuire des « islamistes ». De l'autre, ceux qui souhaitaient entamer un dialogue pacifiste entre Algériennes. Ces derniers se sont notamment regroupés dans la plate-forme politique proposant une sortie pacifique à la crise politique, élaborée en janvier 1995, dans la commune de Sant Egidio à Rome.<sup>143</sup> Cet accord rassemblait des partis (fronts) politiques divers : FLN, FFS, FIS, RND, etc. Essayons de voir comment ces groupes se sont rassemblés.

Dans la revue *Confluences méditerranées*, Hocine Aït Ahmed, président du Front des Forces Socialistes, explique ainsi la position de ceux qui voulaient une discussion. Pour lui, le pouvoir instrumentalise la violence, ce qui explique qu'il ait refusé la déclaration de *Sant Egidio*, qui proposait une sortie de la guerre par un débat regroupant toutes les forces algériennes en présence. Il parle de « la période de transition démocratique que l'armée s'était fait imposer par effraction en 1988-1989 » et dénonce les tentatives de l'armée pour faire échouer cette transition : « Elle a essayé de parasiter la transition en créant une cinquantaine de partis qui ne représentaient rien, en utilisant aussi les journalistes formés aux méthodes du KGB pour discréditer la démocratie<sup>144</sup> ». Il explique avoir rencontré les dirigeants du FIS pour éviter la flambée de violences, dirigeants qui, semble-t-il, la refusaient aussi. « Or, comme ces dirigeants raisonnables ont été arrêtés, le champ est devenu libre pour toutes les têtes brûlées, pour tous ceux qui prétendaient que les élections ne servaient à rien. Et tout cela a fait basculer dans la violence puisqu'il n'y a plus de perspectives politiques » déclare-t-il. Pour lui, l'armée est donc responsable de la violence puisqu'elle a ouvert la porte à la folie meurtrière en

---

143 Le texte est disponible sur le site du journal *Le monde diplomatique* : <http://www.monde-diplomatique.fr/1995/03/A/6228>

144 CHAGNOLLAUD Jean-Paul et RAVENEL Bernard, « La politique d'éradication a échoué. Entretien avec Hocine Aït Ahmed », *Confluences méditerranée*, *op.cit.*

refusant de laisser le pouvoir. Pour Ahmed, ce qu'il faut appeler folie, ce sont les membres du pouvoir qui profitent de leur piscine quand le peuple connaît la sécheresse et la soif.

Il accuse aussi le pouvoir de distribuer des armes dans la population en créant des « milices » et de permettre ainsi le développement de vengeances au sein de la population. Besoin de vengeance qui explique pour lui une partie de la « sauvagerie » qui déferle. « Quand on veut se venger, il ne suffit pas de tuer, il faut mutiler » observe-t-il. Par ailleurs, il souligne à plusieurs reprises que le pouvoir comme les GIA « méprisent » la population et donc se moquent éperdument des morts et des traumatismes qui sont le fait de la guerre. Les uns jouent leur pouvoir, l'argent, la rente pétrolière, les autres, un pouvoir gagné, leur idéal intégriste et l'argent aussi. Aït Ahmed représente donc un courant qui, parce que l'État est lui-même dangereux et fait sauter toutes les barrières de la « barbarie », de la « cruauté », en appelle au dialogue de tous les courants, à l'exception du GIA et de l'armée (l'État). Aucune victoire militaire n'est possible à ses yeux. Il décrit une montée en puissance progressive d'une barbarie qui pourrait ne pas trouver fin avant l'extermination totale d'un camp. On est dans la configuration du génocide.

Ainsi l'homme et son parti défendent la paix et l'instauration d'une démocratie réelle qui s'appuie sur une constitution utilisée : « il faudra une période de transition démocratique ; de ce point de vue, nous ne sommes pas fétichistes : les principes du contrat national signé à Rome<sup>145</sup> doivent être revus et les composantes initiales s'élargir à d'autres ; mais il faut rétablir la paix<sup>146</sup> ». La paix et la démocratie sont donc posées comme sortie de la violence, comme principe. Le front n'a, par ailleurs, cessé de réclamer la transparence des activités de l'État, notamment en matière de répression, et aussi des interventions étrangères non armées pour aider à l'ouverture.

La démocratie est aussi le mot d'ordre porté par l'écrivain Nouredine Saadi, qui s'exile en France au milieu de la décennie. Selon lui, les années qui précédèrent 1992 furent des années d'« ivresse démocratique ». Après « nous dérangions autant ceux au sein du pouvoir qui avaient tant intérêt à nous voir partir que les islamistes qui considéraient notre combat pour la démocratie, la laïcité ou l'égalité des sexes comme les pires des abjections ». Il réfute l'ex-

---

145 Cette médiation politique a lieu par l'intermédiaire de la communauté Sant Egidio. Cette communauté catholique, fondée à Rome, mais aujourd'hui présente sur tous les continents a à son actif plusieurs médiations internationales (Mozambique, Algérie, Kosovo). Elle travaille activement à la paix dans le monde.

146 CHAGNOLLAUD Jean-Paul et RAVENEL Bernard, *op.cit.*

pression « guerre civile » pour lui préférer « guerre intérieure ». Il s'agit d'une attaque des islamistes contre l'État algérien et la population civile. Pour lui, il est clair qu'il n'y a aucun lien possible entre l'État islamique et la démocratie, donc entre ceux qui défendent le premier et ceux qui défendent la seconde. L'écrivain ne défend pas pour autant l'État. Il dit « C'est pourquoi j'estime important de dénoncer à la fois l'islamisme politique et le pouvoir car il n'est pas dans leur nature de promouvoir la démocratie. » C'est dans cette logique qu'il refuse l'accord de Sant' Egidio, qui lui paraît impossible à appliquer, si l'objectif est la démocratie. La fondation de la démocratie se joue ailleurs, au sein de cette « société intérieure » dissimulée. Celle que les fronts politiques voudraient contraindre.

Les islamistes sont dénoncés pour leur volonté de soumettre la société algérienne à un projet totalitaire, sans dialogue, qui soumettrait les femmes et ceux qui ne seraient pas d'accord. L'État est dénoncé pour son manque de transparence, son utilisation de la violence et de la « peur des Islamistes », son refus de la démocratie. Ces deux forces sont donc présentées comme deux forces antagonistes qui se nourrissent l'une l'autre. Aucune des deux ne fait sens sans l'autre. Le paradoxe des démocrates est justement de se sortir de cela. A travers la question de l'islamisme, c'est la question démocratique qui est posée. Qu'est-ce qui peut faire exister la démocratie ? L'Algérie est en prise avec le moment premier qui peut la faire naître ou pas. Le débat tel qu'il se pose ne renvoie pas au concept de démocratie libérale.

Derrière la question de la démocratie se niche aussi le problème de l'État-Nation. Ce qu'a arraché l'Algérie en 1962 c'est le droit de se former en État, et devrait-on dire en État-Nation, forme contemporaine de l'État. Mais l'État national ne suffit pas à être heureux. L'Algérie doit inventer sa propre démocratie.

## **11) Une « culture de guerre » ancrée dans l'histoire**

L'ampleur de cette violence algérienne, si elle sembla soudaine, n'est pas née sur un terrain pacifique. Le pays est confronté au retour incessant de la violence. L'anthropologue Omar Carlier en fait la généalogie dans le chapitre « Violence(s) » du collectif *La guerre d'Algérie* dirigé par les historiens algérien Mohamed Harbi et français Benjamin Stora. Terre de conquête, le Maghreb est depuis au moins les Romains, le lieu d'un va et vient, de rencontres culturelles comme d'affrontements sanglants entre peuples. L'arrivée du colonisateur



français en lieu et place de l'Empire ottoman a été d'une extrême de violence. Carlier rappelle :

« L'Algérie moderne va se faire sous le choc et sous le joug, à l'entrée de l'ère coloniale, comme aucun autre pays arabo-musulman – « par le fer et la charrue » dira Bugeaud [général de l'armée française] – à l'amorce d'un mode de domination global et séculaire sans équivalent dans cette aire culturelle. Elle va aussi se défaire et se refaire, à la fin de cette ère coloniale, par une guerre d'Indépendance exceptionnellement longue, cruelle et meurtrière. L'armée de Bugeaud avait mobilisé jusqu'à cent cinq mille hommes après 1848. Celle de Salan et Challe en compterait plus de cinq cent mille, après le retour de De Gaulle.<sup>147</sup> »

Les Algériens furent aussi touchés par les deux guerres mondiales, une partie des jeunes hommes envoyés au front sur le territoire européen, et entre 1940 et 1944 directement sur le territoire algérien alors occupé par les Nazis. S'y développe selon l'anthropologue une « culture de guerre » intégrée par les Algériens, puisque durant la guerre d'indépendance, ils vont utiliser les armes contre la France mais aussi entre eux. En 1962, à nouveau, on s'attaque aux « harkis », cette catégorie d'Algériens supplétifs de la France durant la guerre d'indépendance. Une fois l'indépendance durement gagnée, une guerre des chefs se met en place qui aboutit à la destitution, en juin 1965, par un coup d'état, d'Ahmed Ben Bella – premier président -, soupçonné de vouloir encadrer le pouvoir de l'armée. Après une période d'accalmie, le pays connaîtra des répressions mais aussi des émeutes et révoltes durant les années qui suivront (printemps berbère de 1980 et les soulèvements de 1988 dont nous avons parlé). Après les années 90, l'historien Omar Carlier écrit que « Dans l'Algérie contemporaine, la violence n'est pas seulement économique et physiologique, sociale et politique, "objective", elle est aussi mentale et morale, intellectuelle et spirituelle, " subjective"<sup>148</sup> ».

Ce que dit, avec ses mots, Mohammed Harbi dans son texte « L'Algérie en perspectives<sup>149</sup> » :

« La crise ouverte de 1988 a réactivé, dans le débat politique en France, de vieilles controverses. Inaptes à concevoir un rapport d'égalité avec les sociétés postcoloniales, les nostalgiques de la colonisation renouent avec les stéréotypes en s'adonnant aux délices de la prévision rétrospective. Dans cette entreprise, l'examen des questions algériennes en pièces détachées développe une vision déshistoricisée et étroitement idéologique de la

---

147 CARLIER Omar, « Violences(s) », in HARBI Mohammed, STORA Benjamin, *La guerre d'Algérie*, Paris, Fayard / Pluriel, 2010.

148 *Ibid.*, p. 521.

149 HARBI Mohammed, « L'Algérie en perspectives », in HARBI Mohammed, STORA Benjamin, *La guerre d'Algérie*, Paris, Fayard / Pluriel, 2010.

guerre d'indépendance et du mouvement de libération dont le FLN a été de 1954 à 1962 l'acteur majeur. Identifier clairement la dynamique historique de l'Algérie pour contester les représentations du révisionnisme sur certaines séquences du drame Algérien, tel est l'enjeu de ce travail.<sup>150</sup> »

Par-delà les débats politiques du moment, une dynamique historique s'est faite jour dans les violences, dynamique qu'il s'agit aussi de saisir pour comprendre, un peu mieux, ce qui se noue.

(a) « Rejouer » la révolution

Le premier élément qui a sauté aux yeux de nombreux chercheurs ce sont les similitudes entre la guerre civile des années 90 et la révolution algérienne. L'anthropologue Abderrahmane Moussaoui écrit « La guerre est si présente dans le discours et la pratique politique que les explications de l'actualité tragique s'y réfèrent constamment. Pour les uns et pour les autres, le poids de l'histoire de la guerre de libération est présent, tel un boulet. Beaucoup considèrent que la culture politique en Algérie est une culture de violence façonnée dans son histoire récente<sup>151</sup> ». Moussaoui pointe ainsi plusieurs éléments de mémoire. Dans le vocabulaire prisé, « parti de la France », « pied noir », « harkis » sont des expressions couramment employées entre Algériens pour insulter l'autre. Les références ne sont donc en rien voilées. « Dans cette nouvelle guerre, des dizaines de *moudjahidin* auraient été tués par des enfants de harkis vengeant ainsi leurs parents. Mohamed Saïd, H. Hattab<sup>152</sup> et d'autres activistes islamistes sont présentés comme des exemples de fils de harkis. Vrai ou faux, cela importe peu. Cela prouve tout simplement l'ancrage d'un tel référent dans la mémoire et l'emprise de celle-ci sur les conduites actuelles » avance-t-il par exemple. L'auteur écrit donc au conditionnel pour montrer que la preuve que ce soit des enfants des harkis n'est pas apportée. Ce qui est mis en jeu c'est le référentiel dans lequel évoluent les protagonistes. Chacun s'identifie et identifie l'autre à des figures-types du passé glorieux. La guerre des années 90 répète des faits de la révolution. Guérilla, maquis, martyrs, lettres de menace accompagnées d'un morceau de tissu et d'un savon (signifiant le linceul et la toilette avant la mort), torture, destruction de biens... Des règlements de compte et vengeance liés à « des blessures soigneusement archivées » auraient aussi eu lieu.

---

150 *Ibid.*, p. 35.

151 Moussaoui Abderrahmane, « Algérie, la guerre jouée », *La pensée de midi*, 2000/3 N° 3, p. 28-37.

152 Tous deux anciens dirigeants du FIS engagés dans la lutte armée.

Les liens entre la révolution algérienne et les années noires sont cruciaux, car ils dénotent l'implosion du consensus sur lequel était censé reposer la société algérienne. Moussaoui voit dans cette guerre, une lutte pour réinstaurer un autre moment fondateur que la guerre d'indépendance, dont le symbole est tenu par la « famille révolutionnaire » - anciens *moudjahidin* ou prétendus tels et leur famille -. Ce que décèle Moussaoui est une oppression du pouvoir, de ceux qui firent la guerre ou s'en réclament vis-à-vis des autres, mais aussi vis-à-vis d'une jeunesse qui, par définition, n'a pourtant pas connu cette période. C'est donc l'enjeu de l'État-Nation, de ses références et de ses symboles qui sont au centre du débat, avec notamment, nous l'avons vu, la question de l'Islam comme religion commune, comme diversités de pratiques, comme culture commune (et non religion) ou comme vecteur d'oppression au milieu des débats. D'ailleurs, les villageois (notamment berbères) qui prirent les armes contre les Islamistes furent appelés les « patriotes ». Bouteflika est présenté comme le « sauveur » de la Nation tout comme les généraux qui se permirent de faire stopper l'élection pour contrer l'offensive du FIS sur l'État.

(b) *Une nouvelle guerre d'indépendance*

Si des similitudes existent entre les guerres, Omar Carlier nous avertit pourtant de ne pas hâter la comparaison. Il y a la question de définir les ennemis. Les colons contre les colonisés, ce n'est pas la même chose que des Algériens contre des Algériens. La violence perpétrée durant cette guerre n'est pas similaire à la violence de la guerre d'indépendance :

« Le FLN, en temps de guerre, a pu choisir comme cibles des agents musulmans de l'État colonial. Il n'a jamais donné l'ordre de tuer la femme et l'enfant. Des règlements de compte sur une grande échelle ont également eu lieu, entre algériens, à cette époque. En 1956-1957, FLN et MNA s'entretuent à Paris au pistolet et à la mitrailleuse. Ils pratiquent l'attentat, la torture dans les caves et l'exécution sommaire entre anciens camarades de parti. Au pays, le conflit fratricide déborde la rivalité de maquis à maquis, jusqu'au massacre collectif. Ainsi le petit village de Melouza est-il anéanti à cette époque par un détachement de l'ALN, composé d'hommes de la région, dans la wilaya III (Kabylie). Il est égorgé tout entier, pour l'exemple, pour avoir refusé de renoncer à soutenir l'autre camp. Bourreaux et victimes, tous sont algériens, musulmans et kabyles. La violence entre les frères dépasse ici de très loin les formes ancestrales du feud et du çoff. Elle s'arrête pourtant à un seuil que franchiront à maintes reprises les groupes GIA, le massacre non seulement de tous les hommes valides, mais des vieillards, des femmes et des enfants, dans une sorte de course à l'horreur maxima<sup>153</sup>. »

---

153 CARLIER Omar, « D'une guerre à l'autre, le redéploiement de la violence entre soi », *Confluences méditerranées*, Printemps 1998.

La guerre civile n'est donc pas une répétition à l'identique de la guerre d'indépendance. Elle lui est liée, mais elle marque aussi une rupture. Une partie des acteurs veulent effacer le premier moment fondateur. La guerre d'indépendance a façonné la société algérienne. Les ex-combattants et leur famille ont eu des droits que les autres n'avaient pas. L'armée a pris le pouvoir en se réclamant de sa capacité à s'occuper de l'Algérie et de son peuple. Cette limite étant largement floue car certains combattants furent non reconnus et d'autres se prétendirent combattants. Cette forme d'oligarchie se maintient encore et encore, la situation a engendré une frustration dans les nouvelles générations. Cette nouvelle guerre se présente donc comme le moyen de tuer ce système pour permettre de nouveaux rapports entre Algériens, créer une société avec d'autres référents.

L'historien Benjamin Stora, visé durant la guerre civile par des Islamistes, tire lui aussi des conclusions sur le devenir de la nation algérienne en lien avec la guerre d'indépendance. Lui qui avait déjà consacré de nombreuses années de sa vie à comprendre l'Algérie entame une réflexion sur cet épisode sanglant et sur son lien personnel avec l'Algérie. Dans son autobiographie, il résume : « Cette guerre civile, qui a éclaté en 1991, s'inscrivait-elle dans une suite logique de violences, commencées avec la conquête française, les soulèvements, les résistances paysannes, les répressions coloniales, et la guerre d'Algérie des années 1950 ? J'ai choisi de me poser une autre question : l'absence d'amnistie, au lendemain de l'indépendance de 1962, n'a-t-elle pas installé en Algérie une culture politique de violence ou de guerre, qui va ensuite déferler à l'intérieur de la société algérienne ?<sup>154</sup> » Quelques lignes plus loin, il écrit qu' [i]l n'est pas venu à l'esprit des nouveaux dirigeants [après l'indépendance] que, pour fonder un nouveau consensus national, consolider la paix, il fallait peut-être désamorcer les tensions des temps de la guerre d'indépendance, « désarmer la puissance mémorielle du passé <sup>155</sup> ». Ainsi les liens entre la révolution algérienne et la guerre civile de 1991 semblent évidents à l'historien, spécialiste de la guerre d'Algérie.

Cette culture de guerre renforcée dans la lutte pour l'indépendance et qui s'est maintenue et même consolidée par la suite semble faire consensus entre les spécialistes de la question. Sans faire de la guerre d'indépendance une cause de la sale guerre, elles entrent en résonance l'une et l'autre. La guerre d'indépendance a été pour les Algériens une révolution. Leurs consciences se sont éveillées et ils ont lutté collectivement (en apparence) pour la liberté.

---

154 Stora Benjamin, *Les guerres sans fin, un historien, la France et l'Algérie*, Paris, Stock, 2008, p.116.

155 *Ibid.*, p.117.

Cette lutte s'est faite contre un pays plus fort qu'eux, la vieille France, aux colonies nombreuses et à l'histoire ancienne. En même temps, nous l'avons dit, cette victoire a constitué la légitimité d'une minorité qui a pris le pouvoir après l'éviction de Ben Bella. Les Algériens ont aussi effacé des combattants de la mémoire officielle, le plus cité aujourd'hui étant Messali Hadj, fondateur du Mouvement National Algérie, qui refusa que son parti d'obédience socialiste soit absorbé par le FLN. Désormais comment sortir de cette violence, telle est la question. La guerre d'indépendance est une mémoire vive, dans les corps, les esprits, chez les gens comme pour l'État.

Le travail de Mohammed Harbi et Benjamin Stora sur la guerre d'indépendance est intéressant sur ce point. Ils essayent de fonder une histoire de la guerre d'indépendance qui puisse mettre côté à côté les histoires des différents acteurs sans hiérarchie, ni à priori moral, « sans que soient escamotées la légitimité d'une révolution et l'injustice du statu quo colonial<sup>156</sup> ». La question de la réconciliation autour de la guerre d'indépendance est très présente chez les deux historiens qui s'évertuent à penser la guerre d'Algérie comme une mosaïque dans laquelle se croisent les mémoires et les histoires diverses, sans morale. Dans leur introduction à leur ouvrage massif *La guerre d'Algérie*, ils résument leur démarche en ces termes : « Ce nouveau livre sur la guerre d'Algérie a d'abord pour objectif de scruter les mémoires blessées de cette guerre, de situer le niveau de responsabilités et de souffrances de chacun des groupes concernés, à partir notamment de sources originales, des ouvrages publiés<sup>157</sup> ». Ce livre dédié explicitement aux générations futures cherche à donner des appuis pour permettre aux nouvelles générations algériennes comme françaises de « sortir de l'enfermement du traumatisme colonial, sortir des litanies de la victimisation et des autojustifications aveugles pour forger des valeurs sur les ruines du mépris, de la haine<sup>158</sup> ». Si on reprend l'une des expressions de Stora citée plus haut, il s'agit de « désamorcer la puissance mémorielle » à la place des États.

Mohammed Harbi déclare en 1998, dans *Confluences méditerranées* que « [n]ous vivons une crise multidimensionnelle qui touche tous les problèmes afférents à la formation d'une nation ». Cette idée prend forme plus clairement dans son texte « l'Algérie en perspective », il y explique qu'« [i]l n'existe pas en 1830 de société algérienne au singulier. Il y a un territoire algérien (*Watan al Jaza'iri*) où se juxtaposent plusieurs sociétés ayant chacune sa compo-

---

156 HARBI Mohamed, STORA Benjamin (sous dir.), *La guerre d'Algérie, 1934 – 2004*. Paris, Fayard Pluriel, 2010 [2004], p. 11.

157 *Ibid.*, p. 13.

158 *Ibid.*, p.15.

tion spécifique, son style d'existence, son image de soi et de l'autre ainsi que ses mentalités. Les bases économiques sont un obstacle à l'affirmation d'un groupe dominant stable. Les notions de peuple, de souveraineté du peuple, de nation et de culture nationale sont étrangères à l'esprit des populations<sup>159</sup> ». En d'autres mots, l'Algérie telle que nous la connaissons n'existe pas en 1830. L'Algérie telle qu'elle va se construire en 1962 a, en réalité, tout à inventer.

L'historien convoque plusieurs éléments historiques. Ce qu'on nomme Algérie aujourd'hui a connu la colonisation ottomane, qui a organisé le pays administrativement et l'a centralisé. Puis s'en vint la colonisation française à partir de 1830 dont Mohammed Harbi rappelle qu'elle se fait « au prix d'une guerre inexpiable au cours de laquelle, selon les officiers français eux-mêmes, la barbarie accompagna la geste des "civilisateurs" <sup>160</sup> ». La colonisation, c'est-à-dire l'installation de colons sur le territoire algérien, va entraîner une chute de la population (de 3 millions à un peu plus de 2 millions), les terres seront confisquées empêchant dès lors le mode de vie même des tribus installées sur place qui vivent d'une économie agropastorale (besoin de terres), Harbi écrit : « De bons esprits se référant aux Indiens d'Amérique prédisent l'extinction des Algériens<sup>161</sup> ».

La colonisation française prit fin en 1962 après huit années de guerre entre l'État français et les Algériens organisés en Front de Libération Nationale (FLN). Cette guerre d'indépendance, que les Algériens appelèrent « révolution » a été d'une violence terrible, proche de celle déjà employée par les premiers colons. Mais ce n'est pas cela qui intéresse notre historien. Mohammed Harbi étudie la formation de courants politiques qui luttèrent pour l'indépendance. Le pluriel est de rigueur, car l'histoire algérienne ne se résume pas, loin de là, au FLN. Le FLN devient « en 1956 un rassemblement de tous les courants à l'exception du Mouvement nationaliste algérien de Messali Hadj ». Mais Harbi précise tout de suite que « le monolithisme institutionnel n'est qu'une formule visant à canaliser les conflits à l'intérieur d'un appareil<sup>162</sup> ». D'où vient le FLN ? Harbi cite une suite de partis divers nés après 1918. Ayant participé à la « guerre civile européenne », les Algériens pensaient que la France leur accorderait enfin des droits équivalents à ceux des Français. Il n'en fut rien. Au sein du nationalisme algérien tel qu'il s'écrit deux grandes tendances apparaissent : une tendance fondant la communauté d'un point de vue politique, une autre la fondant sur des critères « ethnocultu-

---

159 *Ibid.*, p. 47

160 *Ibid.*, p. 47.

161 *Ibid.*, p. 49.

162 *Ibid.*, p. 58.

rels » avec la religion musulmane au centre. Harbi explique qu'il existe plusieurs conceptions de la nation mais que « celle qui prévaut se rattache au populisme » qu'il résume ainsi :

« Rejet du concept de lutte des classes.

Adhésion à la pensée jacobine et centralisatrice et assimilation de toute défense de la diversité culturelle et sociale au régionalisme et au tribalisme.

Légitimation du nationalisme par l'Islam.

L'identité algérienne a pris forme autour de la religion et de la langue arabe. Les critères d'appartenance nationale ne sont pas politiques mais ethniques et religieux<sup>163</sup>. »

Ce qu'Harbi met au jour est essentiel pour continuer à suivre ce « paradoxe des démocrates ». Nous disions, en effet, plus haut que les « démocrates » étaient pris en tenaille entre un État autoritaire qui prétend les défendre contre les Islamistes (forme du fascisme) et des islamistes qui se prétendent plus modérés que les armes qu'ils emploient, c'est-à-dire finalement démocrates. Dans un livre intitulé *Décoloniser l'histoire. L'Algérie accuse le complot contre les peuples africains*<sup>164</sup>, l'historien Mohammed Sahli Chérif dénonce l'histoire de l'Algérie écrite par les colonisateurs. Écrit dans la période de légitimation du nouvel État, le livre est, pour l'auteur, le moyen de forger la pensée des Algériens en remettant en cause les créations mytho-historiques des historiens français. Le « déterminisme géographique » (chapitre 3) ou le « déterminisme racial » (chapitre 4) attribués aux Algériens sont battus en brèche par l'auteur, qui dénonce donc les textes dans lesquels le Berbère n'aurait pas évolué depuis 1000 ans, les Arabes seraient incapables de faire de l'agriculture ou encore l'histoire de l'Algérie se réduirait à des oppositions entre Berbère et Arabes ou nomades et sédentaires....

L'historien de la jeune Algérie, en écrivant l'histoire de son pays depuis l'Empire ottoman, construit cependant un autre mensonge, celui d'une Algérie nationale déjà naissante à l'arrivée des Français, que ces derniers auraient retardé dans sa fondation. Il fait l'histoire à rebours. L'historien est en train de construire l'État-Nation algérien. Si la démarche est critiquable, elle mérite contextualisation, face à la puissance du roman national français<sup>165</sup>, il fallait pouvoir justifier de son histoire et de ses capacités. Tel est, en tout cas, le choix qu'ont fait une partie des Algériens. Dans l'histoire des indépendances que ce soit celles de pays européens

---

163 *Ibid.*, p. 56.

164 CHERIF Sahli Mohammed, *Décoloniser l'histoire. L'Algérie accuse le complot contre les peuples africains*, Paris, Maspero, 1965.

165 Voir le trop peu lu CITRON Suzanne, *Le mythe national, l'histoire de France en question*, Paris, Ed. ouvrières, 1987

en 1918, celles des ex-colonies asiatiques et africaines, ou encore celles des ex-pays soviétiques après 1991, il est à chaque fois question d'un État-Nation à bâtir et donc d'une histoire nationale. L'entrée dans l'histoire de l'Algérie indépendante s'effectue avec le départ radical de la France, et des colons français, expulsés du territoire contrairement à ce que prévoyaient les accords d'Évian. L'Algérie est donc née sur ce que nous pouvons nommer une « déconciliation », c'est-à-dire qu'elle a changé radicalement de visage, mettant dehors le million de personnes que constituaient ceux qu'on appellerait désormais les « pieds noirs ». Les Accords d'Évian eux-mêmes, qui ont scellé la paix en Algérie, furent violés dans les jours qui suivirent et ce sont des versions différentes qui parurent des deux côtés de la méditerranée. L'histoire s'écrivait d'emblée différemment.

La violence qui permit la décolonisation en Algérie interroge sur le rapport de continuité/discontinuité dans l'histoire. Les Algériens ne sont pas dans une perspective de réconciliation, ni vis-à-vis de la France, ni entre eux. Leur nouvelle société tente de se construire en oubliant l'ancienne, mais les conditions de la guerre d'indépendance. « Du passé, faisons table rase », chante l'Internationale. C'est exactement ce qu'ont fait les Algériens. Est-ce possible ?

Ce sont toutes ces questions que mettent en avant les deux historiens. Stora transpose son questionnement au niveau de la nouvelle guerre civile : « Autre question importante : peut-on établir des situations de réconciliation sans changer de régime politique ? Peut-on laisser un régime politique identique en place ? Dans le cas de l'Algérie, on peut se demander si le discours de la réconciliation n'a pas été perçu à terme comme celui d'une sorte de pacte des élites, en rupture avec la société dont le sentiment est beaucoup plus axé sur la justice. Le discours de réconciliation porté par le haut se heurte au discours de la justice fondé davantage sur le passage à l'État de droit<sup>166</sup> ». Dans son chapitre « L'Algérie en perspectives », Mohammed Harbi termine son texte ainsi :

« La conclusion de cette histoire tragique c'est de trouver, comme en Afrique du Sud, des formules qui, sans consacrer l'impunité, permettent de tourner la page, de ne plus anathémiser des victimes, certes non innocentes, de les faire bénéficier d'un pardon accordé à d'autres et d'expliquer aux familles prises dans un travail de deuil et dans le ressentiment que le temps est venu d'une Algérie réconciliée avec elle-même.<sup>164</sup> »

---

166 Stora Benjamin, *op.cit.*, p. 139.



Tel est donc le nouveau travail qu'auraient à faire les Algérien-nes. Non pas faire du roman national, mais écrire leurs histoires pour avancer tous ensemble dans la paix sans État autoritaire et militaire.

(c) *Le retour de Camus*

Albert Camus a fait son retour sur la scène algérienne. Camus, l'écrivain français, né en Algérie de parents pauvres. Camus qui devient prix Nobel de littérature en pleine guerre d'Algérie mais meurt quelques mois plus tard. Celui qui était un auteur colonial pour les Algériens et un traître pour les Français. Le journaliste Arezki Metref nous apprend dans un article sur l'auteur que ce retour date de la décennie 90 : « Ce retour de Camus coïncide aussi avec le début des violences en Algérie, révélant des contradictions politiques internes et externes que l'on allait assez vite appréhender comme les conséquences à distance d'une décolonisation mal réussie sur le mode : si vous aviez écouté Camus, vous n'en seriez pas là !<sup>167</sup> » Il y a un enjeu camusien. Ce pacifiste est l'incarnation de celui qui a tenu la corde, malgré les coups qu'on lui assénait, entre les deux parties pour l'empêcher de rompre. Camus pourrait incarner une Algérie arc-en-ciel.

Camus meurt en 1960, il ne verra pas la fin de la guerre, il demeurera un « indécis ». Quelle fut la position d'Albert Camus ? On se souvient qu'il avait appelé, en 1956, au début de la guerre d'indépendance à une trêve civile. L'écrivain ne se prononça pas sur l'indépendance de l'Algérie et dénonça les exactions commises des deux côtés (français comme algérien). Camus rêvait d'une Algérie unie, où tous et toutes seraient égaux, ainsi à défaut de réclamer une Algérie indépendante, il réclame la fin du statut colonial. Les questions pratiques ne sont pas là notre affaire. Ce qui importe ici c'est que Camus est dans une position impossible. Jean-Jacques Gonzalez présente Camus comme un exilé sur sa terre d'Algérie dans son texte « Une utopie méditerranéenne. Albert Camus et l'Algérie en guerre<sup>168</sup> ». Il y retrace la prise de conscience par Camus de sa position d'Algérien-français-nonalgérien-nonfrançais, et ses tentatives au fil des années pour trouver sa place dans le débat. Chez Camus, la mort et le meurtre ne sont pas des solutions. Il s'agit de mettre au jour une utopie qui permette de vivre. Mais Camus restera un marginal dans l'histoire, incarnant ainsi assez bien les questions de Paul Ricœur à propos du non-violent. En effet, le philosophe se demande dans le chapitre

---

167 METREF Arezki, « Camus au partage des eaux », *Le quotidien du soir*, 6 octobre 2013.

168 GONZALES Jean-Jacques, « Une utopie méditerranéenne. Albert Camus et l'Algérie en guerre », in STORA, HARBI (sous dir), *op.cit.* p.865 - 899

« L'homme non-violent et sa présence à l'histoire » si le non-violent peut être autre chose qu'un marginal. Si on en reste à l'histoire camusienne, la réponse est non<sup>169</sup>.

Le retour de Camus indique une relecture de la période de décolonisation. Parce que les violences ont perduré, la déconciliation de 1962 est soudainement perçue comme une erreur historique. Si le discours de Camus n'était pas audible en 1960, cela n'empêche en rien qu'il le soit dans les années 2000 en Algérie comme en France pour ce qui concerne la guerre d'indépendance, et en Algérie tout court pour ce qui concerne les Algériens. Ce que marque le retour en force de Camus, c'est que contrairement à 1962, il y a plus de monde aujourd'hui qui veut « réconcilier ». Plus encore ce qu'incarne Camus, c'est le « paradoxe des démocrates » avant l'heure. Parce que la question de l'Algérie en 1962 (et *a fortiori* quand parle Camus) n'est pas la démocratie, c'est l'expulsion du colon.

Ce que montre ce retour c'est que, aux couches de violences, se superposent les nécessaires « réconciliations » : entre la France et l'Algérie, entre les Algériens sur leur révolution et, enfin, une réconciliation nécessaire après la guerre civile. Camus semble incarner une réconciliation qui eût pu exister. Il peut s'agir de nostalgie ou d'ouvrir un possible, qui ne s'est pas réalisé pour mieux construire le présent. Le retour de Camus incarne donc plusieurs choses à la fois : une dénonciation de la violence et de cette dé-conciliation, que lui refusa son temps mais aussi une forme de nostalgie d'une Algérie diverse où plusieurs cultures cohabitaient<sup>170</sup> et enfin un besoin de réconciliation.

## 12) L'impuissance de la communauté internationale

Comment le monde a-t-il réagi au fait que l'Algérie se déchirait ? Les « démocrates » ont fait appel à une commission d'enquête composée de membres extérieurs au pays, qui n'a jamais eu lieu. Le pouvoir algérien refuse et dit qu'il veut gérer la situation seul. Par contre, l'Algérie, qui a abandonné la voie du socialisme en 1989, va contracter un prêt colossal auprès du Fond Monétaire International (FMI). La guerre en Algérie est contemporaine de la

---

169 Ricœur Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001

170 Il y a ici, me semble-t-il, deux choses. Il y a un souvenir de la colonisation qui s'émousse ou se trouve recouvert par l'autoritarisme du régime algérien. La violence des colons est relativisée par la violence du pouvoir algérien qui pourrait s'expliquer par celle du FLN durant la révolution. Il y a aussi un souvenir d'une certaine diversité populaire entre des immigrations espagnoles, maltaises ou françaises, mêlées aux Algériens dans leur diversité.

CVR sud-africaine et du tribunal pénal international au Rwanda. Alors que naît la justice transitionnelle, l'Algérie se tient à l'écart, pour quelles raisons ?

(a) *Le pouvoir algérien dénonce l'aveuglement occidental*

Revenons quelques instants aux interviews des différents acteurs engagés dans le conflit données à *Confluences méditerranées*. A plusieurs reprises, la question de la « communauté internationale » apparaît. On l'a vu, dans les discours officiels du pouvoir algérien, les islamistes sont présentés comme des « étrangers ». Le pouvoir pointe aussi les intérêts de l'Europe à s'intéresser aux réseaux islamistes. Cette question est essentiellement débattue dans une rencontre avec Bachir Boumaaza, président du Conseil de la Nation, Ahmed Attaf, ministre des Affaires étrangères, Abdelkader Tafar, ministre-conseiller à la présidence de la République. On y apprend que « c'est la CIA qui a formé ceux qu'on a appelé les "afghans" ; parmi eux, les Algériens se sont retrouvés, en 1992, à la tête des GIA. » Les États-Unis, par l'intermédiaire de leurs services secrets, sont donc clairement montrés du doigt.

Il est fait mention par la suite d'une enquête du parlement européen, de l'attitude de l'Angleterre et de celle de la France. Cette enquête de l'Europe se trouve mandatée car l'État est mis en accusation dans sa gestion de la guerre. Les représentants de l'État notent que les mandatés européens ont pu observer d'eux-mêmes que l'État n'y prenait pas part. Ils dénoncent l'image faite de l'Algérie à l'extérieur. Ainsi, malgré des condamnations à mort, un ministre précise que l'Algérie n'a plus fait exécuter personne depuis 1993. Il entend prouver que le pouvoir algérien se range du côté de ceux qui respectent les droits de l'homme. L'Angleterre, alors à la présidence de l'Union européenne, est critiquée pour son ignorance : « La méconnaissance britannique nous a paru incompréhensible. [...] Nous avons posé le problème des réseaux islamistes en Europe et eux ont développé leurs arguments. C'est dommage car le dialogue est dans l'intérêt de l'Europe et de l'Algérie. C'est par le dialogue que nous avancerons ». Phrase qui fait écho au fait que Londres est la capitale dans laquelle est soulevé le plus de fonds pour financer le « terrorisme islamique », nous apprennent-ils. Les Algériens accusent ainsi les Européens de ne pas prendre leurs responsabilités. Il s'agit clairement pour le gouvernement d'une lutte contre un fascisme, qui mérite de l'engagement. Mais l'Angleterre qui n'envoie que des hauts-fonctionnaires, et pas des ministres, snobe l'Algérie, tout comme les journalistes français qui préfèrent chercher les culpabilités de l'État algérien que se poser des questions sur l'attitude européenne.

Ce débat entre les dirigeants algériens et le reste du monde pose la question du lien à l'État comme capteur de la violence. Les dirigeants rejouent l'idée que le monopole de la violence légitime doit revenir dans les mains de l'État. Ils font la démonstration d'un État fort, qui n'a pas besoin de l'Europe. Alors que l'Europe a besoin de l'Algérie. Ils se présentent ici comme le rempart contre l'Islamisme, qui ne tardera pas à frapper le reste du monde. Seule la répétition d'une monopolisation de la violence légitime par l'État algérien peut ramener la paix. Ce monopole est devenu un principe de la démocratie. Il sert aussi de justification à des États autoritaires. Comment expliquer la frilosité européenne à dire clairement qu'un tel État n'est pas une alternative à la violence ?

(b) *Le déplacement du paradoxe des démocrates vers l'Europe*

Ce qui se forme ici c'est un nœud entre la situation sur place (le « paradoxe des démocrates, » qui appellent donc à une commission d'enquête), les discours étatiques algériens ou français ou anglais, la presse européenne incapable de rendre compte de cette complexité. Comment expliquer à une opinion publique européenne qui ne connaît rien à l'Algérie que la solution n'est ni dans les mains du pouvoir, ni dans celle des Islamistes, tout en se tenant à distance d'un discours modélisateur, normatif ? Il faudrait pouvoir rendre compte de ce « paradoxe des démocrates ».

Y a-t-il une vérité de la situation algérienne ? Il y a le paradoxe et on voit comment même si on l'efface, ce paradoxe se forge. Les attentats contre les tours de World Trade Center à New York, le 11 septembre 2001 vont donner une résonance internationale aux discours algériens. Les termes du débat seront les mêmes que ceux que l'on trouve en Algérie tout comme une partie des enjeux. Pour des raisons stratégiques, la formation de forces armées finit par se retourner contre les Nations elles-mêmes. L'Algérie reproche à la France de ne se préoccuper de la situation qu'après la vague d'attentats « islamistes » qui eurent lieu entre 1994 et 1995 sur son territoire. Ce qui ressemble beaucoup au revirement états-unien qui fit suite aux attentats du 11-septembre. Tandis que les États partent en guerre, le « paradoxe des démocrates » est arrivé en Europe et en Amérique du Nord.

Le paradoxe, on l'entend très bien dans cette déclaration de Pierre Vidal-Naquet dénonçant les intellectuels français qui s'en vont défendre le pouvoir algérien contre l'intégrisme : « Faut-il vraiment évoquer le rôle de M. Glucksmann et de ce farceur de Henri-Lévy [sic] ?

Leurs séjours en Algérie et le récit qu'ils en ont rapporté rappellent les voyages que certains faisaient à Moscou, dans les années trente. Il y a plus grave : la position des autorités françaises, qui consiste à soutenir l'autorité en place, quelle qu'elle soit, est scandaleuse et indéfendable. Le gouvernement s'honorerait à accueillir les réfugiés politiques algériens, à accepter sur notre territoire une presse algérienne d'opposition, et utiliser les moyens de pression dont nous disposons pour imposer un minimum de respect des droits de l'homme<sup>171</sup>».

Un « paradoxe de la démocratie » apparaît chez le philosophe Jacques Rancière dans son livre *La haine de la démocratie*<sup>172</sup>. Il y explique que les prétendus tenants de la démocratie internationale ne croient pas à la démocratie ou, comme l'indique le titre, *haïssent* la démocratie. Elle constitue pour eux un danger, un régime où le peuple, ce *demos*, pense savoir ce qu'il fait alors qu'il en serait incapable selon eux. Ce régime du pouvoir du peuple est dangereux parce que le peuple serait une entité instable et dangereuse : « Telle est la forme ordinaire sous laquelle les experts énoncent le paradoxe démocratique : la démocratie, comme forme de vie politique et sociale, est le règne de l'excès. » Contre les « excès » du peuple, ces élites se dressent alors en protecteur de la démocratie. La démocratie c'est le peuple encadré : « Que les démocraties soient « ingouvernables » prouve abondamment le besoin qu'elles ont d'être gouvernées, et c'est pour eux une légitimation suffisante du soin qu'ils prennent justement à les gouverner<sup>173</sup> ». On voit qu'il y a plusieurs sens au mot démocratie. Le gouvernement algérien joue justement ce rôle de celui qui se présente en sauveur du peuple algérien, ce qu'il fait depuis 1965. Or Rancière dit bien que les tenants de ce paradoxe sont antidémocrates. Par un tour rhétorique (« principe du niveau de discours antidémocratique »), la démocratie a pris les traits du totalitarisme, elle doit être protégée d'elle-même.

Rancière travaille sur la France, mais le renversement qu'il effectue semble excéder la patrie de Jaurès. On voit bien comment une telle justification a pu fonctionner quand il s'agit d'arrêter le processus électoral. Les électeurs-démocrates algériens ne savaient pas pour qui ils votaient, il fallait bien les contraindre, leur expliquer, les protéger, leur montrer la voie. On dit qu'ils ont été dupés et que les urnes ont été truquées par les « Islamistes ». Un tel laissez-faire et la formation du « paradoxe des démocrates » sont alors rendus possible parce que les pays mondialisant, tout en vendant la démocratie, ont fabriqué sur leur propre territoire une

---

171 *Politis*, 637 du 8 février 2001

172 RANCIERE Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

173 *Ibid.*, p. 15.

méfiance à leur égard. Les démocrates ont perdu leurs repères et quand la situation dépasse les normes de la petite « violence », ce sont ces mêmes repères qui font cruellement défaut.

Face à cela, il y a le « paradoxe des démocrates », pas de la démocratie, mais des personnes elles-mêmes, de leur position située. Comment tenir la démocratie face aux armes ? Telle est la question. Certes il n'y avait pas de démocratie en Algérie, même libérale ou parlementaro-sclérosée, mais la violence de l'État algérien n'est pas un règlement démocratique. Peut-on désarmer un État ? La violence fausse la question démocratique. Elle la rend impossible car la sphère du politique y est envahie par la peur. Chez Rancière, le mot « démocratie » désigne plusieurs formes politiques. Il désigne une forme institutionnelle contemporaine qu'on nommera « démocratie libérale ». Dans cette démocratie libérale, une petite part de la population cherche à être l'oligarchie, donc à soustraire la démocratie à elle-même. Bien sûr ce n'est pas si simple, d'où un jeu permanent avec l'autre démocratie, celle qui désigne une idée de la politique sans titre et sans pouvoir. Une démocratie qui ne soit pas institution, mais mouvement permanent, surgissement. Une démocratie à la lisière de ce que d'autres appellent révolution. Cette démocratie doit être, selon Rancière, défendue.

Défendue, car le philosophe explique que la démocratie indifférenciée est présentée par une partie de cette oligarchie comme cause du génocide, du génocide des Juifs d'Europe, ce qui la met en danger. Il désigne la thèse de l'historien Ernst Nolte selon qui le « génocide nazi [est] une réaction de défense contre le génocide du Goulag, lui-même héritier de la catastrophe démocratique<sup>174</sup> ». Ernst Nolte n'est pas n'importe qui. C'est un historien allemand dont les textes vont provoquer ce qu'on appelle aujourd'hui « la querelle des historiens » (*Historikerstreit*) allemands. L'objet de la querelle est la place du nazisme, ou la place qu'on doit accorder au nazisme dans l'histoire allemande. Rancière soulève un autre élément : les liens entre la démocratie, la Révolution russe et le nazisme comme réaction aux deux. Ce que cherche à montrer le philosophe c'est que la linéarité ainsi construite établit des liens directs entre la démocratie et la barbarie, on dit donc que la démocratie est mère de la violence et de la cruauté. Quel rapport avec l'Algérie qui n'a pas connu un régime démocratique libéral ? Rappelons-nous notre chronologie, c'est au moment où la démocratie parlementaire-libérale est en train de se mettre en place que les violences explosent et que l'État reprend la main comme sauveur. Il n'a laissé aucune chance à la démocratie, elle a d'emblée été constituée

---

174 *Ibid.*, p. 99 (Pour des raisons qui m'échappent, Jacques Rancière parle d'Erich Nolte, mais il semble décrire la thèse d'Ernst Nolte. J'en déduis donc une erreur de prénom.)

comme inadéquate. On perçoit mieux alors l'importance de la lecture faite par les historiens et anthropologues comme Harbi, Stora, Vidal Naquet, Moussaoui, Carlier... qui essayent de construire un lien entre les violences structurelles et les violences contextualisées.

(c) *Par-delà l'Algérie : le nouveau monde des violences extrêmes*

La guerre civile algérienne ne résume pas un déchaînement de formes de « cruauté » ou un règlement de compte à mort de différentes parties de l'Algérie rejouant la guerre d'indépendance. L'histoire de l'Algérie questionne sur la persistance de la violence, de surcroît dans une époque dite démocratique et sur les liens entre violence et démocratie. Il est trop facile de réduire la violence à de l'autoritarisme politique. La dé-conciliation de 1962 ne suffit pas non plus à établir les raisons d'une telle violence. Les repères manquent et les forces politiques qui entrent en jeu essayent de se positionner sur un échiquier qui s'étiole sans cesse, un peu comme Sisyphe répétant le supplice de la pierre. La situation algérienne nous éclaire sur le fait que la violence a partie liée avec les inconséquences de la démocratie contemporaine au niveau national et international et renforce ceux qui pensent que la démocratie est un mauvais régime, pour des raisons de pouvoir, mais en le présentant comme un régime qui ne permet pas la sécurité des personnes. Dit autrement, la démocratie ne permettrait pas une conversion efficace de la violence. Comme la démocratie n'est pas ce qui permet de résorber la violence, certains en concluent que la réconciliation n'a alors pas besoin de s'appuyer sur un processus de démocratisation. Seul un pouvoir fort le peut. La charte pour la réconciliation peut alors être imposée parce que le pouvoir est légitime par lui-même. Il s'auto-légitime.

L'arrivée sur la scène internationale du terrorisme islamique a rendu actuelle les questions de l'après-nazisme : échec de la modernité démocratique et de sa capacité à absorber la violence. Mieux vaut Hobbes que la violence. Mieux vaut la dictature que le chaos, entend-on souvent dans des peuples épuisés par la guerre civile. La peur de la violence irraisonnée est l'amie de la dictature. Cette violence a de nombreuses ramifications. On la trouve dans le nazisme, dans les salles de torture, dans les prisons, dans la rue...

Nous terminons notre partie sur une impasse. Le modèle démocratique s'est désagrégé par son impossibilité à convertir réellement la violence. Nous ne rejoignons pas ceux de nos observateurs qui voient dans le XX<sup>e</sup> siècle une barbarie supérieure au reste des temps. Loin de nous toute idée d'apocalypse. Par contre, il est certain que le XX<sup>e</sup> siècle a produit des formes

de violence qui lui sont spécifiques et qui méritent d'être régulées ou supprimées si les humains veulent pouvoir vivre ensemble, s'ils veulent aller vers un bien commun, vers le bonheur, auraient dit les Grecs ou vers l'émancipation. Mais la réponse ne se trouve qu'en regardant en face les violences du siècle passé : colonialisme, capitalisme, racisme, ethnicisme, génocide, patriarcat, régimes autoritaires sont autant de mots qui expriment ces violences, nous avons essayé d'en saisir un peu le cœur pour comprendre comment il était possible que l'histoire continue après elles. Nous pouvons au moins saisir de leur étude que la violence n'est pas transhistorique. Elle est située.

Contrairement à ce que croit le sens commun des temps contemporains, la condamnation de la violence n'est pas une critique des violences structurelles ou des violences révolutionnaires, elle trouve ses racines dans les génocides du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, le « monde libre » est tout à fait tolérant aux violences comme le montre ses interventions humanitaires meurtrières. Ce discours de façade est cependant ridicule dans la mesure où les pays dits « occidentaux » ne sont pas dans la capacité de régler leurs propres problèmes, comment peuvent-ils prétendre régler ceux des autres ? Ces pays ne sont-ils pas aussi une partie du problème ?

La colonisation s'est constituée comme horizon de ces violences du siècle. La période de décolonisation aurait pu mener à la fin de ces violences, mais elle n'a constitué qu'un moment d'espoir sans réponses au niveau de ce que l'impérialisme avait engendré. Elle s'est concrétisée dans de trop nombreux pays par l'instauration d'un régime autoritaire. Ces échecs constatés, il s'agit désormais de mettre en place de la « réconciliation ». « Se réconcilier avec soi-même » est devenue une expression « bateau » qui signifie qu'il faut rendre fierté à ceux et celles qui l'ont perdu. Elle va avec la nécessité de la non-violence actuelle. C'est ce principe qui n'a pas fonctionné en Algérie. Le pouvoir a conservé les armes, s'est réclamé du socialisme et a instauré un État autoritaire. Trente ans après l'indépendance du pays, la situation a implosé. Sauf que les termes du combat avaient changé. En 1954, une partie des Algériens colonisés se soulevait, légitimement aux yeux de l'époque, contre des colons qui ne les avaient jamais considérés comme des êtres humains à part entière. Les colons avaient eux leurs défenseurs, en métropole et dans d'autres pays colons. Ils avaient leur légitimité. En 1992, la pratique d'actes extrêmes a été collective, des « violations des droits de l'homme » ont été perpétrées et la conscience européenne est bien en peine de comprendre. Pourtant n'est-ce pas le propre de la guerre ? Est-il vraiment possible que les Européens croient en la notion de « guerre propre » ? Il y a décidément du Candide dans cet Europe.



# Partie 4 :

## Reconstruire une humanité commune

La violence est partie intégrante du monde dans lequel nous vivons et de notre système social et économique. Nous nous trouvons face à la nécessité de la penser. Continuer à ne pas le faire c'est entretenir une faiblesse de la pensée. Cependant la philosophie craint la violence, elle ne sait pas comment en faire son objet sans se détruire elle-même. Elle la craint quand elle est système, quand elle est révolution, quand elle est proposition politique. Or pour développer une politique de la réconciliation, il est nécessaire de penser ces trois aspects. C'est donc ce que tente cette dernière partie en travaillant à partir de trois schémas de « violence ». Cette séparation nous l'avons déterminée au fil de notre travail afin d'aborder la question de la violence non pas comme un tout mais comme un ensemble de faits disparates. La violence est toujours un moyen et jamais une fin. Elle n'a pas d'essence. Elle n'est définie qu'à partir du point de vue qui l'énonce. Nous n'en appelons pas pour autant à la violence, nous appelons à la regarder en face pour mieux la cerner et l'affronter. Il nous semble que l'utilisation de « Violence », comme mot valise, est trompeuse. Cela laisse à penser que toutes les violences se valent. Or, nous l'avons vu, la nomination d'une « violence » est un travail compliqué et provoque de vifs débats souvent insolubles entre personnes concernées. La violence n'est jamais isolée hors de l'idée ou de l'idéologie qui permet de la dire. Il faut disloquer le terme de

« violence ». Ce problème de nomination est lié à son exposition. Qui peut lire ce qui a eu lieu en Algérie ? Qui peut lire les détails des tortures perpétrées à Guantanamo ? Qui veut entendre ce qu'il se passe dans les camps de redressement russes ? Exposition là-bas, mais aussi proche de nous : quelles sont les conséquences réelles des mémorandums imposés au peuple grec ? Que sait-on des violences policières en France ? Qu'est-ce qui se cache derrière un « plan social » ? Que fait l'armée française ? La liste est longue des lieux dans le monde où les corps sont meurtris, mais dont on préfère ignorer les détails pour éviter les cauchemars. Cet évitement conduit à une réponse simple, qui s'avère peut-être une protection, « c'est dans la nature humaine ». L'éducation et le progrès feront leur chemin. Or la violence n'est pas un problème de nature humaine. « L'état de nature » des philosophes de la période des révolutions modernes est une figure mythologique comme on en trouve dans les mythologies des sociétés traditionnelles. C'est une façon de mettre en scène les ambivalences de l'être humain. Cela ne nous dit rien de la violence naturelle des humains, mais cela nous parle de l'incertitude quant à leur nature, qui rend précisément difficile de savoir ce qu'est une violence et ce qui n'en est pas.

Comment donner du sens aux violences, mettre des contenus dans ce mot ? Il n'en existe pas de synonymes faciles. Chaque terme la tire d'un côté ou d'un autre. C'est un signe que le langage nous envoie. Passés les synonymes conceptuels comme ardeur, contrainte, brutalité, force, fureur, il existe une série de mots très concrets : sévices, viol, torture, émeutes, soulèvement, révolution, faim, bureaupathologie, licenciement... Chacun de ces termes ne peut être employé que dans un cas très précis. La violence est un ensemble de faits réels, qui ne sont pas interchangeables. Comprendre ces faits demande dès lors de l'acuité et le sens du détail.

Ce sens du détail entre en confrontation avec la Raison, dont l'exercice consiste plutôt à l'édification d'une théorie générale. Cependant la raison a fait l'objet d'une critique à partir de Nietzsche, qui « marque vraiment la transition [...] entre la raison classique et la situation dans laquelle nous nous trouvons<sup>1</sup> », comme l'écrit François Châtelet. Cette remise en cause de la raison à l'intérieur de l'espace européen a ouvert une brèche qui n'a cessé de s'agrandir jusqu'à nous. Nous voyons aussi que l'universalisme est remis en cause depuis la naissance des paroles autres que celle de « l'homme occidental, chrétien, bourgeois, blanc et hétérosexuel » ; c'est-à-dire que l'universalisme cachait l'imposition des valeurs du sujet occidental et n'était en aucune manière la rencontre de points de vue divergents qui, en se confrontant, se

---

1 CHÂTELETCHÂTELET François, *Une histoire de la raison*, Paris, Seuil, 1992, p. 202.

tireraient les uns les autres vers une humanité commune. L'empire des hommes et la colonisation ont imposé cet « universel ». Nous l'avons compris dans notre deuxième partie, les défenseurs de la raison – parfois devenue communicationnelle comme chez Habermas – ont trouvé un moyen qu'ils prétendent non violent de s'imposer : la justice transitionnelle. Ce faisant ils continuent à nier la brutalité du système, qui est à la fois très concrète (économique, sociale) et idéelle (modèle, morale, acculturation), sans que cette distinction ne soit efficiente complètement. Ce que nous voulons dire c'est que la négation du droit à s'émanciper par soi-même (la redondance est nécessaire à la compréhension) – ce qu'on appelait autrefois l'auto-détermination - est en quelque sorte la première des violences. C'est un complexe mélangeant la pensée et la contrainte physique qui organise la violence. Si elles sont intimement liées, pour les penser, nous avons besoin de les dissocier.

Nous en avons aussi besoin parce que, selon nous, la défense d'une violence de et dans la pensée est nécessaire, alors que l'ardeur physique mérite débat<sup>2</sup>. On demeure là sur des plans différents sans pour autant affirmer que la pensée ne peut maltraiter, le harcèlement moral en est un exemple négatif. Il nous faut aussi admettre que la raison fait violence. Derrière la violence et la maltraitance des corps se cache une violence de la raison.

Nous avons développé trois étapes en choisissant d'abord de revenir sur la dichotomie problématique violence / non-violence chez les penseurs de la révolution. La pensée est confrontée à une impossibilité qui est aux racines de son existence même. *A priori*, on intellectualise pour se défaire de la violence. Cette impossibilité a pris corps sous la construction d'une différence de nature entre violence et non-violence, qui non seulement est une dichotomie morale, soutenue par le droit positif, mais qui de surcroît ne s'avère pas factuellement vraie. Faire tomber cette différence c'est permettre un nouveau discours sur la révolution et poser la question de la possibilité de son existence sans sa dégénérescence. C'est aussi s'autoriser un nouveau regard sur les violences.

Une fois déstabilisée cette fausse contradiction, tout en maintenant les problèmes qu'elle soulève, nous pourrions poser la question de la possibilité d'une philosophie de la violence. Nous nous appuierons sur des textes plutôt contemporains qui prétendent questionner la violence, nous verrons comment ces théories de la violence fonctionnent en poupée russe. Cha-

---

2 Il ne s'agit pas là de défendre des débats sur la torture, mais de questionner la condamnation des violences du sport (boxe) ou des bagarres entre enfants comme si ces actes menaient au génocide ; et à un niveau plus global, le problème de l'opposition au système.

cune d'entre elles semble en contenir une autre qui se focalise sur un détail non traité par la précédente, qui dévoile progressivement une violence de la raison. Les philosophies de la violence sont souvent des propositions pour une conversion de la violence, si le dévoilement est progressif, cela implique des conversions successives partielles. Toute société paraît conserver une part de violence, ou – et là le problème est sérieux – toute société déplace la violence. Elle en abolit une, mais en crée une autre.

Il nous sera alors permis d'opposer à l'idée d'une conversion de la violence sous la forme de la réconciliation la proposition d'une « déconciliation », dont les ramifications peuvent trouver leurs racines à la fois dans les utopies du présent et dans les irréconciliés et déconciliés du passé. Bousculer la raison occidentale peut se faire en adoptant une attitude de déconciliation, qui serait une déconciliation permanente nécessaire. Cette attitude repose d'abord sur un travail de la pensée, mais en se liant avec la lutte que nous aurons traitée au chapitre précédent, il est possible de réfléchir à des pistes concrètes. Il y a une différence que nous devons tenir à tout prix : la radicalité de la pensée et la violence réelle. La première est nécessaire pour combattre la seconde. La déconciliation serait le refus de solder à bons comptes le passé et ses violences au profit hypothétique d'une unité du présent et d'un bonheur du futur ignorant les décombres. Nous posons le mot, sans certitude qu'il soit le bon, mais il est pour l'instant ce qui s'impose à nous.

## Chapitre 9 : la mort de la révolution

Dans un texte sur « le désir de révolution », Bertrand Ogilvie écrit que « [c]e qui aura marqué notre époque, à [s]on sens, ce n'est pas l'élimination de l'objectif révolutionnaire, mais c'est la découverte expérimentale de la difficulté (l'impossibilité ?) des révolutions à maîtriser leur propre violence.<sup>3</sup> » Il y aurait donc eu accointance entre révolution et violence, et la première aurait perdu contre la deuxième. Plus encore, les révolutions seraient nécessairement productrices de violence et dépassées par cette violence qu'elles engendrent. La révolution serait donc destructrice d'un système, mais produirait aussi sa propre destruction. Quelle est cette violence dont parle Ogilvie ? Violence de la prise du pouvoir contre l'ordre étatique, violence de la mise en place du pouvoir contre ceux-celles qui refusent le nouveau pouvoir ou violence intra-révolutionnaire ? Dans le monde occidental, l'image de la révolution a été façonnée par la Révolution française puis par les écrits de Karl Marx et Friedrich Engels associés au mouvement international des travailleurs. Le *Manifeste du parti communiste* dont ils sont les auteurs, a eu un impact considérable dans le monde du XX<sup>e</sup> siècle.

Les transfuges du communisme vers le capitalisme n'ont d'ailleurs pas manqué de rabrouer leurs anciens auteurs fétiches. Citons par exemple l'ancien gauchiste français André Glucksmann : « le marxisme ne produit pas seulement des paradoxes scientifiques mais des camps de concentration.<sup>4</sup> ». En attaquant les camps soviétique ou chinois, c'est Marx qu'on pense attaquer. La désillusion face à ces révolutions s'est métamorphosée en pugilat de toute idée de révolution d'inspiration marxienne et émancipatrice. Ces auteurs passés du côté du pouvoir en place profitent des goulags de l'Union soviétique, de la Chine totalitaire ou du génocide perpétré par les Khmers rouges pour jeter aux orties les idéaux révolutionnaires de Marx. Après tout, accordons-leur, la contradiction n'est pas si simple à résoudre. Toutes ces violences furent justifiées au nom de la révolution. Cette révolution qui devait faire naître un nouvel homme. A une autre échelle, les « terrorismes occidentaux » (*Black panther party, Brigades*

---

3 OGILVIE Bertrand, « désir de révolution », *Lignes*, 2001/1 n° 4, p. 141-144.

4 Cité par HOURMANT François, « De Lénine à Marcos : modèles étrangers pour la gauche ? », in Jean-BECKER Jacques et CANDAR Gilles, *Histoire des gauches en France*, La Découverte « Poche/Sciences humaines et sociales », 2005, p. 476.

*rouges, Action directe, fraction armée rouge...*) ont été utilisés par les dominant-es pour stigmatiser les mouvements révolutionnaires. Méfiez-vous la révolution est dangereuse et violente, sous la promesse de l'alternative, elle apporte la barbarie. Ces épisodes révolutionnaires violents ont donc attenté directement à l'idée même de révolution.

La question de la violence dans la révolution superpose plusieurs problèmes. La révolution est synonyme, à la fois, de combats avant le changement, de prise de pouvoir et de mise en place d'une nouvelle société. Ainsi la violence peut se confondre avec la révolution à chacun de ces moments, mais cela n'implique pas que les théoriciens de la révolution ont pensé la violence à chacun de ces moments. La lecture de la violence dans la révolution est liée aux évolutions théoriques que nous avons commentées précédemment, c'est-à-dire la volonté de pacifier les sociétés. Les perspectives du début du nouveau siècle sont donc renvoyées à d'anciens idéaux au mieux anachroniques, au pire barbares. Ces révolutions sont présentées comme les avatars d'un siècle de violences et il faudrait désormais construire dans la paix et la constitutionnalité libérale, loin de toute perspective révolutionnaire.

Ce n'est pas ce que dit Ogilvie. Au contraire, s'il intervient comme il le fait dans le débat, c'est bien pour réaffirmer que le désir de révolution n'a pas disparu. « Dans *Le Manifeste*, Marx et Engels avaient bien compris que seule la seconde voie, qui donne à ce désir la figure humaine par où il [le désir] change de logique au lieu de perpétuer le cycle de la violence, avait quelque chance de déboucher sur du nouveau. Mais sur les moyens de refouler sans cesse la Gorgone, qui insiste et qui cogne à la porte, ils ne se sont pas attardés.<sup>5</sup> » Cette Gorgone évoque ceux qui veulent refonder un ordre social hiérarchisé et inégalitaire - les fascismes se présentaient comme révolutions. Mais elle est aussi, à l'intérieur des révolutions qui se disent émancipatrices, la dérive du pouvoir ou la mise en place de la coercition prétendument à des fins émancipatrices.

Cette violence des Révolutions – leur échec – nous fait baigner ainsi dans une fausse évidence qui permet au discours libéral au vernis pacifiant de proliférer. Tout le monde semble admettre que les penseurs socialistes furent des êtres, qui prônaient la violence comme morale et philosophie. Nous allons voir ici que l'exercice de leur pensée est beaucoup plus complexe qu'une apologie de la violence. C'est possiblement dans ce rapport à la violence que passe la frontière entre le fascisme et les penseurs de l'émancipation, qu'on regroupe souvent

---

5 OGILVIE B., art.cit.

sous l'appellation de « socialistes ». De Marx à Mandela, se dessine une famille avec ses points communs et ses points de rupture mais qui s'unit autour d'une pensée de la conciliation et de la transformation, qui comprend l'idée de révolution et une part de violence. Dans *La crainte des masses*, Etienne Balibar travaillait trois concepts de la politique : émancipation, transformation et civilité<sup>6</sup>. Dans son livre *Violences et civilité*, il met l'accent sur cette dernière, qu'il définit comme l'ensemble des conditions matérielles qui rendent possibles l'exercice d'une citoyenneté. Parti de la même constatation que Bertrand Ogilvie, il assume de s'installer « au-delà de Marx » afin de « *déplacer* cette notion d'une multiplicité de fonctions historiques de la violence<sup>7</sup> ». C'est dans cet au-delà qu'il esquisse les « différentes stratégies de civilité<sup>8</sup> » qui pourraient permettre de penser la révolution hors de la production de la violence. Ainsi, tout en ayant en tête la problématique qu'il pose, nous tracerons un chemin entre violence et non-violence pour terminer notre chapitre sur la sortie de cette dualité contraignante qui a révélé en grande partie son inefficacité tant intellectuelle que politique.

## 1) La violence de la révolution

### (a) La responsabilité de Marx

Souvenons-nous qu'Arendt rappelait à l'ordre les jeunes manifestants violents en citant Marx. L'inspirateur des révolutions russes et chinoises aurait donc refusé la violence ? De leurs côtés, Vladimir Illitch Lénine, Rosa Luxembourg et d'autres n'ont eu de cesse de se référer à Marx pour justifier la prise des armes. La seule chose sûre est que toute idée de la révolution renvoie à Karl Marx, et que cette proposition reste actuelle. Arrêt sur image : en 1971, c'est à François Châtelet qu'échoie le privilège de rédiger l'article « l'idée de révolution » dans *l'Encyclopédie universalis* en 1971<sup>9</sup>. Le philosophe s'attelle donc à mettre au clair le sens de ce terme qui a provoqué tant d'enthousiasme, mais aussi de peurs et de critiques durant le XX<sup>e</sup> siècle.

---

6 BALIBAR Etienne, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, *civilité* », *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

7 BALIBAR E., *Violences et civilités*, *op.cit.*, p. 145.

8 *Ibid.*, p. 162.

9 CHÂTELET François, « RÉVOLUTION », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].

URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/revolution/> [consulté le 30 septembre 2013].

Châtelet découpe son analyse en trois temps. Il revient d'abord sur la conception platonicienne de la Révolution, puis sur l'impulsion magistrale que lui ont donné Marx et Engels pour soutenir en fin d'analyse son caractère nécessairement matériel. L'une de ses thèses est qu'il n'existe pas de révolution intellectuelle, la révolution ne fait sens que dans sa réalisation concrète. L'article n'est pas construit par un fil conducteur linéaire, le spécialiste d'Hegel poursuit plusieurs pistes à la fois qu'il confronte les unes aux autres, mais l'empreinte de Marx et Engels est centrale dans son propos.

La première piste avance l'idée que la révolution, qui dans son sens courant signifie changements radicaux, est à son origine un retour vers le bonheur. Cette idée apparaît, nous dit-il, chez Platon quand celui-ci met en scène Timée contant les origines du monde. Châtelet résume le mythe platonicien : « Il y avait un ordre, qu'une révolution (cosmique, incompréhensible) a défait ; la révolution humaine a pour fin de rétablir, autant qu'il se peut, ce « bonheur » perdu<sup>10</sup>. ». Aux origines, existait un monde tenu par les Dieux où tout était parfait, puis les Dieux se sont retirés, le monde s'est écroulé et les humains ont été laissés à eux-mêmes. Ils ont désormais la charge de re-trouver un monde parfait. Il analyse donc les origines du monde en termes de révolutions successives, révolutions définies comme changements radicaux qui démolissent l'ordre des choses. Il s'agirait donc encore maintenant de rétablir le bonheur perdu. La réconciliation en somme.

Cependant, la rupture ayant eu lieu une fois, elle risque de se reproduire à tout moment. C'est pourquoi Platon, déjà, « avertit que la révolution n'est jamais jouée une fois pour toutes ; que, serait-elle faite, la lutte continue, que les forces antagonistes, provisoirement jugulées, sont toujours présentes et qu'elles ont la capacité constant de réactiver le malheur. ». La révolution, comme l'affirmera beaucoup plus tard l'adage trotskiste, est donc permanente ou comme le dit Châtelet « Les lendemains ne chantent pas, ils se battent. ».

À ce point, Châtelet change de piste, car, nous dit-il, passé ce triangle « malheur-rupture-menace », seule l'effectivité de la révolution a de l'importance et « la perspective révolutionnaire authentique – c'est-à-dire efficace – suppose un *déplacement foncier*. » Ce déplacement nous rappelle-t-il est lié à la conscience politique et à la connaissance qu'elle a d'elle-même. D'où vient-elle ? De quoi est-elle le « produit » ou « l'effet » ? Telle est la voie sur laquelle Châtelet est amené par Marx et Engels dont il donne les grandes lignes de leur théorie révolu-

---

10 *Ibid* pour cette citation et celles qui suivent.



tionnaire. La révolution se profile à l'aune de l'état du rapport de forces à l'intérieur du mode de production entre ceux qui en détiennent, à une époque donnée, les moyens de production et ceux qui sont exploités. La révolution n'existe que dans sa relation aux rapports de classe (les possédants [capitalistes] contre ceux qui vendent leur force de travail [prolétaires]), elle n'existe que par la lutte des classes entre elles et le renversement de la hiérarchie entre capitalistes et prolétaires. La révolution se dessine donc dans l'économie.

Mais le rapport de forces n'est pas agissant en lui-même, les travailleurs doivent prendre conscience de l'état des rapports de production : « La révolution suppose, d'une part, que soit élaborée théoriquement la connaissance objective, dans une société donnée, des causes et des modalités réelles du malheur de la masse ; que soit mise en place, d'autre part, l'organisation politique capable de pratiquer cette connaissance, de transformer la conscience diffuse des opprimés en *énergie politique*. » La révolution suppose une connaissance du contexte et un travail de lutte. Ce qui l'amène sur sa troisième piste. « Le concept de révolution ne s'institue comme force de transformation qu'à partir du moment où l'histoire cesse d'être pensée comme philosophie. » Châtelet se place ainsi en rupture avec les philosophies de l'histoire du XIX<sup>e</sup>, dont pourtant Karl Marx est l'héritier. La transformation révolutionnaire gagne en force à partir du moment où l'on cesse de croire au sens de l'histoire ou à l'idée d'une mécanique historique. La révolution se fonde dans la pratique. L'horizon n'est pas, n'est jamais révolution et il l'est encore moins s'il institue un « retour à ». Et Châtelet de le redire au cas où : « Si l'idée de révolution a une consistance, c'est qu'elle implique celle de lutte. » La révolution n'existe que dans la matérialité, que dans la sueur des combattantes et des combattants. La révolution est donc à la fois pratique et économique. Elle se matérialise aussi dans son contexte. La philosophie ne saurait prévoir l'avenir, prévoir le monde. Si la philosophe veut être révolutionnaire, elle doit elle aussi travailler en contexte. On ne prévoit pas la révolution, on la travaille. On ne prévoit pas le futur, on le construit au jour le jour.

Le texte de Châtelet fait mention une seule et unique fois de la violence, quand il explique qu'une inattention peut tout faire basculer du côté de la violence. Il ne s'attarde pas. Cette absence dit quelque chose. Elle dit que, dans le contexte du début des années 70, la question de la révolution c'est l'analyse du contexte et la stratégie pertinente à employer pour faire advenir une société meilleure, et non celle de la violence. La révolution n'est pas liée à la violence, elle est liée au bonheur, à l'émancipation et à la réconciliation. Et toute pensée de la violence en lien avec la révolution est aussi liée au problème du bonheur. La révolution se constitue

comme une critique de la société et nécessite une prise de conscience de son oppression et de la nécessité d'en finir avec elle. Ce qui préoccupe Châtelet dans la pensée de la révolution c'est la lutte et sa réalisation.

La révolution est une lutte, en ce sens, elle est une violence, mais une violence pour le mieux. Châtelet évite ainsi la question de la stratégie révolutionnaire c'est-à-dire du problème de la prise des armes et du pouvoir. Cette tendance est proprement une tournure philosophique. La question du philosophe n'est pas, historiquement, celui de la question très -trop-pratique de savoir s'il faut ou non prendre des armes et attaquer le palais d'Hiver.

(b) *Prendre le pouvoir*

La question est pourtant bien présente chez Marx. Sur la prise du pouvoir, se trouve l'alternative entre ce qu'il nomme le parlementarisme et les armes. Il écrit dans un article pour le journal anglais *The world* en 1871 :

« L'association n'impose aucune forme aux mouvements politiques ; elle exige seulement le respect de leur but. C'est un réseau de sociétés affiliées, qui s'étend à l'ensemble du monde du travail. Dans chaque partie du monde se présente un aspect particulier du problème, et les ouvriers s'y efforcent de l'aborder avec leurs propres moyens. Les ententes ouvrières ne peuvent pas être absolument identiques dans tous les détails à Newcastle et à Barcelone, à Londres et à Berlin. En Angleterre par exemple, la voie qui mène au pouvoir politique est ouverte à la classe ouvrière. Une insurrection serait folie là où l'agitation pacifique peut tout accomplir avec promptitude et sûreté. La France possède cent lois de répression ; un antagonisme mortel oppose les classes, et on ne voit pas comment échapper à cette solution violente qu'est la guerre sociale<sup>11</sup>. »

Il intervient aussi dans les débats prussiens en 1878 qui font suite aux attentats contre Guillaume 1<sup>er</sup>. Ces attentats sont imputés à la Social-démocratie allemande. Marx va répondre au ministre de l'intérieur de l'époque, Eulenburg, que les moyens pour arriver au but, à savoir l'émancipation des travailleurs-ses et le bouleversement de la société, ne peuvent être pacifiques que dans la mesure où les travailleur-ses ne font pas face à des obstacles violents. Il donne alors les mêmes arguments : si les travailleurs anglais deviennent majoritaires au parlement, ils peuvent changer les lois. Encore faut-il, précise-t-il, que « les forces de la réaction ne s'opposent pas à ce nouveau pouvoir »<sup>12</sup>. La position de Marx n'a donc aucune relation avec un problème moral, elle est une question stratégique et surtout une question de contexte.

---

11 RUBEL Maximilien, *Pages de Karl Marx. 2. Révolution et socialisme*, Payot, p. 83. Article dans *The world*, 1871. Marx défendra la même idée dans son discours au congrès d'Amsterdam en 1872.

12 RUBEL M., *Ibid.*, p. 78. Extrait d'une lettre destinée à la presse.

Il ne s'agit ni de choisir la violence par vengeance, ni de choisir la non-violence par éthique prolétarienne. Marx avertit que le pacifisme n'a de sens que si la bourgeoisie accepte la défaite. Il est intéressant de constater qu'ici Marx s'exprime sur la question de la violence en réponse à des ennemis. Il justifie l'emploi d'armes ou l'emploi de violences comme réponse à la violence de l'État. Il choisit ses termes.

Le penseur de la prise du pouvoir est Lénine. C'est également lui qui forge la dictature du prolétariat. Son grand œuvre de 1917, *L'État et la révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, est écrit entre les deux bouleversements que furent la prise de la Douma en février 1917 et la prise du pouvoir par les Bolcheviks en octobre 1917, ce qui justifie probablement que, pour Lénine, la question de l'après est centrale. En marxiste, Lénine n'ignore pas l'importance du contexte. Le révolutionnaire russe disserte séparément sur la prise du pouvoir et sur l'après. Sur la prise du pouvoir, il emploie de nombreuses métaphores guerrières et présente la révolution comme une guerre. Il répète d'ailleurs à de nombreuses reprises dans les écrits de 1917 que « l'insurrection est un art » citation qu'il dit reprendre à Marx. Le stratège russe s'appuie essentiellement sur Engels pour montrer que le passage de l'État bourgeois à l'État prolétarien ne pourra se faire que dans la violence.

Pourtant Lénine n'est pas un défenseur de la violence à tout prix. Dans un texte de septembre 1917, destiné au parti Bolchevique auquel il appartient, intitulé « La révolution russe et la guerre civile », il énonce que « Si on peut réaliser l'alliance des ouvriers des villes avec la paysannerie pauvre en remettant immédiatement le pouvoir aux Soviets [forme de conseil créé lors de la révolution russe de 1905, sorte « d'auto-administration des ouvriers » / AC], tant mieux. Les bolcheviks feront *tout* pour assurer cette voie *pacifique* au développement de la révolution<sup>13</sup>. » - c'est lui qui souligne. Il présente clairement la violence comme contre-productive si elle n'est pas utilisée à bon escient. L'idée d'une alliance entre la paysannerie et les ouvriers des villes implique en réalité une assise du mouvement ou une massification, idée centrale dans la théorie léniniste. Or plus le mouvement est massif, plus la révolution peut s'imposer par elle-même. La violence n'est pas un apport. D'ailleurs le révolutionnaire ne la pense qu'organisée et donc tenue. Elle est toujours liée à la question de la stratégie. « Aucune insurrection ne créera le socialisme, s'il n'est pas mûr économiquement. », précise-t-il. La possibilité de la révolution est liée à l'économie et au niveau de conscience. Il faut savoir à quel moment frapper et pour quels objectifs. Lénine, comme Marx et Engels, est dans une lo-

---

13 LENINE, *Œuvres complètes*, Tome 26. Paris, Editions Sociales, 1966, p. 35.

gique d'instrumentalisation de la violence, si elle s'avère nécessaire, mais la révolution est avant tout, pour Lénine aussi, une question de situation économique.

(c) *Le paradigme de la Terreur*

Il n'y a pas en soi d'appel à la violence dans l'idée de prise du pouvoir. Si Marx, Engels ou Lénine parlent de violence, c'est parce qu'ils pensent que ceux qui détiennent le pouvoir vivront la perte de celui-ci comme violence. Le passage du système capitaliste (avec son État bourgeois) à une autre société se fera dans la violence dans la mesure où, quoiqu'il arrive, les possédants se sentiront violentés. Cela n'implique pas en soi une violence armée de la part des révolutionnaires. Cela, seul le contexte le dira. C'est dans cet écart vis-à-vis de la révolution que se fonde la notion de dictature du prolétariat, dont les proximités avec l'idée de Terreur sont nombreuses. En termes marxistes, comment amener la bourgeoisie à se défaire de son privilège de classe ? Plus largement, comment défaire les rapports de domination inscrits dans la structure mais aussi en chacun de nous ? Les expériences révolutionnaires contiennent une autre question : comment ne pas remplacer un groupe oligarchique par un autre, qui se protégerait en s'auto-déclarant démocratique ? Le problème de la révolution n'est pas le grand soir, mais son après, son inscription dans la quotidienneté.

Marx et Engels ont laissé assez peu de pistes, ce qui peut se comprendre au vu du contexte dans lequel ils évoluent, mais le concept de dictature du prolétariat apparaît quand ils parlent de La Commune de Paris de 1871. Ce qui est ainsi nommé c'est le fait que ce sont les travailleurs, en tant que classe, qui exercent temporairement le pouvoir. Dans l'article sur ce thème, du *Dictionnaire critique du marxisme*, Balibar recense tout au plus une dizaine de mentions du concept dans l'œuvre des deux théoriciens<sup>14</sup>. C'est un concept très partiel chez eux et dont la cohérence ne les préoccupait pas.

Quant à Lénine, toujours dans *L'État et la révolution*, il lit chez Engels le fait que le passage de la dictature du prolétariat au communisme se fera sans violence, par le dépérissement de l'État. Les soviets sauraient mener la révolution et créer le communisme. La guerre civile qui éclatera en Russie en 1918 aura raison de ce qu'avaient « prévu » Engels et Lénine. Les possédants ou ceux qualifiés de possédants ne se laissèrent pas faire entraînant, de fait, une dictature du prolétariat qui n'était pas à l'image des prévisions marxistes. C'est sans doute

---

14 BALIBAR Etienne, « dictature du prolétariat », in LABICA Georges et BENSUSSAN Gérard, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige, PUF, 2001.

pourquoi l'idée de la révolution comme guerre a été poursuivie par Lénine, Trotsky et la majeure partie des Bolcheviks. Une position qui paraît difficilement audible aujourd'hui, presque naïve finalement.

Le problème des Bolcheviks est celui de tout nouveau régime. Il est celui de Robespierre et de la Terreur. Ce mot est avant tout un moment historique. Une convention historiographique veut que ce soit la période de la Révolution française du 17 septembre 1793, date à laquelle paraît le « décret qui ordonne l'arrestation des gens suspects », au 28 juillet 1794, date qui vit la chute de Robespierre, guillotiné. Le décret établit une liste des gens suspects, qui sont plutôt ceux qui s'opposent à la liberté et il autorise leur arrestation. Création d'institution... L'expression « terreur » fut utilisée par les révolutionnaires et renvoyait bien à l'idée d'une coercition et d'une autorité du gouvernement. On guillotina pendant la Terreur.

Est-ce un hasard si le problème de la Terreur redevient aujourd'hui une question philosophique ? Une recherche naïve sur la Terreur nous permet de constater qu'on se perd dans une jungle de dates et d'appréciations. La Terreur n'est pas uniquement cette période définie, elle permet de décrire la violence, négative, de la Révolution. L'ouvrage d'Arendt *De la révolution* en est l'exemple classique. Nous ne reviendrons pas dessus, mais en substance, il véhicule l'idée d'une terreur politique comme l'inverse de tout dialogue, une catégorie qui met en danger le collectif et l'idée même du politique ; si l'on est sensible, on ne peut qu'être contre la terreur.

(d) *Du sentiment d'humanité en période de Terreur*

Les divers jugements portés sur la Terreur comme sur la dictature du prolétariat sont empreints de morale. L'historienne Sophie Wahnich estime à propos de la Révolution française et de la mort du roi que « le dispositif moral vient faire obstacle à la curiosité historique. » Elle l'explique par le fait que la société contemporaine (notamment celle du bicentenaire qui s'est trouvé devoir représenter la révolution) voit dans la Terreur « la figure du *mal historique*, l'incapacité à régler pacifiquement les conflits politiques, c'est-à-dire sans violence faite au corps, sans donner la mort. Etre un héritier heureux de la révolution française, c'est devenir complice d'un crime historique.<sup>15</sup> » La Révolution française est présentée comme le moment moderne d'une assimilation entre totalitarisme et démocratie. Cette assertion, Wah-

---

15 WAHNICH Sophie, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La fabrique, 2003, p. 15 (pour les deux citations).

nich la trouve chez Giorgio Agamben comme chez Hannah Arendt. Chez l'un et l'autre, l'État moderne a rejeté le politique en créant une confusion entre vie animale (vie nue) et vie politique (chez Agamben) ou en préférant l'égalité à la liberté (chez Arendt comme on l'a déjà vu). La révolution est lue comme violente et cruelle. L'historienne pose la question de la pertinence historique d'une telle affirmation et se propose de requestionner à partir des archives (en historienne) les liens entre liberté, égalité et souveraineté. Il s'agit certes de relire historiquement l'événement, Wahnich va nous permettre de discerner ce qui relève d'une atmosphère contemporaine de la lecture de la violence politique.

En conclusion, Wahnich définit la terreur comme « un processus arc-bouté à un régime de souveraineté populaire où il s'agit de vaincre la tyrannie ou de mourir pour la liberté.<sup>16</sup> » Pour arriver à une telle idée qui renverse la perception contemporaine de la terreur, elle prend, dans son livre, le temps de pénétrer dans les sensibilités d'une époque, que ce soit celles des révolutionnaires ou celles des contre-révolutionnaires. Elle précise à plusieurs reprises que le sang n'était pas toléré en soi. Il n'y a aucune cruauté, au sens de plaisir de la brutalité, dans les actes collectifs des révolutionnaires. Les mises à mort orchestrées par la Terreur sont liées à des enjeux politiques, qui font débat entre révolutionnaires et dessinent une communauté politique. Wahnich parle d'un « conflit d'intolérables » dans un dossier portant sur le sujet<sup>17</sup>, exprimant par ce biais que la construction d'un intolérable préside aux débats qui ont lieu durant la Révolution.

Concrètement, les révolutionnaires sont tout de suite confrontés aux limites de la violence afin de bâtir une « société juste ». Cette Justice passe à leurs yeux par la régénération du peuple. « Faire la Révolution, c'est agir pour que les hommes redeviennent humains après plusieurs siècles d'oppression.<sup>18</sup> » traduit l'historienne, qui identifie deux moments séparés que sont l'insurrection du 10 août 1792 et les massacres de septembre. Le contexte est celui d'une France à qui les puissances européennes ont déclaré la guerre. La révolution est en danger. Autour de cette date se rediscutent tous les enjeux de la société naissante. Ils se concrétisent dans les actes du peuple : le roi ayant mis son veto à deux décrets de l'assemblée portant sur les prêtres réfractaires et sur le camp de 20 000 hommes qui doivent défendre Paris,

---

16 *Ibid.*, p. 92.

17 FASSIN Didier et BOURDELAIS Patrice, *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La découverte, 2005, p. 55.

18 WAHNICH Sophie, « La Révolution française comme conflits d'intolérables. Comment définir l'humanité en période révolutionnaire », in FASSIN Didier et BOURDELAIS Patrice, *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La découverte, 2005, p. 55.

les Tuileries sont envahies une première fois en juin (le 20) par une foule demandant le retrait du veto. Devant le refus du roi, une deuxième invasion a lieu le 10 août, sanctionnée par des tirs de la part des gardes. C'est la chute de la monarchie. Dans la foulée, les troupes prusso-autrichiennes envahissent la France. Le pouvoir temporaire laisse se faire ce que l'on désigne aujourd'hui comme les massacres de septembre. Les victimes sont ceux qui sont soupçonnés de complots contre le peuple français.

La réaction du peuple est tout entière portée par l'idée d'une patrie en danger. L'historienne s'attarde longuement sur cette peur qui gagne le peuple de voir la révolution être battue par l'ennemi. Elle utilise plusieurs fois l'expression d' « ennemis irréconciliables », mais c'est la place de la loi et des législateurs qui est au centre de son développement. Elle explique longuement que le peuple se sent trahi par les législateurs qui refusent à plusieurs reprises de prendre les mesures nécessaires à la sauvegarde de la révolution. C'est la Justice à qui on fait appel. A propos du 10 août, elle lit chez les révolutionnaires le fait que :

« [s]i justice est faite, alors l'insurrection aura vraiment installé les principes démocratiques sans disloquer la communauté des citoyens. Si la justice est refusée, ce sera le signe d'une fondation incertaine, fragile, bafouée. Alors, la communauté politique sera déchirée et l'affrontement insurrectionnel reconduit dans des formes sans doute plus difficiles à maîtriser.<sup>19</sup> »

C'est le déni de la justice qui crée ou renforce l'idée d'ennemis irréconciliables. L'historienne explique qu'on sort alors de la justice pour entrer dans la vengeance. Cela n'induit pas l'idée d'une animosité ou d'une agressivité, la vengeance marque selon Wahnich l'existence de groupes aux identités distinctes. En s'appuyant sur l'anthropologue Raymond Verdier, elle déplace la perception de la vengeance du peuple : « la vengeance n'est pas une forme de justice plus archaïque que la justice pénale mais une forme de justice qui correspond à une autre configuration sociale.<sup>20</sup> » Elle souligne aussi l'absence, dans cette période, de médiations symboliques. En effet, le 10 août est suivi d'une période d'instabilité institutionnelle en attente de la convention qui doit avoir lieu en septembre, il semblerait que peuple et loi soient alors synonymes dans les discours des révolutionnaires. La souveraineté du peuple cherche à s'affirmer dans une période difficile et incertaine. A ce contexte s'ajoute un dernier élément, le peuple révolutionnaire n'est pas assoiffé de sang et la question de la violence fait partie de ses débats. L'objectif de la révolution est la réalisation de la liberté, le fait de (re) devenir hu-

---

19 WAHNICH S., *La liberté ou la mort*, op.cit., p. 41.

20 *Ibid.*, p. 44.

main, et le sang qu'elle a versé serait contraire à ce but selon les pourfendeurs de la révolution française.

Que signifie « redevenir humain » ? Pour répondre à la question, Wahnich distingue deux sentiments d'humanité : le sentiment d'humanité politique et le sentiment d'humanité sensible. Ce problème de l'humanité pousse une partie des révolutionnaires, dont les Jacobins, à vouloir inscrire l'insurrection dans le droit. « L'insurrection d'un peuple libre » ne peut que se justifier, semble-t-il, et être humaine. C'est une humanité politique. Cependant les débats sont pressants sur la question de l'émeute et la violence populaire effraie. L'historienne situe le nœud de cet intolérable non pas tant dans un rapport au sang, que dans le « qui le fait couler » et pourquoi. Déjà la répression répond à l'émeute, qui répond à la répression. Elle donne ainsi l'exemple de Lyon, où la contre-révolution essaye de marquer de son empreinte la ville. Août et septembre 1792 changent tout. Pourtant Wahnich souligne que les premières réactions vont dans le sens d'un soutien à l'insurrection. Certes la violence « heurte les sensibilités », mais elle apparaît comme légitime. La violence du peuple est excusée et la faute est portée sur les contre-révolutionnaires. Quelques semaines plus tard, une partie de l'assemblée s'en prend au « peuple » à travers des élus tel que Marat et Robespierre. « Le conflit entre les sentiments d'humanité est au cœur de l'argumentation et de l'expérience des massacres de septembre<sup>21</sup> », estime l'historienne. Il y a ceux qui sont débordés par l'insupportable cruauté des actes, et ceux qui les défendent au nom de leur nécessité. Elle cite Robespierre : « La sensibilité qui gémit presque exclusivement pour les ennemis de la liberté m'est suspecte. » Le débat oppose l'accès à l'humanité. « L'humanité politique » ne recule pas devant la violence, qui est vécue comme la voie vers le nouvel homme.

La Terreur n'est pas la soif du sang, ni l'absence du droit et de la politique : « la terreur est aussi l'invention d'une nouvelle place pour les législateurs qui désormais doivent pleinement reconnaître la souveraineté populaire, mais conjointement éviter au peuple d'avoir à se compromettre dans des pratiques insoutenables pour fonder la république.<sup>22</sup> » Cette assertion, l'historienne la tire des débats à l'Assemblée même. C'est pour éviter au peuple la violence, que l'assemblée doit assumer ses fonctions vengeresses en digne représentante de ce peuple. L'historienne affirme alors : « [c]ontrairement aux interprétations dominantes aujourd'hui, l'entreprise de la Terreur vise donc à instituer des bornes à l'exception souveraine, à mettre un

---

21 *Ibid.*, p. 74.

22 *Ibid.*, p. 63.



frein à la violence légitime du peuple et à donner une forme publique et instituée à la vengeance. La terreur comme justice est ainsi une tentative désespérée et désespérante de contraindre à la fois le crime politique et la vengeance populaire légitime qui peut en résulter.<sup>23</sup> » L'idée de la terreur n'est pas la cruauté, mais au contraire la sauvegarde de la communauté politique par la mise en œuvre d'un mécanisme collectif.

Il est alors intéressant de se demander d'où vient cette lecture morale de la révolution ? Wahnich définit les révolutionnaires comme les « vaincus de l'histoire ». Ce sont les thermidoriens qui « gagnent la partie » et imposent leur vision selon laquelle l'humanité politique est inhumaine. Les Sans-culottes sont assimilés à des barbares ; leur discours politique est totalement effacé. Cette lecture de la révolution passe alors de génération en génération. Wahnich estime que « Thermidor inaugure pour notre temps le règne de l'émotion victimaire.<sup>24</sup> » Ce qui importe à partir de Thermidor, ce n'est pas la politique, mais la victime. Le peuple est effacé et l'historienne nous précise que « le conventionnel ne doit plus être un traducteur des émotions populaires mais celui qui refuse tout échange avec le peuple. » On change de représentation. Et plus encore, en juillet 1795, on retire de la déclaration des droits l'article 2 qui instituait le droit de résistance à l'oppression. Elle cite une déclaration de Daunou, qui estime que cet article « lui a paru présenter trop de dangers et ouvrir la porte à trop d'abus.<sup>25</sup> »

Ce que nous montre l'historienne, c'est que le débat se noue dans le moment. Un schème pré-déterminé porte à des jugements anachroniques et souvent moralement orientés. Il n'y a pas d'essence de la violence révolutionnaire. C'est bien la question de la souveraineté du peuple, et donc de sa légitimité à user de la violence, qui est en jeu. La violence a été au cœur des débats, et la recherche a toujours consisté à convertir la violence du peuple dans autre chose pour lui éviter de se salir les mains. L'actualité de la révolution française, c'est la mise en scène d'un moment politique.

La révélation de Wahnich est doublement centrale pour notre problématique. L'historienne met à bas la lecture circulante de la révolution en rappelant que finalement c'est le camp adverse à la Terreur qui a gagné, étrange d'imputer à Robespierre et aux Sans-culottes la violence du contemporain, puisque ceux-ci ont précisément été freinés dans leurs élans. A bien y regarder, l'obstination à vouloir dégrader la Terreur est la répétition incessante de l'acte fonda-

---

23 *Ibid.*, p. 64.

24 *Ibid.*, p. 86.

25 *Ibid.*, p. 91.

teur de la France contemporaine : la confiscation de la souveraineté du peuple. Les dirigeants d'aujourd'hui doivent faire en sorte que le peuple d'aujourd'hui s'en prenne justement pas conscience en lui martelant les « erreurs cruelles » des Sans-culottes et autres révolutionnaires de la Terreur. Wahnich montre par ailleurs que, en politique, ce qui est humain, et donc ce qui est violent, est déterminé par qui détient les instruments du droit. Les révolutionnaires voulaient fonder un nouveau peuple et une nouvelle morale, leur échec a renvoyé leurs pratiques à une violence pour elle-même, laissant dans l'ombre les débats profondément politiques qu'ils avaient eus. Dès lors, la condamnation morale de la Terreur est la seule attitude possible.

(e) *La violence de la libération*

Cependant les débats de la Terreur ne sont pas morts avec la condamnation de la révolution française, ni de la Révolution russe. La fin de la Seconde Guerre mondiale a laissé place à des envies de liberté, vite freinées par les colonisateurs. C'est face à ce refus que va s'élaborer la pensée de Frantz Fanon. Celui-ci invente une nouvelle pensée de la terreur, qui s'inscrit dans l'histoire d'une régénération.

Frantz Fanon est né en Martinique, il participe à la guerre 39-45 avant de devenir psychiatre. Il est nommé en Algérie en 1953. Quand la guerre éclate, Fanon prend le parti des Algériens et s'engage dans la guerre d'Algérie. Expulsé de la terre algérienne en 1957, et après un passage par Paris, il gagne la Tunisie afin de travailler au sein du Front de Libération National. C'est à la fois son métier et la guerre d'indépendance de l'Algérie, - la révolution algérienne - qui vont amener Fanon à parler de la violence des colonisés comme réponse à la violence des colonisateurs. Cette violence n'est pas en elle-même révolutionnaire, mais elle le devient ou peut le devenir. En effet, la violence regroupe dans un même mouvement une libération des colonisés et une réponse à la violence des colonisateurs.

Dès son premier livre, *Peau noire, masques blancs*, où il fait état de ses recherches en psychiatrie, la violence est présente dans la réflexion de Fanon, mais avant tout comme violence structurelle du système colonial, qui a des conséquences sur la psyché et le corps du colonisé. Fanon y souligne déjà la contradiction européenne de prétendre aux droits de l'homme tout en étant incapable de les appliquer, voire de les bafouer systématiquement en prétendant les défendre. Le colonisé n'a pas le droit d'être homme et le colon ne se comporte en rien en

homme dit civilisé : « si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que l'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide de leur extermination<sup>26</sup>. ».

Par la suite, Fanon s'oriente vers des textes où se dessine plus clairement la praxis révolutionnaire. Inspiré par la dialectique hégélienne et connaisseur de Marx, il déplace la théorie marxiste à la fois parce qu'il ouvre la question de la place des colonisés, mais aussi parce que, en lieu et place des ouvriers prolétaires, il s'intéresse aux paysans, qui sont encore très majoritaires dans les colonies. Il consacre des pages entières de la deuxième partie de *Les damnés de la terre* à la question du prolétariat dans les colonies et projette un prolétariat différent de celui pensé par Marx : « Dans les pays colonisés le prolétariat a tout à perdre. Il représente en effet la fraction du peuple colonisé nécessaire et irremplaçable pour la bonne marche de la machine coloniale [...] la place privilégiée qu'ils occupent dans le système colonial constituent la fraction « bourgeoise » du peuple colonisé.<sup>27</sup> » Par ailleurs, chez Fanon, se dresse l'ombre de la division du mouvement prolétaire. En effet, le psychiatre affirme que les ouvriers d'Europe ne sont pas automatiquement les alliés des ouvriers et paysans des colonies. Il parle, par exemple, de « [l']enthousiasme généralisé, et quelquefois véritablement sanginaire, qui a marqué la participation des ouvriers et paysans français à la guerre contre le peuple algérien<sup>28</sup> ». Après tout, ils profitent eux-mêmes du système colonial. Dans *Les damnés de la terre*, Fanon avance qu'« Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. » Plus loin : « Illuminée par la violence, la conscience du peuple se rebelle contre toute pacification.<sup>29</sup> » Une certaine violence a des effets libérateurs donc positifs. Elle est phénomène émancipateur parce qu'elle ouvre un temps de libération mentale et un temps de libération physique. Frantz Fanon s'appuie clairement sur sa pratique de clinicien pour penser la violence comme une libération de la psyché du colonisé, s'y ajoute l'idée que c'est dans la négativité que l'individu peut recouvrer une conscience de soi. On perçoit aussi l'influence d'Hegel avec la mise en œuvre d'une dialectique négative dans laquelle s'opère la décolonisation psychique et physique du colonisé. La conscience est aussi très présente et Fanon en formule divers phénomènes dans l'évolution du colonisé et à divers moments du processus révolutionnaire.

---

26 FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 22.

27 FANON F., *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 108.

28 FANON F., « L'Algérie face aux tortionnaires français », *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*, Paris, La découverte, 2006, p. 72.

29 FANON F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 90 – 91.

Chez Fanon, la violence n'est pas de la malveillance, mais une affirmation de soi en tant qu'individu. Comme le dit la professeure de littérature Sylvie Laurent : « Si Fanon ne recule guère devant l'idée que la lutte armée doit supposer la mort des ennemis, il se défie de la violence anarchique et excessive qui naîtrait de l'absence d'instruction du peuple. La haine ne peut motiver la libération. Le combattant pour la liberté doit s'en prémunir absolument<sup>30</sup>. » La violence doit rester connectée à la raison. Elle doit rester stratégique dans la lutte armée.

Cette violence, Fanon va la chercher dans la paysannerie. Les jacqueries constituent pour lui un exemple de violence libératrice contre la colonisation. La violence est issue d'un besoin de la conscience. Il ajoute alors une composante, d'inspiration peut-être léniniste, la conscience ne peut être provoquée que par le parti révolutionnaire. Le psychiatre loue la nécessité pour les révolutionnaires de s'allier à la spontanéité de la résistance paysanne. Cette résistance est sans concessions, elle est violence, donc elle contient les germes de la révolution. La paysannerie est le peuple. « Seule la violence exercée par le peuple, violence organisée et éclairée par la direction, permet aux masses de déchiffrer la réalité sociale, lui en donne la clef<sup>31</sup>. » Ainsi le peuple ne se suffit pas à lui-même pour réussir la révolution, une direction est nécessaire. Fanon développe donc une conception organisée et collective de la violence. C'est ce qui lui permet de l'assumer dans les situations de guerres coloniales. Fanon n'est pas un sanguinaire, mais il connaît la guerre. Les morts sont un élément propre à l'état de guerre. A l'instar de Lénine, Fanon pense la guerre en acte, une guerre qui ici s'appuie sur les masses paysannes guidées par une direction éclairée qui se libère dans l'exaltation de la violence tout en mettant en place une révolution sociale, qui si c'est nécessaire chassera l'ancien colon.

Expulser le colon ? Fanon n'est pas un réconciliateur. Sa conception de la violence laisse, de fait, peu de place à une conciliation, mais le penseur va plus loin. Son texte sur Patrice Lumumba<sup>32</sup> est éclairant. Après un hommage à l'homme, Fanon revient sur les choix de soutien qu'il a faits. Il critique en ces termes : « Il ne fallait pas faire appel à l'ONU. L'ONU n'a jamais été capable de régler valablement un seul des problèmes posés à la conscience de l'homme par le colonialisme, et chaque fois qu'elle est intervenue, c'était pour venir concrètement au secours de la puissance colonialiste du pays oppresseur<sup>33</sup>. » Ici encore, c'est un pro-

---

30 LAURENT Sylvie, « La non-violence est-elle possible ? Gandhi, Luther King, Mandela », *La vie des idées*, 23 juillet 2010, en ligne [www.lavidesidees.fr](http://www.lavidesidees.fr)

31 FANON F, *Les damnés de la terre*, *op.cit.*, p. 141.

32 Lumumba est un révolutionnaire et anticolonialiste congolais, qui fut assassiné par une alliance entre des Congolais et le gouvernement belge quelques mois après avoir été élu président du Congo indépendant.

33 FANON F., « La mort de Lumumba, pouvions-nous faire autrement ? », *Pour la révolution africaine*, *op.cit.*, p. 215.

blème de conscience qui est d'abord soulevé. L'attitude de l'ONU est l'expression de l'impossible conciliation d'une conscience avec la réalité du terrain. On est en deçà de la conscience à l'état du maître qui ne voit pas que la conscience doit se libérer.

« En réalité, l'ONU est la carte juridique qu'utilisent les intérêts impérialistes quand la carte de la force brute [a] échoué.

Les partages, les commissions mixtes contrôlées, les mises sous tutelle sont des moyens légaux internationaux de torturer, de briser la volonté d'indépendance des peuples, de cultiver l'anarchie, le banditisme et la misère. <sup>34</sup>»

Fanon ne croit pas à la discussion dans les conditions de la révolution. Il n'existe aucun intérêt commun entre les colonisés et les colons. Aucune égalité ne peut voir le jour dans ces conditions. Pour Fanon, l'ONU comme les Européens n'ont rien à faire sur le continent africain. Contrairement aux philosophies "pacifiantes" et aux révolutionnaires qui luttent pour la prise du pouvoir, la question de Fanon n'est pas celle du droit. Sa pensée nous place toujours au bord du précipice, car pour lui le compromis est toujours un échec pour le dominé. Il n'y a pas de salut dans le droit. Toujours à propos du Congo : « Notre tort à nous, Africains, est d'avoir oublié que l'ennemi ne recule jamais sincèrement. Il ne comprend jamais. Il capitule, mais ne se convertit pas<sup>35</sup>. »

Sans doute toujours inspiré par la phénoménologie hégélienne, Fanon laisse entrevoir une brèche qui s'ouvre à la croisée de deux questions qui viennent agiter la conscience. Si le dominant peut partir, peut être exclu du pays et donc disparaître sans mourir, il n'en est pas de même pour les capitalistes locaux (la classe dominante locale). Fanon fait plusieurs fois mention des « traîtres » africains. Il en parle un peu dans le texte sur Lumumba et dans *Les damnés de sa terre*. Toujours du point de vue de la conscience : « Le peuple découvre que le phénomène inique de l'exploitation peut présenter une apparence noire ou arabe<sup>36</sup> » et il précise que la question n'est plus alors nationale, mais sociale. Le conflit est alors déplacé et la conscience passe à un autre stade.

Dans ce déplacement de la conscience, la révélation a lieu. Il est possible que certains colons « passent de l'autre côté<sup>37</sup>. » La prise de conscience de cette transformation de certains colons permet un « désarmement de la haine ». On peut voir là un déplacement du conflit.

---

34 *Ibid.*, p. 216. [faute dans la version originale « force brute échoué ».]

35 *Ibid.*, p. 217.

36 *Ibid.*, p. 139.

37 *Ibid.*, p. 139.

Une fois réalisée la lutte nationale avec ses conditions particulières, les lignes de la lutte sociale se dessinent. Là se trouve le rôle du dirigeant, celui-ci doit pouvoir anticiper ce moment pour permettre de nouvelles alliances et la poursuite de la révolution.

Ce problème, le psychiatre qui meurt en 1961, n'a pas vraiment eu le temps de le traiter. Que faire quand la violence n'a pas désintoxiqué le colonisé et qu'il se voit en lieu et place du colonisateur ? Ou que faire si elle engendre un effet non pas de libération collective, mais une libération d'un seul qui envisage désormais de devenir le dominant dans la nouvelle configuration sociale ? Comment reconfigurer les luttes ? Mais dans l'idée largement traitée par Fanon de se libérer par la violence, intellectuellement autant que physiquement, s'est déjà dessinée une éthique révolutionnaire. Et étonnamment elle n'est pas si éloignée de celle des penseurs non-violents, peut-être parce que, ce qu'ont en commun Fanon et les penseurs dont nous allons parler maintenant, c'est de se situer à contre-courant du siècle.

Plusieurs moments auront donné le *la* d'une rencontre entre Violence et Révolution. La Révolution française, et surtout le *Manifeste du parti communiste*. Pas parce qu'il prônait la violence, mais parce qu'il mettait à jour le fait que l'exploitation d'une partie de l'humanité était tout simplement intolérable et que les serments de droit de l'homme étaient loin d'avoir abouti. Les privilèges n'avaient pas été abolis. C'est cette violence de l'exploitation qui a été le point de départ des théories et des pratiques qui assument, plus qu'elles ne revendiquent, la violence comme moyen révolutionnaire. Cependant aucun de ces penseurs n'a nié la nécessité pour la révolution de trouver des bases qui lui permettent de pacifier sa société. La révolution comme nouvel état des choses ne peut se réaliser que si la violence au sens armé disparaît. Si les conteurs se sont repus des affrontements réels ou symboliques, Martin Luther King versus Malcom X, Frantz Fanon contre Albert Camus, Lénine versus Gandhi, c'est parce que les non-violents ont aussi eu leur place dans le siècle et que, sans doute, l'écart entre un révolutionnaire violent et un révolutionnaire non-violent est moins important qu'entre un révolutionnaire et un tenant de l'ordre.

## 2) La Révolution sans violence

On entend beaucoup d'inepties sur la non-violence, notamment sur son rapport à la violence. Les deux auteurs qui constituent les sources principales actuelles de la désobéissance civile et de la non-violence, David Henry Thoreau et Mohandas Gandhi ont envisagé des pra-

tiques de résistances et de révolutions qui n'évitaient pas le conflit. Celui-ci constitue même le cœur de leurs théories « non-violentes ». Ces deux auteurs s'inscrivent dans une lignée révolutionnaire. Ils sont dans une perspective critique des sociétés et des normes dans lesquelles ils vivent. La désobéissance civile comme la non-violence n'ont pas été imaginées par eux pour consolider ou améliorer le système mais pour le questionner et le remettre en cause. Comme l'explique le politologue Jacques Sémelin dans un article sur la Non-violence<sup>38</sup>, c'est une praxis de résistance, une affirmation du conflit qui distingue violence et conflit et qui porte le conflit sur l'objet et non pas entre les personnes. Elle peut donc parfaitement trouver sa place dans un processus dit révolutionnaire.

(a) *La non-violence dans la Révolution*

Gandhi est un militant du début du XX<sup>e</sup> siècle qui reprend à son compte et adapte la désobéissance civile au contexte indien. Né en Inde, étudiant en Angleterre, devenu avocat de profession en Afrique du Sud, il se trouve embarqué au tournant du siècle dans la lutte pour les droits civiques des indiens dans la région du Natal<sup>39</sup> d'abord puis dans toute l'Afrique du Sud. De cette première lutte de Gandhi, naîtront toutes les autres : indépendance de l'Inde, lutte pour une vie commune entre Hindous et Musulmans. Partisan au moment de la décolonisation d'une Inde unie, Gandhi cédera face au congrès et devant les violences inter-religieuses qui secouent l'Inde et acceptera de soutenir la séparation entre l'Inde et le Pakistan. Concession qui le fera assassiner en 1948 des mains d'un Hindou qui le croyait responsable de cette partition. Depuis ses premières luttes jusqu'à son assassinat, l'avocat devenu pieux va développer tout un arsenal d'« outils de lutte » qu'on présente aujourd'hui comme les moyens de la non-violence. C'est grâce aux traductions de ses textes d'ailleurs que l'expression « non-violence » existe en français.

(b) *Théorie et méthodes d'actions de Gandhi*

Nous l'avons vu, ce sont les dominant-es qui fixent la frontière de la violence, notamment à partir du droit. Gandhi le sait bien. Il sait très bien qu'une action « pacifique » peut être considérée comme violente.

---

38 SEMELIN Jacques, « NON-VIOLENCE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 3 avril 2011. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/non-violence/>

39 Région d'Afrique du Sud où se sont déroulés de nombreux affrontements entre Boers et Zoulous, puis entre Anglais et Boers, qui devient une colonie britannique à part entière en 1893.

Les actes du jeune Gandhi sont souvent individuels et dirigés contre lui-même. Il s'impose de nombreux « châtiments », dont des jeûnes répétitifs. Mais ceux-ci vont prendre un sens de plus en plus politique au fil de sa vie. Le premier jeûne, en 1913, est un jeûne de pénitences pour les fautes de deux membres de sa colonie, le dernier sera un jeûne illimité pour « redresser les torts causés » suites aux violences commises par les Hindous sur les Musulmans<sup>40</sup>. De ses expériences politiques, il tire une théorie pratique pour révolutionner la société.

Gandhi se politise au fil des années, son action se fait de plus en plus en collective pour aboutir sur l'importance d'organiser les masses. C'est dans cette logique qu'il développe des pratiques de lutte comme les marches et les boycotts. La marche du sel de 1930 est une marche de 396 kilomètres qui amène Gandhi et ses amis aux portes de l'océan Indien, où Gandhi prend une gorgée d'eau salée. Or le sel était une propriété anglaise auquel les Indiens ne pouvaient toucher. Par ce geste simple, Gandhi lança un mouvement d'opposition au monopole anglais sur le sel.

Gandhi cherche à provoquer par la compassion par des actes simples mais symboliques. Au fil de ses expériences, le révolutionnaire forge ses idées. La désobéissance gandhienne n'a aucun lien avec une quelconque passivité. Il en résume les principes dans *Lettres à l'ashram*, rédigées dans les années 1930 alors qu'il est en prison à Yeravda. La stratégie de Gandhi cumule deux idées : la *satyagraha* et l'*ahimsâ*, deux mots ou attitudes impossibles à traduire.

La première, avec laquelle il ouvre ses lettres, recouvre l'idée de désobéissance civile et de résistance. Elle signifie « adhérer à la vérité » et est à la fois un effort volontaire et une recherche de la vérité. Elle suppose aussi de savoir ce que l'on veut et ce que l'on est. La vérité n'est pas seulement celle que cherche le militant, mais aussi celle qu'il doit provoquer chez son adversaire. Le militant doit « s'opposer à l'erreur de lois injustes<sup>41</sup>. » Sa lutte se construit donc contre le droit colonial dans la mesure où il est inique.

L'*ahimsâ* renvoie elle à la non-violence. Elle contient la notion de paix. Gandhi écrit : « le principe de l'*ahimsâ* est enfreint par toute pensée mauvaise, par toute hâte injustifiée, par le mensonge, la haine, le fait de souhaiter du mal à quiconque. On le viole également lorsqu'on retient pour soi ce dont le monde a besoin<sup>42</sup>. » La non-violence est un refus de la haine de

---

40 GANDHI, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, Quadrige, Puf, 2004 [1950], p. XXXVII.

41 Cité par MULLER Jean Marie, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

42 GANDHI, *Lettres à l'ashram*, traduction de Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1971 [1937], p. 38.



l'autre, mais aussi la volonté de convertir l'autre vers la vérité en s'exposant soi-même à la souffrance. Gandhi précise d'ailleurs qu'avant de lutter en Afrique du Sud, il était persuadé que la raison seule pouvait convaincre l'autre. Ayant observé par la pratique que ce n'était pas le cas, il cherche à provoquer la raison. Il y a, chez Gandhi, une vraie croyance en la bonté de l'humain et en sa perfectibilité. Idée centrale dans la non-violence. Le refus de la violence rejoint ainsi la philosophie par l'idée que l'humain est éduicable et qu'il n'a pas besoin de la contrainte violente, physique et directe. La conversion doit convaincre à jamais le converti et non temporairement.

Gandhi relie les deux notions dans sa théorie : « *l'ahimsâ* est le moyen, la Vérité est le but. » Les textes de Gandhi mélangent du religieux et du politique. La non-violence est souvent associée à une notion de morale très forte, mais elle dépasse cette moralité. Elle se constitue comme stratégie politique et permet une rencontre entre des groupes éloignés. Gandhi réunit les Indiens qu'ils soient hindous ou musulmans, quelles que soient leurs castes grâce à ces principes moraux. Gandhi est emprisonné à plusieurs reprises par les Britanniques qui voient en lui un danger. Ils lui imputent aussi une responsabilité dans les soulèvements du peuple. Sa non-violence est donc une politique de conflit.

Gandhi n'est pas un homme de compromis et de consensus. Son action s'inscrit dans une logique de conflit. Son ennemi est l'empire britannique et il ambitionne de le faire tomber. Trop souvent mal comprise, la stratégie non-violente n'est pas une recherche de l'absence de tensions ou de conflits au sens politique. Sa stratégie de non-violence ne s'accommode pas de l'ordre établi et n'est pas une stratégie du consensus, mais bien de l'affrontement politique.

(c) *La force de la désobéissance civile et le doute de Martin Luther King*

Inspiré du jaïnisme, tradition datant du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>43</sup>, Gandhi est devenu un modèle pour de nombreux chrétiens, qui ont reconnu dans ses propositions l'amour de Dieu, mais aussi le sacrifice de Jésus. L'« afro-américain » Martin Luther King est l'un d'eux. Il reprend la proposition de vérité et de non-violence de Gandhi, mais, lecteur de Marx, il lui ajoute un versant anticapitaliste.

---

43 SEMELIN Jacques, « non-violence », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 3 avril 2011, URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/nonviolence/>

Martin Luther King est un pasteur chrétien. Comme Gandhi, sa foi occupe une place importante dans son combat. Il s'appuie sur des théories déjà présentes au sein du mouvement afro-américain dans lequel était prophétisée une révolution. Le pasteur leur reproche de ne pas développer d'armes effectives pour la libération<sup>44</sup>. La révolution n'arrivera pas seule, il faut agir. Il choisit donc de s'engager politiquement et refuse de s'en remettre à l'unique prière à Dieu. C'est lors de ses premiers combats contre les lois de ségrégation qui sévissent dans le sud des États-Unis (loi Jims Crow) et c'est dans les luttes qu'il forge sa doctrine, qu'il complètera ensuite de certaines lectures (Karl Marx, Mahatma Gandhi ou Léon Tolstoï, et bien sûr La Bible). Comme Gandhi, il applique la stratégie du boycott qu'il a pu observer à travers le boycott des bus en 1955 et 1956 en réponse à l'arrestation de Rosa Parks, une afro-américaine qui avait refusé de laisser sa place à une personne blanche dans un bus à Montgomery dans l'état d'Alabama. Par la suite, Martin Luther King appelle à des sit-in, à des occupations,... Il reprend aussi l'idée des marches à Gandhi.

Ces actions, sans arme, furent considérées comme violentes par une partie du mouvement chrétien afro-américain et notamment par la très puissante *Southern Christian Leadership Coalition*. Ce qui nous montre une fois encore que la frontière de la violence n'a rien de partagé ou d'objectif.

Confronté à des difficultés nombreuses, à maintes reprises, le doute gagne Martin Luther King et il se pose la question de la violence. Ce sont ses lectures qui le ramènent sur la voie de la non-violence, et notamment Gandhi, qui constitue pour lui une figure morale centrale. La notion d'exemple (être un exemple) et l'idée d'abandon de soi sont deux des piliers de la théorie et de la pratique du pasteur. Comme Gandhi, il porte aussi l'idée *morale* qu'il ne faut pas reproduire ce que les dominants font.

Cependant, il ajoute une idée à celle de Gandhi. Pour lui la violence, c'est le consumérisme et la satisfaction immédiate des désirs, traits propres au capitalisme, ce qui place la non-violence du côté de l'anticapitaliste. Celui qui pratique la non-violence est matériellement désintéressé. Il se transforme lui et la société, mais n'agit pas pour satisfaire ses besoins immédiats.

---

<sup>44</sup> On peut voir ici des sortes de pré-théologies de la libération, mouvement qui naîtra en Amérique latine dans les années 60 et opère une relecture de la Bible dans laquelle les pauvres occupent une place centrale tout comme l'idée de libération des peuples opprimés.

Par-delà l'idée morale, le pasteur voit aussi la non-violence comme une stratégie qui atteint aux contradictions internes de la démocratie. Il cherche notamment à provoquer en enfreignant les règles et en espérant qu'en face la réponse sera violente afin de saper les fondements moraux des dominants. Il a bien compris en quoi les médias, alors naissant pourront l'aider dans cette stratégie.

Gandhi et Luther King furent deux révolutionnaire qui convertirent leur foi en force de transformation et d'émancipation. Si la non-violence a été forgée depuis Gandhi et contient historiquement un aspect religieux, sa campagne pour la désobéissance civile n'a pas été forgée dans la religion, c'est un concept ancré dans la tradition juridique étasunienne. Réunie par Gandhi, la désobéissance civile comme la non-violence sont aussi prônées par des courants non-religieux.

(d) *(re) - naissance de la résistance civile – Henry Thoreau*

Celui à qui on attribue l'invention de la désobéissance civile est Henry David Thoreau, un journaliste étasunien, ce qu'on nommerait aujourd'hui un « intellectuel engagé », attaché à la notion de citoyenneté, un « libéral » qui s'est positionné en son temps contre l'esclavage. Né en 1817 et décédé en 1862, il écrit et agit dans des États-Unis en cours de création politique et dans lesquels, malgré l'idéal constitutionnel, se pratique toujours l'esclavage. En 1842, Thoreau décide de ne plus payer ses impôts « pour protester contre le gouvernement et sa politique d'esclavage<sup>45</sup> ».

Précisons d'abord que Thoreau n'emploie jamais l'expression de « désobéissance civile ». Il théorise ce que nous appelons désobéissance civile, dans un discours intitulé « La relation de l'individu au gouvernement » en 1842 publié en 1848 sous le seul titre : « Résistance au gouvernement civil ». C'est sur une publication posthume qu'un éditeur apposera l'expression « La désobéissance civile ».

L'idée centrale de Thoreau est que le principe d'obéissance à la loi n'est pas donné. Une loi ne mérite d'être respectée que si elle est juste. De là, il tire une réflexion sur la relation entre la loi comme bien public et la notion d'individu et avance l'idée que l'individu doit être reconnu par les lois pour permettre l'établissement d'une démocratie réelle.

---

45 THOREAU Henry, *Essais*, traduction de Nicole Mallet, Marseille, Le mot et le reste, 2007, p. 147.

Le problème de l'obéissance à la loi remonte déjà aux Lumières et renvoie aux débats présents dans les Révolutions américaines (États-Unis, Haïti) et française. Thoreau inscrit clairement sa réflexion dans cette lignée. A l'époque où il écrit, la révolution américaine est encore chaude, les fondateurs sont dans toutes les têtes comme la guerre contre l'Angleterre. Thoreau, à l'instar du mouvement abolitionniste et du mouvement féministe, fait partie de ceux qui d'emblée n'ont pas reconnu la révolution comme définitive, comme ayant mis en place tous les idéaux pour lesquels les révolutionnaires avaient lutté. Le droit n'apparaît pas ici comme un bien en soi. La révolution ne doit pas se figer.

Thoreau s'en prend à la « tyrannie », la « médiocrité » et « l'injustice » des hommes d'État dont il mentionne qu'« ils n'exercent pas librement leur faculté de jugement ni leur sens moral ». L'essai insiste sur l'importance d'employer sa « conscience » et de ne pas l'abandonner au législateur. Contrairement à ce que laisse croire l'expression « désobéissance civile », Thoreau ne se contente pas de désobéir. Il a lui-même refusé de payer ses impôts, forme d'action qui lui vient d'une pratique développée en Nouvelle-Angleterre, et pour laquelle il passa une nuit en prison (une seule car quelqu'un payera ses impôts à sa place pour le faire sortir). Thoreau soutient aussi des abolitionnistes tel John Brown qui eux choisirent la lutte armée.

Exaspéré par le gouvernement central, il en appelle dès les premières pages à la révolution : « quand un sixième de la population d'une nation qui se déclare un havre de liberté est composé d'esclaves, et que le pays tout entier est injustement envahi et conquis par une armée étrangère et soumis à la loi martiale, je pense qu'il est grand temps pour les honnêtes gens de se rebeller et de passer à la révolution.<sup>46</sup> » Par révolution, l'auteur entend : « le droit de refuser allégeance à un gouvernement, de lui résister quand sa tyrannie et son incompétence sont flagrantes et insupportables<sup>47</sup> ». Thoreau n'est pas un non-violent, il croit en un idéal démocratique qui fut aux fondements des États-Unis et c'est au nom de cet idéal qu'il lutte.

La forme de résistance qu'il propose est un mode d'action illégale reposant sur des fondements légaux avec pour slogan « si une loi est injuste, il faut lui désobéir ». Dans cette idée, la loi est l'émanation juridique du peuple. Ainsi dans la poursuite des penseurs du contrat social, elle est l'organisation de la société, mais elle ne saurait être imposée par autrui, nous nous l'imposons à nous-mêmes, donc si par divers biais, la loi est force, alors elle n'a plus à être respectée. En tirant le fil, on pourrait se rendre compte que la désobéissance civile repose

---

46 *Ibid.*, p. 153.

47 *Ibid.*

sur l'idée que le contrat social doit faire l'objet d'une actualisation à chaque instant, pour chaque nouveau peuple, devrait-on dire. On voit bien comment Thoreau a pu être à l'une des ramifications de la pensée de Gandhi. Plus largement, l'idée de « désobéissance civile » est présente chez Hannah Arendt, John Rawls ou Jürgen Habermas qui en font tous un pilier de leur foi juridique. Ainsi elle apparaît comme la seule voie « révolutionnaire » acceptable aux yeux du libéralisme. Sauf que si elle est acceptable, c'est parce qu'ils ne l'analysent pas comme une révolution. De cette ambiguïté naît la force actuelle de la proposition de Thoreau.

(e) *L'histoire populaire comme résistance*

Thoreau sera repris dans le mouvement civique américain par des courants communistes. Dans son livre *Désobéissance civile et démocratie*, Howard Zinn défend la nécessité de citoyens et citoyennes actives pour faire exister une démocratie. C'est un militant étasunien engagé dans le mouvement des droits civiques qui se présente comme communiste.

Chez lui, la non-violence est pensée comme produit d'un siècle de violences extrêmes. L'historien raconte dans son livre son expérience de la Seconde Guerre mondiale, dont il est revenu très marqué. A son retour, il décide de s'engager en politique. Actif dans le mouvement des droits civiques et dans le mouvement pour la paix, il défend « l'action directe non-violente », expression qu'il reprend de Martin Luther King. L'action directe suppose que les canaux légaux ne sont pas suffisants pour changer le monde et que seul un engagement illégal ou extra-légal peut entraîner des changements. La non-violence soutient l'idée que ce mode d'action ne doit pas reposer sur les principes qui régissent la guerre. Il ne s'agit pas de tuer l'autre, ni de former des militant-es obéissant-es.

Cette expression permet de souligner que la non-violence n'est pas passive mais relève bien d'un acte volontaire et exigeant qui contraint l'autre. La violence décrite par Zinn est la destruction. La non-violence ou la désobéissance civile passent elles du côté de la construction, de la création, ce qui implique qu'elles soient bien actives et en mouvement. Chez Zinn, la désobéissance civile engagée abrite la volonté de détruire l'État à terme et ne relève pas de la désobéissance civile légale des penseurs du modèle théorico-juridique dont nous discutons dans la deuxième partie.

Dans sa réflexion, il accorde quelques pages à la question de la violence. Il discute de sa relation avec la nature humaine. Citant plusieurs expériences qui tendraient à prouver que

l'homme est naturellement violent, Zinn en démontre à chaque fois l'absurdité ou la limite. Il raconte ensuite son expérience de la Seconde Guerre mondiale durant laquelle il a observé que la plupart des hommes faisant la guerre ne la font pas avec plaisir et que chaque guerre est le moment de refus, de désertions ou d'oppositions. Selon lui les hommes ne sont donc pas heureux d'être autorisés à être « violents ». Zinn démontre alors qu'à côté de ceux qui choisissent de voir uniquement « les pires aspects du comportement humain », il est possible de voir l'histoire du « rejet de la violence, du refus de tuer et du désir de vivre en communauté<sup>48</sup>. » Comme Gandhi et Luther King, Zinn a une foi totale en la bonté de l'être humain. En ce sens, ces penseurs sont les enfants de Rousseau. C'est la force morale pour certains, jouissive pour d'autres, qui les pousse à croire que la révolution peut exister comme vie uniquement. Elle ne tue pas, elle construit.

Le militant s'appuie sur une critique de « l'idéologie américaine », dont d'après lui, « il [...] résulte une communauté de citoyens obéissants, consentants et passifs – danger mortel pour la démocratie<sup>49</sup>. » Zinn conçoit la désobéissance civile comme le fondement d'une démocratie, cette désobéissance permet l'actualisation récurrente des idées contre une institutionnalisation de l'État. Cette institutionnalisation entraînant un écart entre ceux qui détiennent le pouvoir et le peuple. Chez Zinn, la violence c'est l'État et le pouvoir. Un de ses exemples illustre très bien son point de vue :

« En 1985 eut lieu dans le Missouri le procès d'un groupe d'individus qui s'étaient introduits dans le silo d'un missile nucléaire et avaient commis quelques dommages mineurs sur (selon les termes du juge) " le béton, la poignée de l'ouverture d'accès, l'antenne et les instruments de transmission ». Au juge Hunter lui déclarant : « Je ne suis pas d'accord avec votre définition de la non-violence. La violence inclut l'atteinte à la propriété », l'accusé Martin Holladay répondit : « la question est de savoir si une arme nucléaire peut être considérée comme un bien au même titre qu'un bureau ou une cuisinière. Aussi longtemps que ce pays considérera les armes nucléaires comme des biens à défendre et à protéger, plus sacrés que les vies humaines qu'elles sont destinées à détruire, on sera en droit de se demander ce qu'est exactement une propriété. Les fours crématoires allemands étaient-ils des biens privés ? »

Holladay fut condamné à huit années d'emprisonnement pour « voie de fait » à l'encontre des engins de mort les plus abominables jamais construits. C'est un des aspects de l'idéologie dominante de notre culture que de considérer les atteintes à la propriété – et en particulier certains types de propriété – comme des crimes d'une terrible violence parce qu'elles ont été commises dans l'illégalité par des citoyens protestant contre la politique gouvernementale. A l'inverse, nous pourrions admettre un massacre de grande

---

48 ZINN Howard, *Désobéissance civile et démocratie*, traduction de l'anglais par Frédéric Cotton, Marseille, Agone, 2010, p. 77.

49 *Ibid.*, p. 7.

envergure sous prétexte qu'il est légal et officiel.<sup>50</sup> ».

La lecture de cet extrait a de quoi laisser pantoise. Le dialogue entre le prévenu et le juge montre les limites du droit et les limites de la définition de la violence à l'intérieur du droit. Si nos sociétés reposent sur la légalité, cette légalité est à l'image des idéologies dominantes, ce qui explique que seules des actions qui sortent de la légalité peuvent remettre en cause les règles et le système politique et économique. Or la constatation d'Howard Zinn, partagée entre tous et toutes les révolutionnaires, est que le système est violent au sens destructeur : il vole, il domine, il tue. En quoi est-ce alors transgressif de lui opposer la même violence ?

Les stratégies non-violentes reposent sur l'idée que ce qui fera changer la société ce n'est pas le fait de faire peur aux dominants, mais le fait de convaincre les dominés de leur puissance et de leur bon droit. C'est d'ailleurs aussi pour cela que l'engagé Zinn rejoint l'historien. C'est grâce à son métier qu'il fait la lumière sur l'histoire des « dominé-es ». Il montre la place qu'ils ont pris dans l'histoire. Son livre sur la désobéissance civile est une mine d'exemples d'action directe non-violente. Son *Histoire populaire des États-Unis* est une lecture de l'histoire à partir des luttes qui ont émaillé le pays. L'historien entend montrer comment la révolution se constitue au jour le jour, dans la persistance et dans l'obstination.

Tout son travail d'historien est un éclairage sur les combats et les luttes des dominés. Ces histoires sont des exemples de désobéissance. « La contestation, j'en suis conscient, peut produire son propre dogme. C'est pourquoi il faut constamment réexaminer nos façons de penser, en utilisant les preuves de ce que nous voyons et entendons, la réalité de nos expériences, pour penser de manière nouvelle. Nous devons rédiger de nouvelles Déclarations d'indépendance vis-à-vis de tous les États, partis et programmes – de tous les dogmes figés<sup>51</sup>. » La loi et la connaissance de l'histoire, des méfaits de la loi et de la Constitution au fil du temps, sont des armes que doivent utiliser les révolutionnaires. A travers l'histoire, c'est-à-dire le refus de l'oubli, l'idéologie américaine peut être combattue.

Finalement on trouve ici des accents de Fanon. La question de l'émancipation n'est pas tant le rapport à l'autre que la libération de soi par la connaissance de l'histoire et la connaissance des méfaits de l'ennemi.

---

50 *Ibid.*, p.233 – 234.

51 *Ibid.*, p. 13.

Ainsi il existe un point de vue conflictuel à l'intérieur de la non-violence qui permet d'élaborer une pensée révolutionnaire hors de l'idée d'une violence sanglante et aveugle. La révolution est toujours violente, comme l'a montré Châtelet, car elle impose un changement matériel qui fait violence aux acteur-es de l'histoire et, cette violence, les penseurs de la non-violence l'ont bien comprise. Ils ne cherchent pas à la nier, mais à minimiser la place du sang dans la révolution. Tous s'inscrivent dans un dialogue avec les acteurs violents de leur époque.

Les propositions des révolutionnaires non-violents sont donc éloignées des propositions d'un Rawls ou d'un Habermas. L'emploi commun de l'expression « désobéissance civile » est trompeuse. C'est ce que Butler saisit quand elle fait la proposition d' « appel à la non-violence » en expliquant qu'il s'agit d'accepter l'existence en chacun de nous d'une part de violence. Elle précise ainsi que « la non-violence n'est pas un état pacifique, mais un combat social et politique destiné à rendre la rage articulable et efficace – c'est un « *fuck you* » soigneusement élaboré.<sup>52</sup> » Elle résume probablement ainsi le mieux, même si un peu vulgairement, l'idée de non-violence. Chez Gandhi, le refus de la violence s'appuie sur le refus de faire souffrir l'autre. Je me fais souffrir pour que l'autre comprenne que la société doit changer. Je refuse aussi de faire souffrir l'autre, car faire souffrir c'est provoquer de la violence. Gandhi ne détourne pas son regard de la violence, il cherche à l'affronter, il cherche à ce que chacun-e – au lieu de l'État – absorbe la violence. Par mon ascèse, par ma force, j'impose la fin de la violence à l'autre. Associée à la vérité, la non-violence permet une action révolutionnaire qui ne s'endort pas sur ses lauriers mais poursuit sa quête en permanence. Pour Martin Luther King, la non-violence est un acte anticapitaliste et chez Thoreau, c'est la violence qui doit être évitée à cause de l'impact qu'elle engendre sur l'individu. Chez Zinn, une connaissance de l'histoire, un refus de la loi comme évidence et une praxis politique, donc collective, constituent le cocktail Molotov de la lutte. Toutes ces idées sont présentes d'une façon ou d'une autre en Afrique du Sud. Mandela en fait la synthèse dans l'exercice de la lutte. Si Mandela n'a jamais théorisé en tant que telle la révolution, ses textes sont tout de même les révélateurs d'une théorie qui lui est propre.

---

52 BUTLER Judith, *Ce qui fait une vie. op. cit.*, p. 175.



### 3) Les temps de la révolution

#### (a) *Un partisan*

Revenons alors à la place de la réconciliation sud-africaine dans cette compréhension du débat entre la violence et la non-violence. Sans doute plus qu'aucun autre, le mouvement contre l'apartheid a réalisé la synthèse des théories de la lutte armée et des théories de la non-violence. Mandela incarne cela. Son enterrement en décembre 2013 a montré que Mandela n'était pas uniquement une figure des luttes, mais une figure appréciée par les gouvernant-es du monde entier qui se sont pressés à Johannesburg pour assister à son enterrement et profiter de son aura. Mandela a été promu pour ses capacités de réconciliateur, mais dans ce même mouvement, l'hommage a transformé l'homme défunt. Le partisan révolutionnaire de la lutte armée disparaît sous les traits d'un chef pacifiste et moral tenant de l'ordre mondial. Or comme le résume Alice Béja, dans un article bien utile, chez Mandela, « Pas de position de principe, pour ou contre la violence, mais un choix fondé sur des circonstances politiques. <sup>53</sup>»

Dans le journal *Le monde* du Samedi 7 décembre 2013, la journaliste Natalie Nougayrède propose un éditorial qui illustre les erreurs et les mensonges proférés par les tenants de la non-violence consensuelle. Elle écrit :

« La pensée de Nelson Mandela puisait, on le sait, dans le parcours de Gandhi, dont les premières luttes avaient eu pour théâtre, précisément l'Afrique du Sud. La résistance civile aura été le socle de ce combat : comment abattre de manière non violente, un régime inique. Certes l'ANC (le congrès national africain) eut sa branche armée, mais le mouvement eût sans doute échoué s'il n'y avait eu que cela : le recours aux armes et les attentats.

Il n'est pas difficile de déceler un « héritage Mandela » dans d'autres combats menés pour la liberté. De Mandela à Sakharov et à Havel, des « révolutions de couleur » dans l'ex-URSS aux débuts du « printemps arabe » en 2011, une filiation existe, assurément. « Selmiyya, Selmiyya » (« Nous sommes pacifique ! »), clamaient les manifestants de la place Tahrir, au Caire, en ces journées fiévreuses qui allaient renverser le pouvoir du raïs. [...]

Le message de Mandela lui survivra. C'est la démonstration que la ténacité inflexible d'un homme peut conduire à la libération d'un peuple. [...]

Chaque lutte est différente. Mais on en revient toujours à ce constat : la force d'un chef moral capable de tenir un cap et d'entraîner une collectivité en transcendant les lignes de fracture les plus douloureuses. »

---

53 BEJA Alice, « Mandela, un guerrier pragmatique », *Esprit*, Janvier 2014.

La journaliste prête donc à Nelson Mandela un combat non violent et le transforme en héros pacifique, en chef moral qui conduit ses troupes et les convainc par sa moralité. Elle se fait une fervente propagandiste de ce qu'elle nomme non-violence, minimisant la part de la lutte armée dans le combat mené par l'ANC (African National Congress) et le rôle même de ce parti effacé sous la figure de Nelson Mandela.

En écrivant cela, la journaliste travestit la pensée et le parcours de Mandela. Déjà la perception de Mandela en tant que chef est contraire à la manière dont il se définit. Le militant et prisonnier ne cesse dans ses mémoires de parler de l'ANC ; c'est un partisan. Il déclare fidélité et s'y tient jusqu'à la fin. Il ne conçoit pas son combat sans les autres et sans le parti. Les mémoires de Mandela sont celles d'un homme qui débat avec ses camarades et qui fait part de leurs points de vue, des siens, de leurs désaccords... Les pages dédiées à Oliver Tambo, chef de l'ANC en exil, quand il décède, montrent à la fois le besoin des autres et l'attachement que Mandela voue à ses camarades : « De bien des façons et malgré notre séparation, j'avais entretenu une conversation avec lui pendant toute ma vie. C'est peut-être pourquoi sa mort m'a laissé si seul. Comme je l'ai dit à un camarade, je me suis senti l'homme le plus seul au monde.<sup>54</sup> » Mandela présente son combat comme collectif. Ce trait qui peut paraître banal est, en réalité, central. Contrairement à certains chefs révolutionnaires, Mandela n'a pas donné son nom à une théorie ou une praxis. Il a toujours inscrit son combat à l'intérieur du mouvement collectif qui fait de l'analyse du contexte un travail essentiel. Le fait qu'il quitte le poste de président de la République sud-africaine à la fin du mandat pour lequel il a été élu montre qu'il conçoit le mouvement collectivement. La responsabilité morale du chef s'efface derrière la capacité collective du groupe.

(b) *Le choix des armes*

La journaliste commet une deuxième erreur plus contrariante : Mandela n'est pas un défenseur de la non-violence. Avant son emprisonnement, il est à l'initiative de la création de la branche armée de l'ANC en 1960 et en devient le chef comme il en fait part dans le chapitre *Le mouton noir*<sup>55</sup> : « Le débat sur l'utilisation de la violence durait entre nous depuis le début

---

54 MANDELA N., *Un long chemin vers la liberté*, op.cit.

55 Et non le mouton noir, comme de nombreux journalistes, ont fait l'erreur de l'écrire. Ce surnom fait référence au Mouton rouge, personnage de la littérature populaire anglaise dit « insaisissable ». C'est ainsi qu'il était désigné par la presse durant les 17 mois entre 1960 et son arrestation en 1962 où grâce à divers déguisements, il échappe aux forces de sécurité sud-africaine. Paradoxalement, le personnage original est lui un homme qui défend les aristocrates anglais contre les révolutionnaires français.

de 1960. J'avais parlé pour la première fois de la lutte armée avec Walter [Sisulu, compagnon de route de 1944 à 2003, NDLR] dès 1952. Je lui en parlai à nouveau et nous fûmes d'accord pour reconnaître que l'organisation devait s'engager dans une nouvelle voie<sup>56</sup>. » Plus loin, Mandela raconte sa discussion avec Moses Kotane, secrétaire du Parti Communiste et dirigeant de l'ANC :

« J'ai été franc et j'ai expliqué pourquoi je croyais que nous n'avions pas d'autre choix que de nous tourner vers la violence. J'ai utilisé une vieille expression africaine : "*Sebatana ha se bokwe ka diatla*" (On ne peut détourner l'attaque d'une bête sauvage les mains nues). Moses était un communiste de la vieille école, et je lui dis qu'en s'opposant à moi, il était comme le parti communiste de Cuba sous Battista. Le Parti avait insisté en disant que les conditions n'étaient pas réunies et il attendit parce qu'il suivait simplement le manuel de définitions de Lénine et Staline. Castro n'attendit pas, il agit – il triompha. »

Enfin Mandela précise ce qu'il pense de la non-violence en contant une nouvelle réunion : « Je soulevais la question de la violence tout de suite après le procès de trahison où nous avions soutenu que pour l'ANC la non-violence était un principe inviolable et non pas une tactique dont on pouvait changer en fonction des circonstances. Moi-même, je croyais exactement l'inverse ; que la non-violence était une tactique qu'on devrait abandonner quand elle ne serait plus efficace<sup>57</sup>. » A sa sortie de prison en 1990, il est dans un premier temps réticent à la suspension de la lutte armée, c'est le chef du parti communiste Joe Slovo qui fait le premier la proposition de suspendre officiellement la lutte armée : « [Joe Slovo] me suggérait de suspendre volontairement la lutte armée afin de créer un climat propice pour relancer le processus de négociation. Mr. De Klerk, me dit-il, avait besoin de montrer à ses partisans que sa politique avait entraîné des bénéfices pour le pays. Ma première réaction fut négative, je ne pensais pas que l'heure était venue.<sup>58</sup> ». Mandela change d'avis assez vite et avec Slovo convainc le Comité national de direction de l'ANC de la nécessité de suspendre la lutte armée. La morale que la journaliste prête à Nelson Mandela n'apparaît pas dans sa manière de raconter le combat et les liens qui sont entretenus avec la violence. Mandela condamne la violence, attitude assez courante somme toute, mais il présente la lutte armée et les combats comme partie prenante de la politique. Il n'en fait pas un problème moral, mais une question stratégique. Le révolutionnaire sud-africain parle de la violence et de la non-violence comme des nécessités historiques qui se constituent à des moments précis de l'histoire. Pourquoi la journaliste nie-t-elle le rôle de Mandela dans le choix de la stratégie d'armer le mouvement ? Sa position est représentative d'une vision de l'histoire centrée sur les vainqueurs. Les vainqueurs ne sont ja-

---

56 *Ibid.*, p.283.

57 *Ibid.*, p. 284

58 *Ibid.*, p. 604.

mais violents car leur victoire indique que leur combat était légitime. Pour le discours libéral, Mandela a gagné - pas l'ANC - et son histoire est réécrite selon les canons de l'ordre dominant.

A contrario de cette présentation du *Monde*, en Algérie, un article paru le 10 décembre 2013 sous le titre « Nelson Mandela et l'Algérie : une tranche d'histoire » dans le quotidien algérien *El Watan*, écrit par l'historien algérien Hassan Remaoun, rappelait sans honte, ni leçon de morale, les liens entre les deux pays noués au cœur de leurs luttes « armées » respectives contre la colonisation. Après un rappel de la route de Mandela en divers pays d'Afrique au début des années 60, il raconte la rencontre en décembre 1961 de Nelson Mandela avec des membres de la direction du FLN (Front de Libération National) au Maroc (les dirigeants du FLN étant encore *persona non grata* sur le territoire algérien). L'article met en lumière les liens qui existèrent entre l'Algérie naissante, alors en guerre contre la France, et les combattants pour la liberté en Afrique du Sud, traçant ainsi une ligne de l'histoire des luttes pour la décolonisation des peuples. 1961, en pleine guerre d'indépendance pour l'Algérie, quelques mois après le tournant de la lutte armée pour l'Afrique du Sud. L'historien marque bien que la visite de Mandela se fait alors que « l'ANC venait de réévaluer son option pour la lutte pacifique contre le système sud-africain, en décidant de s'ouvrir à la voie armée. » Mandela avait alors pour objectif de trouver des forces qui puissent lui fournir des armes. L'historien insiste sur le caractère armé de la lutte de Mandela, rendant ainsi hommage dans un même mouvement à la révolution algérienne, qui prit les armes dès 1954 contre la France. La question qui traverse l'article est celle de la possibilité d'un départ de la France sans violence armée. On voit ici très bien le rôle de l'historien de replacer les discours dans leur contexte, mais aussi la question contextuelle – il emploie le verbe « réévaluer ».

Invité sur un plateau de télévision aux États-Unis, Mandela dira d'ailleurs :

« I was called a terrorist yesterday, - Hier j'étais appelé terroriste, mais quand je suis sorti de prison, beaucoup de gens m'ont accueilli, y compris mes ennemis, et c'est ce que je dis habituellement aux autres personnes qui disent que ceux qui combattent pour la libération dans leur pays sont des terroristes. Je leur dis que moi aussi j'étais un terroriste hier, mais aujourd'hui, je suis admiré par ceux-là même qui disaient que j'étais terroriste<sup>59</sup>. [traduction AC]».

---

59 « I was called a terrorist yesterday, but when I came out of jail, many people embraced me, including my enemies, and that is what I normally tell other people who say those who are struggling for liberation in their country are terrorists. I tell them that I was also a terrorist yesterday, but, today, I am admired by the very people who said I was one » / *Larry King Live*, (16 May 2000). Transcription en ligne : <http://edition.cnn.com/TRANSCRIPTS/0005/16/lkl.00.html>, consulté le 16 juin 2013.

Ainsi Mandela n'est pas dupe et surtout Mandela n'est pas un partisan de la non-violence comme principe moral. Ce qui ne veut dire qu'il n'a pas d'éthique, mais son éthique se situe à un autre niveau.

(c) *Maîtriser la violence : la réconciliation active*

Mandela est, par contre, le premier révolutionnaire du XX<sup>e</sup> siècle à avoir prôné un système de réconciliation fondé sur l'idée que les anciens ennemis peuvent être les amis de demain. Et quand il parle de réconciliation, il est à l'origine avec Desmond Tutu, qui lui est un non-violent, de l'idée d'une réconciliation active.

La révolution de Mandela se poursuit après la chute de l'Apartheid. La lutte de l'ANC n'a jamais été seulement la chute de l'Apartheid, même si l'opposition à ce système a cristallisé la lutte. C'est pour cette raison qu'elle ne s'arrête pas une fois cette injustice constitutionnelle tombée. Le nouveau président de la République fait part de cet effort révolutionnaire dans un discours donné à la Sorbonne à Paris en 1996. Par-delà les références à la Révolution française, comme révolution fondatrice, et la comparaison entre la prise de la Bastille du 14 juillet 1789 et la première élection au suffrage universel du 27 avril 1994, Mandela y emploie un vocabulaire du labeur pour un peuple qui « travaille » à « concrétiser », à « donner un sens concret » à sa révolution. Il déclare que « Nous pensons également que la liberté et l'égalité restent des notions vides de sens et que la démocratie demeure fragile tant qu'elles ne contribuent pas à l'amélioration de la vie des populations. », mais aussi que, « nous considérons que le défi le plus pressant qui nous est lancé est celui qui nous impose de donner une expression concrète aux objectifs, certes profonds mais pas moins simples de Liberté, Égalité et Fraternité. » Il proclame aussi que « Nous ne prétendons pas atteindre facilement nos objectifs<sup>60</sup>. » Comme l'écrivait Châtelet, « les lendemain se battent ».

La révolution ne peut réussir que si elle est liée à la réconciliation entre les ennemis d'hier. Il déclare : « Les progrès durables reposent, nous en sommes convaincus, sur la réconciliation des forces autrefois séparées en un combat en faveur des valeurs humaines. » L'intransigeance de Mandela ne se confond pas avec la suffisance ou la haine de la victoire. Il n'y a aucune vengeance dans la posture de Mandela. L'idée de Mandela est que si la révolution doit apporter une période de prospérité, seule la paix le permettra, ce qui n'implique pas que la ré-

---

60 MANDELA Nelson, « Discours prononcé par le Président Nelson Mandela lors de la remise de son diplôme de Docteur Honoris Causa à l'Université de la Sorbonne », *Présence Africaine*, 1996/1 N° 153, p. 48-52.

conciliation soit une pacification au sens habermasien du terme. Mandela précise bien que la nouvelle Afrique du Sud garantit le conflit politique, elle le rend possible justement parce qu'elle construit une nouvelle société. Il s'agit de déplacer le conflit des armes vers la politique. De passer d'un conflit mortel à un conflit créateur et vivant.

C'est dans cette troisième période de sa vie que Mandela revient à Gandhi. Dans un texte intitulé *The sacred warrior*, Mandela loue le militant anticolonialiste indien. Il écrit ainsi que « Gandhi n'a jamais quitté son engagement pour la non-violence. J'ai suivi la stratégie gandhienne aussi longtemps que j'ai pu, jusqu'à ce que notre lutte en arrive à un moment où la force brutale de l'opresseur ne pouvait plus être contenue par la résistance passive<sup>61</sup>. [traduction A.C]». Il rappelle qu'entre la lâcheté et la violence, Gandhi conseillait la violence. Sylvie Laurent estime que « [j]amais en effet un homme n'a autant incarné la rectitude gandhienne que le Mandela emprisonné, mais plus encore libéré<sup>62</sup>. » Mandela différencie bien les deux temps : il y a le temps de la prise du pouvoir et le temps de la concrétisation du nouveau pouvoir ou plutôt de la nouvelle société. Dans ce deuxième temps, le révolutionnaire doit favoriser la paix, transférer le conflit vers la sphère politique. Il n'y a pas de places désormais pour le sang, la mort et les armes.

L'histoire de Mandela nous apprend plusieurs choses. Premièrement, ce ne sont pas les dominés et les révolutionnaires qui sont décideurs de la manière dont ils sont catégorisés. Le traitement du Sud-Africain nous montre que la détermination ou l'accusation de violent, comme non-violent est donnée par les autres et bien souvent les ennemis. Ce sont les dominants qui choisissent leurs interlocuteurs, les qualifient de violents ou de non-violents et décident qui est suffisamment civilisé pour discuter, pour négocier. L'une des tâches des révolutionnaires est de s'affirmer par eux-mêmes d'où la force de Lénine ou Fanon qui n'ont jamais refusé le qualificatif de violents, même quand leur violence n'était pas si violente. Deuxièmement entre la violence et la non-violence c'est un choix tactique auquel le révolutionnaire doit faire face, pas un choix moral.

Par contre, Mandela est à l'origine de l'idée d'une réconciliation active, c'est-à-dire d'un processus de réconciliation qui a permis de circonscrire la violence que la guerre civile avait

---

61 « Gandhi remained committed to nonviolence; I followed the Gandhian strategy for as long as I could, but then there came a point in our struggle when the brute force of the oppressor could no longer be countered through passive resistance alone »,

[http://en.wikiquote.org/wiki/Nelson\\_Mandela#The\\_Sacred\\_Warrior\\_.282000.29](http://en.wikiquote.org/wiki/Nelson_Mandela#The_Sacred_Warrior_.282000.29), consulté le 15 juin 2013.

62 LAURENT Sylvie, art.cit.

engendrée. Il a ouvert un nouvel imaginaire de la révolution.

(d) *L'hypothèse de la civilité*

Cette question de la violence révolutionnaire qui pourrait ne pas devenir son contraire est la raison d'être de *Violence et civilité* d'Etienne Balibar. Les questions qu'il y pose paraissent d'une actualité brûlante, comme le montre notamment le travail de ses concepts dans les textes d'Ahmet Insel à propos de la situation politique en Turquie ou de Anoush Ganjipour concernant le mouvement de 2009 en Iran. Il reprend et forge deux concepts : celui d'antiviolence et celui de civilité. Tous deux se présentent comme réponses à l'impossibilité de la conversion de la violence y compris par les stratégies révolutionnaires de violence et de non-violence. Balibar ne quitte pas Marx, car « ce sont les prolongements des analyses de Marx qui font apparaître *l'irréductibilité du phénomène d'extrême violence*, en tant que détermination structurelle du capitalisme, et qui obligent ainsi à poser la question de la révolution, non seulement en termes de prise du pouvoir et de transformation du mode de production, mais en termes de "civilisation".<sup>63</sup> » Il fait tout de même un pas de côté en assumant une parenté de son idée avec les « réformistes ». Sa position induit des questionnements chez certains de ses anciens compères marxistes, qui l'exhortent à plus de clarté. « Il faut montrer que cette problématique de l'antiviolence ne s'aligne pas sur la perspective non violente d'une certaine gauche occidentale qui, épouvantée par l'échec des révolutions du siècle passé et tétanisée par la violence extrême de la mondialisation, en appelle [...] « à changer le monde sans prendre le pouvoir », en convertissant les cœurs et en pénétrant de ses solutions les forteresses d'un monde barbare.<sup>64</sup> » estime André Tosel. Pierre Macherey remarque de son côté que « [l]es doctrines du compassionnel, particulièrement en vogue aujourd'hui, et reprises en compte par les forces politiques les plus conservatrices, auxquelles elles servent commodément de cache-misère ou de feuille de vigne, semblent aller dans ce sens : on peut alors être tenter d'identifier la civilité à un certain sentiment affable de bienveillance.<sup>65</sup> » Tous deux alertent sur l'ambivalence du concept, qui pourrait n'être qu'un affadissement des stratégies révolutionnaires, alors qu'il est présenté plutôt comme leur dépassement en ce qu'il rendrait possible les conditions de la révolution.

---

63 *Ibid.*, p. 278.

64 TOSEL André, « Etienne Balibar : parcours, révolutions, questions » in BALIBAR Etienne, CALOZ-Tschopp Marie-Claire, INSEL Ahmet, TOSEL André, *Violence, civilité, révolution*, Paris, La dispute, 2014.

65 MACHEREY Pierre, « Présentation de l'ouvrage d'Etienne Balibar « violences et civilité », in <https://philolarge.hypotheses.org/513>, consulté le 12 mars 2013.

Pour assumer son côté « réformiste », c'est Rosa Luxemburg que Balibar prend comme point d'appui et comme source de légitimation, arguant du fait qu'on ne peut pas douter de son engagement révolutionnaire. Contemporaine de Lénine, la militante allemande s'était élevée contre l'instauration de la dictature du prolétariat en Russie soviétique, inquiète de la « sauvagerie » qui emplirait la vie publique. Le philosophe y lit la nécessité d'un *moment représentatif* de la révolution, qu'il définit comme « mouvement collectif, et particulièrement à un mouvement de "masse", de se distancier de lui-même, ou de produire à l'égard de son identité collective et de la représentation qu'il a de ses buts et de ses moyens (de ses forces) un *Verfremdungseffekt* au sens quasiment brechtien : un effet de perception critique résultant d'une "mise en scène" ou en espace.<sup>66</sup> » La posture de Rosa Luxemburg est donc cet effet de distanciation, qui permet d'empêcher ou de contenir la violence au moment où elle risque d'avalier la révolution. Elle est le geste nécessaire pour empêcher que la barbarie/sauvagerie ne submerge les révolutionnaires qui cherchaient pourtant à la rejeter. Chez Luxemburg, il identifie la compréhension de l'impossibilité de maîtriser la violence politique. Là où Lénine pensait que la possession de l'appareil d'État permettrait de mater la résistance de la contre-violence sans se transformer en brutalité, Luxemburg entrevoit la dérive, la submersion de la Révolution sous une violence incontrôlable. Balibar y voit le moment où les deux types de violences extrêmes qu'il a conceptualisées (la violence ultra-objective et la violence ultra-subjective<sup>67</sup>) se rencontrent pour laisser place aux extrêmes-violences. Ce réformisme révolutionnaire ne serait donc pas un affadissement, au sens d'une bienveillance apolitique et morale, mais une conjuration de la violence de la révolution. Ce serait une politique qui ne serait pas une contre-violence mais une politique en soi.

L'anti-violence n'est ni la contre-violence, ni la violence, même si elle peut en recouper certaines stratégies. Elle repose sur des stratégies de civilité, qui doivent permettre la disjonction entre les deux formes de violence identifiées par Balibar. Si l'extrême-violence se trouve précisément à la rencontre entre les deux, leur disjonction est donc nécessaire. Le moment politique qu'est la révolution doit avoir pour résultat de tenir à l'écart les violences extrêmes. Pour Balibar, il faut sortir du cercle vicieux Violence-Contre-violence : « J'appelle par hypothèse de l'anti-violence tout ce qui échappe à l'antithèse traditionnelle – aussi bien du côté de

---

66 BALIBAR E., *Violences et civilité*, *op.cit.*, p. 159.

67 La violence ultra-subjective renvoie aux formes qui mettent en jeu les problématiques d'identité comme les nettoyages ethniques ou les exterminations et la violence ultra-objective à la surexploitation capitaliste, production et élimination de la vie comme déchet. Nous y revenons plus longuement dans le chapitre suivant.



la phénoménologie du pouvoir que de la phénoménologie de la révolution – entre la non-violence et la contre-violence.<sup>68</sup> »

Cette anti-violence est l'expression de la « civilité », terme assez proche de celui de citoyenneté, qu'il juge galvaudé, et de civilisation, qu'il juge dangereux. La civilité est l'« ensemble des stratégies politiques (et des conditions de possibilité de la politique) qui répondent au fait que la violence, sous diverses formes, excède toujours la normalité.<sup>69</sup> » La civilité est conçue comme un travail permettant de juguler l'excès. Ce qui n'implique pas de nier l'existence de la violence, voire le passage parfois nécessaire par elle :

« Le problème politique de la civilité ne commence alors qu'à partir du moment où on prend acte à la fois de la préexistence d'une condition de violence, c'est-à-dire qu'on suppose que la violence et la contre-violence font partie non pas des moyens contingents de la politique, mais des conditions structurelles et permanentes de son existence ; et d'autre part du fait que la violence n'est pas un moyen neutre ou neutralisable, c'est-à-dire non pas qu'on puisse s'en passer – je ne dis pas cela, surtout pas – mais c'est un moyen dont on ne peut pas calculer d'avance les limites d'utilisation.<sup>70</sup> »

A la lecture des motifs, la proposition de Balibar semble frappée d'évidence. Il faut une révolution (un changement de l'état des choses), mais qui doit demeurer à l'intérieur de la sphère des *gentlemen* afin d'aboutir. Cela lui permet de ne pas s'engloutir dans son excès de transformation. On comprend bien l'avantage et le désavantage de la proposition ; elle tend à rassurer vis-à-vis de la peur qu'insuffle l'idée d'une révolution. Elle contient un danger, celui de n'être qu'une proposition sans âme. Balibar y voit une réponse « à la perte de sens de l'action politique dans la conjoncture actuelle qui procède de la neutralisation de la dimension conflictuelle au profit d'une normativité exacerbée, d'une imposition systématique du consensus, ou alors d'une prolifération de la violence qui fait l'objet d'un chantage permanent.<sup>71</sup> » Cette remarque de Balibar est importante car il est troublant de constater que Balibar garde une incertitude permanente quant à la possibilité même de la civilité. Il expose trois stratégies : une stratégie hégémonique, pensée à partir de Hegel tempéré par Gramsci, une stratégie majoritaire avec Gramsci et Marx, et enfin une stratégie du devenir-minoritaire avec Deleuze et Foucault.

---

68 SAUVÊTRE Pierre et LAUVERGNE Cécile, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 18 août 2016. URL : <http://traces.revues.org/4926> ; DOI : 10.4000/traces.4926

69 BALIBAR E., *Violences et civilités*, *op.cit.*, p. 101.

70 SAUVÊTRE Pierre et LAUVERGNE Cécile, *art.cit.*

71 BALIBAR E., *Violences et civilités*, *op.cit.*, p. 101.

Balibar assume l'aspect philosophique de la matière de sa réflexion. Son objectif n'est pas de fournir un programme de civilité, mais de fournir des « types idéaux ». Ce qu'il importe de comprendre c'est qu'aucune des trois stratégies (avec les variations de chacun d'elle) n'apporte une solution. Elles paraissent plutôt constituer les garde-fous les unes des autres. La première des stratégies tient par l'existence de structures (Etat, famille, société civile...) qui sont certes productrices de violence mais aussi lieu de socialisation. Elle s'organise autour d'une identification et d'une désidentification des individus. Balibar lui reproche de reposer sur des normes venues d'en haut qui tendent à naturaliser les êtres : « [c]ette politique hégélienne de la civilité, indissociable d'une éthique, comporte une condition restrictive, voire répressive, qui est la *normalité*.<sup>72</sup> » C'est précisément ce qui amène les deux autres stratégies à s'opposer à l'État et à la politique par le haut. La stratégie majoritaire tend à travailler au dépérissement de l'État ou à fonder ce que Gramsci nommait une « démocratie radicale ». Elle bute sur la diversité des opprimés qui luttent chacun pour devenir l'universel au risque de reproduire une forme de domination. La stratégie du devenir-minoritaire tire son nom du concept de Deleuze. Elle exprime la possibilité de ne jamais se figer dans une identité. Elle contient aussi la question de l'esthétique de soi foucauldienne, qui décrit une sorte d'ascèse par laquelle « l'individu ou le sujet devient capable *de se former par lui-même*.<sup>73</sup> » La possibilité de la résistance émane de cette esthétique comme contrepartie des rapports de pouvoir. Deleuze lui semble cependant aller plus en profondeur en permettant plus que la possibilité de « changer de place » celle « d'échanger sa place ». Ce qui intéresse Balibar c'est que cette dernière stratégie permet de « mesurer à quel point, et pour quelles raisons, la question centrale est toujours celle du concept d'identification et de son envers, la dés-identification, écartelée entre les diverses modalités du tragique : comme sacrifice (ou sacrifice du sacrifice), comme héroïsme sans espoir, ou comme jeu de métamorphoses à la recherche de ses règles.<sup>74</sup> » Il en reste là.

(e) *Une posture sceptique*

Balibar nous laisse donc face un terrible vide qu'André Tosel qualifie de « point d'hérésie » dans un commentaire du livre. Il explique : « [c]e point d'hérésie est un point de non-retour et d'inquiétude. Il est impossible, en effet, de retrouver les mouvements anti-système du passé sous leurs formes connues. On ne sait d'autre part ce que deviendront et pourront ces stratégies de civilité en tant que résistance et violence extrême, ultra-subjective et ultra-objec-

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, , p173.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 191.

tive. Marx n'avait-il pas envisagé dans le *Manifeste communiste* l'hypothèse apocalyptique que l'antagonisme des deux classes fondamentales ne s'achevât par leur destruction réciproque ?<sup>75</sup> » Cette remarque de Tosel résume-t-elle la sensation sur laquelle nous laisse Balibar ? Le sentiment d'une théorisation désespérée (il parle de tragique à propos du politique) qui nous livrerait des clés de compréhension, et des points de résistance et de lutte au monde tel qu'il se déploie nous saisit.

Macherey considère que « la civilité est ce qu'on peut appeler une catégorie sceptique, qui remplit avant tout une fonction suspensive, interrogative, et non fondationnelle.<sup>76</sup> » La force du concept serait de renoncer à résoudre le problème : « elle consiste en une permanente reprise en compte des termes du problème qu'elle renonce à éluder, ce que font précisément les tentatives de solution non problématique qui prétendent mettre fin à la question.<sup>77</sup> » Ce qui apparaît donc au premier abord comme un renoncement à la révolution serait en réalité l'acceptation de la chimère que constituerait la voie unique, l'ascension inéluctable de la Justice universelle (le communisme), l'œuvre de Balibar se lit alors comme une sorte d'encyclopédie des stratégies de luttes et de civilités, dont on ne sait pas trop quoi faire. Sans doute faut-il en admettre l'aspect puzzle inachevable, ce qui permet d'englober la diversité des stratégies étudiées et questionnées, mais aussi accepter leurs contradictions inconciliables mais qu'il faut pourtant concilier.

L'article mettant en scène la rencontre entre Gandhi et Lénine (présent à la fin de l'ouvrage) prend alors un sens autre que celui d'une résignation. Il s'agit finalement d'une réflexion sur les conditions matérielles des stratégies révolutionnaires et leur intégration dans les stratégies de civilité. Le choix du mot « stratégie » prend alors tout son sens puisqu'il résonne avec la rupture induite par les débats stratégiques fondateur de la sociale démocratie allemande du début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce moment historique rompt avec l'absence de stratégie de Marx et Engels et leur tendance à un déterminisme sociologique. Lénine devient rapidement l'un des grands stratèges de la révolution, s'opposant aux stratèges du réformisme<sup>78</sup>. La question qui se pose à nous est de savoir si nous avons collectivement assimilé ce que signifiait

---

75 TOSEL André, « Etienne Balibar : parcours, révolutions, questions » in BALIBAR Etienne, CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, INSEL Ahmet, TOSEL André, *Violence, civilité, révolution*, Paris, La dispute, 2014.

76 MACHEREY P., art.cit.

77 *Ibid.*

78 Voir BENSAID Daniel, « Stratégie et politique : de Marx à la troisième internationale », [http://www.preavis.org/breche-numerique/IMG/pdf/BENSAID\\_Strategie\\_politique.pdf](http://www.preavis.org/breche-numerique/IMG/pdf/BENSAID_Strategie_politique.pdf) [en ligne], consulté le 26 juin 2016.

une stratégie au sens collectif du terme, le texte de Balibar en confrontant Lénine et Gandhi met en avant cette question. Il rappelle que la révolution n'existe pas sans stratégie, c'est-à-dire sans analyse de l'état des contradictions.

Le concept de révolution se perd par son usage fourre-tout, décrivant des événements très divers et surtout contradictoires. Qu'ont en commun les révolutions américaine, française, haïtienne, mexicaine, russe, chinoise, algérienne, cubaine ou sud-africaine ? Chaque révolution est un événement et un avènement, qui renvoie à l'idée que l'humain a la capacité de changer sa condition. Le « désenchantement du monde », c'est la mort de l'idée de révolution. La politique est devenue ce qui doit être sûr, et non pas ce qui relève du risque, auquel on attache la peur du changement au sein du mode collectif des êtres humains. Or le vrai enjeu de la révolution est celui du risque. La révolution est corrélée à l'équation qui veut que les risques soient calculés entre ce que j'ai à prendre et ce que j'ai à perdre. D'où la croyance – pourtant combattue par Marx qui ne croyait pas que la Révolution pouvait venir du *Lumpenproletariat* - dans l'idée que c'est quand on n'a rien à perdre et qu'on en a conscience qu'une révolution est possible. La révolution est un risque et un risque qui pourrait ne jamais avoir de fin, d'où, en fait, la difficulté à la mettre en œuvre. Pour citer partiellement Mao, « la révolution n'est pas un dîner de gala », elle est plutôt l'éreintant, mais passionnant, travail de l'usine.

Quand, à propos de la Révolution française, Wahnich parle de « régime de temporalité propre à la fulguration » et juge que « [l]e temps révolutionnaire de la Terreur est celui où l'on ne peut pas s'autoriser à prendre le temps de longs débats, de retournements politiques lents et laborieux.<sup>79</sup> » Elle nous révèle peut-être le problème de la révolution : le rapport au temps. Temps long ou court, instantanéité et opportunité, mais aussi comme le dit Balibar besoin d'un moment représentatif, c'est-à-dire un temps de contemplation. Le mot de stratégie pose la question du rapport au temps. La stratégie s'oppose à la pureté de la politique et met donc à bas les oppositions biaisées ou éculées, telles que violence / non-violence, mais aussi révolution et réformisme, ce dont ont besoin tous les révolutionnaires du monde, ce sont de nouvelles stratégies. Mais aussi de les inscrire dans ce que Daniel Bensaïd appelle un temps brisé ou « temps kairotique » en s'inspirant du dieu grec Kairos. Quand on le croise, trois choix s'offrent à nous : ne pas le voir, le voir et ne rien faire, ou le voir et le saisir. Le temps révolutionnaire n'est donc ni linéaire, ni prévisible. Il demande une attention de tous les ins-

---

79 WAHNICH S., *op.cit.*, p. 65.

tants pour saisir l'opportunité. Ce que rajoute la proposition de Balibar, c'est que le temps s'élargit par-delà le moment qu'on nomme révolution, dit autrement il nous avertit sur le fait que la révolution n'advient jamais complètement, elle ne convertit jamais totalement l'ancienne violence.

Les révolutionnaires, y compris « violents » sont des pacifiques, ils suivent le chemin tracé par les philosophes des Lumières posant la nécessité d'une pacification des mœurs et de la société. Ils s'inscrivent dans ce camp, fussent-ils en critiquant nombre de ses principes comme les idées de progrès ou de civilisation. L'exemple de Mandela le montre. La focalisation du révolutionnaire ne doit pas être de faire tomber l'État, mais de construire la nouvelle société. Ainsi la révolution n'est pas violente en soi. Il n'y a aucun paradoxe quand on ne porte pas les lunettes de l'idéologie dominante. Cela implique aussi que la révolution ne nous dit rien de la violence. Penser la violence et la révolution sont deux thématiques séparées.

La proposition revient dès lors à faire accepter la violence de toute politique, ce qui ramène à l'importance du conflit. Car ce qu'il nous faudrait questionner c'est le fait que l'élimination de la violence revient aussi à l'élimination du conflit. L'idée de révolution a fait du chemin. Elle a évolué selon les lieux, les contextes, les années. Les luttes révolutionnaires se sont imprégnées les unes les autres pour faire avancer les idéaux de justice, d'égalité et de liberté. La question de la violence est apparue à plusieurs reprises comme une question biaisée, une manière pour les dominant-es de scinder les mouvements révolutionnaires, mais aussi un sujet de différends souvent destructeurs entre les révolutionnaires. Ce qui n'implique pas que les deux stratégies (Violence / Non-violence) soient identiques. La question de la lutte armée reste une question difficile. Les armes entraînent la mort alors que la révolution est censée être productrice de vie. Les révolutionnaires, par-delà les armes, ont tous pour objectif de créer des sociétés heureuses et la question de comment le faire demeure un problème à résoudre pour toutes les révolutions. Ce qui peut être retenu du siècle dernier, c'est qu'il ne suffit pas de penser une forme de prise de pouvoir ou de fin de l'État de domination, il se pose aujourd'hui avec acuité la question de l'après, de la mise en place d'une société neuve et pacifique, au sens d'une société qu'on dit de vivre-ensemble. La non-violence peut faire partir de la révolution, mais à condition qu'elle se positionne à l'intérieur de la révolution et non pas comme moyen d'action acceptable par les dominants. Dans ce dernier cas, elle perd son potentiel subversif et révolutionnaire. Dans le premier, elle prend le risque d'être qualifiée de

« violente ». Cette dernière qualification repose sur le flou de la définition d'un mot que nous avons décidément beaucoup de mal à saisir.

## Chapitre 10 : L'introuvable philosophie de la violence

Au moment de discuter Jürgen Habermas, John Rawls, Hannah Arendt et Paul Ricœur, nous avons avancé que leurs pensées n'étaient pas des théories de la violence en réfutant la nomination qu'en avaient faite Georges Navet et Patrice Vermeren. Nous avons avancé que ce sont des théories de la paix à tout prix, qui sont incapables de penser la violence comme phénomène réel. Les deux philosophes ont aussi énoncé l'existence de deux autres modèles : le modèle néolibéral et le modèle révolutionnaire. Du premier ils estiment que « pour le modèle lui-même, la violence qu'il engendre est sans responsable, elle n'est due qu'à la force des choses et qu'à la logique du processus, ou à l'incapacité des "victimes" à s'adapter<sup>80</sup> ». Sa pensée de la violence est donc tout autant réglée. Pour reprendre la formule précédente, cette philosophie est une philosophie du marché à tout prix, incapable de penser sa propre violence. Reste le modèle révolutionnaire. Il est peu présenté, car Navet et Vermeren avancent son effacement progressif de la scène politique, ce qui leur fait craindre l'apparition de violences incontrôlables, la violence révolutionnaire permettant au moins de rassembler politiquement autour d'elle les « mécontentements ». Ils résument ce modèle à une analyse de l'État en tant qu' « instance qui dissimule et renforce une violence de classe<sup>81</sup> ». Peut-on en déduire que les penseurs qui lui appartiendraient seraient des penseurs de la violence ?

Il nous semble qu'une certaine philosophie de l'émancipation est consciente de sa difficulté voire de son impossibilité à penser la violence. L'idée que le système capitaliste est violent rassemble les penseurs de l'émancipation, mais cette certitude ne rend pas moins dangereuse l'étude de l'objet « violence du système ». Chaque étude de cette violence est un nouvel effondrement de la pensée européenne. Celle-ci semble s'être construite avec une cécité terrible : la capacité de concevoir sa propre violence. Ainsi les philosophies de l'émancipation se sont toujours situées à côté, en deçà, puis hors de la philosophie. La philosophie, quand elle s'affirme comme refusant le statu quo et donc comme spéculation sur les possibilités de l'humain à s'émanciper, s'est intéressée à la violence. Souvent cet intérêt l'a amenée hors de la philosophie, comme on peut le voir chez Marx. De « philosophe », il est devenu « économiste ». Gardons les guillemets, car ce déplacement de Marx, contemporain des sciences hu-

---

80 NAVET G., VERMEREN P., art.cit., p. 46.

81 *Ibid.*

maines et sociales, renvoie à la question de l'éclatement de la science ou à la naissance des sciences sociales. L'apparition de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, de la géographie a renvoyé la philosophie à la spéculation déconnectée du réel, ces sciences l'auraient démodernisée. De cette difficulté de penser la violence, elle tire la nécessité de refonder la philosophie en la plaçant à côté d'autres savoirs : psychanalystes, anthropologues, biologistes, artistes, sociologues, historiens. Les philosophes qui parlent de violence aujourd'hui ont souvent recours aux sciences sociales, comme si elles avaient intrinsèquement la possibilité de saisir le réel.

Pourtant, il y a sûrement aussi à redire de la façon dont ces sciences parlent de la violence. La question est-elle un problème d'approche ou de perception générale de l'idée de violence ? Ce qui unit ces perceptions, c'est l'idée que la violence est partout et de pire en pire. Navet et Vermeren parlent ainsi des « formes nouvelles que prend la violence ». Dans notre partie 3, nous réfutons cette idée en avançant que la violence fait l'objet de nouvelles définitions et de nouvelles perceptions, ce qui donne l'impression qu'elle est plus qu'avant partout. Son analyse est prise dans des contradictions entre la volonté de l'éradiquer et la tentative de la comprendre, qui nous ouvre les yeux sur des violences qu'on considère comme nouvelles.

Ces tentatives de compréhension ou d'explication ne sont souvent que partielles car elles butent sur des impensés. Comprendre la violence est un exercice dangereux, qui paraît lui fournir des raisons. Elle apparaît soudainement justifiée et justifiable. La comprendre expose aussi au fait que l'homme serait irraisonnable. Comprendre la violence c'est révéler les limites ou l'échec des sciences, voire pire, leurs responsabilités dans de nouvelles formes de violence. Est-il possible de penser la violence sans pessimisme, sans causalités simplistes ou sans mythification de son origine ?

Penser la violence n'est-ce pas encore et toujours tenter sa conversion impossible dans la politique ? N'essaye-t-on de faire rentrer un rond dans un carré ? Ce qui nous échappe, ce qui fait peur, c'est que la violence n'a jamais réussi sa conversion, ou plutôt les sociétés humaines contemporaines n'ont jamais réussi la conversion historique de la violence. Selon le schéma hobbesien, kantien ou même hégélien, la force de la violence aurait dû disparaître dans la politique. Cette idée se retrouve aussi chez Marx, Arendt et la plupart des théoriciens révolutionnaires. Toute les problématiques de la réconciliation semblent pouvoir se traduire en termes de conversion, mais comme les conversions révolutionnaires, on a touché aux limites



de ce que la réconciliation pouvait. Elle ne semble pas non plus pouvoir absorber la violence. Il faudrait tempérer cette remarque en notant que certaines sociétés paraissent plus paisibles que d'autres. Mais la mondialisation indique que la paix des uns crée les conflits extrêmes des autres. Certaines sociétés ne sont paisibles que parce qu'elles profitent de la violence d'autres. L'exploitation économique est l'exemple le plus évident de ce processus.

Dans le schéma occidental de conversion de la violence, est éludé un élément crucial : la violence elle-même. Ce manque est volontaire. Penser la violence c'est accepter la remise en cause de la raison, entendre raison occidentale (sexiste, blanche, bourgeois, coloniale, nationale...), ce qui est contraire à la conversion qui repose sur la raison. Ce faisant, l'Occident garde sa cohérence, mais poursuit un but qu'il ne peut pas atteindre. Il est temps d'ouvrir des pistes qui nous permettent de sortir du cercle vicieux. C'est ainsi que nous avons croisé Achille Mbembe qui conceptualise la « raison nègre », expression qu'il utilise pour décrire le processus de « racialisation » des êtres humains à partir de l'expérience des Africains, mais aussi une certaine manière dont on a fait « travailler » une partie de l'humanité. Il semble qu'il indique ainsi que le processus intellectuel et géographique de provincialisation de l'Europe passe par une remise en cause de la raison. Celui-ci tente de faire entendre que si l'universalité est européenne, alors elle n'est pas universalité. Cette universalité qui a justifié la colonisation, engendré la racialisation et eu besoin de détruire, qu'a-t-elle d'universelle ? Par une formule raccourcie, peut-on affirmer que toute violence contemporaine a pour origine et pour horizon l'Occident ? L'Occident en tant qu'idée est le lieu par excellence de la violence contemporaine, même si ce n'est pas géographiquement dans ce qu'on nomme Occident (Amérique du Nord, Europe, Australie) que la violence est la plus extrême. Il est possible que ce soit justement la décomposition du monde occidental à laquelle nous sommes en train d'assister. Ce qui après tout n'est pas une si mauvaise nouvelle. Sauf que comme tout empire, sa disparition ne se fait pas sans perte ni fracas. La justification de la domination occidentale se renouvelle sans cesse pour conserver ses privilèges.

#### **4) Théoriser la violence, un exercice dangereux ?**

##### *(a) Une tentative de théorie*

Théoriser la violence implique-t-il d'en faire une théorie ? Il existe une pluralité de mots pour indiquer une tentative d'intellectualisation de la violence. Livre, traité, pensée, ré-

flexions sur la violence... Deux textes au moins portent le titre de « théorie de la violence ». Les célèbres chapitres 2, 3, 4 de la partie 2 de *L'Antidühring* de Friedrich Engels<sup>82</sup> et le dernier ouvrage de Georges Labica<sup>83</sup>, paru en 2008. Quels sont les risques de tenter une théorie de la violence ? C'est-à-dire de cerner la violence dans un système qui permettrait de la saisir au plus près et peut-être de l'éradiquer ? Le premier de ces risques est de la justifier, ce que Labica fait volontiers quand il est question de « violence révolutionnaire ». En marxiste, Labica distingue la violence révolutionnaire et la violence du « système », la première se trouvant justifiée par la haine de la seconde. Il signale cependant qu'Engels se prévaut d'une justification de la violence dans ce texte, par rapport au *Manifeste du Parti communiste*. Il indique un recul, comme si Engels avait eu peur de quelque chose. En parler n'est-ce pas dangereux ? La violence, fut-elle révolutionnaire, est contraire à la téléologie des philosophies occidentales. L'autre risque, que chaque chercheur sur la violence peut expérimenter, est le risque de se noyer dans les violences et de n'en sortir qu'avec une vision terriblement négative de l'être humain. Engels n'affronte pas le problème dans les mêmes conditions que les Hommes du XX<sup>e</sup> siècle, il ne faudrait pas oublier que pour lui (comme pour Marx) le capitalisme est aussi un progrès. Comme le souligne Daniel Bensaïd, il existe « une ambivalence de Marx, partagé entre l'admiration devant le dynamisme du capital et l'indignation face à sa barbarie sociale.<sup>84</sup> » On est bien là au cœur d'un nœud théorique, qui nécessitera de s'y arrêter. Georges Labica parvient, quant à lui, à décrire des violences terribles au travers des siècles sans pour autant désespérer des êtres humains. Nous reviendrons plus loin sur le texte d'Engels, qui a fait l'objet de plusieurs lectures, mais qui est très restreint comparé au titre qui lui a été donné. Concentrons-nous pour l'instant sur Labica qui avance plusieurs idées importantes. D'abord la violence n'est pas un concept, elle est liée au contexte et revêt des formes diverses voire opposées. La parole comme le silence peuvent être violents. La vie comme la mort. Ce qui fait violence, ce qui en constitue une potentielle unité est le rapport violence / souffrance, idée qui se situe au centre de la théorie de Labica. Enfin la souffrance et la violence sont liées au système, un système pouvant être entendu comme un univers de Dieux déterminant le destin des hommes comme chez les Grecs, un ensemble juridique, un régime politique ou encore un mode de production. Elle dépend du système dans lequel évoluent les individus.

---

82 ENGELS Friedrich, *Antidühring*, traduction d'Émile Bottigelli, Paris, Editions sociales, 1963.

83 Qui précise n'avoir réalisé qu'après coup la similitude du titre : [https://richmedia.univ-paris1.fr/im/publicmedia?task=show\\_media\\_public&mediaRef=MEDIA111103102918790&Presid=1705](https://richmedia.univ-paris1.fr/im/publicmedia?task=show_media_public&mediaRef=MEDIA111103102918790&Presid=1705)  
LABICA Georges, *Théorie de la violence*, Paris, Vrin, 2007.

84 BENSALD Daniel, *Marx [mode d'emploi]*, Paris, La découverte, 2009.

La première idée est donc que : « la violence n'est pas un concept. Elle est une pratique inhérente aux rapports sociaux dont elle exprime diverses formes.<sup>85</sup> » Cette phrase se trouve dans l'article « Violence » rédigé par Labica du *Dictionnaire critique du marxisme*, et il la reprend à la fin du chapitre « A la recherche du sens ». Sa répétition montre l'importance que le philosophe y attache. Labica formule le fait que la question de la violence lui a résisté pendant longtemps. De cet article au livre, il conserve pourtant cette idée majeure d'une absence de concept et d'une impossibilité conceptuelle. Si dans l'article, il tire de Marx et Engels cette idée que la violence n'est pas un concept en s'attachant à montrer comment Engels montre que la violence n'est pas première, mais conditionnée à un besoin, à un but, et se détermine donc en fonction de ce but. La violence est un moyen utilisé pour contraindre et obtenir. Elle n'est pas un concept car nous restons dans l'incapacité de nous la représenter de façon stable. Dans le livre, il revient sur le pourquoi de cette difficulté à saisir la violence et son caractère mouvant par un autre biais. Le mot « violence » est diversement employé pour décrire des actions qui vont du vol de bonbon au génocide. La violence s'applique à des échelles totalement diverses et sur des actes aux impacts différents. Violence est un mot fourre-tout alors même qu'il existe une importante diversité de mots pour décrire les violences, dont le livre regorge. « Dans la ligne des *patricide, fratricide, matricide* ou *régicide*, de l'ordre criminel, sont apparus *classicide, urbicide, ethnocide, féminicide* ou *démocide*<sup>86</sup>. » note-t-il en soulignant la créativité des historiens pour tenter de décrire les phénomènes contemporains. Des mots tels que « Nettoyage ethnique », « Génocide » ou encore « Massacre » sont entrés dans notre vocabulaire quotidien. Autant de mots qui pointent certaines violences plus spécifiquement. L'ouvrage de Labica nous approche d'ailleurs au plus près d'une énigme : nous n'avons jamais mieux connu la violence, et en même temps, elle n'a jamais eu autant de formes différentes. Elle déborde les études scientifiques qui la traitent et prend forme sous des aspects inimaginables. Le philosophe nous livre une longue liste d'horreurs ainsi qu'un considérable travail de recherches sur les mythes, rapports, livres liés à la violence. Le tout paraît en première lecture nous perdre plus que nous aider à caractériser notre objet. Il nous avait prévenu : « la violence, avec un V, n'existe pas. Elle est aussi éclatée qu'un puzzle dont on ne pourrait assembler les pièces<sup>87</sup> ». Non seulement elle n'est pas un concept, mais elle ne peut pas le devenir. Le travail consiste donc à la mettre en perspective et en situation. Seule une attention considérable aux violences permet de saisir ce qui rassemble ces situations. Si de premier

---

85 LABICA G., *Théorie de la violence*, op.cit., p. 125 ou LABICA G. (sous dir), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige, 2001, p. 1204.

86 LABICA G., *Théorie de la violence*, op. cit., p. 114.

87 *Ibid.*, p. 14.

abord, la plongée de l'antiquité à aujourd'hui, les tableaux successifs que nous livrent l'auteur paraissent lourd, l'ensemble prend sens au fil des pages. L'énumération devient une méthode qui permet de travailler la violence au corps.

Si la violence n'est pas un concept, c'est qu'elle semble indéfinissable et insaisissable. Elle est conjoncturelle et liée au système qui la définit jusque dans son mode d'être. « Criminaliser l'avortement, la vente d'alcool ou la station dans un hall d'immeuble va-t-il de soi ? Le conjoncturel met sérieusement à mal l'universalité attendue des normes. Les codes pénaux et le droit criminel n'ont-ils pas connu, en tous pays, des évolutions relativisant les délits ? L'abolition de la peine de mort, en France, a pris des siècles et n'est pas admise partout. Et dans la mesure où elle s'est traduite dans la pratique par un allongement des peines et la réduction des décisions de liberté conditionnelle, ne voit-on pas paradoxalement un groupe de condamnés à la perpétuité de la prison de Clairvaux réclamer son rétablissement ?<sup>88</sup> », écrit-il à propos du quotidien. Définir la violence est lié à un régime de normes organisé par le droit et la morale. Est-il plus violent de tuer ou d'emprisonner à vie ? La question du corps des femmes comprise dans la question de l'avortement en constitue un exemple transhistorique manifeste. Les femmes sont soumises à des injonctions contradictoires selon les périodes, qui se rassemblent sous l'idée que ce ne sont pas elles qui décident ce qu'elles peuvent faire de leur corps. Par ailleurs, ce qui est « bien » ou « mauvais » évolue selon l'époque, et même pour une femme selon son âge, sa classe, son métier... Chaque époque correspond à un régime de violences. Celle-ci est liée à une organisation collective et est le résultat d'une nécessité de trancher un débat de normes. Elle ne se tient que dans une conjoncture et les normes qui lui correspondent.

Peut-on tout de même identifier des points communs ? La souffrance répond Labica. Selon lui, ce qui unifie toutes ces situations dites violentes, c'est la souffrance. Tirant en partie cette idée de travaux de biologistes, il écrit que « c'est la souffrance qui se trouve au principe de toute violence, qui est, comme on le dit aujourd'hui, le *donneur d'ordre*. » Plus loin : « L'éventail des violences répond à l'éventail des souffrances.<sup>89</sup> » Ce rapport souffrance / violence est déjà présent dans les mythes, souffrance de héros victimes des caprices comme de la cruauté des Dieux ou des tyrans. Le philosophe en fait une équation souffrance / violence. Quelqu'un inflige à autrui une violence ce qui engendre une souffrance. Il peut aussi s'agir

---

88 *Ibid.*, p. 109.

89 *Ibid.*, p. 128 et 129.

d'un rapport violence / souffrance. La figure de l'amoureux éconduit en est une parfaite illustration romantique. Cela peut être aussi une équation à trois termes : violence / souffrance / violence. La première violence étant une violence subie, la deuxième une violence réactive. Labica est bien conscient qu'il demeure l'inconnu de la violence première, qui ne semble pas issue de la souffrance. Qu'est-ce qui engendre la souffrance ou la violence au début ? Il remarque qu'il existe des violences neutres, telles que la médecine, ou des souffrances acceptées comme celles qu'on s'inflige à soi-même comme le sport, le jeûne, l'ascèse, les mortifications, etc. On peut aussi penser aux pratiques sado-masochistes qui tiennent par la construction d'une affinité entre violence et souffrance, toutes deux désirées et jouissives. La violence neutre n'est donc pas une violence première. Le philosophe se tourne vers la violence extrême, qu'il préfère nommer « cruauté ». Son ampleur et son intensité pourraient peut-être permettre d'identifier le premier acte. Il note que sa définition en fait un « penchant » (et Montaigne parlait de « tempérament sanguinaire », rappelle-t-il). Sur cette forme de souffrance terrible infligée à l'autre, le philosophe sèche, et de même pour la violence 0. Il indique son ignorance volontaire face aux actes de cruauté. Il refuse de chercher plus avant l'origine des violences.

Le recul de Labica s'explique surtout par son choix de se concentrer sur l'élément central de sa thèse : la violence est déterminée par notre système, le mode de production capitaliste. Son versant mondialisé et marchandisé a fait entrer la violence dans tous les espaces. Il n'est pas un espace de la vie qui ne soit soumis à la violence. « Le système, pour nous, désormais, c'est le capitalisme en tant que mode de production dominant, et, j'ajoute, car ce point reste à travailler, parvenu à son stade mondialisé. Le système est le lieu par excellence, la patrie, de la violence qui asservit et de la violence qui émancipe, l'une et l'autre également parvenues à leur plus haut degré d'intensité.<sup>90</sup> » Il dénonce « l'ordre dominant humain qui se fait passer pour fatalité<sup>91</sup> ». La violence actuelle ne peut être comprise sans une étude et une critique du capitalisme. La possibilité d'une intelligibilité de la violence ne se tient que dans un écart avec l'ordre dominant. Des violences de l'ordre mondialisé, Labica en met cinq en exergue : les inégalités ; les saccages et destructions (problème écologique) ; le procès de travail (précarité) ; la démocratie ; la guerre. Chaque violence a un ancrage « local » et un ancrage « mondial ». Ainsi les inégalités existent aussi bien à l'intérieur d'un pays, au niveau « monde » (un continent par exemple) qu'entre les pays et les continents. Les hiérarchies et

---

90 *Ibid.*, p. 223.

91 *Ibid.*, p. 226.

les violences qu'elles induisent s'entrecroisent ainsi pour former un maillage d'une complexité sans précédent. Labica ne fournit pas d'explication à cette situation, il la constate et pointe les paradoxes :

« La mondialisation, en principe, en tant que forme supérieure du développement de l'humanité, semblait grosse de promesses. Grâce à elle, les hommes, les biens, les services et les capitaux pouvaient circuler librement. [...] L'accélération considérable en matière de progrès économiques et technologiques, industriels, agricoles, scientifiques, médicaux et informationnels, en finissant avec la multi séculaire rareté, permettait d'assurer la satisfaction des besoins fondamentaux de tous les habitants de la planète [...]. le temps au moins des violences collectives (soumission, humiliation, exploitation, guerre) cédait la place à des rapports pacifiés. Cela n'avait rien d'une utopie. Au lendemain de la chute des régimes socialistes, de la fin de la guerre froide et de l'équilibre de la terreur, nombre d'excellents esprits avaient vu dans le libéralisme l'idéal d'une philosophie commune et prophétisé l'adoption universelle de la démocratie. Or, en l'espace d'une dizaine d'années environ le libéralisme réel est devenu l'objet de défiance, quant à la démocratie, on sait ce qu'a donné son exportation par la force.<sup>92</sup> »

Liberté de circulation, progrès technique et social, rapport pacifiés auraient dû être autant de réalisations positives du système. Il n'en est rien. Plus le système prétend vouloir la paix, plus il engendre de violences. On est bien au cœur de la contradiction déjà présente chez Marx et Engels. Le système repose sur la guerre et la concurrence, qui anéantissent ses réalisations.

Si les promoteurs du capitalisme ont pu penser qu'il aboutirait par lui-même à la vie parfaite, la notion de lutte des classes est bien l'expression d'une lutte à l'intérieur du mode de production. Labica clôt son analyse sur l'impuissance de la réponse à cette violence engendrée par le système. Impuissance induite par la crainte du chaos : on se laisse convaincre par le discours dominant, et ici les violences du XX<sup>e</sup> siècle jouent leur rôle de repoussoir. Cette impuissance se double d'un silence ou de fausses solutions (Labica en fait une liste très longue). Le message du philosophe est alors très clair : rien ne doit masquer la violence du système. Rien ne doit nous retenir de la dénoncer<sup>93</sup>. Le livre de Labica est en partie un constat d'échec sur la compréhension globale de la violence, comme si cet objet ne pouvait pas être attaqué frontalement. Cette constatation explique peut-être qu'une large partie des références qu'il utilise pour penser la violence ne renvoient pas à des intellectuels qui en font un objet clair de recherche.

---

92 *Ibid.*, p. 242.

93 Les tribulations récentes de la France face au terrorisme en sont probablement la meilleure illustration. Au nom des victimes, le gouvernement, l'État d'urgence sortent du débat politique pour devenir des évidences au nom de l'union nationale.

(b) *Foucault, théoricien de la violence malgré lui*

Dans son chapitre « A la recherche du sens », Labica note que « [l]'apport de Michel Foucault revêt une importance particulière, qu'il s'agisse de la notion de *bio-pouvoir* et de la centralité du corps, comme « technologie politique » et théâtre d'une multitude de relations de pouvoirs, ou des *illégalismes de droit et de fait*.<sup>94</sup> » Cette remarque sur Foucault traverse toute la littérature philosophique en développement sur la violence. Celui-ci aurait fait faire un bond à l'étude de la violence à la fois en engendrant le concept de « biopolitique », mais aussi par son travail sur le pouvoir. Or si Foucault est perçu par Labica et tant d'autres comme une balise pour penser la violence, il n'y a aucune manifestation chez lui de la penser en propre. Foucault traite avant tout du problème du pouvoir. Il ne faudrait donc pas remplacer un terme par un autre en pensant que penser le pouvoir suffit à penser la violence. Foucault écrit à un moment où le mot « Violence » n'a pas l'importance qu'on lui trouve aujourd'hui, mais surtout, ce que cherche Foucault n'a pas affaire avec la violence directement. En effet, le pouvoir chez Foucault n'est pas une affaire de répression, mais de rapport de forces. Il est peut-être possible d'avancer que Foucault refuse justement de s'enfermer dans une vision totalisante de la violence, qui l'empêcherait de penser la subtilité du pouvoir s'exerçant sur des sujets fondamentalement libres. Le problème de Foucault est plutôt la rencontre entre le pouvoir coercitif, mais non ouvertement répressif, et le sujet. Comment le pouvoir s'accommode-t-il de la liberté du sujet pour transformer celui-ci dans le sens qu'il souhaite ? Alors pourquoi faire parler Foucault de la violence ?

Dans le séminaire *De la violence* de Françoise Héritier, Daniel Defert est chargé de travailler la question de la violence chez Foucault, il considère qu'elle est secondaire chez le philosophe : « [l]e corps est la cible d'une infinité de tactiques de pouvoir qui suscitent des intensifications, des désirs, des plaisirs, des identifications. La violence physique n'est que la pointe extrême d'une infinité rarement explorée ailleurs de rapports verbaux et physiques, de dispositifs qui fouillent, fouaillent, suscitent, transforment. <sup>95</sup> » La violence est donc l'un des moyens qui s'exprime dans le cadre des relations de pouvoirs que Foucault étudie, ainsi « [a]ucun exercice du pouvoir ne peut se passer de violence et de consentement, ils n'en constituent pas les principes, ils en sont les instruments. <sup>96</sup> » La violence est un moyen, selon Foucault, ce qui pourrait expliquer qu'il ne s'y intéresse pas en propre.

94 *Ibid.*, p. 108.

95 DEFERT Daniel, « La violence entre pouvoirs et interprétations dans les œuvres de Michel Foucault. », in HÉRITIER Françoise (dir.), *op.cit.*, p. 96

96 *Ibid.*

Le philosophe Frédéric Gros identifie pourtant deux pistes pour penser la violence avec Foucault : le rapport Raison / Folie et la conception du pouvoir dans son article « Foucault, penseur de la violence ? ». Il rappelle que dans ses tous premiers travaux, Foucault traite de la haine de la folie par la raison, qui l'amène à catégoriser les individus malgré eux : « [l']objectivation scientifique, quand il s'agit de sciences humaines, consiste à enfermer les individus, pas seulement entre des murs, mais dans des vérités qui leur sont imposées comme de nouvelles chaînes.<sup>97</sup> » La formation d'une raison unique crée de la violence. Elle enferme les individus. Il est question de folie, mais cette folie a un sens inclusif : elle concerne autant les prostitués, les vagabonds, toute une catégorie de personnes jugées anormales par la majorité. On entend ce que dit Gros, puisqu'on retrouve plusieurs motifs déjà étudiés, notamment sur la « civilisation » apportée aux autochtones : pensionnat de rééducation canadien ou imposition de critères de comportement aux Noirs comme aux Indiens en Afrique du Sud ( et de facto aux Blancs). On trie, on classe, on normalise. Dit autrement, on violence. Ajoutons que cette violence que dénonce Gros à travers Foucault contient ce paradoxe qu'elle est perçue comme un bien du point de vue des perpétrateurs. De la même manière que les contraintes de l'école ou du travail sont toujours amenées dans les discours comme un bien. Celui qui ne va pas à l'école comme celui qui est au chômage est un paria de la société.

Le deuxième élément est à trouver dans la conception que Foucault a du pouvoir. Gros précise que le rapport pouvoir / violence est directement opposé à la théorie de la domination présente chez Althusser, que Foucault trouvait trop simpliste. Le pouvoir n'est pas entièrement négatif chez Foucault. Cependant il semblerait que Foucault cache un « néomarxisme ». En effet, il dénonce l'opposition hobbesienne du pouvoir fort et pacifique contre la nature violente. « Cette dénonciation s'exprime à travers les concepts qui expriment les figures de la violence : les coercitions disciplinaires continues ; la guerre civile perpétuelle ; l'état d'exception permanent ; le racisme d'État.<sup>98</sup> » Plus avant, on trouve bien une dénonciation de la violence de l'État chez Foucault par le pouvoir exercé par celui-ci. Les « coercitions disciplinaires » sont bel et bien le fait d'un dressage des corps, d'une attention aux attitudes, de la normalisation et de la surveillance organisés par l'état. Celles-ci sont rendues possible car l'État fait croire qu'il est le tenant de la paix (thèse de Hobbes), il donne la liberté et l'égalité contre la discipline. Foucault forge aussi l'idée de « guerre civile perpétuelle » à partir des

---

97 GROS Frédéric : « Foucault, penseur de la violence ? », *Cités*, 2012/2 (n° 50), p. 79.

98 *Ibid.*, p. 81.



cours *Il faut défendre la société et Territoire, sécurité, population*<sup>99</sup>. La guerre civile perpétuelle implique que la politique c'est la guerre. Ce qu'on peut retrouver dans l'État capitaliste comme dans le concept de lutte des classes. Du point de vue de l'État, la paix n'est qu'un faux semblant.

La forme d'État biopolitique est aussi mère de violence. Si la formule de la volonté de savoir est « droit de mort et pouvoir sur la vie », elle connaît des évolutions et le « faire vivre » peut être aussi un faire mourir. Gros rappelle que pour Foucault « la destruction des juifs d'Europe par les nazis peut se comprendre [...] comme une inflexion paradoxale du projet biopolitique : l'État biopolitique, pour protéger et perfectionner la vie de ses populations, extermine des races dont il considère que leur existence fait diminuer la pureté et l'intensité vitale de son peuple.<sup>100</sup> » On a ici une piste sérieuse. Une dernière forme de violence d'État apparaît chez Foucault alors qu'il étudie la Raison d'État. Cette dernière organise paradoxalement toutes les transgressions possibles tant qu'il s'agit de défendre l'État. Gros cite ce passage de la leçon du 15 mars 1976 de *Sécurité, territoire, population* : « La violence l'État, ce n'est rien d'autre que la manifestation irruptive, en quelque sorte, de sa propre raison. »

Pourquoi ces deux auteurs parlent-ils de la violence à partir de Foucault qui ne la pense pas ? La démarche nous interroge. Revenons à la citation de Gros tiré des cours de l'année 1976, elle vient dans un passage sur le coup d'État dans la pensée politique du XVII<sup>e</sup> siècle. Foucault constate que le coup d'État est révélateur du fait que la raison d'État est supérieure aux lois. Elle peut donc à tout moment (et c'est le rôle du coup d'État) transgresser, suspendre, ignorer les lois, sur lesquelles l'État s'appuie au quotidien. Ce n'est que par cette manœuvre que l'État, qui ne répond à personne à part lui-même, peut se maintenir : « l'État doit de toute façon être sauvé, quelles que soient les formes que l'on emploie pour pouvoir le sauver. Coup d'État, donc, comme affirmation de la raison d'État, comme automanifestation de l'État.<sup>101</sup> » La transgression des règles de l'État est donc partie intégrante du fonctionnement de la survie de l'État. De la « nécessité » rapporte Foucault, citant là les discours « exaltés » sur cette nécessité qui fait marcher la raison d'État. Foucault affirme aussi qu' « il est de la nature du coup d'État d'être violent <sup>102</sup> ». Ce qui l'amène alors à parler de violence. Que dit-il ?

---

99 FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société, Cours au collège de France 1975-1976*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, Paris, 1997. et FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France 1977-1978*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, Paris, 2004

100 GROS F., art.cit., p. 84.

101 FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population, op.cit.*

102 *Ibid.*, p. 269.

« Violente [ la raison d'État] c'est-à-dire qu'elle est obligée de sacrifier, d'amputer, de faire du tort, elle est amenée à être injuste et meurtrière. » Ce que la pensée politique du XVII<sup>e</sup> appelle coup d'État est violent, car le coup d'État sacrifie une petite partie pour sauver le tout. Il est nécessairement injuste. Raison et violence s'accordent pour l'État. Ce point de Foucault est central, nous le verrons, car ce qui fait violence aujourd'hui est essentiellement liée à la raison, et les plus grands massacres sont toujours liés à des États.

Les textes de Gros et Defert nous permettent de comprendre que si Foucault ne parle jamais de « violence » comme d'un concept, il offre après coup une finesse d'analyse de ce que l'on peut aujourd'hui estimer être des violences. Comme si prendre à revers ce qui est dit sous ce terme permettait justement de mieux la définir. Celle-ci glisse entre les doigts, elle se faufile et se transforme, ce qui la rend insaisissable. La prendre par une autre forme, par une autre biais, n'est-ce pas expliquer au mieux, sans grand discours ce qu'elle peut-être ? Il nous semble que ce soit cette distance qui fasse de Foucault une balise. En partant de la liberté des sujets face à la discipline, il s'autorise à penser le sujet comme pâte molle à sculpter, ce qui lui fait violence, alors que nous avons tendance en pensant la violence de front à nous enfermer dans la peur de la théorie, et donc dans son impossibilité.

(c) *L'intelligence de la violence : une inégalité organisée*

La question de Foucault est celle du pouvoir, comme ensemble de pratiques, mais il est possible de trouver des clefs d'une intelligibilité de la violence à travers ses recherches, même si ce n'est pas sa question. Frédéric Gros a bien identifié quatre motifs d'analyse de la violence : la normalisation par la raison ou par la discipline (qui peuvent se recouper), la politique transformée en guerre, la forme d'État biopolitique et la prédominance de la raison d'État sur toute autre norme. Ce que fait l'État biopolitique c'est qu'il transforme l'humain en outil et il le prive ainsi de sa liberté. Ce qui fait déjà beaucoup pour penser la violence. Les conséquences de ces quatre formes de pouvoir peuvent être des violences. Dans ces quatre motifs, il y a des éléments d'un temps long et des éléments plus contemporains. C'est sur une autre réflexion de Foucault que nous voudrions nous arrêter, présente dans *Naissance de la biopolitique*<sup>103</sup>, où il s'intéresse au néolibéralisme ou plutôt à ce qu'il nomme l'art de gouverner libéral. Construisant une démarche inverse à l'historicisme, quand il parle d'État, c'est à

---

103 FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France 1978-1979*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2004.

l'art de gouverner qu'il s'intéresse : « l'État ce n'est pas un monstre froid, c'est le corrélatif d'une certaine manière de gouverner.<sup>104</sup> » estime-t-il. L'art de gouverner se dessine avec son temps et pétri la matière contemporaine contrairement à l'historicisme qui prédétermine la ligne de conduite à tenir. L'État n'est pas une donnée immuable et naturelle. La question du libéralisme est présentée par Foucault comme un problème « d'actualité immédiate et concrète<sup>105</sup> ». Il voit dans cet art de gouverner une nouvelle forme de la raison d'État, qui travaille à son auto-limitation, c'est-à-dire que l'État paraît freiner sa propre expansion. Que peut-on tirer de plus de l'analyse foucauldienne sur le néolibéralisme pour notre réflexion sur la violence ?

A partir du moment, où Foucault étudie le néolibéralisme allemand (*Ordoliberalismus*), il en tire deux éléments notables : le néolibéralisme renforce l'idée de la centralité de la concurrence en lieu et place de l'échange ; l'État est modelé par le marché et il se doit d'être interventionniste pour permettre à la concurrence de fonctionner de façon optimale. A l'encontre des analyses familières, il constate que le néolibéralisme a besoin de l'État. La spécificité du néolibéralisme est pour Foucault le fait qu'on a affaire à « un Etat sous surveillance du marché plutôt qu'un marché sous surveillance de l'Etat<sup>106</sup> » et c'est ce que cherchent à penser les ordo-libéraux contre la naïveté d'un laisser-faire du marché (la main invisible d'Adam Smith) qui aboutirait au bonheur. L'État peut-il aider le marché à se réaliser ? se demande Foucault. La réponse est positive si tant est qu'on comprend le principe d'une inégale égalité, qui se trouve au centre de la vision du monde néolibéral, dont l'État doit être garant. Son rôle est de faire en sorte que tout le monde puisse participer à ce jeu d'inégale égalité. L'État social est contreproductif aux yeux des néolibéraux, c'est tout au plus un frein qui empêche le développement de la concurrence. Il s'agit plutôt de penser l'auto-limitation de l'action gouvernementale par le marché en vue de permettre la concurrence qui repose sur des inégalités. Dit autrement, Foucault explique que les inégalités sont voulues et organisées. La découverte ne s'arrête pas là : si les inégalités sont voulues et si la concurrence est organisée, c'est parce que nous dit Foucault, la concurrence dans la théorie de l'ordolibéralisme n'est pas naturelle. Il écrit : « La concurrence, c'est un principe de formalisation. La concurrence a une logique interne, elle a sa structure propre. Ses effets ne se produisent qu'à la condition que cette logique soit respectée. C'est en quelque sorte un jeu formel entre des inégalités. Ce n'est pas un jeu

---

104 *Ibid.*, p. 7.

105 *Ibid.*, p. 25.

106 *Ibid.*, p. 120.

naturel entre des individus et des comportements.<sup>107</sup>» Et encore plus loin : « La concurrence, c'est donc un objectif historique de l'art gouvernemental, ce n'est pas une donnée de nature à respecter. » Il y a là une rupture avec l'idée de l'homme comme loup pour l'homme par nature. La concurrence est souvent promue comme l'expression de l'animalité de l'humain, comme la révélation de sa nature incompressible. Or la lecture des ordolibéraux par Foucault révèle que ceux-ci ne croient pas en la nature concurrentielle de l'homme. La concurrence se présente finalement comme progrès qu'il faut provoquer. Elle est ce que l'État doit se charger de mettre en œuvre. Elle nécessite un certain nombre de cadres, une formalisation, comme dit Foucault. Elle nécessite de contraindre les individus.

Cette révélation a pour conséquence de briser l'idée banale d'une nature humaine mauvaise et le fait de présenter comme progrès ce qui n'est en fait que du domaine des propositions. Dans la vie courante en Europe, cette proposition a une forme précise, on a remplacé l'égalité par l'égalité des chances. Celle-ci est un synonyme de concurrence, bien que son utilisation porte à confusion. L'expression est omniprésente et tout « problème » (chômage, banlieue, échec scolaire, violences conjugales...) est désormais étudié à l'aune du manque d'égalité des chances. On pourra opposer que le terme de « chance » en français contient une ambiguïté que ne contient pas l'expression anglaise : *equal opportunities*. L'anglais sépare *chance* et *opportunity*, le premier désignant essentiellement le hasard et relevant donc d'une appréciation subjective, le second renvoyant à l'objectivité de la science. L'égalité des chances s'inscrit dans une logique rationaliste, elle calcule la probabilité pour chacun-e de pouvoir réaliser quelque chose. La distinction anglaise est cependant trompeuse. L'égalité des chances est un oxymore. Elle promeut une « valeur » paradoxale, puisqu'elle place l'égalité comme absolu et non entre individus. L'important n'est pas que je sois égale aux autres, mais que dans la société tout le monde soit à la place qui correspond à sa chance.

A regarder de près cette égalité des chances, elle exprime un mode de vie. Être pauvre relève de la probabilité, tout comme être riche. Le monde doit se distribuer selon cette probabilité. Il n'est pas appelé à changer, ce sont les individus qui se répartissent selon le résultat obtenu. L'égalité des chances est tout autre chose que l'égalité formelle ou l'égalité des droits et c'est un dévoiement de l'idée de liberté (Je suis libre de ne pas rester à ma place et de me réaliser par la « chance »). Par une substitution habile, elle devient l'égalité réelle du moment, la vérité de ce que serait l'égalité. Sa rencontre avec la liberté est tout autant un faux semblant.

---

107 *Ibid.*, p. 124.

Cette dernière est sans commune mesure avec la probabilité ou les occasions. Ces visions de l'égalité (des chances) comme de la liberté annihilent ou, au mieux déplacent, la notion de solidarité (de fraternité comme disaient les révolutionnaires). Celle-ci devient intrinsèquement liée au marché. Elle n'intervient que dans un second temps en vue de redistribuer ce qu'il reste. C'est ce en quoi, selon nous, elle est la réalisation de l'ordo-libéralisme, analysé par Foucault. Elle est la loi du plus fort généralisée à l'ensemble de la société par le droit lui-même. Cette égalité est donc une forme de violence.

Cette concurrence du libéralisme, et plus spécifiquement du néolibéralisme, ne peut exister que par la disparition totale, ou peut-être devrait-on parler d'enfouissement, des formes de solidarité ancienne, et plus largement des formes de solidarités résistantes, y compris celles construites par le mouvement ouvrier. Ces changements nécessitent de la violence. Il faut annihiler ce qui résiste, ce qu'il reste de l'ancien temps. Cette destruction peut être tout aussi bien violente (sous la forme de la colonisation par exemple) mais elle peut être plus « douce » et prendre des formes plus « progressistes ». On se trouve ici exactement à la frontière entre la violence choisie (celle de l'ascète) et la violence imposée. C'est cette frontière qui fait l'éducation. Jusqu'où doit-on modeler un enfant pour « son bien » ? La violence évolue en fonction des projets que l'humain a pour lui-même. Ces « arts de gouverner » dont parle Foucault développent des moyens que l'on nomme violence, mais dont les formes sont fonction de la gouvernementalité. C'est probablement pour cette raison qu'il y a toujours un retard dans la nomination de la violence. C'est probablement aussi pour toutes ces raisons que Foucault ne s'intéresse pas à la violence en soi. Qu'en aurait-il fait ? La violence est transhistorique mais évolutive. Elle dépend du régime de vérité qui s'exprime à un moment donné sur un territoire donné. Ce qui paraît violence à un moment ne l'est plus à un autre. C'est ce qui lui donne son aspect d'intelligence. Elle est telle les monstres de science-fiction qui ne cessent de muter et prennent possession du corps d'individus, rendant ainsi impossible leur identification. La violence mute selon l'époque, mais par ailleurs nos yeux regardent les faits différemment. La fessée en est l'exemple le plus banal. Mais les jeux du cirque nous paraissent barbares tout comme certains sacrifices fait aux Dieux. Il est actuellement très intéressant de constater l'évolution de la perception du rapport entre les animaux et les êtres humains. L'utilisation ancienne et naturelle de l'animal est en train d'être mise en accusation comme forme de violence cruelle<sup>108</sup>.

---

108 Voir SINGER Peter, *La libération animale*, traduction de Louise Rousselle, revue par David Olivier, Paris, Grasset, 1993.

Que voient nos yeux contemporains ? Ils voient la violence partout, elle a envahi le quotidien nous répètent les médias de masse. Nous sommes pris par la lancinante question : comment s'en débarrasser et d'où vient-elle ? Ces questions sont devenues des obsessions des sciences humaines, mais aussi des sciences du vivant. Nous ressentons un décalage entre la production des discours anti-violence et la réalité que nous vivons. On n'hésite plus à retirer des parties du cerveau qui seraient responsables de l'agressivité et donc de la violence<sup>109</sup>. Nous sommes obsédés par son origine. Sociale, biologique, génétique, environnementale... Nous cherchons des causes, qui d'ailleurs sont démultipliées à l'envie. Mais cette recherche ne s'inscrit pas dans une simple curiosité, elle s'inscrit dans une demande sociétale comme une nécessité de notre survie. Penser trouver la cause de la violence est souvent vecteur de violences. Il y a les dérives imbéciles bien sûr : la cause du viol est la mini-jupe. Cependant cette imbécillité quotidienne a son équivalent macro. Les génocidaires ne sont-ils pas toujours persuadés d'être victimes ? Des lettres de soldats allemands attestent qu'ils tuaient les bébés « juifs » parce que ceux-ci finiraient par tuer les enfants allemands. Les génocides comme les guerres sont déclenchées en réponse à des faits vécus et pensés comme agressions. Si tant est qu'il existe une cause des violences, l'éradiquer (fait en soi-violent) peut-il être une solution ? N'est-ce pas là une partie du problème aussi ?

La violence est généralement traitée en termes de causes et d'origines. Les causes de la violence ont la majeure partie du temps les traits de la pauvreté. D'un côté, la noblesse, comme la bourgeoisie, ont toujours assimilé les « indigents » à des êtres grossiers et violents. De l'autre, les progressistes assimilent aussi très souvent la violence comme conséquence du caractère insupportable de la misère. Par exemple, la criminalité ou les émeutes dans les quartiers populaires s'expliqueraient par les conditions de vie et les manques qui caractérisent ces espaces urbains. Dans les deux cas, il y a un lien entre économie et violence, mais pour les classes dominantes, la violence des pauvres serait la preuve de leur bassesse, pour les révolutionnaires, elle est la preuve de la violence du système. On pourrait aussi faire référence aux nombreuses analyses qui pensent le fascisme comme résultat de la déréglementation du capitalisme. Cette idée des causes est liée à celle d'une origine de la violence. La formule « Une violence est toujours une contre-violence » exprime cette idée de l'origine. Cette idée de cause et d'origine est omniprésente dans la production journalistique, littéraire et scientifique récente sud-africaine. En mai 2008, explosent à Johannesburg des attaques xéno-

---

109 Voir la polémique entre neurochirurgiens suite à des interventions effectuées au Mexique, [en ligne] [http://www.lemonde.fr/sciences/article/2013/04/25/au-mexique-l-agressivite-sous-le-bistouri-de-chirurgiens\\_3166534\\_1650684.html](http://www.lemonde.fr/sciences/article/2013/04/25/au-mexique-l-agressivite-sous-le-bistouri-de-chirurgiens_3166534_1650684.html), consulté le 26 juin 2016.

phobes. Celles-ci causent un choc profond à la nation réconciliée. En quelques jours est organisé un colloque pour discuter des solutions, dont est sorti un ouvrage *Go home or die here. Violence xenophobia and the reinvention of difference in south Africa*<sup>110</sup>. La première partie des contributions propose un panorama de la vie en Afrique du Sud et établit des causes à ces violences xénophobes. Pauvreté, inégalité, bidonvilles, promesses non réalisés, réparations en attente, la liste est longue des ratés de la politique sud-africaine pouvant expliquer (dira-t-on justifier?) le passage à l'acte. Ce même travail est lancé en France après la surprise des émeutes de novembre 2005, qui suivent l'assassinat de deux jeunes garçons de Clichy-sous-bois par la police. Si l'origine immédiate paraît évidente, la mort de deux individus du groupe « banlieusard », c'est l'ensemble des causes qui sont passées au crible : parkage, pauvreté, vétusté des grands ensembles, absence de transport en commun pour circuler, racisme... Autant de causes, qui existent encore et ne déclenchent pas pour autant des émeutes. Autant de causes qui n'expliquent pas la violence des policiers, qui s'ajoutent encore à des conditions de vie difficiles. Pourtant les jeunes émeutiers expliquent clairement la cause : la cause, ce ne sont pas les conditions, c'est l'injustice. Celle de ne pas pouvoir accéder à la vie. Malgré de nombreuses explosions plus ou moins « justifiables » (ce n'est pas le même geste de s'en prendre à des étrangers et de brûler des voitures), l'humanité présente ne semble pas capable de prendre à bras le corps cette injustice. Cette impression peut s'expliquer par la cécité du libéralisme dont nous avons déjà parlé, à une origine structurelle immédiate, les libéraux préfèrent aller rechercher des origines anciennes qui seraient enfouies et expliqueraient une tendance générale de l'humain à être violent. Cette remarque s'applique probablement à toute forme de pouvoir. Celui-ci ne peut pas voir la violence qu'il engendre car cela remettrait en question sa légitimité. Le besoin d'expliquer la violence immédiate est donc rempli par la quête d'une origine mythique.

(d) *Anthropologie de l'impropre*

Cette quête d'une origine de la violence aurait pour Bertrand Ogilvie souvent de fâcheuses conséquences. Il propose de traiter la question de la violence dans ses formes modernes et extrêmes par un autre biais en amenant l'idée d'une « anthropologie de l'impropre » dans *La Seconde nature du politique*<sup>111</sup>. Cette anthropologie de l'impropre ne serait pas une nouvelle dis-

---

110 HASSIM Shireen, KUPE Tawana, WORBY Eric (édité par), *Go home or die here. Violence, xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*, Johannesburg, Wits University Press, 2008.

111 OGILVIE Bertrand, *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*. Paris, L'Harmattan, 2012.

cipline mais une façon de tenir compte du fait que « l'impropriété de l'ordre humain conduit nécessairement à substituer à toute anthropologie, débarrassée de ses pesanteurs substantialistes, une politique de l'être-en-commun pensé comme une condition de possibilité et non comme un idéal, un objectif, ni même un projet.<sup>112</sup> » Cette anthropologie ne recoupe donc pas les projets traditionnels de l'anthropologie philosophique (comme celui de Kant) ou de l'anthropologie politique mais cherche au contraire à assimiler une sorte de caractère caméléon de l'humanité. C'est une anthropologie qui ne cherche ni l'origine, ni la finalité.

En parlant de seconde nature, Ogilvie rompt complètement avec l'idée d'une nature humaine, il préfère parler de condition. Avec Nietzsche et Foucault mais aussi Lacan ou Spinoza, il voit en l'être humain un indéterminisme total. La condition humaine doit être repensée dans ses oscillations :

« L'objectif est au contraire de tirer du fait de cette indétermination une réflexion sur l'échange structurel inévitable par lequel l'humain n'entre en relation avec lui-même qu'en abandonnant quelque chose qui est condamné à faire retour de manière incessante, non comme une source de chaos, auquel s'opposerait de manière mécanique et trop simple une construction civilisatrice, mais comme un style d'existence, indissociablement individuel et collectif, perpétuellement menacé c'est-à-dire ne pouvant jamais trouver dans aucune institutionnalisation un régime de stabilité permettant de justifier une fois pour toute quelque ordre social que ce soit.<sup>113</sup> »

La question de l'émancipation change alors de perspective, tout comme celle des institutions. Il faudrait en finir avec la conception classique de la liberté, celle d'une rupture qui amènerait la solution pour lui substituer une émancipation infinie. Cette rupture porte aussi la fin de l'idée d'une origine situable de la violence et la fin de l'idée d'une progression inéluctable de l'humanité. Le Foucault de 1984 lui sert de guide pour avancer qu'en lieu et place d'un fantasme de trouver « une résolution des conflits et des contradictions » définitives, il faut construire un « "renversement perpétuel" [...] sans finalité mais non sans satisfaction, "locale" et momentanée...<sup>114</sup> » C'est à partir de ce refus d'une conception déterministe de l'humain qu'il propose de « reproblématiser les débats contemporains sur la spécificité du nazisme et sur les violences génocidaires<sup>115</sup> ».

L'anthropologie de l'impropre permet à Ogilvie de traiter ce qui se matérialise dans son livre sous la forme de découvertes inassimilables dans notre écosystème actuel de pensée :

---

112 *Ibid.*, p. 43.

113 *Ibid.*, p. 35.

114 *Ibid.*, p. 36.

115 *Ibid.*, p. 33.



l'absence d'origine de la violence mais aussi d'origine de la société et l'absence d'essence de l'humain. Leur quête relève donc de l'impossible. L'expression de seconde nature rend compte des mouvements entre une nature première et une nature seconde, qui soit une culture mais aussi plus que cela au sens où elle serait complètement intégrée à la société et à l'être humain. Elle « serait le lieu du "jeu" et de la liberté intransitive, d'une histoire dés-historiciser, d'une guerre sans fin qu'on ne pourrait chercher qu'à suspendre momentanément<sup>116</sup> » ou qu'elle est « production de l'individualité sociale hors de toute référence "originaire".<sup>117</sup> »

La proposition excède la simple idée que l'origine de la violence serait introuvable et tellement ancestrale qu'on ne pourrait jamais s'y référer, si ce n'est sous la forme du mythe, comme le proposent mythologies et textes religieux. Elle indique aussi que cette recherche elle-même est déjà un problème : « dans l'idée d'origine, l'élément qu'on cherche à s'expliquer est *déjà* posé ; penser une origine, c'est toujours poser, rétrospectivement, les germes de l'élément qu'on cherche à s'expliquer ; l'analyse de l'origine est une analyse qui anticipe son objet, qui le pose toujours comme préexistant à son développement sous la forme d'une tendance à être, d'une intentionnalité obscure.<sup>118</sup> » Le « déjà » marque plutôt le fait que ce qui pose problème c'est la manière dont l'humain se raconte. On ne trouve d'origine que celle qu'on cherche et on la lie à une nature humaine déjà définie. Ce qu'il décrit est similaire à la problématique de l'écriture et de la conception historiciste où la fin est déjà comprise dans le début, où il existe une « tendance à être » c'est-à-dire un sens prédéterminé qui a notamment trouvé son épanouissement dans ce qu'on appelle le progrès. Au contraire, dit-il, il n'y a pas d'origine de la violence au sens où rien n'est prédéterminé, aussi cette recherche a-t-elle des incidences contraires à celles espérées. Quand l'être l'humain prend conscience que la violence est sans origine, que la société n'a non plus d'origine, l'effraction dans son système de représentation est si forte qu'il vit cette non-origine comme une violence. Chez Ogilvie, la violence ressentie puis commise paraît venir de l'incapacité de l'humanité à lier le sensible et l'intelligible.

Il fait d'ailleurs le lien entre recherche de l'origine de la violence et prétendue existence d'une essence humaine. L'absence d'origine serait révélatrice de l'absence d'essence. C'est la société qui crée l'Homme, le philosophe parle de « forçage en un concept de nature de ce qui se donne dans l'histoire comme multiplicités de rapports ne pouvant jamais être réduites à une

---

116 *Ibid.*, p. 35.

117 *Ibid.*

118 *Ibid.*, p. 104.

instance unique.<sup>119</sup> » C'est ce forçage même qui fait violence. Or, « [l']indétermination fondamentale de l'être humain doit nous faire comprendre que toute violence est toujours conjonctuelle, situationnelle.<sup>120</sup>», ou encore :

« Les circonstances peuvent tout faire d'un être humain, y compris l'amener jusqu'aux extrémités de ce qu'on a bien tort d'appeler inhumanité. C'est pourquoi l'on ne peut attendre d'une « anthropologie » qu'elle définisse, c'est-à-dire fixe les normes à l'intérieur desquelles l'humain pourrait être cerné. A ce jeu, elle ne peut être que doublement débordée : d'une part en fixant la limite d'une exclusion potentielle, d'autre part en s'interdisant de comprendre les mécanismes effectifs du débordement ordinaire des normes.<sup>121</sup>»

La violence apparaît au cœur même des contradictions de ce que le philosophe nomme la seconde nature. Celle-ci renvoie à une certaine idée de l'humanité qui n'est pas celle d'un humain-animal mais, en réalité, elle se trouve en porte-à-faux avec ce dont l'humain se révèle capable dans le domaine de l'horreur et ce qu'il a révélé à l'ère contemporaine. C'est pourquoi Ogilvie indique que « [d]ans les situations de pure violence physique, rien de spécifiquement humain n'est en jeu. C'est dans le registre du symbolique que la spécificité de la violence humaine apparaît.<sup>122</sup> » Il n'existe pas de violence en dehors des catégories intellectuelles issues d'une société et des institutions qui l'organisent. Toute l'histoire occidentale moderne depuis l'antiquité tend à faire de l'humain un non-animal, quand il lui revient ce qui nous paraît relever d'instincts animaux, une césure se révèle entre ce que « l'Homme » fait et ce qu'il pense être. L'humain n'existe que par l'opération de la représentation, qui n'est jamais complètement équivalente à ce qui se pratique, à ce qui se fait.

Philosophe inquiet, Ogilvie inscrit sa réflexion dans une problématique de l'urgence, alors qu'il est l'un des rares à défendre l'idée qu'il n'y a pas « d'accroissement quantitatif » de la violence mais se questionne sur « une nouvelle configuration [...] une violence moderne au caractère dénudé, structurelle » à laquelle il donne pour nom « violence sans adresse » dans *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et les violences extrêmes*. Il estime que « [c]e qui fait violence, c'est la confrontation avec l'irreprésentable pour un sujet qui se définit irréductiblement comme activité de représentation.<sup>123</sup> » L'humain fait face à une inintelligibilité de ses propres actes. Cette « violence sans adresse » rend compte des dispositions contemporaines d'un déchirement de l'humain avec son image et de l'incapacité de la raison à rendre compte

---

119 *Ibid.*, p. 107.

120 *Ibid.*, p. 110.

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*, p. 112.

123 *Ibid.*, p. 76 et 77 pour les deux citations.

de la violence. Le philosophe repousse encore plus loin que Labica ou Foucault les limites d'une pensée de la violence. Chez lui, l'inquiétude ne se meut pas en peur de penser l'horreur.

Cette attitude courageuse peut s'expliquer par le fait qu'Ogilvie ne se berce plus d'aucune illusion quant à la capacité des institutions ou de la société à nous protéger de la violence. Le cœur de sa subversion est finalement d'affirmer que « la violence est une modalité essentielle du lien social, elle en est non pas le produit, ou l'effet, mais la manifestation contradictoire la plus constante. Voilà peut-être ce qui est le plus difficile à se représenter.<sup>124</sup> » Il n'existerait donc pas de société sans violence.

Si Ogilvie a raison, toute la problématique de la réconciliation s'effondre. Nous pourrions en déduire que la société moderne et son État ne pourraient se réaliser car incapables d'effectuer leur processus de conversion de la violence. En effet, nous avons souligné que le philosophe avance l'existence d'une nouvelle forme de violence. La conjoncture propre à la modernité aurait fait naître ces violences sans adresse, inexplicables au sens où elles exerceraient le contraire même de ce qui fait la modernité.

## 5) La société contre le travail

L'anthropologie de l'impropre proposée par Ogilvie est une façon de nommer l'insaisissable humanité mais elle permet aussi de changer le regard sur le lieu d'exercice de la violence contemporaine. Le travail y apparaît comme le lieu de sa pleine réalisation. Ogilvie arrive à cette conclusion à partir des camps. Le camp serait la réalisation de la transformation de l'humain en pur outil. Le philosophe va saisir quelque chose au cœur du travail, celui-ci se constituant comme un lieu quotidien où les violences s'exercent et sont exercées. La démarche est intéressante car l'objet « travail » constitue l'un des impensés de la philosophie, qui ne s'en saisit que par petites touches et cherche peu à le conceptualiser directement, à l'exception notable du philosophe Yves Schwartz. Ce dernier ne parle pas de violence, mais sa réflexion va constituer un apport dans notre cheminement en ce qu'il permet de saisir les limites de ce qu'Ogilvie théorise. En effet, celui-ci fait ce lien entre le travail et la violence, en élaborant ce qu'il appelle « l'homme jetable » et l'exterminisme. Il nous semble que la façon dont il pense le travail le conduit dans une impasse. Pour en sortir, il faut séparer Travail et Oppression, or certains concepts tels « surexploitation » - antérieur aux camps - rendent cela pos-

---

124 OGILVIE B. *La seconde nature du politique*, op. cit., p. 106.

sible puisqu'en inscrivant le processus d'extorsion de la force de travail dans la manière capitaliste de travailler, ils laissent entrouverte la possibilité que ce ne soit pas le travail qu'il faille éliminer mais la manière dont on empêche l'être humain de « travailler en émancipation ».

(a) *Le travail comme lieu de la violence*

L'ancrage économique, qui donne son « urgence » aux questions de l'extrême violence, est crucial chez Ogilvie. C'est dans le procès de travail du monde moderne qu'Ogilvie trouve les applications concrètes de ce qu'il décrit. Le philosophe insiste sur le fait que, dans le monde contemporain, les individus se découvrent insignifiants et chez lui le lieu du travail est la prolongation de cette découverte qui s'est d'abord « déclarée », écrit-il, dans les guerres et les camps. Dans sa démonstration, il est emblématique que Bertrand Ogilvie aille chercher Christophe Dejours, un psychiatre, pour parler du travail, nous reviendrons sur ce choix qui oriente Ogilvie vers une analyse pathologique du travail.

Le choix du mot d' « exterminisme » lie immédiatement, la pensée de la violence ogilvienne aux expériences génocidaires. Ces expériences excèdent le moment *t* où elles ont eu lieu, selon lui nous vivons dans un monde qui produit des hommes jetables. Ceux-ci sont le prolongement de la production de la plèbe, avec l'inflexion, selon Ogilvie, que la population n'est pas aujourd'hui simplement misérable ou pauvre, elle est « de trop ». Le philosophe lit des pages d'Hegel où il est fait mention de la production d'une part misérable dans la société civile et de l'irreprésentabilité de cette part par elle-même comme par la société. Hegel estime que le plus efficace est d'abandonner cette population à son sort en la laissant dépendre de la mendicité. Ogilvie remarque alors, laconique, : « on a trouvé mieux depuis », avant d'explicitement : « On peut dire que la logique contemporaine du marché (autre nom du capitalisme) est une logique d'extermination indirecte et déléguée (exécution des enfants dans les grandes métropoles brésiliennes, exacerbation des guerres tribales africaines, mise en place de régimes d'exploitation agricole néocolonialistes aboutissant à des famines endémiques) accompagnées de quelques mesures de commercialisation et d'utilisation symbolique (trafic d'organes, de sang, adoptions d'enfants, etc.).<sup>125</sup> » L'homme jetable est une production des sociétés industrielles capitalistes, dans lesquelles nous assistons à la disparition ou au pervertissement de la valeur de la vie humaine.

---

125 Ogilvie, *L'homme jetable.*, *op.cit.* p. 73.

Le conflit entre l'humain et sa représentation est centrale dans la conceptualisation des effets de l'exterminisme :

« Ce qui fait violence, c'est la confrontation avec l'irreprésentable pour un sujet qui se définit irréductiblement comme activité de représentation. Dans la violence, le sujet moderne est confronté, davantage qu'à sa propre destruction, à son impossibilité, plus précisément à la possibilité de son impossibilité ; non pas seulement à sa mort individuelle mais à la découverte que sa vie peut n'avoir de valeur pour personne, et de là, rapidement, à la négation de la possibilité même de sa structure.<sup>126</sup> »

Cette absence de valeur s'incarne dans l'explosion de ce qu'on nomme « chômage ». Dans la société moderne, l'homme est désœuvré. Le travail se met au centre, car ce qui définit actuellement quelqu'un c'est le travail accepté comme tel, c'est-à-dire comme fixant une place dans le système économique. D'où les difficultés de beaucoup à s'y retrouver là où, dans d'autres systèmes de représentations ou de vérités (comme dirait Foucault), ils vivraient simplement leur vie sans les contraintes du travail. Alors que l'humain n'a jamais paru aussi prêt de la maîtrise d'une certaine nature, il a aussi créé sa propre insignifiance. Que penser de ce système de starification permanent, qui n'est que l'emblème de la médiocrité commune et donc de notre insignifiance ? Si chacun-e peut avoir son quart d'heure de gloire, selon la formule d'Andy Warhol, chacun-e n'a pas sa place dans le capitalisme actuel. Les écarts ne font que se démultiplier.

Cet homme jetable n'existe que par son rapport au travail ou plutôt par le rapport que la société entretient avec le travail. Comment et pourquoi la société peut-elle résumer les individus à leur travail ou leur non-travail ? On sait, grâce à Marx, qu'aujourd'hui pour survivre la majeure partie des êtres humains doit échanger sa force de travail contre ce qui lui permettra de se nourrir, se vêtir, etc. Il a toujours fallu transformer et produire pour vivre, mais le travail prend un tour particulier dans le capitalisme et dans le monde actuel. Pour expliquer ce tournant économique, Ogilvie parle de bioéconomique. Le mot exprime la généralisation de cet homme jetable. Le camp nazi en est son emblème :

« C'est [...] à partir de ces camps que se serait déclaré et systématisé, [...] le traitement des masses (ce qu'on appelle encore momentanément « l'homme ») en tant qu'« au travail », en tant qu'uniquement au travail, c'est-à-dire « moyen » et non plus fin, pour reprendre la terminologie kantienne : en un sens insoupçonné, c'est le travailleur, et non pas l'homme en général, qui est « être-pour-la-mort » [...]. Le détenu (*Ungestalt*) du Lager, c'est la nouvelle figure du prolétaire.<sup>127</sup> »

---

126 *Ibid.*, p. 77.

127 OGILVIE B., *La seconde nature du politique*, op.cit., p. 118.

Et d'affirmer que ce système va perdurer, même si diffus, dans la démocratie libérale. On trouve bien là les éléments de cet « homme jetable » : l'idée d'une masse, qui sous-entend de l'identique et de l'interchangeable (dans les camps, les individus sont des numéros), l'homme comme moyen, c'est-à-dire qu'il devient un corps qui exerce le travail, ce qui compte ce n'est pas la vie individuelle, mais ce travail qu'il fournit. Le philosophe tempère, si l'on peut dire, en précisant que c'est le travailleur, le prolétaire, qui est soumis à cette bioéconomie. Empruntant ensuite à Agamben sa réflexion sur la polysémie du mot peuple, partagé entre sa part économique et sa part politique, Ogilvie rejoue la question de la condition de chacun et des possibilités attenantes, dans une société donnée. Ainsi chez Aristote, « le philosophe a sa condition de possibilité dans l'esclave ». Il n'existe que parce que l'esclave fait ce qu'il ne fait pas, sans l'esclave pas de philosophe. Cette question de la condition de chacun est omniprésente. L'homme (comme archétype de père famille, viril et fort) a sa condition de possibilité dans la femme (au foyer, mère et douce). Les exemples sont multipliables à l'envie. C'est cette condition de dépendance même qui selon Ogilvie peut se transformer en haine de celui dont on dépend et, selon les conjonctures historiques, devenir extrême violence. La psychanalyse est ici mobilisée. Bien évidemment, il ne s'agit pas là d'un mécanisme automatique avec une fin prédéterminée.

En effet, si l'humain ne se comprend que par la société qui le modèle, il est donc dépendant de l'autre. Il est au cœur d'une tension entre lui, en tant qu'individu, et la société dans laquelle il évolue. Or la modernité a fait naître le soumis qui se donne les moyens de n'être plus soumis : le prolétaire organisé en classe, qui menace de ne plus nourrir le bourgeois ; « "l'homme d'en bas" est précisément celui qui pourrait peut-être cesser de bien vouloir me nourrir (par opposition à la guerre des paysans au XIV<sup>e</sup> siècle, dont les seigneurs pensaient à la limite qu'ils continueraient à les nourrir même exterminés...). C'est la naissance des "classes laborieuses/classes dangereuses".<sup>128</sup>» Ogilvie fait l'hypothèse que se noue au sein de la dépendance comme condition fondamentale des êtres humains la possibilité d'une extermination. Est éliminé ce qui rappelle cette condition de dépendance ; dans un geste tragique l'homme s'élimine lui-même, pensant éliminer un autre. Comme il y avait une violence de l'origine, il y a une violence de la condition. Ogilvie estime que : « Ce qui est donc bien en cause dans cette violence-ci, c'est la révélation de la déficience, de la défaillance, du manque d'essence propre. *Puisque je ne suis rien par moi-même, rien d'autre ne doit être.* Reste à déterminer cet autre qui doit cesser d'être : le choix du ou des critères est entièrement laissé aux

---

128 *Ibid.*, p. 114.

aléas de l'histoire et de la conjoncture.<sup>129</sup> » Selon lui, certaines violences exterministes sont justement « l'élimination radicale de toute condition, oubli des conditions<sup>130</sup> » Nous comprenons ici qu'Ogilvie pense aux nettoyages et aux génocides qu'il regroupe dans son concept d' « exterminisme ».

La violence dont parle Ogilvie est une violence généralisée et « globale ». La violence qui s'exerce dans le cadre de l'économie, donc en grande partie sur le lieu du travail, est connectée par un système international. Y compris dans les idées, une vie n'équivaut plus à une vie. Ce qu'il avance nous renvoie par exemple au cynisme dont font preuves les sociétés occidentales en vivant en partie grâce à l'exploitation et la mort de travailleurs des autres pays. La figure du travailleur chinois se présente non pas sous l'égide d'une solidarité internationale des travailleurs, mais comme la concurrente du travailleur français ou occidental. De cette manière, peu nous importe la disparition de centaines de milliers de personnes par an dont la vie est organisée autour de la production de produits manufacturés écoulés bien au-delà de leurs usines. De la même manière, nous restons insensibles à la situation de milliers d'étrangers, sans papiers et exploités, qui partagent les mêmes frontières que nous. Toutes les vies ne se valent pas, l'humanité se trouve partagée entre ceux dont la vie vaut quelque chose et a un but, ceux dont la vie n'est qu'un moyen et dont la mort passe inaperçue. Bien qu'il n'y ait pas de séparations hermétiques et qu'il soit tout à fait possible de basculer de l'une à l'autre. Cette condition de dépendance, ou ce rapport systématique Maître / Esclave ne suffit pas à comprendre puisqu'il existe de tout temps, il n'y a rien de contemporain dans ce rapport. C'est sans doute pourquoi la question du travail revient à plusieurs reprises chez Ogilvie.

Posons-nous la question : le rapport de travail est-il lui spécifique à notre époque ? Le rapport salarial prend forme et surtout son essor dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle, mais il ne naît pas avec l'ère industrielle. Quelles conditions spécifiques sont-elles mises à l'œuvre qui font que les temps contemporains ont développé le salariat comme violence ? C'est la disparition totale du politique, répond Ogilvie : « On aurait affaire ici [dans les camps] à l'une des tendances de la bioéconomie moderne qui n'est précisément plus tout à fait une biopolitique ou un biopouvoir. On serait alors à la fois dans une grande proximité et une grande distance avec Foucault qui continue ici à penser en terme de « politique ». Alors que dans les « camps », ce qui se révélerait serait l'une des tendances contemporaines (et à venir) : l'annu-

---

129 *Ibid.*, p. 115.

130 *Ibid.*

lation du politique, la tendance de la biopolitique à n'être plus que bioéconomique.<sup>131</sup> » Cette disparition du politique dans les camps est-elle aussi valable dans les lieux de travail ? Oui si l'on en croit les pages de conclusion :

« Dans le procès de travail lui-même, la question de l'élimination est sans cesse posée, puisque le déplacement de la rentabilité du local au global fait paradoxalement, mais d'un paradoxe qui n'est qu'apparent, qu'il est plus rentable de rendre les employés moins rentables mais déplaçables. Ceci parce qu'il est désormais plus rentable à court terme et à grande échelle de rendre complètement manipulables les individus pour les déplacer (et éventuellement les annuler à tout moment), que de les rendre à long terme et localement plus productifs et plus rentables. Ce paradoxe est vécu par les individus comme une crise désespérante, incompréhensible (on leur demande de travailler mal, et on les sanctionne ensuite pour cela), et mortifère, car c'est leur monde de significations subjectives et subjectivantes, le « sens », qui vole en éclats, et laisse apparaître à portée de main les processus objectifs mis à nu et de plus transformés en normes indiscutables. La mort ici n'est pas non plus une métaphore, elle se traduit dans les suicides en entreprises de plus en plus nombreux, qu'étudie Christophe Dejours.<sup>132</sup> »

La comparaison d'Ogilvie est osée. L'usine et le camp nazi relèveraient d'une logique commune. Cette centralité du camp, on l'avait déjà chez Agamben pour qui le camp est le lieu d'expérimentation de la vie nue, le lieu de création de l'ultime substance biologique et l'absence de toute politique. Qu'apporte-t-elle réellement au débat ? Ne risque-t-on pas de tomber dans le nihilisme à concevoir le lieu de travail comme l'égal du camp de concentration (de surcroît Auschwitz). Il faut aussi nous demander : à quel point l'expérience du camp a-t-elle fait disparaître toute possibilité politique ?

(b) *L'impensé du travail*

Jusqu'où est-il possible de pousser la comparaison entre le camp de concentration et le lieu de travail ? Les observations du travail ne fonctionnent-elles pas dans les moments d'exceptionnalité ? Il est effrayant pour la Raison de penser qu'à l'intérieur même des camps, il ait pu exister un « travail bien fait » et même des solidarités au travail. Et ce du côté des détenus comme du côté des bourreaux. Ce que nous imaginons des camps est une déshumanisation totale des déportés et non la réalisation de gestes qui se retrouvent dans le quotidien banal (hors des temps d'exception). On le sait les Nazis étaient attentifs à « bien faire leur travail », mais cette vérité s'applique aussi aux détenus. C'est parce que ces derniers comprennent et savent le travail qu'ils peuvent aussi y résister, déployant des stratégies d'évitement et quand ils l'ont rendu possible des moyens de révolte (destruction de crématoires, ralentissements,

---

131 *Ibid.*, p. 119.

132 *Ibid.*, p. 170.



entraïdes...). Aussi la comparaison d'Ogilvie n'est-elle peut-être pas abusive, mais liée au contraire à un examen insuffisamment poussé. Même au cœur de l'inhumain, il y a de l'humain, il s'exerce cette intelligence humaine, cette adaptabilité intelligente qui fait de lui ce qu'il est. Le travail est la preuve d'une sociabilité humaine, donc ce qui fait l'humanité. C'est pourquoi quand « ça va mal » au travail, quand on fait un travail qui n'est pas reconnu (mère au foyer, bénévole) ou quand on se trouve au chômage forcé, on subit une très forte violence. Ce en quoi nous rejoignons, par contre, la conclusion d'Ogilvie. Nous retrouvons là son anthropologie mutante qu'il résume dans les dernières lignes de son livre comme « celle d'un "homme" qui se découvre malléable à l'infini et qui, devant l'aventure sans rivages qui s'ouvre devant lui et qui est, à proprement parler, irréprésentable, préfère se laisser transformer en chose, lui et tous ses rapports, ses modes de relations et ses activités, pour occuper les places fixes auxquelles le désir de l'autre l'attend, plutôt que de risquer le surgissement de configurations inconnues, que pourtant il n'évitera pas.<sup>133</sup> » Pourquoi le philosophe termine-t-il dans une forme de désespoir entre description terrible de ce que l'humain est devenu et déception d'une absence de courage (une humanité qui refuse d'oser, de risquer) ? L'issue est alors paradoxale, il fait suivre ces lignes très dures d'un appel à des « stratégies de résistance » reposant sur un élargissement de la raison ou encore de la redéfinition du collectif. Il serait temps de devenir courageux.

Pour le comprendre, il faut revenir aux lignes qui précèdent l'ultime conclusion. Après nous avoir décrit la tragédie du travail, Ogilvie tempère en ayant recours au concept de « facteur humain » selon Dejours. Ce qu'Ogilvie ne dit pas c'est qu'il s'agit au départ d'un concept classique de l'ergonomie exprimant le décalage toujours constaté entre travail prescrit et travail réel et mettant en exergue l'erreur humaine (contrairement par exemple à la machine). Dejours transforme le concept en le tirant vers le positif, ce « facteur humain » serait ce qui entreprendrait un espace de résistance. Ogilvie y voit une confirmation de l'idée de Foucault des liens permanents entre pouvoir et résistance. Sauf que contrairement à Foucault, Ogilvie n'a pas entretenu l'idée de la liberté toujours présente de l'humain. Si Foucault a si peu parlé des camps ou de l'esclavage, c'est précisément qu'il ne savait pas quoi faire de ces espaces « sans liberté ». Ogilvie en reprenant Dejours se place du côté de l'équivalence travail égale souffrance, ce qui est le résultat de son point de départ. Difficile de tirer du positif en partant des camps pour aller vers le travail. Dans les rapides pistes données de résistance, il omet le

---

133 *Ibid.*, p. 173.

travail. Il cite la Raison, les sociétés sans Etat et une assez obscure, selon nous, « politique de réinstitutionnalisation du "facteur humain".<sup>134</sup> »

La limite d'Ogilvie est due au fait qu'il ne pense pas le travail. Il a raison de souligner le fait que la représentation est à l'origine d'une violence et d'une souffrance sans commune mesure. La rencontre entre la vie biologique et la vie sociale, dont l'humain a tenté de s'extirper au fil des civilisations, provoque une césure traumatisante pour l'être humain moderne. Mais le fait que, dans l'histoire, on ait séparé les deux, induit que ce à quoi nous assistons n'est pas un retour de l'esclavage mais une nouvelle forme d'exploitation aux injonctions totalement paradoxales. Or si l'on reste du côté d'une vision négative du travail, nous ne faisons que renforcer la césure et donc la souffrance. Cette fusion travail-souffrance, omniprésente chez le philosophe, fait problème.

Dans un petit opus *Le travail. Activité productive et ordre social*, le sociologue François Vatin repart de la présence de la notion de « travail » dans le vocabulaire de la physique avant le XIX<sup>e</sup> siècle pour expliquer la vision pénible du travail : « La physiologie du travail débouche [...] sur une psychophysiologie du travail. La réflexion se déplace du système musculaire vers le système nerveux, et du concept de "travail", vers celui de "fatigue".<sup>135</sup> » Le rapport travail – souffrance est donc une construction historique. Il ne repose pas directement sur une analyse en propre du procès de travail et une partie des affirmations relève plutôt de cette construction historique que de réalités statistiques :

« Dans les années 1980, le médecin psychiatre français Christophe Dejours a développé une psychodynamique du travail inspirée de la psychanalyse. La thématique de la dépense est ici aussi centrale, comme en témoigne le titre de son premier ouvrage : *Travail, usure mentale*. Ses travaux ont abondamment alimenté les débats récents sur la "souffrance au travail". Selon certains auteurs, si le travail est devenu moins fatigant, physiquement, en raison de la mécanisation et de l'automatisation productives, il serait en revanche devenu plus pénible, nerveusement. On met en cause les formes contemporaines d'organisation du travail qui exigeraient de plus en plus une mobilisation psychique des salariés. On invoque notamment à cet égard une croissance du nombre de suicides liés au travail, thèse qui n'est aucunement étayé statistiquement. Ce "malaise du travail" dans les pays de la "vieille Europe" comme la France s'explique sûrement en partie par la conjoncture économique déprimée de ces dernières années. Mais il témoigne aussi de la permanence d'une représentation négative du travail dont nous avons souligné au paragraphe précédent les sources judéo-chrétiennes.<sup>136</sup> »

---

134 *Ibid.*, p. 174.

135 VATIN François, *Le travail. Activité productive et ordre social*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, collection « Essais et conférences », 2014, p. 27.

136 *Ibid.*, p. 29.

Cette vision négative du travail est une construction et a une histoire. Vatin s'attaque nominale-ment à Dejours en lui reprochant d'importer directement la psychodynamique dans la so-ciologie, ce qui revient à ne pas observer réellement ce qu'il se passe dans le procès de travail et à importer aussi la vision négative du travail. On plaque de l'idéologie au lieu de com-prendre ce qui se joue dans les lieux de travail. Ainsi Vatin déclare que rien ne prouve la vali-dité de l'augmentation des suicides liés au travail ces dernières années.

L'objection de Vatin à Dejours, et donc la nôtre à Ogilvie, nous amène sur les pistes d'un impensé du travail mais donc de la violence. En construisant cette idée du travail comme peine, il semblerait que nous ayons coupé nos propres ailes. Alors que la raison occidentale est si prompte à grandir l'humain, elle demeure insensible à sa « force de travail ». Il y a peut-être ici de quoi réutiliser Ogilvie par-delà lui-même. N'est-ce pas à nouveau sa condition qui rebute l'humain ? Cette condition de travailleur qui le ramène vers le corps ; perception para-doxale car le travail, si on arrive à ne pas en entendre seulement salariat ou exploitation, est aussi ce qui rend humain.

(c) *Travail et émancipation*

L'importance de la représentation du travail fait aussi l'objet d'une critique en philosophie, chez Yves Schwartz particulièrement. Dans son article « Penser le travail et sa valeur<sup>137</sup> », le philosophe cherche à rompre avec une idée du travail qui serait uniquement le travail pour et par l'autre, vision partagée du travail par-delà les courants de pensées. Dans son article, Yves Schwartz s'intéresse à l'évolution de la conception du travail dans les sciences sociales et les milieux culturels. Schwartz note une ambiguïté dans la caractérisation des valeurs du travail. On ne sait jamais vraiment s'il est du côté du positif ou du négatif. Le philosophe parle d'« instabilité des caractérisations. »<sup>138</sup> Quand le travail est dévalorisé, il est toujours valorisé par ailleurs. Il n'y a donc aucune conception totalement négative du travail. Il note que le tra-vail a une histoire, qui n'est pas uniquement l'histoire de ses savoir-faire, mais aussi l'histoire des représentations qu'on s'en fait. Il écrit que de :

« multiples éléments de patrimoine, d'habilités, de relations sociales, de dimensions collectives du travail, se survivent en se transformant d'un âge à l'autre. Tout jugement sur le travail qui serait lié à une seule de ses formes (par exemple le travail répétitif de l'OS sur chaîne) se trouve affecté d'instabilité, non seulement parce que d'autres formes

137 SCHWARTZ Yves, « Penser le travail et sa valeur », *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, Toulouse, Octares, 2000, p. 301 – 308.

138 *Ibid.*, p. 303.

coexistent avec elle, mais parce qu'aucune forme n'a « oublié » l'héritage des précédentes »<sup>139</sup>.

Le travail doit être lui aussi soumis à des caractérisations historiques. Schwartz poursuit en se posant en rupture avec la « rationalisation » du travail, apparue progressivement avec le capitalisme. Celle-ci « pèse pendant plusieurs décennies pour occulter les véritables dimensions de l'activité humaine. » Il rejoint ainsi Marx pour dénoncer ce que le capitalisme fait du travail ou veut faire du travail, une activité « exécutive » où le travailleur est dénué de toute intelligence et de tout intellect. Schwartz reprend l'expression « les puissances intellectuelles de la production » introduite par Marx pour décrire ce mouvement qui fait que le travailleur se croit soumis à la créativité d'un autre et pense lui-même être le simple exécutant du travail d'un autre. Ces puissances intellectuelles sont celles qui dirigent le travail sans l'effectuer. Ces dirigeants ignorent dès lors ce qui se passe dans la quotidienneté et dans les gestes du travail. Yves Schwartz s'intéresse alors à la philosophie marxiste et à la pensée dialectique des années 1940 – 1950 au sein de laquelle s'est développée l'idée que « la destinée de l'humanité s'accomplirait par l'œuvre des immenses forces productives mises en mouvement par elle. » La rupture s'effectue quand il s'agit de situer le travail uniquement du côté de l'exécution. Yves Schwartz, tout en parlant de « belle histoire » à propos du rapprochement entre les marxistes et les ouvriers, reproche à ces pensées de n'avoir pas pu faire sortir le travail de sa représentation implicite : le travail n'est pensé que comme exploitation, celle-ci étant conceptualisée comme « vecteur eschatologique d'une subversion préparant dans la mutilation et la douleur les émancipations futures. » Ainsi le travail est vecteur d'histoire et d'émancipation par défaut, par contrainte.

De Marx puis des marxistes, Schwartz retient l'ouverture vers un travail qui préparerait une émancipation future, qui s'effectuerait dans la douleur. Mais là où les penseurs marxistes avaient ouvert la possibilité que le travail fût source de création, deux branches sont apparues : l'une où le travail et les créations qui s'y effectuent sont au service des capitalistes, l'autre qui s'appuie sur l'idée de « l'activité quotidienne de travail comme continent de micro-crédation collective » et révèle « l'aspect subversif de cette créativité »<sup>140</sup>. Si l'on suit Schwartz, ce n'est pas seulement dans l'écart entre travail prescrit et travail réel que se joue la force, c'est dans l'activité du travail en elle-même.

---

« Les transformations récentes ne sauraient laisser intactes les représentations implicites

139 *Ibid.*, p. 302.

140 *Ibid.*, p. 305.

du travail ; elles incitent au contraire à les reconsidérer de manière critique sur bien des points : décalage entre présupposés organisationnels et fonctionnements réels du taylorisme, constat que l' "autonomie dans le travail" a été de toujours (même si l'histoire ne cesse d'en proposer des formes très inégales), pressentiment d'une dialectique fondamentale entre les approches économiques du travail et sa réalité comme moment toujours problématique d'une expérience subjective, collective universelle»<sup>141</sup>.

Il ne s'agit pas seulement de dire que l'histoire passe par les transformations liées aux activités de travail, mais que chacun se rattache à l'histoire par l'activité de travail.

Une question est dès lors soulevée : celle du chômage. Cette question nécessite de bien employer les termes. Le travail n'est pas synonyme d'un emploi. Eux-mêmes ne sont pas synonymes d'activité humaine. Le philosophe précise :

« Entre une action humaine quelconque – travail pour soi, travail domestique, activité ludique, sportive – et un travail économiquement qualifié, il n'y a pas de discontinuité absolue : tous deux sont commensurables à une expérience, celle d'une négociation problématique entre des normes antécédentes et les normes de sujets singuliers, toujours à redéfinir ici et maintenant. »

L'expérience de l'activité est une expérience historique. C'est-à-dire qu'on se confronte à un collectif, à des règles antérieures à nous. Si l'on veut que le travail ne reste pas exploitation, une lutte est nécessaire pour se l'approprier. La conception du travail comme exploitation exclut le travailleur de l'histoire, alors même qu'il y participe, de fait, qu'il est un agent historique. La question des rapports à l'activité hors des temps salariés est le saisissement des sables mouvants entre activités salariées et activités libres. Pendant les divers moments de la vie, l'individu construit de l'expérience. Cette expérience est ensuite réinsérée à tout moment dans la société. Schwartz permet de penser le travail comme plus qu'une simple résistance, ce qui se joue c'est le fait que le travailleur et la travailleuse ne sont pas de simples exécutants. Ils produisent quelque chose et il est faux de dire qu'ils sont interchangeables. Une entreprise peut continuer à tourner avec des personnes différentes, par contre cela ne signifie pas que c'est la même chose qui est produite. Changer la perception que l'on aurait du travail est un enjeu de lutte et de résistance. Ramené à des termes marxistes, il est nécessaire d'affirmer que ce n'est pas le patronat qui produit, ce sont les travailleurs.

Ainsi, si l'on suit Yves Schwartz, c'est précisément dans le travail que peut se jouer ce qu'est l'humanité. C'est là que l'humain se réalise en tant que tel. Tout travail induit des normes, c'est pourquoi la représentation et la réalité du travail doivent faire l'objet d'un débat

---

141 *Ibid.*, p. 306.

plus serré et plus critique. Ce qui nous replace dans un affrontement avec les choix économiques des réconciliations. Celles-ci regardent du côté des systèmes de conversion de la violence en excluant de la violence qu'elles condamnent l'oppression économique. Ogilvie rétablit la violence économique et fait le lien entre violence maximale des camps et violence incarnée dans le travail. Cependant son parallèle pose problème parce que fondé sur une vision unilatéralement répressive du travail, qui au demeurant peut aller jusqu'à satisfaire ceux qui tiennent les clefs du système, car elle exclut les producteurs (les travailleurs) de la fabrique de l'histoire. Réconcilier une société, ce devrait être nécessairement, selon nous, se poser la question de la place des travailleurs.

(d) *La doctrine classique de la conversion de la violence*

Si la question du travail est absente, c'est parce que les réconciliations tirent leur corpus de la doctrine classique de la conversion de la violence. Etienne Balibar s'y attaque dans son ouvrage *Violence et civilité*. Il définit la conversion comme « [u]ne sublimation ou spiritualisation, mais surtout une transformation de la violence en *force* (historiquement) *productive*, une annihilation de la violence en tant que force de destruction et une re-création en tant qu'énergie ou puissance interne des institutions.<sup>142</sup> » Revenons sur cette idée historique. Cette idée de conversion de la violence est au centre des philosophies des Lumières. Hegel la reprend et sa philosophie en est l'apogée, cependant le libéralisme comme le marxisme sont tout aussi obsédés par ce besoin de conversion (ce qui serait une sorte de disparition ou de transformation en énergie positive) de la violence. Sauf que, *a priori*, les premiers devraient se la poser du point de vue politique quand les seconds devraient se la poser à partir du travail.

La question est de savoir comment une violence peut se transformer en son contraire. Le mot allemand « Gewalt » signifie à la fois « pouvoir » et « violence ». Cette ambivalence a inspiré plusieurs de nos philosophes. Etienne Balibar dit qu'elle « n'est pas nécessairement un inconvénient. Elle signale au contraire l'existence d'une dialectique latente ou d'une « unité de contraires » constitutive de la politique.<sup>143</sup> » Ainsi contrairement à l'affirmation de la raison occidentale, le pouvoir et la violence auraient partie liés. Cette ambiguïté est présente chez Engels dans son essai sur *le rôle de la Violence* ou *Théorie de la violence (Gewalttheorie)* ; dont une partie était parue dans *Antidürring*, et qu'Engels étoffe dans une brochure qu'il n'eut pas le temps de terminer : *Le rôle de la violence dans l'histoire*. Balibar souligne qu'en fait de

142 Balibar, *Violences et civilités*, *op.cit.*, p. 61.

143 *Ibid.*, p. 256.

*Gewalt*, c'est le terme de « rôle » qui dit quelque chose sur les liens entre politique et violence<sup>144</sup>. Ce rôle implique que la violence est inhérente à une théorie de la politique. Les deux ne peuvent se défaire. Balibar précise d'ailleurs que : « Tantôt en effet, la *Gewalt*, ramenée à la violence organisée (et notamment à la guerre : guerre étrangère ou guerre civile), ne forme qu'une partie du système des moyens politiques ; tantôt elle inclut l'ensemble des effets de pouvoir et se trouve surdéterminée par d'autres termes qui connotent aussi l'action politique.<sup>145</sup> » N'oublions pas que ce pouvoir est toujours chez Engels politique et économique. La violence, c'est son rôle, mute et pousse l'histoire vers la production d'institutions, qui la canalisent mais fonctionnent grâce à sa vitalité. Ce qui implique que la violence devient pouvoir, elle se fond dans le pouvoir. Un pouvoir qui n'est cependant pas supposé être violence. Le philosophe met alors l'accent sur ce que disent les articulations entre ces termes, la politique est histoire et il s'agit de :

« prouver qu'elle [la violence] peut être convertie par la politique, et que l'histoire est le procès de cette conversion. Peut-être même devons-nous proposer une thèse plus forte : l'histoire est ce procès « absolu » dans lequel il s'avère « pour finir » que toute violence apparemment irréductible et inconvertible, ou qui a d'abord été représentée comme inconvertible, sera nécessairement convertie en son contraire pour peu que le niveau de la « représentation » (*Vorstellung*) soit dépassé, ouvrant la voie à une efficacité ou effectivité réelle (*wirklich*) qui n'est pas autre chose que la présence de l'absolu dans le temps, telle que vise à la ressaisir son concept dialectique.<sup>146</sup> »

Le trio histoire, violence et politique forme ainsi le complexe qui permettrait de penser la violence et son élimination, qui prend la forme, chez Hegel, par le dépassement dialectique, d'une conversion dans la politique. La fin de l'histoire est la fin de la violence, la conversion finale en son contraire : l'Etat moderne. La conversion n'indique en elle-même aucune mesure de violence ou de non-violence, mais l'humain s'arrache à une certaine naturalité, qu'il laisse définitivement derrière lui. Il assume la part de violence de l'acte de conversion (comparée à une rencontre entre peuples barbares et peuples civilisés, ce qui fait du texte une justification des formes de la colonisation, comme le rappelle utilement Balibar). Mais cette violence assumée cache surtout le refoulé de la violence de la Raison au départ. « Ce que l'Esprit élimine violemment (du moins le suppose-t-on), ce sont ses propres racines barbares, c'est sa propre violence primitive, identifiée à la nature, à la fois contingente et dépourvue de liberté. L'his-

---

144 Nous pouvons noter que le fait qu'Engels ait préféré dans un second temps un titre comme « rôle de la violence » exprime finalement le fait que ce qui l'intéresse n'est pas tant de théoriser la violence que la politique.

145 *Ibid.*, p. 263.

146 *Ibid.*, p. 62.

toire est une violente conversion de la violence en tant que procès de dénaturation incessante.<sup>147</sup> » Ainsi les deux termes politique et violence ne s'opposent pas, ils se comprennent l'un l'autre pour finir par fusionner dans les institutions. C'est le moment de la réconciliation. Cette conversion est aussi un moment sans retour possible. Elle marque la naïveté perdue à jamais de l'être humain. Ainsi nous oscillons en permanence entre la gravité et l'ingénuité. Les affirmations de jeunes gens continuant à aller boire des bières en terrasse après les attentats à Paris de novembre 2015 en sont un exemple, médiocre, mais frappant. Cette liberté vis-à-vis de la condition se réaffirme après chaque guerre. On fait la fête, on enfante. La vie se régénère sur les cendres de ceux qui ont soufferts et ont disparu. Le processus de conversion est l'élimination incessante d'une naturalité de l'homme, de son absence de format prédéterminé mais aussi de sa condition matérielle.

(e) *Processus de cruautés*

L'ultime réconciliation n'a pas *encore* eu lieu. On pourrait s'obstiner à penser qu'elle finira par arriver, cependant il paraît plus à propos de penser qu'il est temps de mettre fin à une pensée téléologique de l'histoire. Comme on l'a déjà entrevu avec Foucault, l'État moderne est aussi violent. En plus de son incapacité à convertir les violences, d'autres sont liées à lui. Balibar, se plaçant en critique d'Hegel, nomme « extrêmes violences » cette violence à proprement parler inconvertible. Il en présente deux : la surexploitation et la cruauté. La première est extraite d'une lecture de Marx. Balibar estime que *Le Capital* pourrait être lu « comme un traité de l'excès de violence inhérent à l'histoire du capitalisme<sup>148</sup>. » Cet « excès de violence » se trouve expliqué par la mise au jour de la survaleur (plus-value) et la surexploitation. La surexploitation est à la fois l'extraction de la force de travail (exploitation) et sa conservation (son maintien) au prix de sa destruction potentielle. Il cite le chapitre XIII du capital, dans lequel Marx écrit que « la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production social qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur.<sup>149</sup> » Le philosophe conclut : « [...] en raison, de sa propre résistance et d'une "modernisation" de la société qui conduit à l'anéantissement systématique des modes de vie et de culture précapitalistes, cette destruction de la force productive vivante prend nécessairement des formes extrêmement violentes (touchant d'un côté des processus qu'on appellerait aujourd'hui ethnocidaires ou génocidaires, de l'autre à un démembrement du

---

147 *Ibid.*, p. 79.

148 *Ibid.*, p. 273

149 *Ibid.*, p. 273. Citation de *Das Kapital*, dans *Marx Engels Werke*, t. 23, *op.cit.*, p. 530 ; tr. fr., p. 567.



corps humain ou du "composé" psycho-physique individuel).<sup>150</sup>» Les institutions sont l'expression d'une contradiction entre la nécessité de détruire les formes existantes de travail et de vie et la nécessité de posséder les forces vives. La violence est le résultat de la maîtrise par l'homme de ce qu'il représente comme étant sa nature. Le capitalisme se risque à éliminer ce dont il a besoin. La surexploitation est consubstantielle au système et l'empêche de freiner, ainsi la violence de l'exploitation ne peut qu'augmenter. C'est-à-dire que notre système est celui qui a le plus brouillé les limites entre nature et humanité. Nous pouvons en tout cas conclure que tant que le libéralisme refusera de s'attaquer au capitalisme, les conversions qu'il propose ne seront toujours que partielles, voire contreproductives.

Le mot de « cruauté » désigne chez Balibar les formes de violences extrêmes engendrées par la surexploitation exponentielle. Pour des « raisons analytiques », il en distingue deux : une cruauté ultra-objective et une cruauté ultra-subjective : « la première exige le traitement en masse des êtres humains comme *choses, résidus* sans utilité, tandis que la seconde exige une représentation d'individus et de groupes comme incarnations du *mal*, puissances démoniaques menaçant le sujet de l'intérieur, et qu'il lui faudrait ainsi éliminer à tout prix, y compris en se supprimant lui-même.<sup>151</sup> » On retrouve là les éléments de l'homme jetable d'Ogilvie. La violence ultra-subjective s'attaque elle au problème de l'animalité. Ces violences sont celles « où intervient le fantasme de l'animalité, soit du côté des bourreaux, soit du côté des victimes.<sup>152</sup> » Elles comprennent les actes qui organisent les invasions et colonisations, les génocides, les formes de nettoyage ethnique moderne (Yougoslavie) ou de tortures. Elles dépassent la simple technicité nazie, pour se placer du côté d'une sublimation de la haine et surtout elles se placent non pas du côté du but politique, mais du côté de la « chose ». Balibar a recours à plusieurs notions psychanalytiques pour « l'expliquer ». Elle exprime la tentative ou la réalisation de « l'élimination de toute trace d'altérité et donc de toute "multiplicité interne", de toute *différence*<sup>153</sup> du soi (du "nous") et de ses autres sans lesquels il ne serait pas là.<sup>154</sup> » On a aussi la condition dont parlait Ogilvie. De ces deux types de violences, Balibar nous dit qu'elles sont inconvertibles, elles excèdent toutes les formes que l'humain a inventées pour juguler la violence. Affirmer l'inconvertibilité avec Balibar implique-t-il un échec de l'humanité et la raison ? La philosophie classique visait bien cette conversion complète de la violence. Or cette idée d'une conversion totale possible n'est-elle pas l'une des violences pro-

---

150 *Ibid.*, p. 274.

151 *Ibid.*, p. 86.

152 *Ibid.*, p. 94.

153 Mot inventé par Jacques Derrida

154 *Ibid.*, p. 97.

duites par le système ? A un niveau individuel, n'est-ce pas là une sorte de suppression impossible de la naturalité de l'homme ? Cette naturalité (ces instincts) trouvant ainsi une autre porte pour s'exprimer ? A un niveau plus général, on essaye d'écumer tout ce qui n'est pas « raisonnable », on « discipline » comme dit Foucault, et de la même manière, l'indiscipline réapparaît par ailleurs. L'humain demeure incontrôlable. Le nœud est là. En quoi est-ce un problème que l'humain soit incontrôlable ? La volonté des philosophes, Engels-Marx compris, de penser à tout prix la conversion de la violence a conduit à la justification de la violence. C'est d'un côté un marxisme appauvri, incapable de penser le processus historique hors de stades prédéfinis amenant au communisme, c'est de l'autre le libéralisme triomphant, qui n'hésite pas à prôner la guerre en pensant obtenir la paix. En réalité, ce ne sont pas des violences inconvertibles, elles sont le résultat des tentatives de conversion de la violence.

L'attrait contemporain pour Arendt repose sur cette même recherche. En séparant pouvoir et violence, et surtout fondation et fabrication, Arendt a laissé entrevoir la possibilité d'une conversion sans violence de la violence. Ce en quoi elle permet de rappeler que les révolutionnaires ont échoué à convertir la violence sans recours à celle-ci. Les cas de la Révolution française comme celle de la Révolution russe sont plutôt clairs sur ce point. A ceci près qu'Arendt, bien qu'à sa manière, maintient aussi l'idée d'une conversion politique.

L'après-guerre a pourtant donné lieu à d'autres débats sur la transition dans le cadre précis du passage du féodalisme au capitalisme. Dans les années 50, des économistes et des historiens de l'économie marxistes anglais (Paul Sweezy contre Maurice Dobb) lancent un débat autour du premier moteur (*prime over*) du capitalisme. Celui-ci porte spécifiquement sur la place des ouvriers et des paysans (ou leur non place) dans la transformation des systèmes. Une partie des débats a pour point de départ Marx lui-même, mais ils vont plus loin et tiennent aussi compte des évolutions historiques. L'anthropologue Pierre-philippe Rey met ainsi au point une théorie qui nous intéresse dans l'article « « Le transfert de surtravail de la paysannerie au capitalisme<sup>155</sup> ». Au détour de son texte qui porte sur la pénétration du système capitaliste et les différentes formes de pénétrations selon les modes de productions « traditionnels », il y explique que l'échec de Lénine, qui pourtant observait minutieusement la société russe comme le démontre les centaines de page qu'il a produites à ce sujet, est d'avoir voulu surdévelopper les ouvriers par rapport aux paysans. Le déséquilibre entre les deux classes a engendré famine et misère puisque la paysannerie s'est trouvée incapable de

---

155 « Le transfert de surtravail de la paysannerie au capitalisme » in *L'homme et la société*, N. 45 – 46, 1977.

nourrir le nombre disproportionné d'ouvriers. Bien qu'économique, cette remarque nous intéresse, parce qu'elle pointe du doigt le fait que l'émergence de la nouvelle société se fait à partir d'idées et non à partir de l'évolution du réel, et de surcroît à partir des rapports de travail. Il faut rappeler que les débats sur la transition vers le socialisme n'ont pas manqué en Russie dans les années 20. Ce que montre l'exemple de la Révolution russe, comme celui de la Révolution française, que rejoint la Révolution sud-africaine, c'est que le problème principal n'est pas le moment de la révolution, mais bien l'après. Or cet après doit se penser en termes économiques et une vision émancipatrice du travail. L'idée d'une conversion de la violence ne fait pas sens sans une pensée des rapports de travail et leur extirpation des rapports induits par le capitalisme et plus largement par une pensée négative du travail, c'est-à-dire de l'humain.

Réfuter la conversion de la violence ouvre la possibilité de penser la violence. La répétition de l'idée que l'État serait non-violent a un effet performatif, on finit par y croire. Notre œil s'habitue à voir la violence uniquement dans ce qui n'est pas l'État contemporain, dans ce qui n'est pas « moderne ». Plus loin encore, notre œil s'habitue à penser la réaction populaire comme la violence première, comme l'origine de la violence. Les violences non-étatiques deviennent pour l'esprit rationnel des violences primaires, qui doivent être éradiquées. Cette violence doit être convertie à tout prix par l'État. C'est l'assimilation, la gentrification, la monétarisation, l'urbanisation, la féminisation, la blanchisation, la colonisation et l'implantation du capitalisme. Aucune nature ne doit demeurer. Convertie signifie réprimée. Dit autrement, c'est parce que nous pensions pouvoir juguler la violence, que nous en produisons. Le serpent se mord la queue. La violence première nécessite l'État, qui produit de la violence, à laquelle répond une nouvelle forme de violence primaire, que l'État réprime. Cercle infini. L'idée de la réconciliation est toute organisée autour de ce schéma. Il y a la recherche d'une double conversion. Le pouvoir est supposé être mis en partage, donc les représentant-e-s du peuple comme les forces armées sont supposées maîtriser la violence, elle est convertie directement en droit. Ils sont les garants de ce droit, de la souveraineté du peuple. Et la violence du peuple est elle aussi convertie, mais en droits sociaux. Cela implique que la réconciliation n'existe que par la violence qui l'a rendue nécessaire. La réconciliation devient elle-même une violence car elle est l'enfant des violences. D'où le fait qu'on parle de ré-conciliation, et non pas de conciliation. Ainsi la réconciliation comme la conversion de la violence, ou comme conversion de la violence, devient l'inverse de ce qu'elle promet, de ce qu'elle est supposée être. Elle n'est que la représentation de la réconciliation. Sa réalisation ne peut se faire que

par un déplacement du concept même de raison. Elle doit s'accepter en tant que construction idéale irraisonnable.

Cette persistance de la violence passe par un aveuglement sur le travail et l'économie pré-sidant à d'autres aveuglements liés au partage effectué par la raison capitaliste. Toute révolution tend à vouloir changer les catégories pour abattre l'ancienne société, mais les catégories de genre, de race ou de classe n'ont pas été abolies et organisent encore la société. Elles font partie des violences qui perdurent car précisément elles naturalisent des parts importantes de la population. Ainsi la transformation de la société et celle du travail ne peuvent passer que par une remise en cause de la raison capitaliste.

## 6) Les masques de la raison

Nous y revoilà donc, à ce lien entre mythe et raison. Qu'est-ce qui autorise à penser que la Raison n'est pas un mythe ? La Raison est ce qui éloigne l'humain de l'animal. Ce par quoi il pense, ce par quoi il maîtrise la nature et sa propre nature sauvage. La Raison connaît tout, alors que le mythe reste mystérieux. On ne connaît ni son origine, ni ses buts. La Raison est la lumière, le mythe est l'ombre. La Raison accompagne donc une certaine vision du monde et de la place des humains à l'intérieur de ce monde. Place supérieure et maîtresse. C'est la Raison qui fut attaquée au sortir de la guerre. Cependant alors que la philosophie continentale dépeçait la Raison, l'ordre libéral se réaffirmait. Un deuxième dépeçage de la Raison est donc apparu mais cette fois-ci depuis les marges de l'Europe, c'est ce que Achille Mbembe appelle « la raison nègre ». La Raison des Lumières serait-elle en train de se révéler sœur de son anti-thèse mythologique ?

### (a) *Le mythe et la raison*

La raison n'aime pas ce qui est sauvage. Elle est habitée par une contradiction entre la défense d'une nature des choses et le refus d'une nature animale (au sens de barbare). L'idéal-type de ce qu'on nomme « femme » en fournit des exemples quotidiens. Être femme est un travail permanent de transformation de soi, mais ces transformations sont exigées au nom de la nature féminine. Ce rapport nature / humain est au centre des travaux de l'école de Francfort, dont *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer est l'exemple le plus significatif de cette critique. Les deux auteurs allemands, juifs, exilés sous le nazisme aux États-Unis

mettent en question la place du nazisme et de l'antisémitisme dans la généalogie européenne et donc le lien entre la raison et le génocide. *La dialectique de la raison*<sup>156</sup>, livre construit de fragments dans lesquels ils questionnent l'antisémitisme, la raison, le progrès ou encore le mythe, est le résultat de cette tentative d'affrontement à la violence nazie, au totalitarisme et au fascisme et les liens que ces formes politiques et étatiques entretiennent avec l'histoire et la pensée européennes. Il est la démonstration que le nazisme n'est pas juste une erreur de l'histoire. La raison est en l'occurrence *Aufklärung*. L'économiste-philosophe Norbert Trenkle écrit que « L' *Aufklärung* n'a jamais été critiquée plus radicalement que dans *La dialectique de la raison* - ni avant ni après la parution de cet ouvrage. C'est ce qui fait l'actualité permanente ainsi que la fascination (oscillant entre identification enthousiaste et refus farouche) que le livre exerce jusqu'à aujourd'hui. Manifestement, la *Dialectique de la raison* marque une limite de la critique devant laquelle la conscience bourgeoise recule, car elle devrait alors se mettre en question fondamentalement.<sup>157</sup> » Il formule la peur des conséquences induites par le livre des deux auteurs, ces mêmes conséquences que nous soulignons plus haut à propos de ceux qui s'intéressent à la violence. Que disent-ils exactement ?

Dans l'introduction, ils expliquent avoir la volonté de « comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, sombrait dans une nouvelle forme de barbarie.<sup>158</sup> » Cette barbarie étant la réalisation de l'« autodestruction de la raison<sup>159</sup> ». Ce qu'Enzo Traverso résume ainsi : « Auschwitz n'apparaît pas comme un accident de parcours, quoique grave, dans l'amélioration inéluctable de l'humanité, mais comme un produit légitime et authentique de la civilisation occidentale. » Ainsi « la barbarie ne figure plus comme l'antithèse de la civilisation moderne, technique et industrielle, mais comme sa face cachée, sa doublure dialectique.<sup>160</sup> » Le ton du livre est terriblement pessimiste et si on ne retrouve pas l'idée d'une nature mauvaise, la présentation du mouvement de la raison et des agissements dans le collectif social sanctionnent la bêtise humaine généralisée. Adorno s'est d'ailleurs éloigné au fil de sa vie de la dialectique hégélienne du dépassement (*Aufhebung*) estimant que toute idée de réconciliation ne pourrait plus avoir lieu. Le premier fragment s'ouvre sur une critique du rôle de la Raison comme instrument de domination en lieu et

---

156 ADORNO Theodo et HORKHEIMER Max, *La Dialectique de la Raison*, traduction de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.

157 Norbert Trenkle, « Negativité brisée. Remarques sur la critique de l'*Aufklärung* chez Adorno et Horkheimer », *Lignes*, 2003/2 (n° 11), p. 170-207. DOI 10.3917/lignes1.011.0170

158 ADORNO et HORKHEIMER, *op.cit.*, p. 13.

159 *Ibid.*, p. 15

160 TRAVERSO Enzo, *Auschwitz, l'histoire déchirée*, Paris, Cerf, 1997, p.39 pour les deux citations.

place d'un mode de libération (d'où le fait que le nazisme n'est pas un dérapage isolé). Ce que les deux philosophes nomment Raison désigne donc l'*Aufklärung*, qui renvoie plutôt aux Lumières allemandes, mais dans le livre semble comprendre les Lumières au sens large. Ils lient aussi l'*aufklärung* et la Raison à une origine grecque, et à une transformation par la religion populaire. En bref, elle comprend la tradition occidentale avec ses mythes, ses développements et ses calculs.

L'aventure de la raison se présente sous la forme d'une dialectique, qui contrairement à celle d'Hegel amène la Raison vers la destruction et non la réconciliation. Ce n'est pas ce mouvement dialectique qui nous intéresse, mais les éléments de caractérisation de la Raison que déterminent les deux penseurs. Le premier élément est le rapport à la maîtrise de la nature (aussi présente chez Marx). L'homme occidental veut maîtriser la nature et sa nature. Cette volonté de maîtrise entraîne chez lui la chasse aux légendes et aux récits allégoriques et mythiques, c'est-à-dire tout ce qui détourne l'homme de sa véritable origine. Adorno et Horkheimer dissertent autour du « mana<sup>161</sup> », qui représente « tout ce qui est inconnu, étranger : tout ce qui transcende les limites de l'expérience, tout ce qui dans les objets représente plus que leur réalité déjà connue.<sup>162</sup> » Ce « mana » incarne la peur de l'inconnu qui est à l'origine des mythes, mais aussi de la science. Cet inconnu, cet « inhabituel » a pour nom « la terreur ». Quand la science et la Raison cherchent à chasser l'inconnu, le résultat en est que la Raison envahit tout l'espace, d'où le qualificatif de totalitaire, que les deux philosophes lui accolent. « L'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu. C'est ainsi qu'est tracée la voie de la démythisation, de la Raison, qui identifie l'animé à l'inanimé comme le mythe identifie l'inanimé à l'animé. La Raison est la radicalisation de la terreur mythique.<sup>163</sup> » Finalement la Raison fonctionne comme mythe, elle devient un discours mythique sur la nature, et s'aveugle avec des connaissances qu'elle ne possède pas, qui sont autant de légendes. En faisant cela, elle ne laisse plus aucune place à autre chose, que ce soit l'acceptation de l'inconnu ou d'autres connaissances.

La Raison est aussi définie comme calcul. La supériorité qu'elle avance face aux mythes primitifs est contenue dans la fusion de la Raison avec la logique formelle, qui avance que le monde est un calcul : « La société bourgeoise est dominée par l'équivalence. Elle rend comparable ce qui est hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites. Pour la Raison, ce qui

---

161 Le *mana* est un terme polynésien, qui désigne une force surnaturelle.

162 ADORNO, *op.cit.* p. 32.

163 *Ibid.*, p. 33.

n'est pas divisible par un nombre, et finalement par un, n'est qu'une illusion ; le positivisme moderne rejette tout cela dans la littérature.<sup>164</sup> » Elle se tient à l'écart des « récits littéraires » et de l'art, nous disent les deux philosophes. En sus, elle a fini par définir l'homme en « chose, comme élément statistique<sup>165</sup> ». L'un des points cruciaux auxquels ont abouti le calcul et la maîtrise de la nature c'est la division du travail (on retrouve ici les analyses de l'économie politique classique). Cette constatation induit aussi une discussion autour de la notion de progrès, présentée si ce n'est comme nocive, au moins comme ambivalente. C'est l'ensemble de ce retournement de la raison contre elle-même qui aboutit à la violence. Adorno et Horkheimer placent de manière provocatrice dans le mythe d'Ulysse et les sirènes, une allégorie de la dialectique de la raison. Les Sirènes sont le passé, mais aussi le bonheur. Ulysse, assimilé à un PDG, ordonne à ses compagnons (les travailleurs) de se boucher les oreilles : « Alertes et concentrés, ceux qui travaillent doivent regarder droit devant eux et ignorer ce qui se trouve à leur côté. Ils doivent sublimer en efforts supplémentaires l'instinct qui les entraîne vers la diversion. C'est ainsi qu'ils deviennent pratiques. » Ulysse lui est attaché au mât et a donné l'ordre de ne pas être détaché. Happé par les chants des Sirènes, quand Ulysse demande à être détaché à ses compagnons, il est trop tard. « Ils reproduisent à la fois leur vie et celle de l'opresseur ; l'opresseur, lui, n'est plus en mesure de sortir de son rôle social.<sup>166</sup> » Cette domination est instaurée comme ordre dont il est impossible de se défaire. La violence est le résultat du tout contrôle de la Raison, qui de ce fait domine la nature, mais aussi le sujet et en fait un objet. La Raison est donc domination.

On lit à travers l'ouvrage des deux exilés un choc sur la violence de la Raison. Cette prise de conscience se résume ainsi : le barbare c'est moi. Il faut tout de suite prendre à bras le corps les problèmes qu'engendre une telle critique de la raison, qui semble avoir fait peur aux deux théoriciens. Dans un article qui est consacré à l'ouvrage, Norbert Trenkle mentionne que « Horkheimer finit même pas retourner dans le giron de l'*Aufklärung* et de la démocratie occidentale. Et si Adorno n'a jamais révoqué sa critique, on trouve chez lui aussi, dans ses œuvres tardives, d'évidentes traces de freinage.<sup>167</sup> » Ce pas étant définitivement franchi au nom de l'école de Francfort par Jürgen Habermas même si chez lui la raison devient raison communicationnelle. De la formule « le barbare c'est moi » on revient à un faible « Le barbare c'est aussi moi », ce qui permet de renvoyer dos à dos la violence des diverses traditions

---

164 *Ibid.*, p. 25.

165 *Ibid.*, p. 44.

166 *Ibid.*, p. 50 pour les deux citations.

167 Norbert Trenkle, *art.cit.*

culturelles et modes de pensées. En réalité, toute révolution qu'ait pu constituer l'ouvrage et le propos central des fondateurs de l'école de Francfort, la Raison avait encore de beaux jours devant elle, ainsi qu'ont pu le montrer les travaux d'Habermas. Enzo Traverso introduit cette même idée autrement. En reprenant un cours d'Edward Said sur la théorie voyageuse, il expose un rapprochement entre Adorno et Fanon. Chez les deux auteurs se trouverait un lien avec *Histoire et conscience de classes* de Georg Lukacz, et plus particulièrement avec sa théorie de la réification. Chez Lukacz est réalisée la réconciliation de la société par le biais de la prise de conscience par les prolétaires de leur place à l'intérieur du processus de production. Unissant conditions de vie et conscience de classe, ils se trouvent ainsi à même de réaliser la réconciliation. Adorno comme Fanon repartent de cette théorie de Lukacz en lui ôtant la réconciliation finale, devenue impossible (ou ne l'ayant jamais été), confrontée à la réalité historique. Ils en tirent cependant deux théories opposées : « à la différence d'Adorno pour qui le refus de toute réconciliation impliquait le repli dans une sphère esthétique et dans une forme de romantisme aristocratique, Fanon prônait une dialectique négative totalement axée sur le conflit.<sup>168</sup> » Pour Fanon, la violence ne s'est pas arrêtée au nazisme. Elle est présente dans le rapport colonie / métropole. Elle s'exprime dans la géographie même de la métropole et les représentations opposées des deux espaces.

Pourquoi Adorno et Horkheimer n'ont-ils pas été au bout des conséquences de leur réflexion sur la raison totalitaire ? Constitués eux-mêmes comme Sujets par cette Raison occidentale, le geste était déjà d'ampleur. La position des deux philosophes pose nécessairement la question de savoir jusqu'où peut aller l'intellectuel dans la réfutation et la négation de son propre instrument mais aussi de sa propre tradition ? Constaté la violence de la raison occidentale ou la capacité de cette raison à maîtriser et à organiser la violence peut constituer un acte suicidaire. Or il semble que ce suicide soit nécessaire pour que le Sujet cesse d'occuper tout l'espace. La critique de la raison est arrivée avant, et a continué après, les philosophes de l'école de Francfort, mais depuis d'autres positions. Les deux philosophes ont reculé parce qu'ils n'ont pas su sortir de la tradition dans laquelle ils avaient évolué. Contrairement à ce qu'ils ont estimé, l'enjeu n'est pas de tuer la raison qui s'est rendue compatible avec le capitalisme, mais de lui permettre de rencontrer d'autres raisons, de lui redonner du souffle grâce à d'autres horizons. Ainsi les courants « postcoloniaux » vont plus loin dans les critiques que celles qu'avait soumises Adorno et Horkheimer, mais elles demeurent en partie inaudibles aux

---

168 TRAVERSO Enzo, *l'histoire comme champ de bataille, Interpréter les violences du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La découverte, 2011p. 236 – 239. Pour E. SAID, « *traveling Theory reconsidered* » (1994), *Reflections on Exile*, Granta Londres, 2001, p. 440 – 444.



lecteurs européens. Encore et toujours la science occidentale tient par sa difficulté à admettre une critique qui ne viendrait pas d'elle-même. Elle est limitée par son orgueil, qui la pousse à continuer à chercher les solutions contre la violence qu'elle engendre dans son propre arsenal de pensées. Ce que les deux juifs allemands ne pouvaient faire, Frantz Fanon va le faire. Et comme le leur, son livre sera un temps mis de côté avant de produire l'effet d'une bombe que le contenu augurait, et de faire parti des textes majeurs de la critique dite postcoloniale. C'est donc une deuxième critique de la Raison qui s'est avérée nécessaire, l'attaque en règle de la raison occidentale comme un universel masculin, blanc et en haut de la hiérarchie des dominations, y compris quand il a pu s'agir du discours ouvrier.

(b) *Le dévoilement de la raison occidentale*

Faisons un saut dans le temps par rapport à Adorno et Horkheimer avec la philosophe Rada Ivekovic, qui affirme que « [l]e politique de même que les savoirs doit être reformulé afin de ne plus être normatif.<sup>169</sup> » dans un article discutant les « Conditions d'une dénationalisation et décolonisation des savoirs ». Pourquoi discuter de ces deux éléments dans un espace temps qui semble marquer la fin de la nation et où la colonisation n'existe plus ? Ivekovic écrit presque 50 ans après Fanon. Elle affirme les liens entre la raison occidentale, la forme État-nation et la colonisation et surtout le fait que la fin de la colonisation géographique (toute discutable en ce qui concerne les ex-colonies française) n'a pas mis fin à la colonisation de la pensée. Pour la philosophe, « [f]açonnés par l'État sous l'égide de la nation et au moyen de sa symbolique, les savoirs sous-tendent, soutiennent et reproduisent l'ordre social, économique et politique – depuis le régime des sexes jusqu'à l'ordre international. Le colonialisme fait partie de cette histoire, et les savoirs qui en sont issus, aussi.<sup>170</sup> » Il s'agit donc pour la raison (entendue dans son sens le plus large) de faire sa critique, et par ce biais de se renouveler intégralement, même si la philosophe ne prétend pas que la démarche de décolonisation des savoirs soit suffisante en elle-même, et qu'elle soit une sorte de programme dont on pourrait en définir la fin. Le projet est, soyons ambitieuses, de se dégager de ce qu'elle nomme l' « ordre capitaliste », et qu'elle résume ainsi : « institutionnalisation des inégalités [...] établissement du système colonial [...] « démocratie » vide de contenu, formelle et institutionnalisée qui désormais n'a que le capitalisme pour horizon [...]»<sup>171</sup> » Ce qui implique que

---

169 IVEKOVIC Rada, « Conditions d'une dénationalisation et décolonisation des savoirs », in *Mouvements*, Juillet-Septembre 2009, p. 39.

170 *Ibid.*, p. 39.

171 *Ibid.*, p. 36.

la raison a engendré de nombreuses institutions qu'il s'agit désormais de dénaturiser, qui vont de la condition de « la femme » à la gouvernamentalité démocratique, en passant par les inégalités économiques, l'utilisation de la nature ou la manipulation de la notion de « race ».

On le sait, la France (et l'Europe dominante) n'aime pas être regardée depuis ailleurs. Elle se sent soudainement jugée et incomprise. Attaquée, la raison se rétracte et n'en devient que plus méchante. La philosophe critique le conservatisme de l'espace universitaire français, auquel elle reproche de ne pas accueillir l'innovation et la nouveauté. La raison a des ressorts. Ce sont les catégories mêmes qu'elle a créées qui lui permettent de s'accrocher à sa domination. « L'idée du sexe relève du *partage de la raison*. La raison partagée et figée, arrêtée dans son cheminement, est instrumentale et normative. Elle se met au service d'un pouvoir, elle désigne homme, femme, musulman, Maghrébin, Français, Hutu, Tutsi, etc. Le sexe et le genre entrent, comme ingrédients, directement dans la constitution normative des « identités » et de la société. Mais la différence (celle que l'on entend par le sexe, ou autre) n'implique pas à elle seule l'inégalité. Justement, la différence n'est rien en soi et renvoie à une politique de la différence sous-entendue. La politique de la segmentation continue jusque dans les meilleures intentions.<sup>172</sup> », écrit Ivekovic. Sexe, genre, race, identité sont autant de moyens de domination (et donc de violence) que la raison utilise pour se maintenir. La perversité de la raison est qu'elle prétend au bien. Comme elle justifiait le colonialisme par l'apport de la « civilisation ». Ce bien auquel prétend encore et toujours la raison, ce bien qui organise depuis plus de deux siècles maintenant les violences contemporaines. Ce bien méprisant qui autorise la raison occidentale à poursuivre son chemin de domination, alors même que le système paraît s'effondrer sur lui-même. À ceux qui lui résistent, elle répond par les armes. Néocolonialisme de plus en plus guerrier, frontières hermétiques, invisibilisation des violences. C'est ce même bien, qu'à un plus petit niveau exerce le père de famille qui sait pour tout le monde, et n'hésite pas à frapper ou hausser la voix si le dominé est trop bête pour comprendre que tout cela c'est pour son bien. C'est ce Bien qui a raison.

Si la question des inégalités économiques avait d'ores et déjà été combattues dès les premières théories socialistes, celles du genre et de la race se sont frayé un chemin durant le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. Ces deux catégories, en plus d'être inventées mais terriblement effectives, augurent d'une terrible concurrence entre les catégorisés. Rada Ivekovic écrit en 2006, quelques mois après la « révolte des banlieues », en partant de la société française : « Comme

---

172 IVEKOVIC Rada, « Banlieues, sexes et le boomerang colonial », *Multitudes*, 2006/1 (no 24), p. 217.

il n'y a pas de standardisation à l'égard du tolérable, mais que le genre est un enjeu important, il y a au sujet de l'ordre des sexes une surenchère et une violence inouïes dans la constitution de la société. Elles s'élèvent d'autant plus que monte le degré par ailleurs accepté ou subi de la violence en général, de la terreur et du terrorisme. La violence est sexuée même quand elle n'est pas sexuelle. Les femmes et leur condition sont un instrument pour faire passer d'autres messages, des messages ne les concernant pas nécessairement, entre les acteurs politiques, tous hommes.<sup>173</sup> » Les violences faites aux femmes sont proportionnelles (mais jamais au niveau 0) à la violence. Elles sont donc l'étalon du niveau de violence d'une société. On viole le camp adverse ou on instrumentalise le corps de la femme, comme dans le cas de législations anti-voile, qui révèle plutôt une guerre entre deux types de mâles plutôt que la volonté réelle de libérer les femmes. La femme n'est donc pas une minorité. Cette catégorisation étant une énième violence commise à leur encontre (aux femmes). Tout comme le mot « homme » peut avoir valeur d'universel, le mot « femme » est universel, puisque la question des femmes révèle l'état de conscience et la condition d'une société donnée. Pourquoi la raison résiste-t-elle à son évidente fausse universalité et poursuit-elle ainsi l'exercice de sa violence ?

Le capitalisme repose sur et ne tient que par le mille-feuille d'oppressions qu'il a créé au fil du temps. Dans les luttes pour l'émancipation qui ont émergé au XX<sup>e</sup> siècle, des analyses spécifiques se sont portées sur les violences sexistes et racistes, plaçant au cœur même du système capitaliste les oppressions spécifiques visant les femmes et les personnes « racisées<sup>174</sup> ». La caractérisation des violences comme conséquences des rapports sociaux du capitalisme met l'accent sur la violence subie par les prolétaires. Cela n'implique pas que la violence soit la même pour tous. La lecture stricto-marxiste a répandue l'idée que la libération de chacun et chacune viendra après la libération de la classe des prolétaires. En d'autres termes que les oppressions subies par les femmes, les noirs, etc. en tant que femme, etc. étaient secondaires dans la stratégie de la révolution. C'est dans les luttes que derrière la classe sont apparus la race et le genre. Force a été de constater que les exemples regorgent de mise de côté des oppressions qui ne peuvent pas se lire comme l'exploitation du possédant sur le prolétaire, même s'il peut s'agir d'invisibilisation similaire. Ainsi le travail domestique des femmes est nié par les hommes qui en bénéficient comme celui des prolétaires est déprécié par les patrons. Les luttes des esclaves, comme celles des femmes, puis celles de colonisés révèlent à

---

173 *Ibid.*, p.215.

174 Nous empruntons ce terme à la sociologie.

chaque fois les oppressions qu'ils subissent. Angela Davis raconte comment la lutte pour l'abolition de l'esclavage et la lutte féministe se sont ratées au XIX<sup>e</sup> siècle et comment deux catégories opprimées se sont concurrencées. Le défaut d'une telle présentation est qu'il peut alors sembler que les oppressions sont découpées et jouent les unes contre les autres. Dans la situation contemporaine, ces oppressions (ces violences) fonctionnent les unes dans les autres.

(c) *Intersectionnalité*

C'est contre cette hiérarchie des oppressions, qu'apparaît le concept sociologique d' « intersectionnalité » que sa créatrice pense aussi comme « outil de lutte ». En 1991, dans l'article « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur<sup>175</sup> », la professeure en théorie raciale et droit Kimberlé Crenshaw introduit le concept d'intersectionnalité. L'idée est de penser un objet sociologique qui permette de rendre visible le fait que certaines femmes, parce qu'elles sont « latino », « afro-américaine », « immigrées » subissent une oppression spécifique qui comprend tous les morceaux de leurs identités supposées. 1+1+1 n'est pas égal à 3, mais à un 1. Dit autrement une femme noire et pauvre est opprimée en tant que femme, en tant que noire et en tant que pauvre (l'ordre peut changer), mais elle est aussi opprimée en tant qu'individue « femme-noire-pauvre ». C'est-à-dire que la conjonction des trois éléments crée une oppression spécifique. Crenshaw critique donc l'idée que « [l]es recoupements évidents du racisme et du sexisme dans la vie réelle – leurs points d'intersection – trouvent rarement un prolongement dans les pratiques féministes et antiracistes.<sup>176</sup> » Comment arrive-t-elle à cette idée ? C'est à partir d'observations dans les refuges pour femmes battues que la sociologue décrypte son concept « d'intersectionnalité structurelle »<sup>177</sup>. Elle explique que la raison pour laquelle elles sont présentes dans ce refuge n'est en réalité pas tant le fait qu'elles soient battues que leur situation générale, qu'elle résume :

« Au niveau le plus élémentaire, race, genre et classe sont tous en cause, étant donné la forte corrélation entre « femme de couleur » et pauvreté. En outre, la disparité de l'accès à l'emploi et au logement – c'est-à-dire la discrimination – est redoublée par leur identité de race et de genre. La race et le genre sont parmi les tout premiers facteurs responsables de cette distribution particulière des ressources sociales qui aboutit aux différences de

175 CRENSHAW Kimberlé Williams, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », in *Cahiers du genre*, n°39/2005.

176 *Ibid.*

177 Elle parle aussi d'« intersectionnalité politique », quand il s'agit d'user de l'intersectionnalité comme moyen de résistance.

classes observables. Et dès lors qu'elles se trouvent réunies dans une classe sociale défavorisée, les structures de race et de genre déterminent la manière singulière, par rapport aux autres groupes, dont les femmes de couleur vivent la pauvreté.<sup>178</sup> »

L'opprimée est soumise à un maillage complexe, perdue dans un labyrinthe d'oppressions. A cette complexité, s'ajoutent des réponses inappropriées, voire aggravantes. Ainsi une large partie des centres refusent les femmes qui ne parlent pas anglais, qui sont déjà défavorisées par le fait qu'elles sont dans l'incapacité de communiquer avec la bureaucratie par elles-mêmes, donc une partie des femmes immigrées sans ressource ne peuvent pas bénéficier d'aides pour sortir d'une situation de violences conjugales. Derrière une situation qui paraît, dite ainsi, totalement absurde, se cache la rationalité des cases créées par la raison, la défense de la nation à travers la connaissance de la langue et certains savoirs (lire et écrire).

Il ne faudrait pas voir dans l'article de Crenshaw une dramaturgie de la souffrance. La chercheuse conçoit son concept comme une forme de résistance à ces oppressions et à la façon dont elle s'organise. Comme Ivekovic, sa pensée est l'affirmation d'une force. Le concept d'intersectionnalité est fondé sur le sentiment empirique que ce qui était dit jusqu'à présent par la pensée ne rendait pas, voire n'avait jamais rendu, compte de la réalité. Recomplexifier la réalité à partir du sensible devient alors un moyen de lutter contre les oppressions, ce faisant elle s'en prend aussi à la pensée qui se prétend critique mais s'est endormie sur ses lauriers. Le concept a deux objectifs inséparables : bousculer la pensée et changer le réel.

(d) *Critique de la raison nègre*

Comment qualifier la pensée d'Achille Mbembe ? Dans son viseur, se trouve la bêtise de l'Europe coloniale dont il écrit que « « [l]'élargissement de l'horizon spatial européen va donc de pair avec un quadrillage et un rétrécissement de son imagination culturelle et historique, voire, dans certains cas, une relative clôture de l'esprit<sup>179</sup>. » L'impossibilité de la pensée européenne face à la violence révèle l'incompréhension face à la mondialisation de la violence. L'Europe fait souvent comme si cette violence était nouvelle, mais aussi comme si elle s'établissait partout de la même manière. Elle oublie ainsi les périodes de l'esclavage, de la colonisation puis des ségrégations raciales. Enfin elle ignore encore en grande partie la division internationale du travail et de l'exploitation comme les divisions internes aux sociétés occidentales. L'universitaire parle de « raison nègre » pour désigner cette bêtise européenne dans son

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>179</sup> MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 34

opus *Critique de la raison nègre*<sup>180</sup>. Le mot « nègre » ne désigne pas une réalité tangible, mais une « fable » inventée par la raison occidentale, avertit-il immédiatement. Mais en l'occurrence le mot fable n'a rien de joli. Il s'agit une nouvelle fois des mythes que la raison transforme en évidences.

« Chaque fois qu'il s'est agi des Nègres et de l'Afrique en effet, la raison, ruinée et vidée, jamais n'a cessé de retourner sur elle-même et, très souvent, est venue s'abîmer dans un espace apparemment inaccessible où, le langage foudroyé, les mots eux-mêmes n'avaient plus de mémoire. Les fonctions ordinaires du langage éteintes, celui-ci s'est transformé en une fabuleuse machine dont la force tient à la fois à sa vulgarité, d'un formidable pouvoir de violation et de son indéfinie prolifération<sup>181</sup>. »

Il va jusqu'à qualifier de « moment grégaire de la pensée occidentale » l'invention de cette figure du nègre. La race est constitutive de la raison occidentale depuis le XIX<sup>e</sup> siècle au minimum et demeure un problème théorique et de langage. Alors est-on sorti de ce moment grégaire ? La raison peut-elle trouver un caractère universel ? Doit-elle être universelle ? Le problème serait plus simple si la fable était demeurée telle, mais la formalisation de cette idée de race et de nègre est ancrée dans notre imaginaire : « [r]évêtement extérieur à l'origine, cette enveloppe s'est stratifiée, s'est transformée en une membrure et a fini par devenir, au fil du temps, une *coque calcifiée* - une deuxième ontologie - et un chancre – une blessure vive, qui ronge, dévore et détruit celu ou celle qui en est frappé.<sup>182</sup> » Ainsi l'être humain associé au nègre se débat avec cette nature qui lui a été imposée et dont on se trouve bien en peine désormais d'effacer les conséquences. Un retour à l'avant est tout bonnement impossible.

La dénonciation de la violence coloniale, de la raison coloniale, est devenue impérative et nécessaire. Par violence coloniale, il ne faut pas simplement entendre la violence des colons et de la colonisation, mais toutes les ramifications qu'implique la violence qui a accompagné et accompagne encore la colonisation. Celle-ci est l'incarnation même d'un double de la pensée européenne et occidentale. La libération de l'être humain s'est arrêté aux frontières qu'elle s'est fixée, qui ont pu prendre un sens géographique concret ou relever d'une abstraction invisibilisant les violences. Le passé colonial continue à faire des dégâts sur les terres proprement coloniales, toujours pensées comme périphéries, mais aussi dans les centres, où la colonisation est visible par le biais d'immigrés ou d'enfants d'immigrés, qui sont soupçonnés de ne pas être « d'ici ». On peut très bien ne pas être issu d'une ancienne terre coloniale française et

---

180 *Ibid.*

181 *Ibid.*, p. 27

182 *Ibid.*, p. 67.

être soumis à ce qu'il reste de la colonisation (il en va de même pour tous les pays). Achille Mbembe met en perspective ce qu'il appelle le « devenir-nègre du monde » avec une recolonisation du centre par lui-même. La raison ne pourra donc survivre que par une critique de la colonisation en tenant compte du fait que la ligne de fracture ne passe pas par une séparation entre une pensée occidentale de l'émancipation et une pensée occidentale réactionnaire ou libérale. Mbembe signale notamment que « la critique anticoloniale à caractère esthétique, avant-gardiste ou anarchiste reprend une grande partie de ces mythes et stéréotypes coloniaux qu'elle s'efforce d'inverser.<sup>183</sup> » Un peu comme Marx avait dépassé Hegel, le dépassement de la pensée critique continentale marque l'ouverture de champs de pensée magistraux totalement nouveaux et pourvoyeurs de nouvelles catégories d'émancipation. On est ici dans le double « contre ». Il s'agit à la fois de penser contre (comme adversaire de) la pensée occidentale et contre, au sens d'appui. Mais ce mouvement doit se faire aux côtés d'autres raisons, d'autres pensées et d'autres manières de voir le monde. Elle doit faire face, comme l'affirment les penseurs que nous avons croisé, à l'inconnu, c'est-à-dire l'indétermination de sa forme et le caractère profondément in-naturel des êtres humains, ce qui revient à accepter l'absence d'une normalité.

(e) *Une anthropologie de la violence plutôt qu'une philosophie*

On est loin d'avoir fini le dévoilement de la violence de la raison, qui s'excuse en prétextant livrer une lutte contre la nature et contre l'ignorance de l'humanité. Dans cette lutte, nous sommes incapables de distinguer ce qui doit effectivement faire l'objet d'un combat et ce qui est l'exercice même de l'humanité. La violence est historique. Elle évolue, mais elle fait aussi l'objet d'une évolution des interprétations. C'est finalement ce qui crée son caractère si dangereux pour l'analyse. Théoriser, réfléchir la violence, n'est-ce pas s'engouffrer dans une rationalisation impossible ? N'est-ce pas totaliser un phénomène qui ne peut et ne doit pas l'être ? Chaque définition de la violence cache des violences. On pourrait tout de même avancer vers une définition générique en estimant que ce qui est violence, c'est ce qui tend à vouloir donner une essence à l'homme alors qu'il n'en a pas. C'est ce que nous pourrions appeler une humanisation de l'humain, c'est-à-dire une politique de modélisation des êtres mais donc aussi d'exclusion de l'Autre, celui qui n'est pas modélisé. La Raison, qu'elle soit humaniste, philosophique ou économiste, est cette tentative d'humanisation, qui augure aussi d'une déshumanisation. C'est pourquoi la philosophie a besoin de l'anthropologie pour comprendre la vio-

---

183 *Ibid.*, p. 72.

lence, c'est-à-dire d'une recherche très matérielle sur les sociétés humaines qui puisse nous donner à réfléchir sur ce qu'est l'humain, ce qu'il peut, ce qu'il ne peut pas et les milles et une figure qu'il peut avoir.

La violence est historique aussi dans la mesure où elle se comprend par les conditions qui l'engendrent. Capitalisme et colonisation sont deux des conditions qui lui ont donné la forme qu'elle revêt depuis au moins deux siècles. Ils s'entrecroisent aujourd'hui dans ce qu'on appelle en français la mondialisation. C'est pourquoi aussi il devient évident que, si la violence est mouvante, la réponse à lui apporter ne peut être unique. Par ailleurs, il y a bien un souci à penser l'humain sans l'humain. Qu'est-ce qui nous fait tenir ?

Chaque moment (qui n'est pas séparé des autres, mais qui correspond à une tendance) est constitué autour d'un sens qui fait système, et qui justifie et autorise un certain nombre de vérités. La violence est ce qui fait tenir ce système. Il semblerait qu'elle ait pris un tour particulièrement tragique en ces temps contemporains. Cette prise de conscience des violences faites au corps humain est aussi le résultat d'une affirmation de l'importance du respect du corps et de la vie humaine. Nous nous débattons désormais avec les catégories façonnées et durcies par les sciences comme les races, les sexes, la nation dont il est en partie difficile de comprendre les racines.

Labica a raison de tenir envers et contre tout et tous. C'est la seule façon en fin de compte de ne pas sombrer dans une fatalité dangereuse ou dans un relativisme tout aussi périlleux. Fatalisme auquel Rada Ivekovic et Achille Mbembe n'adhèrent pas. Tout semble indiquer que si nous acceptons de regarder ailleurs qu'en Occident, des espoirs demeurent. Des espoirs qui tiennent, paradoxalement, à des résistances centenaires aux violences capitalistes, sexistes et coloniales. Ce dont nous avons désormais besoin c'est d'une théorie révolutionnaire qui ne s'appuie pas sur un sens de l'histoire prédéfini, mais qui soit tout de même capable de soulever les individus. En définitive, on cherche autre chose qu'une réconciliation, un moment politique qui ne serait pas une façon d'éliminer l'histoire.





## Chapitre 11 : Apologie de la *déconciliation*

Si réconcilier c'est refonder une humanité, alors il se peut que ce soit aussi une violence. Il est temps de se demander ouvertement si la réconciliation ne se niche pas dans la rupture. Ce sont peut-être de *déconciliations* dont nous avons besoin. Celles-ci existent déjà, mais elles tendent à être minoritaires. Elles ne font pas partie de la prose universitaire ou des consciences nationales. La pensée universitaire est confrontée à un problème car elle disserte sur le monde tout en tenant à l'écart les passions, ce qui l'amène trop souvent à affadir les auteurs. Elle laisse passer les orages et préfère analyser l'arc-en-ciel, le phénomène qui suit et exprime la beauté du monde. Par exemple, il nous semble que le développement des études fanoniennes n'est pas guidé par la compréhension de la violence émancipatrice. Son ouvrage psychiatrique, *Peau Noire, Masque Blanc*, est lu plus volontiers que ses textes parus dans *El moujahid* ou même *Les damnés de la terre*. Nous l'expliquons par le fait que Fanon est, par excellence, celui qui refuse le « mouvement immobile » ou « la logique de l'équilibre » de l'Europe, comme il qualifie les choses dans sa conclusion aux *Damnés de la terre*. La pensée est toujours empêtrée face à l'engagement. Que faire d'un tel auteur ?

La *déconciliation* a à voir avec une certaine pratique historique. L'histoire est certes le ciment des nations mais elle fait aussi l'objet de controverses violentes. Ces controverses sont des réactions au fait que l'écriture de l'histoire présente trop souvent le cours des événements comme une fatalité, comme une continuité sans remise en cause. Les théories postcoloniales, qui ont ébranlé les mondes universitaires, ont pris leur essor avec le travail d'historiens indiens. Dès les écrits du professeur palestinien de littérature comparée Edward Saïd, on assistait à un réquisitoire de la manière dont l'Europe raconte le monde. La science historique, cette science qui prétend raconter le passé du monde selon des méthodes partagées et objectives, peut donc être à la fois un instrument de domination et une façon de libérer l'imagination.

La *déconciliation* ne doit cependant pas être comprise comme un rapport au passé, elle est avant tout une question du présent. Le passé a eu lieu, il ne sert à rien de le réconcilier, ce qui

nous préoccupe c'est la manière dont le passé est montré dans le présent, où il est souvent instrumentalisé pour imposer un discours de l'ordre. En réalité, nous devons nous réjouir, car le monde est aussi rempli d'histoires, qui en valent la peine, d'histoires de résistances, qui n'en finissent pas de se faire connaître. Si elles se racontent, c'est parce que le libéralisme n'a pas encore gagné, parce qu'il existe toujours des individus ou des groupes qui refusent de se résigner. L'humain a une capacité terrible à résister. Cette résistance ne peut se poursuivre que si l'humain ne se laisse pas emporter par ce qu'on nomme communément le désenchantement du monde. Cette expression veut au premier abord décrire une certaine sécularisation de la société, elle renvoie de plus en plus à l'idée d'une disparition totale des utopies politiques, des rêves porteurs d'espoir. Il est en effet des terres, où l'espoir doit exister et où il existe, l'avenir du monde est une affaire politique qui appelle nécessairement ce qu'on appelait autrefois un internationalisme, c'est-à-dire une forme de mondialité qui ne soit pas *globalisation*.

Tous ces éléments politiques nous font réfléchir au fait que finalement, il nous faut discuter le moteur même de la pensée philosophique et scientifique. Si la pensée ou la théorie est un exercice supérieur de l'humanité, il apparaît questionnable le fait que ce soit dans la pensée elle-même que se trouve le moteur de la vérité du penseur. Chacun-e connaît un déclencheur : une interrogation, une violence, un choc, mais que devient-il dans le temps ?

Nous poserons d'abord la question de l'utopie, à travers la résistance du Kurdistan, puis nous verrons ce qu'il est possible de se saisir d'une discussion sur la déconciliation, non pas pour appeler à une politique de terre brûlée, mais au contraire à l'ensemencement du monde ou des mondes.

## **7) La libération des peuples du Kurdistan. Ce qu'il reste de l'utopie**

A quoi sert une utopie ? La politique repose sur un engagement sans borne, qui emporte les individus et les sort de leur quotidien. C'est justement quand la politique redevient quotidienne qu'elle perd sa force de transformation. Si le XX<sup>e</sup> siècle a été le siècle des utopies, il se termine avec leur disparition. Cette fin est surtout celle de la téléologie. Ce n'est pas tant le rêve qui a disparu que le sens vers lequel celui-ci doit tendre et l'existence même d'un sens. Le problème de l'utopie lié à la question de la politique revient sur le devant de la scène comme une réponse au pessimisme ambiant. Cependant dans ce retour se maintient une cécité européenne propre, une incapacité à voir par-delà les frontières, dont certaines questions

actuelles sont les révélatrices. Rien n'est possible, le néolibéralisme serait trop fort sont des leitmotiv de ce pessimisme. Similairement au geste d'Adorno, seul l'art permettrait de sortir de la triste réalité. L'immense majorité des productions philosophes se pensent ainsi hors du temps. Elles ne parlent que de façon détournée et imagée du contemporain. Derrière ce fait se cache aussi la peur de reproduire l'engouement jugé déplacé qui amena des générations d'intellectuels à se galvaniser de la Russie soviétique, de la Chine, de Cuba... Si le soutien à ces ratés du socialisme mérite critique, cette impossibilité à s'enthousiasmer pour les mouvements actuels indique la victoire de l'idéologie libérale, qui est en train de balayer les expériences historiques et d'en fournir des caricatures a-historiques. On assiste ainsi à un choc intellectuel quand un Alain Badiou utilise la Chine maoïste dans ses raisonnements, comme un Slavoj Zizek se réclame de l'Union Soviétique. Ces gestes sont incompréhensibles pour la pensée majoritaire. Et même parmi les pensées de l'émancipation, ils sont analysés comme les restes d'une nostalgie qui disparaîtra à la mort des ces philosophes. La passion et la joie semblent avoir globalement disparu des propositions politiques.

Cette situation concerne pleinement ce qu'on appelle un peu facilement la question kurde. La lutte des Kurdes contre leur assimilation à d'autres cultures souffre d'un inintérêt spécifique depuis des décennies. Seule la situation récente de la Mésopotamie semble les avoir sortis de leur isolement politique, et encore de façon toute relative. Depuis maintenant plusieurs années, les Kurdes font preuve d'une résistance sans commune mesure à la fois à la violence de l'État turc, qui cherche à les assimiler depuis la création de la République de Turquie, et contre la naissance d'une étrange armée, appelée Daech. Les Kurdes se trouvent au cœur des contradictions du système néolibéral sans être reconnus par personne. A ces contradictions, ils ont cherché à apporter une réponse spécifique, géographique et contextualisée, sous la forme de projets qu'on pourrait nommer réconciliation. Le mouvement kurde a plusieurs fois appelé explicitement à une réconciliation entre les populations locales, au point de renommer le moteur de la lutte sous l'expression les peuples du Kurdistan.

(a) *La résistance du Kurdistan*

Reprenons déjà quelques éléments historiques. La désintégration de l'Empire ottoman qui régnait sur ce que les Britanniques appelaient le Moyen-Orient et les Français le Proche-Orient a amené à la formation de nombreux États entre la fin de la Première Guerre mondiale et les années qui suivent la fin de la Seconde Guerre mondiale. Lors des discussions qui sont

entamées dès 1916, les Kurdes devaient être les bénéficiaires d'un État national, ce qu'un premier traité leur accord (le traité de Sèvres). La réalité militaire et la concurrence entre plusieurs nationalismes viennent à bout des espoirs kurdes. La République de Turquie récupère la majeure partie de ce qui aurait dû constituer le Kurdistan, les mandats français et britanniques se partagent le reste. Les Kurdes seront donc désormais séparés entre la Turquie, la Syrie (née en 1946) et l'Irak (indépendante en 1934). Les Kurdes habitant l'empire perse y demeurent. Ils sont séparés entre quatre pays avec quatre formes de dominations différentes, quatre parties qu'ils renomment du nom des appellations de la rose des vents : Bakur (Nord, en Turquie), Bachour (sud, en Irak), Rojava (Ouest, en Syrie), Rojhilat (Est, Iran). On leur refuse une existence nationale, au moment même où se développent des États-nations en Europe ou en Amérique du Sud. Cette exclusion va les mettre à l'écart d'une certaine forme de modernité. Comment développer une langue ou formaliser une culture sans les institutions qui le permettent ? Alors que les nationalismes arabes, turcs et perses se développent et assoient leurs cultures, les Kurdes entrent dans un cercle vicieux de minorisation, alors même qu'ils sont numériquement le plus grand peuple sans État. En Turquie, le kurde devra reprendre l'alphabet turc (lui-même repris du latin) avant d'être interdit. En Irak, c'est l'alphabet arabe qui est adopté. Aucune unité n'est possible<sup>184</sup>.

Faisons un saut dans le temps pour voir apparaître deux grands mouvements politiques. Le premier fut structuré en Irak dès la fin de la Seconde Guerre mondiale. Le second naquit dans les années 70 en Turquie. Que disent ces mouvements ? Ils disent vouloir un État-nation kurde et ils se rallient au camp soviétique. La géopolitique locale a pour conséquence que le mouvement kurde en Irak change de camp au milieu des années 70 et s'aliène aux États-Unis. C'est la période où les Kurdes apparaissent sur la scène mondiale, victime de massacres durant la guerre Irak-Iran à plusieurs reprises. Des associations naissent. En 1991, ces massacres et la mobilisation internationale aboutissent à la formation d'un embryon de région autonome kurde en Irak. Celle-ci devint réelle en 2005. L'autre partie du mouvement kurde, organisée autour du Parti des Travailleurs du Kurdistan (le PKK), demeure communiste. Les aléas de l'histoire les relèguent à un rôle de parti politique témoin de ce que fut l'embrigadement soviétique. Plus personne ne veut entendre parler d'eux. Pourtant le PKK est en pleine mue. Habitué à des pratiques politiques violentes, et donc discutables, le parti n'a par ailleurs jamais dirigé d'État, ni de territoires conséquents. Depuis le coup d'État en Turquie de 1980,

---

184 Pour cette première partie de l'histoire des Kurdistan, voir CHALIAND Gérard (sous dir.), *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris, Maspero, 1978.

c'est un parti de riposte, dont les militant-e-s sont exilés entre le Liban, la Syrie et l'Irak. Mais d'ores et déjà les yeux se ferment sur le mouvement kurde, dont il faut par ailleurs rappeler qu'il se confronte non seulement aux institutions des États, mais aussi aux gauches nationales. En Turquie comme en Syrie ou Irak, le racisme est partagé par l'ensemble des courants politiques non-kurdes. Celui-ci prenant la forme d'une négation totale d'une identité propre des Kurdes et d'une injonction envers ceux-ci de se fondre dans le moule national. Le Turc est un universel. Tout comme le Syrien, derrière lequel se cache pourtant une culture arabe.

Isolé-e-s, réprimé-e-s, puis privé-e-s de leur chef Abdullah Öcalan emprisonné en 1999, les militant-e-s du PKK et le peuple qui les soutient entament plus ou moins consciemment une transformation d'ampleur. Les femmes, habituées au foyer, participent dès 1987 à la guérilla, elles arrachent au milieu des années 90 le droit à une auto-organisation à l'intérieur même du parti et du mouvement. La guérilla et le PKK ne pouvant occuper le territoire en Turquie sont réfugiés dans les montagnes d'Irak, ce qui permet le développement d'autres partis légaux, aux liens confus avec le PKK, mais aussi des mouvements de la société civile, qui ne reçoivent pas des ordres de la montagne. Ces premières évolutions vont influencer Öcalan, emprisonné à partir de 1999. Celui-ci entame par ailleurs un programme de lectures d'ampleur et une brève correspondance avec un intellectuel étasunien Murray Bookchin, père d'un courant politique appelé l'écologie sociale. L'un des textes les plus importants du leader kurde, *La feuille de route vers les négociations*, s'offre même une préface d'Immanuel Wallerstein. En quelques années, ce qu'on appelle désormais le mouvement kurde laisse derrière lui le marxisme-léninisme et adopte un projet dénommé « confédéralisme démocratique », qui promeut la fin des États-nations, l'égalité, l'écologie et une économie de partage. La dialectique historique dans laquelle s'est formée cette évolution est tout à fait particulière. Seule la rencontre permanente entre le terrain (la pratique) – on devrait même dire les terrains – et les théories expliquent cette évolution inouïe d'un mouvement politique. En prison, Öcalan prend le temps de revoir tout l'arrière-fond théorique du mouvement. A ce titre, Öcalan fait parti des penseurs révolutionnaires, des stratèges du début du XXI<sup>e</sup> siècle. Mais la question kurde reste dans l'ombre. L'une des raisons est que ceux qui s'étaient mobilisés pour les Kurdes en Irak ne semblent pas voir la nécessité de poursuivre cette lutte pour les autres Kurdes. Le territoire obtenu leur paraît suffisant. Par ailleurs, le soutien à une lutte armée devient inconcevable dans les années 90. La seconde contenue dans la première est le snobisme d'une conception de l'histoire fondée sur des hiérarchies historiques et une inattention aux situations spécifiques et contextuelles de certaines régions. Cette situation entraîne des difficultés pour

les penseurs politiques européens à saisir les nuances des autres situations politiques. Dit autrement, l'opposition entre la gauche turque progressiste et le mouvement kurde est inassimilable vue de l'Europe. Il en va de même en Iran et en Syrie. On se trouve sur un schéma proche de celui qui freine la rencontre entre la gauche ouvrière traditionnelle européenne et les nouveaux mouvements politiques antiracistes et populaires. Ces rencontres difficiles se reproduisent ainsi au niveau international. Elles sont justifiées par une critique permanente, qui va de déclarations du type « les Kurdes font semblant d'être démocratiques pour plaire à l'opinion internationale » les renvoyant ainsi à une sorte de nouvelle URSS au dénigrement d'un quelconque intérêt dans les concepts créés et les pratiques politiques expérimentés. D'autres, plus intéressés par la question, exigent des Kurdes une perfection totale, sans pourtant en exiger d'eux-mêmes (individuellement comme collectivement). Enfin certains remettent en cause la stratégie du mouvement en estimant que seul vaudrait la peine un État-nation cataloguant la lutte comme rétrograde ou réformiste. Le mouvement politique kurde est donc soumis à l'indifférence ou à l'injonction portant sur ce qui serait mieux pour lui. Il n'est jamais observé pour lui-même.

La politique européenne (qui parle au monde) se refuse à prendre en charge ces questions et participe de la négation de situations d'espoir qui risqueraient d'ébranler le modèle libéral. Au lieu de faire de la politique, la mondialisation repose sur le repli sur soi et une néo-colonisation guerrière. L'exemple des Kurdes du Rojava, qui sont en ligne de front direct avec *Daech*, en est l'illustration parfaite et caricaturale. Les puissances occidentales bombardent et détruisent tout simplement la région en prétextant une situation trop compliquée pour être comprise. Cette attitude gouvernementale peut se trouver critiquée par la naissance de mouvements pour la paix, mais ces mouvements ne développent pas pour autant une connaissance et des liens avec des forces émancipatrices dans la région concernée. Leurs discours sont donc voués à l'échec. Cette situation s'est multipliée récemment. Dans les révolutions arabes, l'ONU est allée chercher les opposants de dernière minute pour prendre la place des dictateurs. En Amérique, on plaint le développement de la violence sans porter d'intérêt aux luttes autochtones, comme celle du Chiapas, qui après avoir fait l'actualité est retombée dans l'oubli. Dit simplement on assiste à la mort d'un internationalisme qui ne soit pas téléguidé par la mondialisation.

(b) *Rojava, un mot plein d'espoir*

Le Rojava est une région au milieu de l'enfer. Qu'est-ce qui rend le monde si peu sensible à son devenir ? Si l'appellation rojava est antérieure à la guerre civile syrienne, c'est la révolution et ses suites sanglantes qui lui ont donné son caractère révolutionnaire. C'est dans un contexte de dépérissement de l'État syrien que l'utopie du Rojava peut se réaliser. Le Rojava est une petite région située au nord de la Syrie, qui correspond aux terres historiquement kurdes. Les Kurdes de la région sont très liés à ceux du Kurdistan du nord. Ces liens sont aussi présents dans le mouvement politique. Traduire vers l'imaginaire politique européen ce qu'est la révolution du Rojava demande de comprendre les bouleversements idéologiques et pratiques qui ont eu lieu depuis le milieu des années 90 au Kurdistan et plus spécifiquement dans la lutte lancée par le PKK à la fin des années 70. Les termes choisis résonnent avec les utopies du XX<sup>e</sup> siècle, mais sont aussi nouveaux ou réinvestis, il n'est pas question d'autogestion ou d'auto-organisation, mais d'autonomie démocratique, de démocratie radicale et de confédéralisme démocratique. Comprendre le Rojava demande aussi de se rappeler que cette révolution est née dans les décombres de la Syrie en guerre. Le peuple du Rojava est ainsi confronté à la fois à l'État syrien de Bachar El Assad, qui massacre la population syrienne depuis plusieurs années, et à des forces djihadistes diverses, et plus particulièrement Daech, qui tient un territoire qui côtoie le Rojava. Les peuples du Rojava sont leurs propres alliés. Le Rojava est aussi soumis à un embargo de la Turquie, qui veut éviter que les Kurdes du Bakur ne puissent s'allier avec ceux du Rojava, et une forme d'embargo du Kurdistan irakien, qui voit d'un mauvais œil la politique promue par cette petite région.

Les peuples du Rojava sont donc dans une situation d'adversité politique particulière et violente. Paradoxalement ou logiquement, c'est cette situation de guerre, qui a permis à ses concepteurs de lancer la révolution du Rojava. La disparition du pouvoir politique syrien ou son affaiblissement considérable ont permis la réalisation de premières mesures sociales et politiques, et la création d'une nouvelle entité territoriale, qui n'est pas reconnue par les institutions souveraines, mais qui de fait fonctionne avec ses institutions. Du Rojava, on connaît essentiellement son armée, aux doubles initiales : YPG / YPJ<sup>185</sup> (les unités de protection du peuple). La seconde renvoyant à des brigades de femmes, commandées uniquement par des femmes jusqu'au plus haut échelon. Les YPG/YPJ fonctionnent par petits groupes, qui décident chacun-e de son coordinateur-trice. Le coordinateur-trice peut changer et son rôle

---

185 *Yekîneyên Parastina Gel* et *Yekîneyên Parastina Jin*.



n'implique pas qu'il-elle soit au-dessus des autres. Chaque combattant.e possède ses armes et les entretient. Les combattant-e-s s'engagent dans une vie collective, qui peut être qualifiée de « camaraderie ». La camaraderie est très présente face à la mort. Les YPG / YPJ n'abandonnent jamais les corps de leurs camarades et de nombreux cimetières pour les martyrs ont vu le jour au Rojava. Le fonctionnement de l'armée du Rojava est issu des apprentissages de la guérilla kurde du PKK. La question de la guerre est omniprésente dans le mouvement politique kurde. Elle est le produit à la fois des choix, vécus comme nécessaires à cause des situations politiques dans les pays dans lesquels le Kurdistan est sous domination coloniale (situation de dictature ou état autoritaire ce qui empêche de lutter avec des armes « légales ») et d'une longue expérience de lutte armée des *peshmergas* irakiens dans les années 70 au PKK depuis 1984. Elle se reflète dans la culture kurde, et notamment dans les chansons nombreuses qui racontent les douleurs du peuple kurde. Cette omniprésence n'en fait pas pour autant un « peuple guerrier ». Plusieurs cessez-le-feu unilatéraux ont été déclenchés en Turquie comme en Syrie (face à Bachar El Assad). La reprise des armes est toujours vécue comme une nécessité (destructions des villages, invasion de l'armée, Fermeture de l'espace de lutte légal...). Les défenseurs du confédéralisme démocratique se présentent comme un mouvement armé pacifiste. C'est-à-dire qu'ils se battent, notamment pour se défendre, mais qu'ils construisent en même temps un idéal de paix. Cette construction existe à la fois dans la société civile et dans la guérilla. Faut-il prendre plus au sérieux cette paix que celle à laquelle prétendent les institutions quand elles font la guerre ?

Du côté de la Turquie, il est évident que le mouvement de la guérilla est un mouvement de protection, dont la persistance tient au fait que pour le moment une large partie de la population n'a pas l'intention d'abandonner ses revendications de reconnaissance. Du côté de la Syrie se pose désormais la question du devenir étatique de la petite région. Des institutions ont été fondées, qui tentent de correspondre à un certain nombre de principes collectifs, issus des réflexions politiques du mouvement kurde. Il n'y a pas d'État au sens contemporain du mot, ce qui signifie que l'objectif est d'éviter toute forme de centralité. Ainsi la notion de « premier concerné » préside à la formation d'assemblées (thématique, de quartiers, de métiers...). Il n'y a plus de « minorités » au sens où il n'y a pas de caractère national majoritaire. Chaque langue est reconnue si des citoyens en expriment le besoin. Chaque religion peut être pratiquée mais elle n'intervient pas dans les affaires politiques. L'égalité homme-femme est au centre du projet. Chaque poste à responsabilité, chaque représentation est gérée par deux personnes : un homme et une femme. Cela permet à la fois l'égalité des sexes et le contrôle dé-

mocratique. Dans les instances représentatives, 40 % sont obligatoirement des femmes. Les femmes ont des assemblées en non-mixité. Elles y traitent des sujets qu'elles estiment les concerner et s'occupent de problèmes concrets comme les violences faites aux femmes. L'éducation est l'une des préoccupations majeures de la politique.

C'est une culture démocratique que les Rojavans cherchent à mettre en œuvre et à construire dans la durée. Cependant le projet repose sur une contradiction entre une nécessité d'éduquer, qui concerne tout le monde, et une naturalité reconstruite des nationalités et notamment de la nationalité kurde. Cette contradiction est contenue dans la théorie d'Öcalan et peut s'expliquer par la nécessité d'inventer des points de résistance à la destruction des formes de vie de la région par les États-nations.

(c) *Entre théorie et pratique : une invention improbable*

Le modèle du confédéralisme démocratique (*Demokratik Özerklik*) repose sur un paradoxe. Il est né donc dans le carcan du marxiste-léniniste PKK (parti des travailleurs du Kurdistan) mais se tient désormais proche des théories anarchistes. Comme le résumant les chercheurs Ahmet Hamdi Akkaya et Joost Jongerden, le mouvement kurde vise désormais un « projet de démocratie radicale<sup>186</sup> », qui réfute l'idée d'une modernité de l'État-nation, avec son système centraliste, pour lui préférer un modèle fédéral. Quand Öcalan fait référence à des États-nations, c'est à l'Italie fasciste, l'Allemagne nazie et au Japon impérial. Ce qui en dit long sur l'idée qu'il s'en fait. Il faut rappeler que les Kurdes ne sont pas une simple catégorie minorisée en Turquie (et en Syrie). Leur culture et leur langue furent interdites, mais c'est surtout le mot même de Kurde qui fut interdit par l'État turc. Trois lettres, spécifiques au son kurde, furent censurées. Ils ont été complètement niés dans leur existence même pour en faire des Turcs ethniques. La résistance kurde du PKK s'inscrit par ailleurs dans la lutte pour l'émancipation de l'humain, c'est-à-dire qu'est donné à la lutte un tournant économique et social aussi. Pour répondre à la dictature nationale turque, Öcalan va inventer deux concepts : d'une part, celui de modernité capitaliste qui décrit l'état du capitalisme actuel. Cette modernité repose sur le nationalisme, l'exploitation économique, l'individualisme et le patriarcat. Autant de rapports à déconstruire. Le confédéralisme démocratique, sa deuxième invention,

---

186 HAMDI AKKAYA Ahmet et JONGERDEN Joost, « Confederalism and autonomy in Turkey. The Kurdistan Workers' Party and the reinvention of democracy », [http://www.academia.edu/16422569/Confederalism\\_and\\_autonomy\\_in\\_Turkey\\_The\\_Kurdistan\\_Workers\\_Party\\_and\\_the\\_reinvention\\_of\\_democracy](http://www.academia.edu/16422569/Confederalism_and_autonomy_in_Turkey_The_Kurdistan_Workers_Party_and_the_reinvention_of_democracy) [consulté le 1<sup>er</sup> août 2016]

est pensé comme objection donc alternative à la modernité capitaliste. C'est une organisation par « le peuple lui-même », la voie qui permet de reconnaître la pluralité culturelle, sociale et religieuse des peuples qui vivaient dans cette région. Le confédéralisme démocratique serait une actualisation des formes sociales et des habitudes du Moyen-Orient. Il s'agit de construire une contre-hégémonie à l'État-nation, au capitalisme et au patriarcat, en répondant par une lutte des femmes, l'écologie, l'égalité économique et le fédéralisme. La théorie d'Öcalan n'est pas une théorie de prise du pouvoir, elle est une théorie de l'émancipation collective, que sa feuille de route reflète très bien.

Quelques mots sur le contexte dans lequel la feuille de route est rédigée avant d'en discuter plusieurs aspects essentiels. Öcalan a échappé de peu à la peine de mort. Celle-ci fut abolie durant son procès et sa peine commuée en prison à vie. L'État turc décide alors de l'envoyer sur une île où il sera l'unique prisonnier, l'île d'Imrali. Quelques années plus tard, le problème kurde n'étant toujours pas réglé, les services secrets turcs approchent celui que les Kurdes surnomment Apo (l'oncle) et lui demandent d'exposer son point de vue sur la solution démocratique possible pour la Turquie. Soumis à l'isolement depuis le début de son enfermement, Öcalan propose cette feuille tout en appelant ses camarades à en faire de même. Terminée en août 2009, la feuille de route est « bloquée » par le gouvernement et ne sera rendue publique qu'au début de l'année 2011. Elle sert tout de même de base de discussions aux pourparlers de paix qui ont lieu durant les deux années. Pourparlers qui se terminent malheureusement avec le lancement d'une immense répression contre le mouvement kurde, après des succès électoraux inattendus de l'opposition politique. Ce qu'il faut retenir du document est qu'il s'agit d'une proposition de réconciliation. Öcalan est l'artisan, durant cette même période, d'un protocole de commission Vérité et Réconciliation et d'une proposition de désarmement de la guérilla armée. A l'instar de l'exemple sud-africain, ce sont les opprimés qui proposent ici aussi une voie de sortie commune, contraints en partie par l'impossibilité de la guérilla de vaincre l'État turc, mais cela implique aussi que le mouvement armé ne tombe pas dans un nihilisme de destruction totale et maintienne un discours fondé sur la nécessité de garantir la vie aux populations kurdes comme turques. Le respect de la vie de chacun est la condition pour que la réconciliation soit possible.

(d) *La « modernité capitaliste »*

La modernité capitaliste est définie par un ensemble de violences : l'État-nation, les formes extrêmes d'individualisme ou encore la négation de la société. L'idée centrale de tout le texte d'Öcalan est la nécessité de la fin de l'État-nation. Il écrit que : « Un État-nation requiert l'homogénéité de ses citoyens, une seule langue et une seule ethnie. Il attache les citoyens à cette croyance en les faisant accomplir certains rituels. L'adhésion à cette croyance n'est pas du patriotisme, mais du chauvinisme et du fanatisme. L'État-nation réprouve les différences sociales et insiste sur l'identique, tout comme ce fut le cas de l'idéologie fasciste.<sup>187</sup> » Cette appréciation est fondée sur la naissance de la République de Turquie (inspirée du modèle français), qui s'est établie contre les diversités culturelles, linguistiques et religieuses qui correspondent aux frontières de la Turquie. L'exemple le plus violent en étant le génocide des Arméniens (encore nié cent ans après son exécution) qui préside à la naissance de cet État-nation. Le théoricien différencie République et État-nation. La première n'étant pas nécessairement un processus ethnique est liée selon lui au bien de tous, la seconde s'unifiant sur la construction d'une ethnicité totalisante. L'État-nation est un concept qui repose sur l'exclusion du différend et est antinomique avec l'idée de démocratie.

L'État pose lui aussi problème dans la mesure où il s'impose sans cesse à la société. Il cherche à tout diriger : la religion<sup>188</sup>, l'histoire, la culture, le social... Dans sa conception, l'État semble nécessairement totalitaire. L'État induit aussi des frontières. Öcalan différencie la terre et la nation, et donc la terre et l'État. Plusieurs nations peuvent cohabiter sur la même terre, comme c'est le cas historiquement de cette région (par exemple, les Kurdes et les Arméniens ont une bonne moitié de leur terres qui sont communes). Ainsi il ne s'agit pas de revendiquer un redécoupage de la région, mais d'indiquer l'impossibilité même du découpage. Tout découpage léserait nécessairement certaines nations. Le militant insiste aussi sur le fait que l'identité est trop souvent un « concept strict et fermé », qui participe de l'impossibilité de dialogue entre les peuples. Ainsi chacun s'enferme dans les caractéristiques de sa « communauté » que sont la religion, l'ethnie, la culture et le genre. Il se sent lui appartenir et ce sentiment est renforcé par le dogmatisme des concepts. Ces identités sont de plus construites par l'Orientalisme.

---

« Notre priorité doit être de nous débarrasser de l'hégémonie idéologique de l'Occident.

187 ÖCALAN Abdullah, *La feuille de route vers les négociations, carnets de prison*, [traduction depuis le turc par Sacha Alsancakli], Paris, International Initiative Edition, 2013.

188 La laïcité turque repose sur la définition par l'État du bon Islam.

Alors seulement, il sera possible d'accorder aux questions sociales, et en particulier à la démocratisation, l'attention qu'elles méritent, et de les traiter en accord avec leur propre nature sociale. Une démocratisation ne peut être obtenue qu'au terme d'un débat réalisé dans un environnement de liberté intellectuelle totale. La superposition des différents héritages culturels de la région, y compris celui de la culture musulmane, ne peut être analysée par des théories et concepts sociologiques eurocentriques. Les tentatives orientalistes des deux siècles derniers l'ont clairement démontré. [...] La turcité et la kurdicité sont des réalités qui n'ont pris un semblant de forme factuelle qu'à partir du siècle dernier. L'exaltation d'une factualité aussi vague, et qui aurait dû le demeurer, et son exagération compliquèrent sérieusement les problèmes. Le nationalisme, religion positiviste par excellence, complique les problèmes sociaux encore plus que ne le faisaient les religions traditionnelles.<sup>189</sup> »

Plusieurs éléments de la pensée d'Öcalan sont cruciaux dans cet extrait. On trouve un nouvel exemple de sa critique du nationalisme, ici caractérisé comme élément du positivisme du XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'est imposé comme nécessité, alors même qu'il s'agit d'une croyance comme une autre. Mais surtout il critique l'hégémonie idéologique de l'Occident et l'eurocentrisme des concepts encore en vigueur qui attaquent la « nature sociale » des questions sociales propres à la région. C'est pourquoi il estime nécessaire de se libérer des concepts occidentaux en appelant à une « liberté intellectuelle totale ». Mais qu'est-ce que la « nature sociale » des « questions sociales » ? Il s'agit là de parvenir à différencier ce qui relève de problèmes importés, comme la création de catégories ethniques (Kurdes, Turcs, mais il cite aussi Israéliens et Arabes), et de problèmes propres à l'histoire des sociétés de la région. C'est pourquoi Öcalan insiste sur la nécessité de ne pas se laisser flouer par une histoire déterministe, qui, dans ses termes, confond « l'historicité et le moment présent ». Il n'est pas question d'accepter le présent comme un destin. Il oppose tout le long du texte, l'histoire plurimillénaire des peuples de la région à l'actualité du capitalisme. Cela implique-t-il que le théoricien invente une histoire, une sorte de roman national ? Il résout la contradiction par sa critique de la confusion entre libertés individuelles et individualisme. L'individu n'existe pas sans le collectif (celui-ci pouvant être politique, religieux, social...). En s'attaquant à ces structures, le capitalisme tue l'individu et les résistances que lui offrent le collectif. Au lieu d'un roman national, Öcalan demeure surtout attentif à l'importance de la structure collective qui permet aux individus de vivre, et en temps de guerre, de survivre.

(e) *Le « confédéralisme démocratique » et la « nation démocratique »*

---

189 *Ibid.*, p. 31.

A chaque élément de la modernité capitaliste, Öcalan répond soit par un autre concept, soit en repeuplant le concept d'un autre sens, ce qui entraîne parfois des confusions et facilite la critique des Orientalistes qui ne prennent pas le temps de décrypter l'usage des mots. Ainsi il ne récuse pas le mot de « nation », induisant d'ailleurs une confusion sur le mot « Kurde ». Soyons attentive au fait qu'Öcalan a plusieurs utilisations du mot nation. Il invente un concept qu'il nomme « la nation démocratique ». L'emploi positif du mot « nation » renvoie à une catégorie historico-culturelle. Ainsi il invoque la nécessité de construire une fédération de nations (que seraient les Turcs, les Kurdes, les Arméniens, etc.) qu'il appelle aussi la « nation des nations<sup>190</sup> ». Nation ne relevant pas alors d'une conception et d'une construction politico-ethnique, qui selon Öcalan s'est avérée trompeuse, mais se fondant sur des racines historiques, qui contiennent un métissage permanent. Il explique ainsi qu'à l'adjectif turc, il faut préférer l'expression « de Turquie ». C'est dans cette logique, que des expression comme « les peuples du Kurdistan » remplace de plus en plus le mot « Kurdes ». Il s'agit de reconnaître la pluralité nationale des terres et de la visibiliser en préférant un concept pluriel, mais unifiant, à un concept totalisant. S'opère ainsi une séparation entre « Turcs » et « Turquie », le premier n'étant plus l'adjectif de la seconde. Öcalan promet aussi une identité « souple et ouverte ».

Cette opération doit s'accompagner de la mise en œuvre d'une société démocratique. Dans son vocabulaire, la société s'oppose à l'État (Öcalan a lu Pierre Clastres). Celle-la doit avoir le droit de « se déterminer et [...] se construire.<sup>191</sup> » Dans la partie sur les perspectives de solution, il précise que « La société recherche une solution en son propre sein, par sa volonté démocratique.<sup>192</sup> » L'État n'a pas à s'imposer comme norme. La démocratie est clairement assimilée à une démocratie directe. Cette démocratie directe fonctionne ensuite en étage. La démocratie directe au niveau du premier noyau de la société, puis l'autonomie démocratique au niveau des régions et enfin le confédéralisme démocratique. Il précise que : « L'origine politique de la solution de la nation démocratique est le confédéralisme démocratique de la société civile, qui n'est pas un État. Le confédéralisme démocratique n'est pas la même chose que le confédéralisme ou le fédéralisme étatique.<sup>193</sup> » Le confédéralisme est la dernière échelle de la « nation démocratique ». La première est ce qu'il appelle des « unités communales », au sein desquelles s'organisent la réalisation des besoins fondamentaux. Ces étages ne sont pas des hiérarchies. Il s'agit simplement d'une question d'échelle. La préoccupation centrale d'Ö-

---

190 *Ibid.*, p. 26.

191 *Ibid.*, p. 28.

192 *Ibid.*, p. 104.

193 *Ibid.*, p. 107.

calan est de permettre la liberté des individus, mais cette liberté n'a de sens pour lui que réalisée en lien avec la société, elle suppose un État inexistant ou un État laissant la société se développer par elle-même, et la réalisation pleine et entière du collectif social. Celle-ci permettant à l'individu de s'émanciper. Öcalan ajoute un élément. Il précise que la démocratie directe comme la liberté sont fonction de « la conscience scientifique de la période. La liberté de la société et de l'individu n'existe que lorsque la conscience scientifique, les arts, l'éthique et la politique sont entremêlés.<sup>194</sup> ». Il ne s'agit donc pas de passer tout de go d'un État dictatorial à une société fondée sur la démocratie directe, mais de créer les structures collectives qui permettent la mise en œuvre de ce qu'on pourrait nommer une culture démocratique. Même s'il ne le formule jamais clairement, le facteur « temps » a une importance considérable dans sa théorie. Il affirme ainsi que « la solution proposée n'est pas valable uniquement pour la durée d'existence de la civilisation occidentale, mais a le potentiel de transcender celle-ci.<sup>195</sup> » Il a inventé une théorie révolutionnaire du temps long.

Celle-ci est organisée autour d'une double nécessité contradictoire : la fermeté des ambitions de la lutte révolutionnaire et la nécessité de ne pas reproduire une pensée dogmatique. Pour ce faire, Öcalan semble accorder tout le monde en faisant fi du moment capitaliste : « Les cultures orientales et moyen-orientales puisent leurs jugements moraux et religieux dans une expérience sociale pluri-millénaire de résolution des conflits de manière juste et en conscience.<sup>196</sup> » On se trouve ici à nouveau à cette frontière entre roman national (ou mythe) et possibilités historiques. Cependant le mot important de la phrase est celui d' « expérience » adossé à celui de « social ». Ce dernier renvoie à l'importance des structures sociales déjà soulignées. Le mot « expérience » appuie l'idée de la nécessité d'une libération du modèle occidental. Qui a déterminé que la justice occidentale est plus juste que l'orientale ? L'Occident est juge et partie. C'est exactement ici que s'opère un processus de réconciliation et que le « ré » marquant un retour à prend toute son importance. La réconciliation est à la fois une réconciliation dans le présent des groupes qui s'affrontent (en l'occurrence simplifions par les Turcs et les Kurdes) et une réconciliation de la structure sociale avec sa nature sociale, c'est-à-dire son expérience sociale.

---

194 *Ibid.*, p. 106.

195 *Ibid.*, p. 108.

196 *Ibid.*, p. 33.

Si la critique d'Öcalan porte sur le capitalisme, la théorie économique paraît pourtant absente de ce texte<sup>197</sup>. Le capitalisme devient synonyme d'Occident. Il englobe ainsi un ensemble de traits culturels et une culture économique de la destruction et du profit, sur laquelle il ne s'attarde que peu, même s'il critique à plusieurs reprises la recherche du profit et la destruction de la nature et des moyens de subsistance. L'écologie est d'ailleurs présentée comme solution économique au capitalisme. Cette absence est aussi due à la forme du texte, une théorie de la réconciliation. Théorie du temps long, il faut comprendre sa théorie comme une synthèse de dizaines de théories révolutionnaires, ce qui la rend à la fois simpliste à la lecture et d'une complexité sans nom. Il apporte cependant plusieurs éléments cruciaux et novateurs (même s'il n'en est pas nécessairement l'inventeur) : la critique de l'histoire comme devant suivre le sens de l'Occident, qui passe par la remise en cause de l'État-nation et d'une certaine conception de l'individu, et bien sûr du capitalisme ; l'absence de hiérarchies des priorités qui s'appuient sur une transformation dans un temps long ; la nécessité que la réconciliation soit une mise en adéquation de l'histoire et du moment présent et donc qu'elle ne repose pas sur une injonction arrivée de l'extérieur.

Öcalan est le père d'une théorie révolutionnaire issue des critiques des temps contemporains. Elle entrecroise la lecture des théories postcoloniales, des théories autochtones, des théories européennes classiques et révolutionnaires, des théories révolutionnaires et des recherches sur la région du Kurdistan. Celle-ci a permis à des millions de personnes de se soulever. Elles se soulèvent non pas pour les bienfaits de la lutte armée, mais bien mues par l'utopie d'une réconciliation possible avec elles-mêmes et avec les peuples qui habitent la terre commune. Une réconciliation qui amènerait la paix dans une région en guerre depuis des décennies, une guerre qui détruit les collectifs sociaux comme les individus. Les éléments qui la composent entrecroisent par ailleurs des théories fondant les mouvements autochtones d'Amérique latine et d'Amérique du Nord. L'air du temps semble préférer à la naissance d'un « nouvel Homme » des discours appelant aux retours à la terre et aux fondations sociales. L'*Ubuntu* en était une expression en Afrique du Sud, mais les propositions actuelles excèdent largement l'utilisation de l'*ubuntu*. Elles s'appuient sur des ruptures bien plus importantes vis-à-vis des modèles coloniaux. Cet élément est important. Öcalan, et ceux et celles qui comme lui défendent un rapport innovant à la communauté sociale, mettent le doigt sur un élément essentiel de la réconciliation, quand toute mémoire sociale disparaît, comme dans le cas des génocides, toute réconciliation devient impossible. Car il ne reste rien à concilier. C'est exac-

---

<sup>197</sup> Öcalan aborde la question du capitalisme dans d'autres textes. Demande référence à Sarah.



tement à ce point précis que la société se détruit. C'est la négation d'une part d'irréconcilié qui entraîne la destruction de la société.

## 8) Politique de déconciliation : une perspective

Est-ce finalement ce qui arrive à l'Europe et à l'Occident ? Assiste-t-on au délitement total de nos sociétés ? La façon de le formuler induit un pessimisme qui ne nous sied pas, mais l'inquiétude est bien présente. L'Europe a certes été provincialisée, mais elle ne l'a pas admis. Nous ne souhaitons pas ici faire l'analyse des discours qui dominent depuis le début de la vague d'« attentats » en France, mais ils montreraient l'affirmation d'une supériorité qu'une société comme la France aurait encore la capacité d'affirmer et dans laquelle elle a encore la capacité de croire. Les gestes de soutien ou d'amitié, même hypocrites, de nombreux dirigeants de ce que l'on appelait il y a peu le Tiers-Monde, sont aussi les signes d'une supériorité encore existante dans les discours. Cette supériorité est d'un côté celle des dirigeants, mais les universités, et la pensée qui s'y développe, tiennent une place essentielle dans ce dispositif.

La réconciliation est affaire d'histoire. Pour penser la réconciliation, il est nécessaire d'accepter qu'il demeure de « l'irréconcilié » à l'intérieur de l'histoire. Öcalan est aussi avant tout un bon conteur d'histoires, c'est un historien du quotidien. Le souci de l'histoire est qu'elle a tendance à gommer les conflits, à les apaiser, à minimiser leur importance pour les acteurs. Évidemment puisqu'elle en connaît la fin. On ne finit jamais d'être hanté par les millions de morts, mais ce que nous avons du mal à assimiler c'est pourquoi le conflit est né. A ce titre, l'exemple de la Première Guerre mondiale est flagrant. Je défie quiconque n'a pas relu un historien de la période d'expliquer pourquoi les États européens se sont fait la guerre. La boucherie qu'a constituée cette guerre, l'ère de violences qu'elle a ouvert ont façonné l'image d'une absence de raisons, d'une absence de conflits. Ce conflit fût ridicule, il a été jugé par les acteurs de l'époque, les « décideurs », suffisamment sérieux pour faire la guerre. Il est contre-productif d'opérer un forcing pour faire s'entendre les acteurs du passé. Une histoire prise au sérieux (toujours critique bien sûr) a surtout le malheur de nous rappeler que l'être humain est un enfant permanent qui ignore beaucoup de choses. Le présent seul décide de la réconciliation, car tout retour à l'histoire est le retour à une fracture. Mais l'histoire doit cependant se confronter à la vérité. Il n'est pas étonnant dans cette mesure que l'histoire ait été la question du siècle. Que de débats sur son écriture, sur ses mensonges, sur son utilité, sur son rôle. C'est par l'histoire aussi, que les *postcolonial studies* ont fait leur entrée sur la scène scientifique. Il

se pourrait que, si la philosophie est le savoir de la réconciliation, l'histoire soit la science de l'irréconcilié.

(a) *L'irréconcilié*

L'historien n'est pas réconcilié. Et le présent ne l'assagit pas. Qu'un historien refuse la réconciliation est un geste fort. N'est-ce pas les historiens qui transmettent le passé et le travaillent ? La place de l'histoire dans les sociétés contemporaines est centrale, les nations reposant essentiellement sur une histoire commune, réécrite continuellement pour asseoir les buts du pouvoir politique, mais aussi contre les objectifs politiques. Les historiens sont à la fois les passeurs et les critiques de ces histoires qui s'écrivent et se disent. Ils sont ceux qui réveillent dans le théâtre contemporain les violences du passé. Comparables à des rats laveurs, c'est dans les poubelles de l'histoire qu'ils trouvent leur nourriture et réveillent ainsi les habitant-e-s de la maisonnée.

Dans le cadre d'un dossier de revue sur l'amnistie, la philosophe Marie Cuillerai affirme l'existence inévitable de ce qu'elle nomme l'irréconcilié. Elle décrit par ce mot la raison d'être de la réconciliation toujours absente des processus politiques de réconciliation nationale, « l'écart entre la question politique du vivre ensemble et la réponse qui lui est souvent substituée, en termes de réconciliation nationale.<sup>198</sup> » En confrontant les travaux de Paul Ricœur et de Jürgen Habermas, elle travaille la thématique de la réconciliation à l'aune de ses impossibilités dans ses liens avec la notion politique d'amnistie. C'est à partir de la question de l'histoire qu'elle fait se croiser les deux philosophes. L'histoire en lien avec la mémoire, mais aussi avec le présent. L'histoire dans son rapport à l'oubli. Pour élaborer sa conception de l'irréconcilié, deux concepts l'intéressent, celui de « patriotisme constitutionnel » d'Habermas, et le duo connaissance/reconnaissance de Ricœur. Le premier ouvre une discussion sur la nécessité d'une réconciliation qui passe par la souveraineté populaire et non pas par l'identité nationale. Il s'agit là de faire se rencontrer des affects premiers, issus du monde vécu et perçus comme des valeurs culturellement particulières, avec des valeurs universelles. Le problème se porte sur la nécessité d'entretenir une forme d'attachement, qui ne devienne pas un attachement identitaire meurtrier et excluant. La réconciliation ne doit pas être un discours de la continuité, mais la mise en œuvre d'une culture politique, qui rassemble les acteurs. Cette construction ne peut se faire que dans un « rapport critique à l'histoire ».

---

198 CULLERAI Marie, « L'irréconcilié : l'histoire critique aux marges de l'amnistie », *L'Homme et la société* 1/2006 (n° 159), p. 26.

qué par son livre magistral *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Cuillerai y retient notamment l'assertion que « L'histoire est une œuvre de connaissance, la mémoire une manifestation de la reconnaissance.<sup>199</sup> » L'histoire pallie l'oubli et apporte des éléments sur le passé, quand la mémoire fait œuvre d'hommage. C'est précisément quelque part dans cet espace de rencontre entre l'histoire et la mémoire qu'il y a de l'irréconcilié : « Il nous semble que si connaissance et reconnaissance du passé concourent ensemble au maintien du vivre ensemble, c'est parce qu'elles se déterminent l'une et l'autre à partir de la mémoire restée vive dans le présent de l'unité politique. Ce point de rencontre, nous l'appelons l'irréconcilié<sup>200</sup> ». Cette affirmation s'éclaire par l'exemple du problème de la nomination de l'événement. La connaissance permet de nommer l'événement (guerre civile, génocide, massacre, nettoyage ethnique), la reconnaissance est la mise en partage de ce nom ou le droit à l'utiliser. Ainsi Cuillerai affirme que « reconnaître qu'il y a de l'irréconcilié ou de l'irréconciliable ne s'oppose pas à une volonté de vivre ensemble, mais détermine ce que chacun entend vivre ensemble et l'ensemble qui veut se vivre.<sup>201</sup> » Ce qui peut permettre à une société de tenir ensemble c'est justement la reconnaissance d'un irréconcilié, d'un désaccord sur le passé qui fait accord dans le présent. Cuillerai parle de « mémoire dissensusuelle », à partir des théories d'Osiel, mais aussi des affirmations d'Habermas que l'histoire est un lieu de dissensus. Même si lié au passé, l'irréconcilié a donc à voir avec le politique, la politique du présent.

Ce que nous pouvons affirmer à partir de cela, c'est que l'irréconcilié est nécessaire à la réconciliation. Sans lui, rien n'est possible. Néanmoins, l'irréconcilié n'est intéressant que s'il contient une force politique de renversement. Domesticqué par le système, il n'est en fait que la représentation d'un irréconcilié. Ainsi la France n'hésite plus à célébrer les poilus qui se mutinèrent ou à dénoncer l'antisémitisme et la xénophobie du régime de Vichy. A quoi servent de telles célébrations ? Elles marquent que le rapport au passé évolue par le biais du travail de l'histoire. La réconciliation ne peut jamais être définitive. Elle doit se rejouer à chaque étape politique. Chaque période produit et orchestre ses oublis, il ne peut en être autrement. Le trop plein de mémoire empêche la politique. C'est le rôle de l'historien – comme figure – de déterrer des irréconciliés, d'attiser les mémoires. Non pas qu'il ait un rôle politique à jouer, mais l'historien témoigne de l'esprit du moment ou un esprit du moment. Son engagement personnel ou simplement sa « curiosité », comme dirait Paul Veyne, s'inscrivent

---

199 *Ibid.*, p. 37.

200 *Ibid.*, p. 39.

201 *Ibid.*, p. 40.

consciemment ou non dans un espace qui rend nécessaire sa recherche. L'historien dé-réconcilie la société en fouinant dans le passé.

(b) *De l'irréconcilié à la déconciliation*

C'est exactement pour cette raison que la posture du grand Eric Hobsbawm dépasse l'irréconcilié. C'est un historien face à son siècle. Membre d'un courant d'historiens marxistes anglais, son travail est excessif. Nous pouvons qualifier ses recherches de « travail de déconciliation ». L'historien anglais réfute en bloc la lecture de l'histoire mondiale et européenne (jusqu'à assumer une place secondaire pour les camps d'extermination). Son ouvrage *L'âge des extrêmes*<sup>202</sup> est une lecture historique totale du XX<sup>e</sup> siècle interprétée à travers l'opposition entre les idées capitalistes et les idées communistes. Ce que montre Hobsbawm c'est le pervertissement de ces idées au fil de l'affrontement des grandes puissances.

Hobsbawm choisit le mot de « Barbarie » pour décrire le siècle. Le terme est piégé et peut laisser penser qu'Hobsbawm porte un regard moral sur la violence. Contrairement à fascisme, nazisme ou totalitarisme, le mot barbarie n'est pas un mot contemporain. La barbarie est un concept européen, issu de l'histoire grecque puis romaine, qui permettait de mettre celui qui n'a pas mon sang, celui dont le sang est mêlé, à distance. Cependant le début du XX<sup>e</sup> siècle a changé notre regard sur ce que l'on peut qualifier ou non de barbare. Quand la philosophe Simone Weil écrit *Réflexions sur la barbarie* en 1939, elle ne parle plus de l'Autre, mais bien de ceux et celles qui habitent la civilisation européenne. Walter Benjamin emploie lui aussi le terme. C'est dans cette lignée que s'inscrit Hobsbawm, le mot de « barbare » ne décrit pas l'autre mais l'Europe elle-même. C'est autour de cette incapacité européenne à penser et combattre sa propre violence que l'historien va organiser son travail.

Pour comprendre comment Hobsbawm utilise le terme de barbarie, il faut décrire le projet du livre en lui-même. Les fondements de sa chronologie sont aujourd'hui connus : il qualifie le siècle de « court » car il choisit de le faire commencer avec la Première Guerre mondiale et de l'achever à l'effondrement de l'URSS, entre 1989 et 1991. Il résume le siècle avec ces mots : « A une ère de catastrophes, de 1914 aux suites de la Seconde Guerre mondiale, succédèrent quelque vingt-cinq ou trente années de croissance économique et de transformation sociale extraordinaires, qui ont probablement changé la société humaine plus profondément

---

202 HOBSBAWM E., *L'Âge des extrêmes*, op. cit.

qu'aucune autre période d'une brièveté comparable. [...] La dernière partie du siècle a été une nouvelle ère de décomposition, d'incertitude et de crise – et, pour une bonne partie du monde, telle que l'Afrique, l'ex-URSS et l'ancienne Europe socialiste, de catastrophes<sup>203</sup> ». Son ouvrage est donc découpé en trois périodes : l'Ère des catastrophes centrée sur 1914 – 1945, l'Âge d'or qui court de 1945 à 1973 et la « débâcle » qui va de 1973 à 1989. Cependant Hobsbawm ne s'interdit aucune variation, et les périodes s'allongent ou se raccourcissent selon ce dont il est en train de parler. Par exemple, quand il s'intéresse à la guerre froide dans la période 2 (« l'Âge d'or »), il court en réalité jusqu'à 1989. Enfin, les sujets traités sont variés : il va de la politique aux arts, en passant par les questions sociales et les guerres. Il dresse de cette manière un panorama vaste des idées qui traversent le monde dont il parle. L'ouvrage d'Hobsbawm ne repose pas sur une vision téléologique de l'histoire, il ressemble plutôt à un bilan. Bilan qui s'avère très mitigé puisque Hobsbawm oscille entre émerveillement et sentiment d'horreur. Il demande : « [P]ourquoi le siècle ne s'est-il pas achevé sur une célébration de cet extraordinaire progrès sans précédent, plutôt que sur un climat de malaise<sup>204</sup> ? »

Les violences qui ont habité le siècle en constituent donc le centre névralgique. Dans l'introduction, il nous gratifie du nombre de morts de violences : 187 millions, il cite des guerres, il parle de génocides et de famines. Il écrit plus loin que « ce fut un siècle marqué par la guerre, qui a vécu et pensé en termes de guerre mondiale, même lorsque les armes se taisaient et que les bombes n'explosaient pas<sup>194</sup> ». Il travaille aussi à lier cette violence aux questions économiques et notamment à ces moments de crise qui marquèrent le siècle, dont celle commencée dans les années 70, qui semble n'en plus finir. Hobsbawm retourne même la logique habituelle. Ce ne sont pas les crises qui sont anormales, mais l'Âge d'or (économique) des années 47-73. L'économie capitaliste repose ainsi sur des cycles de crise, ce sont elles qui la font tourner.

Hobsbawm porte sur le siècle deux regards : un regard d'historien et un regard personnel. Son regard d'historien se fonde sur son projet d'histoire totale d'où histoire politique, histoire sociale, mais aussi travail sur les Arts. À côté de cette construction historiographique, il assume un discours subjectif, mais néanmoins critique. Il le souligne de nombreuses fois, il est un « homme du siècle ». Né en 1917, il a traversé l'histoire qu'il raconte, il l'assume et même le revendique. Il assume aussi ses partis pris politiques en communiste anglais qu'il a été.

---

203 *Ibid.*, p. 25.

204 *Ibid.*, p. 33.

Les critiques du livre ont, d'ailleurs, souvent souligné l'aspect tragique ou mélancolique du livre. L'historien Krzysztof Pomian écrit que le choix d'intituler la deuxième période l'« Âge d'or » est empreint d'une « nostalgie qui s'enracine dans celle de l'Europe d'avant la guerre de 1914 dont Hobsbawm ne cesse de porter le deuil<sup>205</sup> ». Enzo Traverso reprend lui l'idée à l'historien norvégien Torbjorn Nutsen selon lequel « Hobsbawm a écrit une tragédie » : tragédie de la défaite du communisme et souvenirs lointains d'une époque aux luttes victorieuses. Tragédie surtout d'un siècle qui n'a pas tenu ses promesses.

Si la question communiste est centrale pour cet historien engagé<sup>206</sup>, la première tragédie est la mort de l'idéal porté par les philosophes des Lumières qui s'accompagne du déferlement de la barbarie. C'est dans cette mort que se niche la barbarie. Il écrit qu'« il n'est pas facile de saisir l'ampleur du retour, qui va malheureusement en s'accéléralant, à ce que nos ancêtres du XIX<sup>e</sup> siècle eussent appelé les normes de la barbarie<sup>207</sup> ». Ainsi le XIX<sup>e</sup> siècle fut, selon lui, un siècle de progrès à la fois matériel, intellectuel et moral. Cette idée est au cœur de son âge des extrêmes. Il en veut pour preuves le choc de Friedrich Engels devant les attentats irlandais, le choc ressenti par les Européens devant les pogroms contre les Juifs en Russie, le nombre de morts global, les premières conventions de guerre ayant pour objectif de faire baisser le niveau de violence : « La poignée de morts de 1881, les quarante à cinquante victimes du pogrom de 1903 à Kishinev, indignèrent légitimement le monde parce qu'en ce temps-là, avant la montée de la barbarie, pareil nombre de victimes paraissait intolérable à un monde qui voulait croire au progrès de la civilisation<sup>208</sup> ». Cette barbarie serait donc un type de violences considérées comme arriérées par les humains du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>209</sup>. Cette barbarie ne trouve pas uniquement place dans les deux guerres mondiales, mais bien tout au long du siècle : « [A]près cent cinquante ans de déclin séculier, la barbarie n'a cessé de croître pendant la majeure partie du XX<sup>e</sup> siècle<sup>200</sup> », déclare-t-il.

L'année de la sortie de son livre, l'historien donne une conférence intitulée « Barbarie,

---

205 POMIAN Krzysztof « Quel XX<sup>e</sup> siècle ? », *Le débat*, 1997/1 n°93, p.41 -75. DOI : 10.3917/deba.093.0041

206 L'historien est, d'ailleurs, à ce titre la cible d'attaques nombreuses sur son silence sur le Goulag. Voir par exemple l'article de Pierre – Emmanuel Dauzat « GOULAG » dans le *dictionnaire des violences*, dirigé par Michela Marzano. Ou encore la polémique autour de son silence voire son soutien à l'invasion soviétique en Hongrie en 1956, voir le livre d'Enzo Traverso, *L'histoire comme un champ de bataille*. Paris, La découverte, 2012.

207 HOBBSAWM E., « Barbarie, mode d'emploi », *Marx et l'histoire*, Paris, Demopolis, 2008, p. 34.

208 HOBBSAWM E., *L'Âge des extrêmes*, *op.cit.*, p. 167.

209 Transparaît ici la subjectivité d'Hobsbawm dont nous parlions plus haut. S'il fait parler les morts dans la forme, on se demande souvent si ce n'est pas lui qui réagit en homme du XIX<sup>e</sup>, en homme élevé dans les valeurs qu'il prête au XIX<sup>e</sup> et qui ne sait trop de quel œil accueillir le siècle qui l'a vu vivre.

mode d'emploi » pour l'Organisation Non Gouvernementale (ONG) *Amnesty International*. Dans son allocution, il déclare que « Nous nous sommes tous adaptés à la vie dans une société qui n'est pas civilisée selon les critères de nos grands-parents, de nos parents, et même de notre jeunesse si l'on est aussi âgé que moi<sup>210</sup>. » puis précise que la barbarie est la « perturbation et l'effondrement des règles et de comportements moraux grâce auxquels toutes les sociétés régulent les tensions entre leurs membres, et dans une moindre mesure entre leurs membres et ceux qui appartiennent à d'autres sociétés ». Ainsi quand Hobsbawm emploie le terme barbarie, ce n'est pas parce qu'il porte un regard sur un Autre, - en termes contemporains un regard ethnique ou géographique. Le terme de barbarie est appliqué à notre propre civilisation et aire géographique : l'Europe. Hobsbawm ne l'emploie pas pour des aires géographiques différentes à des dates identiques. Il l'emploie sur une même aire géographique mais à des dates différentes.

En ce sens, Hobsbawm est du côté des dénonciateurs de la « barbarie européenne ». Sa critique est celle des « nations autoproclamées démocratiques ». Il dénonce à la fois leur attitude avant la guerre (refus d'accueillir les réfugiés Juifs, allemands antifascistes, républicains espagnols, la non-intervention en Espagne lors de sa guerre civile et donc l'installation sans opposition du dictateur Franco) et après, avec la réapparition de la torture dans des pays qui se prétendent « civilisés » tels que la France ou les États-Unis. Il parle aussi de la démocratisation des armes à feu et donc de la possibilité de tuer l'autre à tout moment. Il parle de nous comme barbares. Certes il voit dans l'âge de la « guerre totale », comme il l'appelle, (entre 1914 et 1945) et la guerre froide (de 1947 à 1986) des causes explicatives valables à la montée des régimes dictatoriaux, mais une cause n'est pas une justification. Les horreurs vécues ne sauraient justifier des attitudes violentes. Hobsbawm inscrit d'ailleurs les fascismes dans une histoire européenne et mondiale. Ainsi il n'y a pas eu simplement une disparition temporaire de l'idée d'humanité, mise en forme en 1948 sous l'égide des droits de l'homme. Celle-ci n'a jamais repris le dessus et elle a été maintes fois bafouée par la voix et les pratiques de ceux et celles qui pensent la défendre [Ces fameuses nations qui se pensent démocratiques]. Quand il parle de barbarie, il ne s'agit pas de dire qu'à l'intérieur de la société européenne, il y a des barbares et des non-barbares. C'est une question civilisationnelle qui se pose, une question collective d'organisation de la société.

---

210 HOBSBAWM E., « barbarie, mode d'emploi », *op. cit.*, p.4.

Pour Hobsbawm, cette barbarie trouve l'un de ses fondements dans l'opposition entre les Lumières et les anti-Lumières. Plus que l'échec ou la trahison du communisme, Hobsbawm semble, en fait, surtout regretter l'échec du projet des Lumières. Il présente les Lumières comme « progrès rationnel de l'humanité ». Pour lui, la Seconde Guerre mondiale fut une « guerre civile internationale », avec d'un côté les fascismes, anti-Lumières et de l'autre les pro-Lumières qui vont des États-Unis à l'URSS. Il dit des fascismes qu'ils sont hostiles « par principe à l'héritage des Lumières et de la Révolution française » à savoir à la « modernité et au progrès » ; « les lignes cruciales, dans cette guerre civile, ne passaient pas entre le capitalisme et la révolution sociale communiste, mais entre des familles idéologiques : d'un côté les descendants des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle et des grandes révolutions, dont à l'évidence, la Révolution russe ; de l'autre, leurs adversaires. Bref, la frontière ne passait pas entre capitalisme et communisme, mais entre ce que le XIX<sup>e</sup> aurait appelé le « progrès » et la « réaction » - sauf que ces termes n'étaient plus tout à fait appropriés<sup>211</sup> ». Quand se joue la disparition du projet des Lumières ? Dès le début du siècle si l'on suit l'historien. Pour Hobsbawm, l'époque des Lumières avait ouvert la possibilité du déclin de la violence. Les années 1914-1918 ont suscité un renouveau des violences. La Première Guerre mondiale est donc la fin d'un siècle construit autour des idées de progrès, de l'avancée de la civilisation, de l'éloignement des violences, elle met fin à l'espoir porté par les Lumières, elle est le début d'un monde en guerres.

(c) *Guerre civile européenne*

La deuxième tragédie qu'évoque l'auteur est la guerre qui commence en août 1914 en Europe. Les critères de civilisation sont devenus différents d'une génération à l'autre et les sociétés et les normes qui les accompagnent ont profondément changé. Pour lui, la civilisation n'a pas été en s'améliorant et il tient la Première Guerre mondiale pour un moment charnière. Cette guerre fut une rupture dramatique. Il fait démarrer la barbarie à la Première Guerre mondiale dans laquelle il voit une rupture avec la portée progressiste et civilisatrice du XX<sup>e</sup> siècle, confirmée par la Seconde Guerre Mondiale. La Grande Guerre a produit de nombreux effets. Elle dessine la Seconde en immisçant l'idée de revanche chez une partie des Allemands et par la création de nombreux États – Nations en Europe. Puis par le refus de la France et de l'Angleterre de s'engager dans une vraie opposition à Hitler et de s'allier à l'URSS (créée en

---

211 HOBBSAWM E., *L'Âge des extrêmes*, op.cit., p.197.



1917). De cette Seconde Guerre mondiale, naîtront les guerres d'indépendance, mais se développeront aussi des pratiques telles que les tortures, l'utilisation des technologies de pointe ou autres « barbarismes », on notera aussi le ré-emploi du gaz, interdit après la Première Guerre mondiale. Les effets de la Première Guerre mondiale auraient perduré durant tout le siècle.

Cette « première » guerre a déteint sur la civilisation européenne pour plusieurs raisons. Premièrement, elle a mis fin à de nombreuses années de paix. Deuxièmement, elle a placé les hommes dans des conditions extrêmes : au fond des tranchées dans l'attente, souvent de la mort, au plus près de la moisissure et du dépérissement des corps. Les hommes reviendront mutilés et traumatisés. L'historien décrit un changement considérable de la conception même de la guerre. Nous sommes passés de guerres « aristocratiques » à des « guerres populaires » ou « de masse » dont les principes sont différents. Les guerres de professionnels sont des guerres sans haine qui se négocient entre professionnels, mais dans les guerres démocratiques, les civils sont des cibles et l'adversaire est diabolisé. « La violence a ses règles » écrit Hobsbawm à propos des guerres aristocratiques. Qui pourrait en dire autant des guerres de masse ?

Comme Hobsbawm, Traverso pose un regard non-réconcilié sur le passé, et plus spécifiquement sur le passé européen, en mettant notamment en avant une expression lourde de sens « guerre civile européenne ». Celle-ci court, selon lui, de la guerre de 1914 à 1945. Cependant, quand il parle de guerre civile, il ne s'agit pas uniquement des deux guerres qui encadrent les années 20 et 30. Si la Première Guerre mondiale a ouvert les hostilités et la Seconde Guerre mondiale a permis d'y mettre un terme (ou du moins a stabilisé la situation), c'est bien toute la période qui connaît des soubresauts violents. Durant la guerre de 1914 plusieurs régimes furent renversés. La Russie est emportée dans une guerre civile suite à la prise de pouvoir des Bolcheviques, guerre qui aura des conséquences sur les pays voisins comme la Finlande ou l'Ukraine. L'Allemagne connaît une situation de quasi-guerre civile avec l'opposition entre la République et la République socialiste, conflit qui se termine par l'exécution de nombreux « spartakistes » (nom des socialistes) et notamment la mort des stratèges Rosa Luxembourg et Karl Liebknecht. Traverso note que « les affrontements qui traversent l'Europe entre 1918 et 1923 ne relèvent plus du conflit entre nations mais d'une dialectique opposant révolution et contre-révolution dans laquelle les nationalismes sont absorbés et redéfinis<sup>212</sup> ». Beaucoup de mouvements politiques se militarisent sous l'effet de la guerre, fascisme

---

212 TRAVERSO Enzo, *1914 – 19145, la guerre civile européenne*, Paris, Stock, 2007, p. 71.

et nazisme font du militaire un des traits principaux de leur idéologie et de leur folklore. En s'appuyant sur la notion weberienne de monopole de la violence légitime par l'État, notre auteur constate que ce monopole est largement remis en cause à la fin de la Première Guerre mondiale et que cette instabilité perdure durant tout l'entre-deux-guerres.

La guerre d'Espagne est un autre moment catalyseur de cette « guerre civile ». Par-delà l'Espagne elle-même, elle a eu des implications dans toute l'Europe. D'un côté, l'envoi d'armes et d'argent en soutien aux Républicains s'organise, se créent des brigades internationales pour aller combattre aux côtés des Républicains espagnols, des demandes réitérées d'interventions devant les Assemblées nationales de différents pays sont faites pour soutenir le peuple. De l'autre, les alliances avec Franco de la part de l'Italie fasciste et de l'Allemagne nazie se mettent en place. La fin de la guerre entraînera l'arrivée de nombreux réfugiés espagnols notamment en France, qui seront parqués dans des camps d'internement qui serviront plus tard pour les Juifs. Cette guerre a constitué une fracture importante en Europe. Le politiste y trouve tous les éléments des affrontements du continent :

« C'est une guerre nationale qui oppose la tradition impériale castillane aux autonomies régionales, notamment en Catalogne. C'est aussi une guerre de classes du prolétariat urbain et de la paysannerie contre le capital et la propriété foncière, accompagnée d'une guerre politique entre le fascisme et la démocratie. C'est de surcroît une guerre civile dans la guerre civile, puisque la révolution et la contre-révolution s'opposent au sein du même camp républicain, en franchissant le seuil de l'affrontement armé en Catalogne en 1937. C'est enfin une guerre européenne entre la démocratie et le fascisme, ou encore le fascisme et le communisme, dans laquelle le camp franquiste est soutenu par l'Italie de Mussolini et l'Allemagne hitlérienne, tandis que l'Union soviétique arme les forces républicaines<sup>213</sup> ».

Ces quelques lignes résument, nous semble-t-il, l'idée de guerre civile après laquelle court Enzo Traverso dans son ouvrage. L'Europe a connu durant ces années une multiplicité de conflits superposés les uns aux autres, dont aucun n'a trouvé solution entraînant ainsi un terreau qui a facilité la guerre que l'on connaît. Il expose alors les conflits qui éclatèrent aussi durant la Seconde Guerre mondiale. Par-delà le conflit entre « l'Axe nazi » et les « Alliés », s'est jouée dans plusieurs pays la suite de la guerre civile déjà entamée. En France, entre les résistant-es et les vichystes. En Italie, entre les partisans et les fascistes, etc. Traverso réfut le fait que les partisans ou les résistant-es doivent aussi être intégré au panel de la barbarie. Il y a plusieurs violences dans la période européenne : celle du nazisme qu'on retient en général, celles des guerres menées par les États, celles de États qui s'acharnèrent sur l'Allemagne en

---

213 *Ibid.*, p. 73.

1918, celles des Révolutions et des contre-Révolutions, celles des factions « anti-Lumières », celles des résistant-es, celles de la fin de la guerre, qui prirent la forme de vengeances et de règlements de compte. On pourrait aussi citer la violence de la crise économique qu'engendra la guerre et qui se poursuivit. Le contexte prend toute son importance pour comprendre les gestes de l'époque. Or l'histoire de l'Europe, réconciliée à l'ouest à partir de 1945, a tendu à effacer les affrontements pour les transformer en anomalies de l'histoire. Exception faite des Nazis, les discours ne veulent pas voir que si l'Europe fut traversée par des positions inconciliables, le regard que nous portons sur la période ne peut pas les concilier à la place des acteurs.

Le politiste ne se satisfait pas du regard porté sur ces années par ceux qui se félicitent du triomphe du libéralisme. Il écrit que son travail « vise aussi à rétablir une perspective historique contre l'anachronisme aujourd'hui fort répandu qui projette sur l'Europe de l'entre-deux-guerres les catégories de notre démocratie libérale comme s'il s'agissait de normes et de valeurs intemporelles<sup>214</sup> ». Enzo Traverso ambitionne de rendre aux acteurs de l'époque leurs engagements. Il critique le point de vue décalé d'une société qui se veut pacifiée – l'actuelle – sur une époque où de nombreux conflits étaient ouverts. Traverso insiste dans son travail sur l'idée que les violences de cette période ne peuvent pas se résumer à une explosion aveugle. Si la guerre de 1914 fut une surprise par son ampleur et sa « barbarie », les acteurs ont ensuite fait des choix politiques conscients qu'on ne peut résumer à de la pure folie. Dans son introduction, il écrit : « les pages qui suivent refusent de la [la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle – A.C ] réduire à une catastrophe humanitaire ou à un exemple effrayant de la malfaisance des idéologies. Elles partent de l'idée que, si toutes les guerres civiles sont des tragédies, certaines méritent que l'on s'y engage. Que nous citoyens d'une Europe démocratique, avons contracté une dette à l'égard de ceux qui se sont battus pour la construire<sup>215</sup> ».

La perspective du chercheur n'est pas donc uniquement une condamnation de la période de violences mais aussi une tentative de re-contextualisation qui nous permet de saisir les enjeux et les choix des individus à cette période. Il nous éloigne aussi d'une vision simpliste de l'histoire où son « camp » aurait été facile à choisir et le triomphe de la démocratie – de surcroît libérale – déjà écrit. D'où la portée de l'expression de « guerre civile » pour les années qui courent entre 1914 et 1945. La perspective de Traverso, inspiré par Hobsbawm, remet en

---

214 *Ibid.*, p. 10.

215 *Ibid.*, p. 17.

cause l'unanimité européenne. Les deux historiens sont les mauvais génies de l'Europe, lui rappelant son passé tourmenté et fracturé en réouvrant la plaie mal pansée.

Or la réconciliation européenne fut un enjeu crucial de l'après-Seconde Guerre mondiale. Elle est le modèle de la réconciliation. Valérie Rosoux parle à propos du rapprochement franco-allemand, qui se trouve au centre du dispositif de réconciliation européenne de « cas d'école en matière de transformation des relations entre anciens belligérants. <sup>216</sup>» Cette réconciliation s'est présentée comme modèle au prix d'une mythification de sa propre histoire, de refoulés politiques et de mensonges sur le passé. L'Europe a nié sa propre diversité.

Cette posture de déconciliation est centrale pour offrir une histoire du XX<sup>e</sup> siècle qui ne paraisse pas pré-écrite, allant vers une paix évidente. Hobsbawm décrit ce bouleversement, ce renversement qui a transformé un siècle qui aurait pu être celui qui tire les profits des découvertes antérieures en un siècle de violences sans précédent. Mais il ne le décrit pas comme un tout. Il est dans une perspective de justice vis-à-vis de la pluralité des acteurs qui ont traversé le siècle, dont ses « camarades ». C'est pourquoi la tragédie d'Hobsbawm n'est pas grecque. Il existe une porte de sortie et en historien il ne trace aucune téléologie et ne s'inscrit pas dans la fatalité. Le livre est d'ailleurs dédié à ses étudiants et étudiantes. Le dernier chapitre est écrit comme une ouverture pour le futur. Il dessine ainsi les nouveaux traits caractéristiques de la société : le monde du début des années 90 n'est plus euro-centrique, il repose sur « une unité opérationnelle unique » que l'on peut retrouver sous le nom de mondialisation, les rapports sociaux ont complètement changé s'organisant autour de l'individualisme, que l'historien précise être un individualisme asocial, autour d'une rupture entre le passé et le présent et donc une absence de liens entre les générations. Ce qui fait du livre d'Hobsbawm pas tant un débat sur le passé qu'un débat pour le présent. Il met en lumière les choix que les acteurs ont faits tout au long du siècle et un exercice critique du libéralisme. Pour Hobsbawm, la « défaite de l'URSS » ne prouve rien. Le siècle que raconte Hobsbawm n'est pas celui du triomphe heureux du libéralisme. Il est celui de violences extrêmes, qu'il est nécessaire de penser et dire pour créer autre chose. Il détricote pour mieux retricoter. Remettre en cause l'idée d'une réconciliation européenne c'est remettre en cause l'idée d'une victoire du libéralisme qui serait la rencontre parfaite d'un système économique parfait, le capitalisme, et d'une idée de l'humain parfaite, l'humanisme. Le refus d'un renoncement a laissé ouvert la possibili-

---

216 ROSOUX Valérie, « La réconciliation franco-allemande, crédibilité et exemplarité d'un "couple à toute épreuve" », Cahiers d'histoire, revue d'histoire critique, p. 23-36.

té à d'autres générations comme celle de Traverso d'hériter de visions plurielles du siècle. L'acte de déconcilier, au sens de détricoter l'histoire, met l'historien en action. Il le pose en rupture avec le roman national étatique, mais aussi avec l'histoire majoritaire, celle des vainqueurs. S'il existe de l'irréconcilié, c'est parce que les souffrances du passé ne sont pas éteintes, ne sont pas oubliées. Elles demeurent, pas nécessairement verbalisées, dans l'espace urbain, dans la répartition des richesses et des postes politiques, dans le malaise face à un certain discours. Le passé perdure qu'on en parle ou pas. La dé-conciliation est un acte volontaire de refus de l'unanimité sur le passé et le refus de se contenter du dissensus proposé par le libéralisme.

(d) *Devoir de haine*

Georges Labica porte une posture proche. Le philosophe revendique un « devoir de haine ». Comment présenter la haine si ce n'est en précisant qu'il s'agit de l'affect antiphilosophique par excellence ? Pense-t-on. Son texte, paru en 1999, commence par cette citation du compositeur et militant communiste Mikis Theodorakis, « Hitler c'est Clinton ». Cette citation à elle-seule marque la rupture complète du récit de la réconciliation post-1945, celle qui raconte que c'est l'alliance entre le bloc soviétique et le bloc capitaliste qui a permis de vaincre le nazisme. Le nazisme est toujours là affirme le Grec et avec lui le philosophe français. Par-delà cette analogie, à la fois facile et complexe, que signifie le devoir de haine du philosophe ? Le texte qui s'intitule donc « Devoir de haine » est écrit dans le cadre d'un ouvrage sur la guerre de Balkans, cette guerre qui ébranla l'Europe, mais c'est un texte plus large qui réagit aux guerres des années 90, c'est-à-dire aux guerres qui suivirent la chute de l'empire soviétique. Son thème est la défense de l'anti-impérialisme, le rappel de la nécessité de celui-ci. La morale, affirme le philosophe, a remplacé depuis bien longtemps au niveau international le droit. Il pense qu'il n'y a plus grand-chose à tirer de l'ONU et des autres institutions internationales. Celles-ci orchestrent des croisades au nom de leur morale qu'elles imposent au monde. Ces croisades justifient la mort. Ce qui importe ici c'est que le philosophe y répond par la haine, une haine qu'il juge nécessaire. Nous disons bien « juge ». C'est une haine qui se cultive et s'entretient. C'est la haine de ceux qui ont refusé de se taire en 1989. La relation entre lutte et histoire est une relation de violence. La lutte est un moment d'exutoire où les silencieux de l'histoire prennent la parole. Cette parole nouée jusqu'alors ne peut que prendre la forme d'une expression extrême. Ceux qui ébrèchent la continuité ne peuvent le faire qu'en rendant sous une autre forme la violence qu'ils ont subie.

A l'accusation possible d'avoir exagéré d'une comparaison Hitler/Clinton, il répond : « Mais ce risque, en large part due à la conjoncture française dont la sérénité n'est pas le trait le plus marquant, est celui d'une *provocation* visant à tordre le bâton dans l'autre sans, autrement dit à briser tous les consensus, qu'ils soient résignés ou militants, à déranger les certitudes apprivoisées et à prendre le contre-pied des matraquages déplaisants, alors que nos moyens d'expression sont d'une modestie scandaleuse en regard de ceux dont dispose la partie adverse.<sup>217</sup> » Tordre le bâton doit-il être le geste de résistance au consensus libéral qui nous écrase ? La figure est bien celle d'une irréconciliation qui se meut même en déréconciliation. Rappeler que tout le monde n'a pas les mêmes intérêts. L'enjeu de 89 était de taille, il le demeure. L'URSS, malgré tous les problèmes, permettait d'unifier un camp du refus du libéralisme, et de rassembler par-delà les frontières. Là où pouvait exister un internationalisme, le libéralisme a fait en sorte de le briser pour bien faire comprendre que l'intérêt des Occidentaux était de se serrer les coudes. Dans la division internationale du travail, il était temps de bien comprendre que pour survivre, il faut écraser les autres. Les populismes ne tiennent que sur cette peur, sur ce « choc des civilisations ». Cette idée (si on peut lui donner ce nom) que les Roumains, les Chinois, Les Bangladais, etc. volent les emplois. Noyés par le développement de la mondialisation, le discours se renforce par l'apparition d'un ennemi interne de plus en plus important. Ces deux idées ne sont pas nées avec la chute de l'URSS, mais elles ont pris leur essor à ce moment. C'est-à-dire au moment où la résistance en Occident a adhéré au consensus occidental. Labica l'a bien vu, c'est pour cette raison qu'à la fin de *Théorie de la violence*, il estime que : « Le but à poursuivre, ce faisant, est parfaitement clair et n'est autre que le projet d'un nouvel internationalisme [...] »<sup>218</sup> Face à la force du libéralisme, la haine serait la seule solution, cultiver l'irréconcilié et travailler à la déréconciliation.

(e) *Histoire (s) ou l'Autre occidental - C'est quoi la France ?*

Il en faudra beaucoup des déréconciliés. L'histoire est une lutte permanente dans ses écritures comme dans ses réalisations. Le préjugé de l' « Autre », de celui qui n'est pas moi et qui est l'animal opère à un double niveau. Il opère envers les autres continents, mais il opère aussi à l'intérieur des sociétés occidentales. Le rapport à un autre n'est pas nouveau, l'histoire des Juifs en Europe depuis leur arrivée en est une des expressions, mais l'autre racialisé, c'est-à-dire biologisé, est soumis à des formes nouvelles d'exclusion. Cette opposition oscille et la

---

217 LABICA Georges « Le devoir de haine », in *Commune*, 1999. disponible en ligne sur [http://www.lahaine.org/labica/b2-img/labica\\_0999.pdf](http://www.lahaine.org/labica/b2-img/labica_0999.pdf) [consulté le 29 mars 2012]

218 LABICA, *Théorie de la violence*, *op.cit.* p. 260.

nouvelle division internationale du travail lui a donné des nouvelles formes. L'histoire post-coloniale des pays occidentaux est donc soumise non seulement à une irréconciliation, mais à une nécessité de bifurcation complète. Aucune adéquation ne s'avère possible. L'exemple de la France, si l'on veut bien s'y pencher, est évident. Les Francs ne sont pas et ne peuvent pas être les ancêtres des Français et des Françaises d'aujourd'hui. Cette assertion n'a aucun sens et la volonté de construire une République universelle ne peut pas être celui de faire de tout le monde les enfants des Gaulois. Cette constatation engendre un scepticisme profond sur la possibilité d'une objectivité, et même d'une vérité existante. Les sciences ont dès lors un rôle à jouer qu'elles doivent déterminer, mais qui ne peut être celui d'un soutien à la domination et aux pouvoirs en place. Rappelons-nous l'appel de Rada Ivekovic à décoloniser les savoirs.

L'idée de décolonisation est sœur de celle d'un temps postcolonial. Depuis la parution de *L'Orientalisme* d'Edward Said, qui s'attaquait aux représentations de ce qui se trouve à l'Est, le travail sur le « postcolonial » n'en finit pas de s'élargir à l'ensemble des savoirs et à l'ensemble des territoires. Si le postcolonial explose en Inde, et dans une partie de cette Asie du Sud-est, il a aujourd'hui des ramifications en Amérique du Sud, en Afrique, en Europe de l'Est et finalement en Amérique et en Europe occidentale. Il emplit l'espace universitaire, même s'il est l'objet d'une lutte acharnée contre lui. Cette lutte est probablement perdue d'avance, car le postcolonial fait naître une nouvelle totalité, qui n'en est pas une : une totalité universelle qui tente de demeurer inclusive.

L'idée que l'histoire qu'on nous raconte est composée partiellement de mensonges ou de légendes n'est pas née avec la décolonisation. L'historienne Suzanne Citron, qui fut internée à Drancy pour cause de judaïté, écrit dans un ouvrage sur la fabrique de l'histoire : « en juin-juillet 1940, à dix-huit ans, l'histoire m'est tombée dessus et j'ai découvert que les pouvoirs qu'on m'avait appris à respecter pouvaient se révéler totalement malfaisants.<sup>219</sup> » Dès lors l'enseignante n'aura de cesse de lutter contre cette « histoire » qui lui était tombée dessus, de lutter pour que les enfants à qui l'on transmet l'histoire ne soient pas leurrés par leurs aînés. Son devenir historienne s'est construit sur le refus de faire de l'histoire dans la ligne nationale. Ce besoin de réécrire l'histoire a pris rapidement corps dans les luttes féministes. L'historienne Michelle Perrot, dans l'introduction de son livre *Les femmes ou les silences de l'histoire* explique qu'au début de son parcours : « Le monde des hommes m'attirait et celui des

---

219 S. CITRON, « Préface » *La fabrique scolaire de l'histoire*, Marseille, Agones, 2009, p. XIV.

femmes me paraissait aussi ennuyeux que dérisoire»<sup>220</sup>. Elle précise même « je participai à la misogynie habituelle aux femmes en voie d'émancipation, qui assimilent sommairement les femmes et le féminin à l'archaïsme, et, qui plus est, "bourgeois". »<sup>221</sup> Comme les historiens, Michelle Perrot tenait pour importantes les luttes ouvrières, « viriles », et pour secondaire les personnages féminins. La lutte la changea. Mai 68 passa par là : « le rythme s'accélère. Le mouvement des femmes auquel je participai à la base, entraîna ma "conversion féministe" et mon engagement dans l'histoire des femmes, devenue désormais un des axes majeurs de mon travail. »<sup>222</sup> L'historienne se convertit et s'engage dans une autre écriture de l'histoire. Cette transformation de Michelle Perrot fut largement partagée par une grande partie des historiennes de cette époque et plus spécifiquement celle qui développeront l'histoire des femmes, puis des genres dans les années qui suivirent. Aux Etats-Unis, les féministes étatsuniennes jouent sur la racine du mot *History* et créent le mot *Herstory*. *His* étant le pronom masculin, *her* le pronom féminin. La lecture des mots donne alors leur « histoire à eux », leur « histoire à elles ». Ainsi dans les appellations mêmes, l'histoire des femmes se met à égalité avec l'histoire des hommes. *History* n'est pas plus légitime en soi que *herstory*. Dès les années 70, une rencontre entre luttes et histoire ébrèche largement le consensus scientifique. Les travaux de ce qu'on a appelé le *Blackfeminism* rappelle ainsi à la fois que l'histoire est un discours masculin et un discours blanc. L'article d'Hazel Carby intitulé « Femmes blanches, écoute ! Le féminisme noir et les frontières de la sororité »<sup>223</sup> est une fulgurance dans un monde militant faussement universel. « Quelle ironie, que la structure occidentale de la famille nucléaire, et les idéologies apparentées de « l'amour romantique » développées par le capitalisme, soient vues comme plus « progressistes » que les structures de la famille noire.<sup>224</sup> » Carby y dénonce l'adhésion des femmes blanches à une échelle des « libertés civilisées » qui renvoient les femmes du « Tiers-monde » à des cultures plus oppressantes. Dès lors les Blanches ne se rendent pas compte qu'elles ne font en réalité que défendre « leur » société et « leur » culture. Elle y appelle surtout ses sœurs à prendre en main les discours sur elles-mêmes.

Quarante ans après ce texte de Carby, le développement d'un champ de recherche postcolonial ne suffit pas à endiguer le racisme qui gangrène les sociétés. La France se met lente-

---

220 M. PERROT, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998, p. X.

221 *Ibid.*, p. X.

222 *Ibid.*, p. XI.

223 CARBY H., « Femme Blanche écoute ! La féminisme noir et les frontières de la sororité », in *Black feminism, anthologie du féminisme africain – américain, 1975 – 2000*, Paris, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme, 2008

224 *Ibid.*, p. 91.



ment à la question par le biais de l'arrivée dans les universités de chercheurs qui ne sont pas issus de la blancheur. L'histoire et la sociologie sont les premières sciences à être touchées par la question. Le racisme est un objet de travail de la sociologie depuis des décennies. Le livre de Colette Guillaumin fut publié en 1978. Se revendiquant de Krenshaw, la sociologue Horia Kebabza est à l'origine d'un article au titre évocateur : « "L'universel lave-t-il plus blanc ? " : "Race", racisme et système de privilèges.<sup>225</sup> » où elle dénonce les oppressions de la société française et s'inscrit dans une logique de résistance. Elle y rend compte d'un groupe de recherche et de lutte sur le genre et le racisme. Dans un contexte français, la sociologue dénonce d'abord le faux énoncé selon lequel « [é]videmment, parler de race, c'est dangereux.<sup>226</sup> » Cet énoncé est défendu par les tenants d'un antiracisme universaliste, qui leur permet de passer sous silence la persistance des inégalités qui structurent la société française. Pour pouvoir saisir les effets du racisme, il faut bien mettre des mots et se mettre d'accord sur des catégories permettant de comprendre. Le problème se porte sur la compréhension du fait que ces catégories de pensée sont des idées, et ne recourent pas des réalités totalement identifiables. La sociologue va, par ailleurs, plus loin que la reconnaissance de la nécessité de ces catégories pour penser. Elle introduit le concept de « blancheur », traduit d'un concept étatsunien *Whiteness*. L'idée est de minoriser le « blanc » ou plutôt de lui retirer son caractère universel. Comme les autres minorités, le Blanc doit être nommé et perçu. Cette nomination doit permettre de révéler les privilèges blancs. Pour rendre concret la chose, Kebabza raconte un jeu, inspiré de l'article d'une américaine Peggy McIntosh, qui consiste à faire la liste des privilèges blancs. La lutte contre les oppressions passe par le dévoilement d'un ensemble de situations et de détails. Elle livre quelques exemples : « Je peux trouver très facilement et n'importe où, des livres d'images, des cartes de vœux, des poupées, des jouets, ou des livres d'enfants qui représentent des gens de ma race. » ou « Je n'ai pas besoin de conscientiser mes enfants sur le racisme pour leur propre protection quotidienne.<sup>227</sup> »

On assiste aussi là au développement de la prise en compte des points de vue. La sociologue s'inscrit dans un mouvement de suspicion vis-à-vis de l'objectivité, entamé avec le féminisme des années 70, qui remet en cause la possibilité d'une théorie générale de la connaissance, au sens d'objectivité et qui replace les savoirs dans les conditions de leur production. La prétention à comprendre et à objectiver des situations sur lesquelles nous sommes totale-

---

225 KEBABCHA Horia, « "L'universel lave-t-il plus blanc ? " : "Race", racisme et système de privilèges » in *Les cahiers du CEDREF*, 14, 2006.

226 *Ibid.*, Paragraphe 1.

227 *Ibid.*, Paragraphe 53.

ment extérieures est attaquée pour ce qu'elle provoque : des discours violents, des discours normalisateurs, des discours qui imposent une nécessité extérieure à l'objet/sujet d'étude.

Si nous posons cette question, c'est parce qu'il faut nous demander si la réconciliation a besoin d'une théorie générale ? Si on peut trouver chez certains historiens des démarches de pluralité des histoires et des points de vue pour raconter un moment historique très intéressant, la philosophie est l'une des dernières paroles à résister à cette évolution postcoloniale en France. De par le type de discours qu'elle est supposée produire, elle se confronte à une difficulté qu'elle a du mal à assimiler. Revenons sur la démarche proposée par Rada Ivekovic. Pour la philosophe, « [l]a modernité occidentale est aussi une condition épistémologique. » L'Occident est donc un point de vue comme un autre. Elle insiste sur l'incapacité de cet Occident à assimiler le fait qu'il soit lui aussi un particularisme :

« C'est particulièrement le cas de l'Europe, incapable de se construire avec son passé colonial en vue, mais incapable également de le nier ; de sorte à faire de ce déni une espèce de mauvais inconscient largement partagé. L'Europe n'a pas réussi à s'édifier non plus en prenant en compte l'Est. Europe de l'Est a été ressentie *comme venant d'un autre temps*, plutôt que d'être une modernité en parallèle, la modernité "socialiste". Le schéma est le même pour les colonies, comprises elles aussi comme venant de la prémodernité et de la barbarie et non comme contemporaines.<sup>228</sup> »

Rada Ivekovic qualifie de « démarche » le travail de décolonisation des savoirs. Ce n'est pas une simple déclaration, cela nécessite un travail de longue haleine, qui englobe tous les aspects du savoir, mais aussi l'économie, la politique et la vie. La démarche est double, il s'agit à la fois de dépasser les composantes de l'Occident tout en construisant un autre univers, ou plutôt ce qu'elle appelle un « plurivers ». A propos du scénario de la modernité, elle déclare : « Le dépasser vers un transnationalisme qui rendrait compte d'un pluralisme de points de vue sans regard surplombant et sans critères sûrs dans un nouveau plurivers sera nécessaire, même si inquiétant. Ce sera encore insuffisant : il s'agit désormais d'apprendre à vivre dans un monde sans garantie ni certitudes.<sup>229</sup> » Il s'agit donc de points de vue « trans », entremêlés, côte-à-côte, opposés, sans pour autant engendrer un système relativiste. Ainsi si théorie générale de la connaissance il y a, une certaine dose d'objectivité est nécessaire pour éviter de prêter le flanc à un relativisme dangereux, ses contours doivent prendre un tout autre tour que celui que nous connaissions jusqu'à maintenant. A la fois, l'intégration de mul-

---

228 IVEKOVIC R., « Conditions d'une dénationalisation des savoirs », *op.cit.*, p. 40

229 *Ibid.*, p. 39.

tiples points de vue mais aussi la capacité de les faire tenir sans hiérarchie tout en organisant leur confrontation.

Ce travail repose aussi sur la fin définitive de toute téléologie. Accepter que nous ne savons pas *par avance* vers où nous allons. Et sans doute, c'est même ce *par avance* qui nous a aveuglés, comme le capitaine de la chanson populaire, qui sûr de sa route, dit à ses soldats d'avancer alors que l'eau monte et monte finissant par le noyer. Malheureusement l'eau ne prend pas souvent le capitaine, mais généralement les simples soldats. Ivekovic conclut son article par ces mots :

« Depuis la modernité européenne, deux lignes se présentent : celle de la continuité concernant le modèle occidental, et celle de la discontinuité assignée à tous les autres s'ils souhaitent être modernes. De cette manière des concepts tels que l'humanisme, la démocratie, la théorie etc. ont été proposés comme universels à la planète entière sans que leur généalogie située soit mise en évidence. Ceci n'est pas simplement une imposture ; c'est aussi un réel processus historique qui résulte dans le fait que l'Occident est désormais partout, et ne peut plus être situé seulement à sa source. Désormais l'avenir de la planète dépendra surtout des autres.<sup>230</sup> »

La discontinuité dont elle parle, c'est celle qui a obligé les peuples colonisés à faire rupture avec ce qu'Öcalan appelait leur « nature propre ». Mais le résultat ne donne pas la possibilité de retourner au passé en effaçant ce qui a eu lieu. Le drame de l'humain et de la réconciliation se situe dans cette impossibilité d'effacer le passé. La figure de la machine à remonter le temps, si obsédante dans la science fiction, en dit long sur l'état de croyance dans le futur. Elle incarne le regret, celui qui voudrait qu'on ait fait les choses autrement. Le regret n'a pas grand sens au niveau sociétal. Certes chaque individu pourrait faire les choses autrement, mais le cours politique dépasse les individus et les temps contemporains ont inventé l'impotence politique. La philosophie des Lumières était tout organisée autour de l'idée de l'humain prenant sa vie en main (son destin), la modernité occidentale, qui est issue d'elle, a engendré son inverse. L'homme occidental moderne moyen ne croit pas qu'il puisse changer quoique ce soit, il se replie sur lui-même et sa réalisation personnelle. Si Ivekovic précise que l'avenir du monde est ailleurs, ce n'est pas pour cette raison. C'est sans doute parce que ce qu'il reste des Lumières, au sens d'émancipation, n'est plus en Occident. C'est ailleurs que les semences ont pris.

Par ce biais, l'Autre n'est plus vraiment un Autre. Il s'agit d'accepter l'existence d'une diversité de points de vue, qui forment ensemble l'objet global, mais qui dès lors ne sont pas

---

230 *Ibid.*, p. 41.

isolément l'objectivité. Cela questionne aussi les liens entre la science et la lutte, et plus largement les liens entre la production scientifique individuelle et la production collective. Certaines théories féministes ont d'ailleurs développé l'idée que la connaissance doit être pensée comme « processus social au sein duquel les sujets de connaissance opèrent en communautés ou réseaux d'individu-e-s.<sup>231</sup> » Cela impliquant à la fois un travail plus collectif dans les espaces de recherche et une connexion avec le monde, qui ne soit pas uniquement conçue en termes de terrain mais en termes de rapport d'égalité. Le chercheur doit se séparer de ses privilèges.

## 9) Le meilleur des mondes

« L'avenir de la planète dépendra surtout des autres. » Est-ce une prophétie ? Si tel est le cas, nous pouvons nous en réjouir. Les sociétés occidentales sont incapables de se réconcilier, car obscurcies dans le progrès, elles n'ont plus conscience de leurs « racines ». D'où la prolifération de travaux sur les mythes. Le modèle de réconciliation, s'il en faut un, ne peut se trouver au sein du capitalisme. L'avenir du monde n'est pas plus qu'ailleurs en Occident. Les forces de la vie qui font de la politique sont partout où des changements de grande ampleur sont possibles. La présence dans la majorité des grandes universités occidentales des penseurs post-coloniaux pourrait laisser croire que tout se joue encore en Occident, mais ce n'est qu'un trompe-l'œil qui ne durera plus très longtemps. Ce décentrement, la pensée occidentale doit l'accompagner pour espérer changer les sociétés auxquelles elle appartient. La vraie réconciliation ne peut exister qu'à ce prix, que dans cette prise de conscience.

Hobsbawm a été largement cité par les historiens non-européens, à la fois pour la prouesse de son travail, mais aussi pour son eurocentrisme. La tragédie de l'historien est aussi celle du déclin de l'Europe. L'un des travaux majeurs des historiens postcoloniaux indiens est celui de Ranajit Guha qui critique la catégorie de *pré-politique* de Hobsbawm, à propos des paysans. Le penseur indien lui reproche de reprendre des catégories de la modernité européenne pour décrire la conscience politique de la paysannerie.

---

231 Voir l'article de ESPÍNOLA Artemisa Flores, « Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du 'point de vue' », *Cahiers du genre*, 2012/2 (n°53), p. 99 – 120.

(a) *Provincialiser l'Europe*

Tout comme la déconciliation d'historiens européens est difficile à accepter pour l'historiographie et la pensée majoritaire (le libéralisme), l'histoire postcoloniale est difficile à assimiler pour la pensée européenne. Cette difficulté est à regarder à de nombreux niveaux. Il s'agit à la fois d'une difficulté à assimiler l'idée qu'une production intellectuelle puisse arriver d'ailleurs et doive être considérée à égalité avec la production européenne, et une difficulté à se saisir du contenu de ces pensées. Or seules ces deux prises en compte peuvent permettre effectivement la provincialisation nécessaire de l'Europe. Il s'agit certes de comprendre que la pensée est partout, mais de comprendre aussi que cette pensée n'est pas une pensée mineure. Dite plus trivialement, ce n'est pas parce qu'il est question de noirs et d'arabes que ce ne sont pas des travaux à vocation universelle.

L'Europe ne prend donc que moyennement en compte les idées venues d'ailleurs. Elle s'empare de cette pensée comme d'une marge (ou comme d'un trophée, ce qui revient au même). De la sorte, Aimé Césaire ne fait partie de la France qu'en tant qu'Antillais, mais il fait bien partie de la France. Il est marge et trophée. Sa réalisation est proprement due à la France. Or face à leur racisme et leur nombrilisme, c'est d'un peu plus d'humilité que les Français devraient faire montre. Une fois cela dit, il n'est pas si facile de se défaire des catégories construites et imposées par l'Europe. L'historien indien Dipesh Chakrabarty parle ainsi « d'ignorance asymétrique » dans son ouvrage *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*<sup>232</sup>. Cet ouvrage fait partie du projet des *subaltern studies*, qui constitue l'une des ramifications historiques des études postcoloniales et qui a pris forme au sein d'une relecture de l'histoire indienne. Qu'est-ce que l'ignorance asymétrique ? C'est le fait que les historiens d'Europe n'ont pas besoin de se référer à d'autres qu'à eux-mêmes, alors que les « historiens du Tiers-Monde éprouvent le besoin de se référer à des travaux d'histoire européenne<sup>233</sup> ». Cette situation est issue de la longue tradition qui consiste à voir dans l'Europe, le seul lieu de possibilité de production d'une pensée globale. Hors de l'Europe, ne se produirait qu'une pensée du lieu précis où elle est produite. Le deuxième élément est l'impossibilité de se référer à autre chose que ce que les sciences nomment la modernité. Le projet postcolonial peut donc se lire comme la volonté de déréconcilier l'histoire et ses modes d'élaboration, de la déréconcilier de sa « modernité », généralement appelé l'historicisme. L'historicisme a

---

232 CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, [traduction de l'américain d'Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009.

233 *Ibid.*, p. 68.

fait l'objet de critiques de la part d'historiens et de philosophes européens, mais cet historicisme est certes l'expression d'une certaine manière d'écrire l'histoire, et aussi d'une invasion de tous les espaces de l'histoire. L'ouvrage de Dipash Chakrabarty est une critique de cet historicisme, critique lui permettant d'écrire une nouvelle histoire de l'Inde. Non pas que les événements aient changé, mais la perception en est changée. Il ne s'agit pas simplement de parler de faits qui ont été gommés par l'histoire, de remplacer par d'autres héros, mais de transformer complètement les catégories mêmes qui permettent de parler d'histoire. Il ne s'agit donc pas de se mesurer à la « modernité » de l'Europe.

C'est pourquoi il est important de ne pas entendre par « Europe », un territoire géographique. L'historien précise bien que « L'Europe que je cherche à provincialiser ou à décentrer est une figure imaginaire qui, sous forme de clichés et de raccourcis, demeure profondément ancrée dans certaines habitudes de la pensée ordinaire qui sous-tendent invariablement les tentatives faites par les sciences sociales pour soulever la question de la modernité politique en Asie de l'Est<sup>234</sup>. » Il s'agit bien d'aller traquer ce qui est devenu habitude. Il ne s'agit pas pour autant d'effacer toute trace d'Europe. Quand il présente son projet, l'historien tient, dans une même main, influences européennes et construction d'un discours historiographique propre à l'Inde, nom qu'il faudrait peut-être même mettre au pluriel. Ce qui est traqué c'est une modernité politique, qui puisse être proprement indienne. Or il soulève la contradiction de la contradiction, cette modernité ne peut exister sans les concepts de la modernité européenne. Ce qu'il faut comprendre c'est qu'elle ne peut *plus* exister sans les concepts de la modernité européenne. Le projet du livre de l'historien repose d'ailleurs sur ce qu'il appelle « une ligne de faille dans la pensée sociale européenne moderne ». A savoir l'écart qui place d'un côté Marx, et une pensée analytique produisant des catégories abstraites cherchant à démystifier l'idéologie, et d'un autre côté Heidegger, qui par la pensée herméneutique offre la possibilité d'une « histoire affective » (l'expression est empruntée à Homi Bhabha, un autre théoricien du postcolonial). Ce serait donc l'une des failles de l'Europe qui permettrait de saisir la modernité indienne.

Le processus de cette pensée postcoloniale est donc de pousser à son plus haut niveau, dans ses plus difficiles retranchements une partie de la pensée européenne pour mieux la transformer, la malaxer et la remodeler. C'est dans cette perspective qu'il aborde ce qu'il appelle la « traduction ». La question de la traduction est un motif récurrent des études postco-

---

234 *Ibid.*, p. 32.

loniales. Le terme pose bien sûr problème. Chakrabarty prévient tout de suite ce qu'il nomme « une traduction grossière », dont le glossaire du livre colonial est l'emblème : « Le glossaire reproduisait une série de « traductions grossières » de termes indigènes, souvent empruntées aux colonialistes eux-mêmes. Ces traductions coloniales étaient grossières, non seulement parce qu'elles étaient approximatives (donc inadéquates), mais aussi parce qu'elles correspondaient aux méthodes grossières mais efficaces qui caractérisaient la domination coloniale. <sup>235</sup>» Traduire est un projet plus critique et plus vaste. L'historien reprend à tout un ensemble de travaux sur la traduction l'idée que traduire ce n'est pas effacer la différence. Il estime que « ce que produit la traduction, à partir d' "incommensurabilités" apparentes, n'est ni une absence de rapport entre formes de savoir dominantes et dominées, ni des équivalents parvenant à construire une médiation entre des différences, mais précisément le rapport partiellement opaque que l'on appelle "différence". » Il applique alors le mot de « translucidité » à propos du rapport qu'il voudrait voir entre les « histoires non-occidentales et les catégories d'analytiques de la pensée européenne. <sup>236</sup> » Ce qui se fait jour, c'est donc une différence irréductible. C'est précisément dans cette différence que peut se nicher le projet de réécriture de l'histoire.

Cette différence fait problème dans la pensée européenne, elle cherche à la faire disparaître dans l'universel. La comparaison a pour enjeu d'unifier et d'uniformiser. L'expression « traduction grossière » renvoie ainsi non pas au fait de connaître une autre langue ou une autre culture, mais d'asseoir sa domination. Traduire, dans ce sens-là, c'est posséder, ou devrait-on dire c'est capitaliser. Ce qui intéresse les postcoloniaux, c'est finalement ce qui est irréductible, ce qu'il reste. Le paradoxe étant que ce reste ne peut se dévoiler que par une connaissance fine et précise de l'Europe et ses schémas de pensée ; mais aussi par une connaissance fine et précise de l'objet de recherche. Contrairement aux Européens, les postcoloniaux parlent d'eux-mêmes. Leur recherche a toujours affaire avec une certaine intimité. On retrouve ici le concept de « point de vue » abordé auparavant, mais on s'approche de la mise à nue. Chakrabarty nous introduit ainsi à son « rapport intime » avec le bengali.

Cette exposition est constitutive de la prose de Gayatri Spivak, dont la mère est un personnage de ses écrits. La critique littéraire a conceptualisé une forme d'intimité à la traduction. Dans « the politics of Translation », Spivak use du champ lexical de l'amour charnel pour penser le travail de traducteur. « La tâche du traducteur est de faciliter cet amour entre l'origi-

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 55. Idem pour les deux citations suivantes.

<sup>236</sup> CHAKRABARTY D., *op.cit.*

nal et son ombre », écrit-elle. Elle parle de se rendre (*to surrender*), se donner ou plutôt s'abandonner au texte. Le manque d'intimité au texte induit des biais de traduction reflétant divers interprétations « invisibles » du texte. Cette intimité paraît aussi fonctionner dans un rapport de fidélité au texte. Ainsi un texte ne doit pas être « simplifié » au nom de la compréhension de l'auteur. La traduction de textes « subalternes » doit laisser au texte ce caractère subalterne. Le thème de la traduction impose aussi la nécessité d'individus multilingues, ce qui questionne, selon Spivak, la question de la traduction culturelle. Elle vilipende ainsi la solidarité féministe posée *a priori*, avançant qu'elle n'existe (et ne peut exister) que par la connaissance de la langue de l'autre.

Le texte de Spivak est une méthode de traduction, un guide fondé sur son expérience. Mais les méthodes qu'elle dégage, comme on le voit avec Chakrabarty, dépassent l'activité de traduction d'une langue à une autre. Ce rapport d'intimité et ce travail de traduction constituent un rapport politique à l'objet étudié. Une démarche, une méthode qui dessinent une route de l'universel et du commun, à travers la pratique de la différence. De cette intimité, naît une nouvelle forme d'universel. Accepter que la traduction révèle la différence, c'est créer du lien. Une fois encore, on dé-réconcilie.

(b) *Les privilèges n'ont pas été abolis*

Cette déconciliation doit pouvoir se faire sous la forme d'une rupture et d'une invention de concepts opératoires et mis en partage, à vocation universelle ou pas. Chakrabarty explique que c'est la décolonisation qui est un échec. Les cadres intellectuels de l'Occident sont demeurés largement majoritaires comme catégories d'analyses. Le collectif des *subaltern studies* est d'ailleurs un collectif mouvant, et les textes de ses auteurs en permanente évolution. L'article célèbre de Gayatri Spivak *Can the Subaltern Speak ?*<sup>237</sup> est avant tout un débat interne aux *Subaltern Studies*, plus qu'une critique de Michel Foucault et du retour du Sujet dans la philosophie européenne par le biais de l'impensé du privilège blanc. Le texte s'ouvre sur la lecture critique d'une discussion entre Foucault et Deleuze avant de glisser vers l'intérêt de Marx et Derrida pour penser la question de l'accès à la parole des opprimés et des subalternes, et donc ce problème, adressé à ses collègues : *Can the Subaltern Speak ?* Spivak y ré-

---

237 Nous conservons ici le titre en anglais, car il évite le débat sur le genre du pronom. Doit-on traduire Les subalternes peuvent-ils parler ? Peuvent-elles ? Peuvent-illes ? ...



pond par la négative, sanctionnant ainsi une forme d'échec du projet<sup>238</sup>. La « décentralisation » est un problème sans cesse renouvelé. Chaque recherche semblant dévoiler une nouvelle part de cette centralité européenne. L'intellectuel du postcolonial est hanté par son propre privilège. Dilar Dirik, jeune universitaire kurde, s'interroge sur le rapport du monde occidental à la lutte kurde. Elle décrypte le privilège de celui, homme blanc, qui peut se permettre de prétendre être un spécialiste d'une question après avoir passé une semaine quelque part et sans parler la moindre langue régionale. Dans ce même texte, elle interroge son propre privilège : « The very fact that I am writing this piece also indicates the privilege of someone who is from an oppressed and marginalized group but who, relative to my own people, has access to some resources and advantages. » - « Le fait que j'écrive ce texte indique aussi le privilège de quelqu'un qui est issu d'un groupe opprimé et marginalisé mais qui, comparé à son propre peuple, a accès à des ressources et a des avantages.<sup>239</sup> » En le faisant, elle soulève à son tour la question de qui parle et comment. Et qui peut se faire comprendre ? Dilar Dirik parle la langue de l'universitaire anglo-saxon, elle maîtrise les concepts. Elle sait parler « au monde ». C'est peut-être même son rôle dans la lutte de reconnaissance du Kurdistan d'user de ce privilège, à condition de retirer sa peau d'universitaire avec ses camarades.

Spivak analyse dans son essai le rapport entre *Vertreten* et *Darstellen* présent chez Marx, c'est-à-dire entre la représentation au sens du parler pour, et la représentation au sens d'imaginer, entre « représenter » et « se représenter ». C'est justement à partir de cette distinction qu'elle met le doigt sur ce qu'elle considère comme l'échec de Foucault, qui pense pouvoir éviter de représenter le prolétaire, le Tiers-Monde, autant de sujets sans contenu quand il les cite, mais qui pourtant se représente ces groupes. Elle dévoile le « danger » de la position foucauldienne par la lecture d'une conversation entre Michel Foucault et Gilles Deleuze sur les intellectuels. Elle justifie le recours à ce texte certes célèbre, mais qui n'est qu'une conversation, par son caractère « amical », son côté « relâché ». Elle prend ainsi sur le vif les deux philosophes, piégés comme un homme politique en bras de chemise. Chassez le culturel, il revient au galop. Elle leur reproche de ne pas saisir l'idéologie qui sous-tend leur conception des choses, elle leur reproche de cacher leur point de vue, refondant ainsi un sujet occidental, au lieu de tuer le Sujet. Ce qui importe ici, c'est que si Spivak fait cette critique, c'est pour introduire la reproduction de ce geste dans les savoirs, fussent-ils postcoloniaux. Le chercheur postcolonial se tient ainsi dans un équilibre complexe entre travail de recherche et invisibili-

---

238 Cf partie 1.

239 DIRIK Dilar, « Challenging privilege: on solidarity and self-reflection », in *ROAR magazine*, Mai 2016 <https://roarmag.org/essays/privilege-revolution-rojava-solidarity/> [consulté le 9 juin 2016]

sation du sujet de sa recherche. A Foucault, Spivak oppose Marx et surtout Derrida, qu'elle introduit par ces mots : « Derrida est difficile à lire ; son véritable objet d'investigation est la philosophie classique. Il est, cependant, quand on le comprend, moins dangereux que l'intellectuel du Premier-Monde qui se dissimule sous le masque du non-représentateur absent laissant les opprimés parler pour eux-mêmes.<sup>240</sup> » S'appuyant sur le chapitre « De la grammatologie comme science positive » du livre *De la grammatologie*, Spivak rappelle d'abord le caractère central de l'exemple dans la démarche de la grammatologie. Ainsi Derrida ne prétend pas s'élever au dessus de l'empirisme. Elle lit ainsi chez Derrida la dénonciation d'un ethnocentrisme européen qui pousse le « Sujet européen à constituer l'Autre comme marginal » ce qui serait un trait spécifique « de toutes les entreprises logocentriques et grammatologiques ». Dès lors, « [i]l s'agirait *non pas* d'un problème général mais d'un problème *européen*.<sup>241</sup> » Si l'Autre est reconnu, ce n'est que par assimilation, ce qui signifie qu'il n'est pas donc pas reconnu. Spivak salue alors l'appel à l'injonction de Derrida au « tout autre » pour faire *délirer* la voix intérieure de l'autre de chacun à en soi. Derrida développe une philosophie prudente, qui se doit de se laisser prendre par ce qu'on appelle « l'autre ». Ce que Spivak décèle c'est que la prise n'est pas naturelle. Il ne suffit pas de vouloir que l'autre vienne à soi pour qu'effectivement on l'entende. Ce n'est pas parce qu'il articule des mots, qu'il nous parle ou plutôt qu'on lui parle. Spivak dénonce la volonté de vouloir « muséifier » la subalternité, c'est pourquoi elle affirme : « on travaille contre la subalternité<sup>242</sup> ». Faire entrer les Subalternes dans la parole, c'est les sortir de leur condition. Elle se place surtout dans une position de veille.

La responsabilité du chercheur est justement de ne pas user de son privilège en tant que privilège mais de le convertir en force de résistance ou de transformation du monde. La réconciliation ne peut exister qu'au prix d'une effraction dans la bonne conscience et la mise en œuvre d'une démarche ironique implacable quant à la supériorité de l'Occident. Chakrabarty conclut son livre par ces mots : « Comme il doit maintenant être clair, provincialiser l'Europe n'a rien à voir avec le fait d'éviter ou d'éluder la pensée européenne. En effet, au terme de l'impérialisme européen, la pensée européenne nous a été laissée en cadeau. Nous ne pouvons parler de la provincialiser que dans un esprit de gratitude coloniale.<sup>243</sup> » Provincialiser n'est ni abaisser, ni minimiser. C'est rendre à l'Europe un caractère de comparable, lui ôter son caractère auto-déterminé d'unicité. C'est probablement le motif pour lequel la traduction et la

---

240 SPIVAK, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, *op.cit.* p. 63.

241 *Ibid.*, p. 67.

242 *Ibid.*, p. 108.

243 CHAKRABARTY D, *op.cit.*, p. 376.

langue ont une place si importante dans les *subaltern studies*. On pourrait aussi dire qu'on ne traduit correctement une langue que si on connaît bien la sienne. Sinon on engendre des analphabètes.

Cette reconnaissance des différences, cette valorisation, ont eu tendance à faire classer les penseurs des *subaltern studies* dans les pensées différentialistes. Le problème est peut-être justement d'avoir voulu classer des penseurs qui se distinguent par la diversité de leur travaux. Celle-ci est le signe d'une critique permanente, par laquelle nous commençons notre route avec eux. Cette pensée de la différence doit, selon nous, être lue comme un temps circonscrit avant une politique du commun. Elle doit réformer le commun, l'universel, etc. en collectivisant les différences.

(c) *Universaliser l'Afrique*

Nous avons commencé notre tour en Afrique du Sud, finissons-le en Afrique (entendue comme subsaharienne), avec toute la complexité que ce mot implique. L'Afrique semble formuler son problème sous la question de son être-au-monde. L'Afrique a toujours été écartée de l'histoire. Sa place dans la conception historiciste de l'histoire est quantité négligeable. Cette image de l'Afrique est au cœur du livre d'Achille Mbembe, *De la postcolonie*. L'Afrique a été construite par l'Europe comme l'Autre absolu. « L'Afrique en tant qu'idée et en tant que concept a historiquement servi et continue de servir d'argument polémique à l'Occident dans sa rage à marquer sa différence contre le reste du monde. A plusieurs égards, elle constitue encore l'antithèse sur fond duquel l'Occident se représente l'origine de ses propres normes, élabore une image de lui-même et l'intègre dans un ensemble d'autres signifiants dont il se sert pour dire ce qu'il suppose être son identité.<sup>244</sup> » Cette idée d'Mbembe implique que l'Europe a un rapport spécifique à l'Afrique, et donc que l'Afrique est soumise aussi à une violence spécifique, qui se matérialise sous la forme d'un écart plus important entre ce qu'elle est et ce qu'elle représente. Dans ses mots : l'Afrique n'existe pas pour elle-même.

Mbembe rappelle souvent que les luttes de décolonisation en Afrique vont reprendre à leur compte le concept de modernité ; l'idée organise le tryptique *De la postcolonie, Sortir de la grande nuit et Critique de la raison nègre*). Nous l'avons vu ensemble, le cœur de *Critique de la raison nègre* porte sur ce qu'il nomme la raison nègre, forme de raison dégénérée, produc-

---

244 MBEMBE Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000. p. 9.

trice de la destruction du monde. L'ouvrage du philosophe termine sur le contre-emploi du mot Nègre c'est-à-dire sur les retournements qui sont visibles dans les luttes d'émancipation des esclaves. Son dernier chapitre retrace ainsi un parcours qui va de Marcus Garvey à Nelson Mandela et qui rencontre aussi Aimé Césaire, Frantz Fanon et Martin Luther King. Tous les cinq se constituant comme figures incarnant des moments de la libération du « nègre ». Il ne s'agit donc pas tant de l'Afrique que de l'homme noir. Mais l'Afrique en est sa terre. Les luttes pour l'émancipation des Noirs ont emprunté des routes diverses, parfois contradictoires. L'un des enjeux majeurs est le rapport entre le fait d'être noir et l'universel. Résumons le chemin de Mbembe, mais en désordre, car nous voulons appuyer sur l'évolution de sa réflexion sur Fanon avec qui nous terminerons. Garvey défendait l'idée d'une rédemption. L'humanité est, pour lui, composée d'un ensemble de races appelées à rester pures. La théologie offre une suite de réflexions sur le mieux qui peut advenir et les souffrances que traverse le peuple noir. King est celui qui voit dans la crucifixion l'acquisition de la « vérité d'homme qui affronte sa déchirure absolue. » La mort se réalise dans la résurrection, donc dans la vie qui revient. La souffrance jusqu'à la mort prend ainsi la forme d'un don pour la vie. Mandela est lui l'incarnation de l'humanité qui a tenu face à l'ultime forme directe d'esclavage des Noirs. Il est cependant le fil conducteur d'une lutte née au XIX<sup>e</sup> siècle « hantée par le *désir d'abolition* ». « C'est ce rêve que prolongeront, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les grandes luttes pour la décolonisation. Celles-ci ont revêtu, dès les origines, une dimension planétaire. Leur signification n'a jamais été uniquement locale. Elle a toujours été universelle. [...] Ce sont ces luttes qui, chaque fois, ont permis l'extension ou encore l'universalisation de droits qui, jusque-là, étaient restés l'apanage d'une race.<sup>245</sup> » Ce qui est universel ce n'est pas la domination, c'est la résistance à la domination, c'est le rêve d'une humanité émancipée des rapports de domination qui la gangrèment.

Les deux figures principales d'Mbembe sont cependant Aimé Césaire et Frantz Fanon. Ce qui l'intéresse chez Césaire, c'est qu'il y lit le fait qu'être nègre décrit d'abord une condition parmi les Blancs, la négritude est une lutte pour la fierté d'une des conditions de l'homme, la condition de l'homme noir. Ainsi l'universalité de Césaire est un universel pluriel, « une multiplicité de singularités dont chacun n'est que ce qu'elle est, c'est-à-dire dans ce qui la relie et la sépare d'autres singularités.<sup>246</sup> », ainsi le résume Mbembe. Ce qui implique que l'humanité

---

245 MBEMBE A., *Critique de la raison nègre*, op.cit. p. 248.

246 *Ibid.*, p. 228.

existe. Le philosophe parle de « montée en humanité » pour décrire le projet de Césaire, qu'il lie irrémédiablement à celui de Fanon.

Après le passage par ces figures de la lutte pour l'humanité, Mbembe établit justement dans les dernières pages de son livre ce que nous pouvons nommer une politique de réconciliation. Il s'agit désormais d'« embrasse[r] le signifiant "nègre", non dans le but de s'y complaire, mais dans celui de mieux le brouiller pour mieux s'en éloigner, pour mieux le conjurer et pour mieux réaffirmer la dignité innée de chaque être humain, l'idée même d'une communauté humaine, d'une même humanité, d'une ressemblance et d'une proximité humaine essentielle.<sup>247</sup> » Ce nègre, cette Afrique, tout aussi mythique que l'Europe, peut ainsi se révéler comme ce qui unifiera le monde. Et les luttes des esclaves, des autochtones des cinq continents peuvent alors se lire comme autant d'exemples des formes de libération, de déréconciliation, qui laissent ouvertes la possibilité d'un rêve qui finira par advenir. Mbembe choisit ainsi d'accorder quelques pages à la question de l'art et du religieux, comme deux modes de résistance face à la déshumanisation et la mort. Deux formes que la modernité occidentale ne pourrait justement pas saisir et qui lui échapperaient. Ainsi pourraient se nouer à travers elles de la résistance.

Mbembe entame la dernière ligne droite sur une affirmation très simple : « il n'y a qu'un seul monde ». Il introduit alors un dernier penseur Edouard Glissant, qui parla d'un « Tout composé de mille parts. De tout le monde. De tous les mondes. » qu'il appelait le « *Tout-monde*<sup>248</sup> ». Glissant lui sert de dernier corps, à lui le philosophe plutôt habitué à parler de la mort et de la destruction que de l'espoir. Il lui empreinte la figure du *limon*, comme le fumier déposé de par le monde, depuis lequel « émergent des formes inédites de la vie, du travail et du langage.<sup>249</sup> » La vie devient donc ce sur quoi il est irrémédiablement temps de mettre l'accent. Mais cette vie, nous prévient le philosophe, ne peut exister que si restitution et réparation ne sont pas exclues des débats : « Restitution et réparation sont donc au cœur de la possibilité même de la construction d'une conscience commune du monde, c'est-à-dire de l'accomplissement d'une justice universelle.<sup>250</sup> » Le terme principal de la réconciliation devient alors celui de Justice, qui présida aux révolutions, l'égalité et la liberté étant deux des formes de la justice.

---

247 *Ibid.*, p. 248.

248 *Ibid.*, p. 258 pour les deux citations.

249 *Ibid.*, p. 259.

250 *Ibid.*, p. 261.

(d) *Sur une imperceptible évolution*

Cette idée de montée en humanité avait déjà été abordée dans le livre précédent d'Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Nous voudrions avancer qu'entre les deux ouvrages (dont les sorties correspondent à la durée d'élaboration de ma thèse), une évolution imperceptible mais fondamentale a eu lieu. Dans *Sortir de la grande nuit*, son concept est introduit par la présentation des pensées postcoloniales, dont il dit qu'il est difficile en réalité de déterminer clairement l'unité. Il en tire cependant trois éléments : c'est une pensée-monde, une pensée du rêve et une pensée qui n'est pas anti-européenne. Il la présente donc comme une pensée de l'avenir. Fanon est déjà présent dans le texte et il réalise ce que Mbembe appelle une décloison. Concept qu'il emprunte à Jean-Luc Nancy, qui signifie lever les clôtures afin de laisser émerger un nouveau monde. Il s'agit à la fois d'une décloison et d'une éclosion. La montée en humanité est la décloison du monde. La décloison chez Fanon passe par la lutte, une lutte où l'on se dépren de soi, où la race est abolie. Une (d)écloison avec « une triple dimension insurrectionnelle, constitutionnelle, voire résurrectionnelle<sup>251</sup> ». Il y a ici une pensée proche de ce que nous avons appelé une déconciliation.

Mais entre les deux livres, quelque chose advient. Dans *Critique de la raison nègre*, Fanon prend plus de place, il envahit l'espace du chapitre portant sur la « clinique du sujet », où Mbembe parle de la montée en humanité. Mais surtout Fanon se fait plus « violent ». Pourtant la question est la même. Mais il s'agit de préciser les liens entre la violence émancipatrice et cette montée en humanité. La première constitue le moyen par lequel le colonisé peut accéder à lui-même, se libérer de la violence de la colonisation.

« Dans le contexte colonial qui est la scène originaire de la pensée de Fanon, la montée en humanité consiste pour le colonisé à se transporter, de par sa force propre, vers un lieu plus haut que celui auquel il a été consigné pour cause de race ou en conséquence de la sujétion. [...] Ce faisant, il rouvre, pour lui-même et pour l'humanité tout entière, en commençant par ses bourreaux, la possibilité d'un dialogue neuf et libre entre deux sujets humains égaux là où, auparavant, le rapport opposait avant tout un homme (le colon) et son objet (le colonisé). Du coup, il n'y a plus ni Noir, ni Blanc. Il n'y a plus qu'un monde enfin débarrassé du fardeau de la race, et donc chacun devient l'héritier.<sup>252</sup>»

Ce qu'Mbembe lit dans Fanon est précisément le motif pour lequel la philosophie du psychiatre est nécessaire. Malgré des accents clairement hégéliens dans sa pensée, Fanon est peut-être le premier à avoir pensé aussi clairement la nécessité d'une déconciliation radicale.

---

251 MBEMBE A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La découverte, 2010, p. 70.

252 MBEMBE A., *Critique de la raison nègre*, op.cit., p. 242.

Le fait qu'à la violence, on ne répond pas par la parole. Cette dernière peut revenir, se faire jour à nouveau, mais cela n'est possible que dans des conditions justes et qu'après la violence émancipatrice. C'est ce double aspect de la théorie de Fanon qui en fait la force et la postérité. Certains préfèrent insister sur le premier aspect, d'autres sur le second, mais sa théorie ne fonctionne que par l'alliance des deux. La violence de l'émancipation n'étant par ailleurs pas déconnectée de la violence de la colonisation. Son projet est à la fois un moyen de se défaire de la raison européenne et une manière de se la réapproprier par un autre biais.

Certes, mais si Fanon envahit l'espace du second ouvrage, c'est surtout parce que sa pensée a gagné en nécessité. Mbembe présente la pensée de Fanon comme une *pensée en situation*, fonctionnant avec le contexte de son écriture, c'est une pensée adossée à la lutte, fomentée par elle et pour elle. Mais il ajoute surtout que c'est une *pensée métamorphique*. Ce qui signifie que c'est une pensée qui se transforme selon les conditions. Que devient alors la pensée de Fanon dans notre temps et dans nos conditions ? Elle appelle d'abord cette « montée collective en humanité ». Mbembe a terriblement raison. Si Fanon dans les conditions de son écriture a su continuer à croire en l'humanité, nous ne pouvons pas en faire moins. Le philosophe s'arrête ensuite sur le devoir de violence, qui tient la philosophie de Fanon. Avant d'entamer une lecture de la multiplicité des violences présentes chez Fanon, il rappelle que ce devoir de violence est un devoir en situation qui repose sur une définition clinique et politique de la violence. Mbembe explique-t-il la violence ou glisse-t-il vers sa justification ? Le statut de la pensée de Fanon fait problème à Mbembe. Il finit bizarrement son passage : « Ceci dit, notre monde n'est plus exactement le sien – et encore ! Après tout, les guerres néo-et para-coloniales reflourissent. » Bien sûr, Fanon a fait l'objet de multiples mésinterprétations et certains de ses textes sont des textes de guerre au sens pur du terme. Et alors ? Cela signifie-t-il qu'on doit à chaque fois, justifier à nouveau le génie de Fanon ? Est-ce l'expression d'une honnêteté de la mise en situation, de la prise en compte du point de vue ou la peur encore présente de la portée de ce que dit Fanon ?

Ce que nous dit cette imperceptible évolution, cette nécessité de Fanon, c'est que, dans les conditions actuelles du capitalisme, que la majorité des pensées de l'émancipation s'accordent à définir comme le délitement du monde et l'explosion des violences destructrices, nous avons un devoir de déconciliation. Il ne faut pas regarder le passé parce que c'était meilleur ou mieux avant, mais parce qu'il est une brèche dans l'unanimisme présent. Il faut aller voir ailleurs, pas parce que c'est joli, mais précisément parce que c'est déstabilisant et violent.

Parce que c'est une brèche dans l'unanimité de notre espace, de notre monde clos. Ce que nous dit la temporisation, c'est que nous n'en avons pas fini de nous déconcilier, car après tout, ce que nous cherchons reste toujours le meilleur des mondes.



# Conclusion

## Parcours

La révolution sud-africaine a incarné l'espoir d'une ère de réconciliation, qui mettrait fin aux violences du XX<sup>e</sup> siècle. Mais nous vivons dans un monde où nous sommes écartelés entre l'injonction d'une nécessité à se réconcilier et la persistance d'irréconciliables. La situation est paradoxale car c'est parce qu'il n'y a jamais eu autant d'irréconciliables que le besoin de réconciliation n'a jamais été aussi fort. L'ombre du génocide plane et enjoint à réconcilier les situations estimées moins graves. Mais qui a le droit de décréter la gravité d'une violence ? Qui a le droit de la nommer ? Scientifiques et juristes butent sur la résistance de la victime qui ne veut pas se faire voler son histoire et qui ne peut laisser enterrer sa souffrance. La victime en appelle aussi à la justice. Il ne s'agit pas pour elle qu'on la plaigne mais que justice soit faite.

Notre étude montre que ce besoin, la justice transitionnelle l'incarne, le ramasse, l'organise et en abuse. La justice transitionnelle englobe de la « vieille » justice (la justice pénale, celles des tribunaux à la Nuremberg), de la justice sociale (dont il reste encore beaucoup à préciser)

et de la justice rétributive. Cette dernière, la plus portée durant les années 80 et 90, s'organise autour de la reconnaissance de la victime. Ce qui nous a intéressée c'est que la justice transitionnelle est devenue le parangon de tout un champ international qui prétend réconcilier de manière non-violente et qui surtout développe le modèle libéral partout dans le monde. Or ce faisant, ses promoteurs continuent à faire croire que le libéralisme (qui contient le capitalisme) serait en lui-même non-violent. Ils le prétendent contre ses pères et contre l'histoire. Ils reprennent en cela une tradition libérale dans laquelle on trouve aussi bien Hannah Arendt, dont les liens avec le libéralisme resteront à jamais en pointillé, que John Rawls.

Notre travail n'est possible qu'en refusant la légitimité que s'octroie le libéro-capitalisme. Mais la refuser ne peut pas être une simple posture, il faut construire cette délégitimation, or il nous a semblé assez vite que la seule façon de la contester était de regarder la violence au microscope. Ce que justement permettent les commissions. L'historienne Hélène Dumas décrit la complexité des *gacaca* rwandais et estime que le travail accompli par ses tribunaux « permet une entrée dans l'intimité du crime sans laquelle on s'interdit de comprendre l'événement<sup>1</sup> ». Elle rejoint par cette démarche l'historien Raoul Hilberg qui se confie à Claude Lanzmann sur la progression de ses recherches :

« Je n'ai pas commencé par les grandes questions, car je craignais de maigres réponses. J'ai choisi, au contraire, de m'attacher aux précisions et aux détails, afin de les organiser en une "forme", une structure qui permette sinon d'expliquer, du moins de décrire plus complètement ce qui s'est passé.<sup>2</sup> »

Cette familiarité avec l'horreur est nécessaire aujourd'hui pour la comprendre et espérer y mettre fin. La question n'est pas tant de savoir comment aboutir à la paix que ce à quoi nous voulons mettre fin. Les marxistes nous sont alors bien utiles, eux qui traquent depuis plus d'un siècle les exactions du capitalisme, mais leur perspective bute sur le fait que la cruauté n'est pas apparue avec le capitalisme, l'ombre d'une nature humaine mauvaise rejaillit. D'où la force du détail, qui nous a amenée à préférer une philosophie du concret, qui n'a ni but pratique, ni but applicatif. L'injonction à se réconcilier repose sur un paradoxe destructeur. Il faudrait pouvoir se réconcilier en laissant derrière nous les violences précises et anciennes.

---

1 DUMAS Hélène, « Histoire, justice et réconciliation : les juridictions *gacaca* au Rwanda » in *Mouvements*, 2008/1 (n°53), p. 110 – 117.

2 LANZMANN Claude, *Shoah*, Paris, Gallimard, 2001 [1985], p. 107.

On ordonne aux personnes ce sur quoi elles doivent se réconcilier. Or dans les cas d'extrêmes-violences, il est impossible de cantonner la souffrance à un moment précis. Ce que montre l'apartheid, la politique d'assimilation canadienne comme la guerre civile algérienne, c'est qu'il y a à la fois les violences de l'événement, qui sont visibles et sont en partie reconnues, mais aussi des faits enfouis, indicibles car souvent incompréhensibles.

Ce que montre aussi le cas de la justice transitionnelle, c'est que le libéralisme politique n'est pas dissociable du libéralisme économique, ou plutôt, reformulons, le libéralisme n'est pas dissociable du capitalisme. Par conséquent, les anti-libéraux qui pensent pouvoir « faire avec » les commissions Vérité n'adhèrent en réalité qu'à un « faute-de-mieux », celles-ci ne pouvant être que les chevaux de Troie du capitalisme, bien que tempérant les violences extrêmes. Le cercle est terriblement vicieux et vicié. En définitive, c'est un nouveau processus d'accumulation primitive par le biais du politique qui se déploie. La paix n'est que temporaire, elle précède la prédation capitaliste. Ce qui explique aussi qu'une re-accumulation dans le « centre » est en train de se produire. En effet, le processus de paupérisation d'ampleur du cœur du capitalisme est largement entamé. En l'absence de perspective politique internationaliste, le résultat en est malheureusement la concurrence entre tous et toutes.

Tout l'enjeu demeure, car il ne suffit pas de prendre le contrepied pour trouver une solution. Une partie de nos pistes nous a amenée dans des impasses. Ce qui pourrait passer pour une apologie du conflit nous a poussée à détruire certains de ces murs au lieu de rebrousser chemin ou d'abandonner. Nous avons ainsi décidé de souligner l'importance des « irréconciliés », expression que nous reprenons à Marie Cuillerai, qu'elle tire d'Alain Badiou (même si elle se démarque de sa définition très située). Mais l'irréconcilié n'est pas suffisant. Dans la situation extrêmement périlleuse où nous a menés et continue à nous mener le « système », seule une démarche de déconciliation et une attitude de déconciliation nous offrent la possibilité de la résistance. Si on la trouve chez des historiens, des anthropologues ou des philosophes (pour nos exemples), il faut noter qu'il s'agit toujours d'attitudes qui dépassent l'opposition uniquement intellectuelle. Il ne s'agit pas simplement de trouver un nouveau nom à une attitude critique des sciences, mais de construire une résistance qui ne se fonde pas sur une séparation sans cesse répétée de l'intellectuel et du concret, plaçant généralement le premier au-dessus du second. Elle est une autre façon d'écrire l'histoire au sens scientifique comme de manière pratique. On se souvient que Marx avait appelé à « transformer le monde » plutôt qu'à l'interpréter, ce qu'Engels avait proposé d'explicitier comme la nécessité de faire mourir la

philosophie. Gramsci répondit en proposant l'idée d'une « philosophie de la praxis » qui rassemblerait l'unité théorique et l'unité d'action<sup>3</sup>. La question n'a donc rien de nouveau, mais l'utilisation de Gramsci par les *subalternes studies* en Inde permet de faire le lien avec le fait que, si la question n'est pas neuve, elle ne s'est par contre jamais posée à un niveau réellement international. L'idée d'une philosophie de l'histoire a amené à détruire les cultures avec l'idée de les sublimer dans un prétendu moderne. Notre travail est désormais d'abandonner tout historicisme pour construire un monde commun.

La réconciliation des temps modernes est un détournement politique. Cela devient d'autant plus clair quand on réalise qu'elle prend la place de l'idée de révolution. Elle bénéficie de son aura de non-violence, de l'idée de dialogue, de respect de la victime quand sa concurrente est décrite comme une entreprise de mort, qui concourt à la destruction du monde. Cette opposition est une fable. Il n'y a pas d'essence de la révolution et les réconciliations ne changent pas le monde mais le confortent dans son état de violence. Elles le confortent parce qu'elles s'appuient sur l'idée d'une humanité qui progresserait inexorablement. Elles vivent encore avec des philosophies de l'histoire. Dès lors elles croient en un homme qu'elles cherchent à réaliser. La violence inconvertible pointée par Balibar, l'anthropologie de l'impropre d'Ogilvie rejoignent la découverte de Foucault ou la dénonciation d'un Labica pour mettre en lumière le cercle vicié du système.

Mais le cercle ne sera percé que par un décentrement radical du monde. Il ne suffit pas pour cela qu'un autre centre apparaisse mais qu'il n'y ait plus de centres, seulement des régions qui cohabiteraient les unes avec les autres. Des espoirs existent ici et là ; des pensées non européennes se proposent pour l'universel. Celles-ci ne peuvent occuper une place d'ampleur que par une politique systématique de stimulations de l'irréconcilié. À l'époque du consensus, il faut déconcilier. Et seule une attitude de déconciliation ouvrira les portes pour laisser entrer de nouvelles aspirations.

### **L'infinie réconciliation.**

Reprenons la question : est-il possible de se réconcilier après des violences extrêmes ? Il semblerait que malgré l'horreur qu'elles constituent, l'histoire oblige à répondre oui. Il ne semble ni possible d'éliminer complètement l'un des camps (ce qui ne serait que la poursuite

---

3 MACHEREY Pierre, *Marx 1845, les thèses de Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008. GRAMSCI Antonio, *Guerre de mouvement et guerre de position, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan*, Paris, La fabrique, 2011.

d'un génocide), ni possible de « rester fâchés ». Une troisième solution qui consisterait à séparer les territoires est aussi généralement rejetée, même si on en a des exemples historiques récents (Yougoslavie, Soudan) ; ceux-ci montrent que la séparation est rarement l'arrêt de la guerre. Généralement on ne sépare pas un pays, d'ailleurs, durant les décolonisations, les révolutionnaires avaient le choix de conserver les frontières coloniales. Sous une forme ou une autre, nous continuons à vivre ensemble, sauf que l'expression est probablement moins positive que l'emploi forcé que les gouvernements cherchent à en faire.

En théorie, toutes les vies comptent et l'idée de « droits de l'Homme » est devenue un credo international. Pour faire face à cette nécessité, les méthodes de réconciliation ont évolué, au tribunal partisan est désormais préférée la commission Vérité. En cas de violences de masses particulièrement graves sont aussi mis en place des tribunaux exceptionnels, et aujourd'hui il existe une cour pénale internationale (CPI) qui traite les génocides, crimes contre l'humanité et crimes de guerre et qui est supposée se tenir au-dessus des États pour les inciter à ne pas commettre ces crimes ou engager des poursuites quand cela s'avère nécessaire. Ces nouveaux modes de réconciliation qui prétendent aussi faire justice ont déplacé ce concept du côté de la non-violence (refus de peines cruelles, refus de la peine de mort) et s'incarnent dans les quatre piliers Joinet : le droit à la justice, le droit à la vérité, le droit à la réparation et la garantie de non-répétition. La justice transitionnelle tend à recouvrir toutes les formes de justice, elle qui se présente comme plus exigeante pour aboutir à « une paix durable ».

Pourtant la justice transitionnelle est une forme de justice libérale. Elle confond la justice et le politique en abusant du concept de droit. Or la justice internationale n'a pas pour vocation de diffuser le libéralisme, elle prétend transcender le politique. Elle bute sur sa propre histoire. Sortie des méandres de la Seconde Guerre mondiale, elle peine à prendre en compte les diverses formes de violence et les coupables. Le procès réel de la colonisation se fait encore attendre. Nous sommes confrontés à un problème de confusion entre le libéralisme et les Lumières. Eric Hobsbawm déclare dans sa conférence sur la barbarie :

« Je crois que l'une des rares choses qui nous sépare d'une descente accélérée vers les ténèbres est l'ensemble de valeurs héritées du siècle des Lumières. Cette vision n'est pas très à la mode en ce moment, où les Lumières peuvent être rejetées pour toute sorte de raisons qu'on les tienne pour superficielles et intellectuellement naïves ou pour une conspiration d'hommes blancs morts portant perruque qui visait à fournir une assise intellectuelle à l'impérialisme occidental. Que tout cela soit vrai ou pas, les Lumières sont aussi l'unique fondement des aspirations à construire des sociétés propices à la vie de tous les êtres humains partout sur cette terre, et de l'affirmation et de la défense de

leurs droits en tant que personnes.<sup>4</sup> »

Ainsi l'historien marxiste s'accroche à un héritage qu'il ne lit pas dans le même sens que les libéraux, affirmant ainsi une dissociation entre Lumières et libéralisme. En même temps, il affirme une position très discutable, le fait que les autres cultures n'auraient pas en leur sein des barrières contre la barbarie. Nous l'avons vu, c'est un point d'aveuglement des penseurs européens de l'émancipation de croire que la solution viendrait de leur corpus. Or c'est aussi ce point d'aveuglement qui tend à plaquer libéralisme et Lumières l'un sur les autres.

Le juriste français Alain Supiot fait remarquer que « [l]a nature dogmatique des droits de l'Homme est difficile à contester. » Ils proviennent « d'un credo issu des valeurs de la chrétienté occidentale.<sup>5</sup> » Le juriste n'en appelle pas pour autant à un rejet des droits de l'Homme, mais au contraire à la nécessité de laisser toutes les civilisations s'approprier ces droits pour les transformer effectivement en droit universel. Une étape est franchie vers la reconnaissance d'autres pensées fondatrices.

De plus, la position du juriste nous intéresse car c'est depuis l'intérieur même du dispositif qu'il émet critique et proposition. Dans *Homo juridicus*, il estime ainsi que c'est l'aspect dogmatique du droit qui permet de faire tenir une société. Même si celui-ci peut servir d'instrument de domination, il appelle « à maintenir solides les ficelles du Droit, sans lesquelles ni l'Homme ni la société ne peuvent tenir debout.<sup>6</sup> » Une société sans règles communes ne peut que laisser place à la barbarie. Ceci dit, Supiot s'intéresse aux spécificités du droit occidental pour mieux souligner que le droit est différent selon les cultures et les civilisations. La loi et le contrat forment ainsi le complexe juridique spécifique au droit occidental, or ces deux éléments sont employés à civiliser le monde tout entier. Hiatus. Dans le dernier chapitre, Supiot propose une nouvelle interprétation des droits de l'Homme ; il propose de les défaire de leur carcan occidental et, dit-il en reprenant une expression de culture musulmane, d'« ouvrir les portes de l'interprétation<sup>7</sup> ». Pour cela, il est nécessaire de repérer et **d'énoncer** une forme de fondamentalisme occidental reposant sur le messianisme, le communautarisme et le scientisme. Le premier élément fait des Droits de l'Homme un texte révélé par l'Occident au reste du monde, le second pense les sociétés comme des communautés immuables, ce qui fait des droits de l'Homme un corpus uniquement accessible à l'homme occidental ; le troisième éta-

---

4 HOBBSAWM E., « barbarie, mode d'emploi », *op. cit.*, p. 5.

5 SUPIOT Alain, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005.

6 *Ibid.*, p. 83.

7 *Ibid.*, p. 301.

blit une Science fétichisée qui prétend dire la réalité, décider de ce qu'il est bon de faire, et autorise à s'opposer aux droits de l'Homme en leur propre nom.

De son point de vue, ces divers éléments ont conduit à un dévoiement des droits de l'Homme qu'il dit « de seconde génération », l'économie se présentant comme l'une de ces sciences fétiches au nom de laquelle on peut ignorer les droits de l'Homme. Contre tout cela, Supiot appelle au développement d'une herméneutique rendue possible par la transformation des droits de l'Homme en « ressource commune », par la mise en avant du principe de solidarité hérité des sociétés africaines et par la mise en place de « dispositifs d'interprétation ». Toute l'idée de Supiot tient sur un renforcement du droit par sa transformation, qui passe par la reconnaissance de l'existence de corpus dogmatiques mais aussi de la possibilité de construire des moyens de négociations entre eux pour éviter une dégénérescence généralisée, qui se concrétiserait par la transformation de ces dogmes en fondamentalismes. Il s'agit donc de reconnaître la richesse de toutes les cultures, leurs différences ou plutôt leurs écarts comme l'exprime le philosophe et sinologue François Jullien pour les faire cohabiter sans qu'aucune ne soit écrasée. Supiot donne un exemple fort et tabou en Occident :

« Interdire, par exemple, le travail des enfants dans des sociétés sans école, c'est leur interdire toute possibilité d'apprentissage de leur culture. Tandis qu'ouvrir cette interdiction à un jeu d'interprétations où l'Afrique aurait son mot à dire obligerait l'Occident à s'interroger en retour sur la manière pas forcément exemplaire dont les enfants y sont élevés et à découvrir que le travail scolaire est aussi un travail, bien qu'il soit ignoré du Droit du travail.<sup>8</sup> »

Il faut immédiatement se poser la question d'un relativisme culturel qui serait problématique et reviendrait finalement à annihiler l'idée d'un droit universel. Mais la proposition de Supiot repose bien sur l'idée d'une négociation permettant une unification (et non une uniformisation) des sociétés, donc un processus de mise en accord des principes qui régissent les sociétés humaines tirant profit de toutes les civilisations.

Ainsi le juriste rejoint ce que Frantz Fanon, Aimé Césaire puis les nombreux penseurs de la décolonisation ont affirmé sur la nécessité des droits humains qui ne peuvent évoluer que défaits de l'empreinte occidentale, et ce d'autant plus quand celle-ci est prise dans le carcan « libéralo-capitaliste ». Car Supiot tempère peut-être aussi notre irritation en nous rappelant que la civilisation occidentale n'est pas qu'oppression et exploitation, elle a, comme les autres, fourni les armes de la critique et de l'amélioration des sociétés humaines. Mais nous

---

8 *Ibid.*, p. 303.

demeurons manifestement plus inquiète que lui quant à l'état des institutions nationales et internationales. Par ailleurs, Supiot passe à côté de l'ignorance du droit qui est monnaie courante. Le droit est un complexe inaccessible à la majeure partie de la population mondiale, en Occident comme ailleurs. La fonction de ciment qu'il lui donne est donc relative. Elle a ses limites que démontrent les violations répétées sur les populations les moins riches des pays occidentaux, qu'il s'agisse d'abus au travail, de brutalités policières, de non-respect des droits sociaux. Mais ces limites de l'application du droit ne pointent pas uniquement une différence entre le plan des idées et le plan pratique de la vie courante.

Cette même complexité marque les limites d'actions au niveau international. Tous les pays et tous les groupes ne sont pas égaux face au droit international. La création de la CPI n'a pas pallié cela. Les « guerres de nom » sont le signe d'une incapacité juridique à résoudre les problèmes de souffrances. De plus, la justice internationale ne se décrète pas, ainsi la CPI n'exerce sa souveraineté que sur les pays ayant ratifié le traité de Rome – qui ne comprennent ni les États-Unis, ni la Chine, ni la Russie – ce qui circonscrit fortement son application. Ce n'est pas un droit universel qui domine le monde, mais un droit situé depuis l'Occident, et qui relève plutôt du fondamentalisme occidental que de son pan « ouvert sur le monde ». Les accords forcés qui s'accumulent ne font qu'entretenir le monde dans un faux-semblant. La morale contemporaine est bien soutenue par le complexe « capitalisme, libéralisme, progrès » et poussée par l'érection en modèle des pays « occidentaux ». Cette situation ne permet pas de mettre fin à la violence, ce qui rend nécessaire un système de réconciliation permanent.

Dit autrement, si la violence est inarrêtable, la réconciliation est nécessairement infinie. C'est pourquoi le terme « réconciliation » recouvre la pacification et l'idée d'une conversion de la violence en société politique. De facture religieuse, il en appelle à une situation impossible : la disparition totale de toute tension à l'intérieur des sociétés. L'impossible réconciliation correspond à la part irréductible de violence quand s'effectue la conversion de celle-ci en politique. La réconciliation du monde est une utopie pauvre qui se confond avec la fin de la guerre et la réduction des inégalités. Or ni l'une, ni l'autre ne sont possibles tant que le capitalisme organise le monde. Elles sont même contradictoires, car le maintien d'idéologies des inégalités ne peut que reconduire à l'oppression, et par contrecoup à des réactions. L'application de ces idéologies réduit les hommes à la survie, mais les déclarations de droits universels ont propagé une utopie qui ne peut pas disparaître (la paix mondiale, l'égalité et la liberté), alors



qu'elles ne sont pas assez fortes pour les réaliser. Les idées ne gouvernent pas encore le monde.

## **Futur**

Laissons à la *realpolitik* l'organisation des réconciliations, il importe au peuple d'entretenir les « irréconciliés » et de semer des déconciliations. Il faut déchirer le masque idyllique du monde que le complexe « libéralo-capitaliste » a fabriqué. Nous devons poser la question « Que faire de la violence ? » en acceptant de ne pas trouver de réponses éternelles. Si la violence peut être émancipatrice, elle ouvre aussi la voie de la destruction du monde. Par contre, on peut dire que ne pas la penser comme réponse sinon légitime en tous cas inévitable des « opprimés » contre la sauvagerie de leurs oppresseurs, c'est dédouaner le libéralisme de ses responsabilités. C'est pourquoi la réconciliation ne doit pas éliminer l'exigence souvent véhémement de la pensée et effacer les contradictions du système. C'est un appauvrissement considérable de l'humanité que de lui ôter sa part d'impératif. La pensée demande à la fois une plongée dans la douleur et des sacrifices imprévisibles. Elle doit se confronter à la limite du pensable.

La violence met en jeu la finitude de l'être humain. Elle expérimente toutes les limites d'un corps. Elle donne à voir jusqu'où l'être humain est façonnable... Elle remet en jeu la question de la liberté devenue effrayante parce qu'elle est ce qui amène l'humain vers la brutalité, mais c'est aussi elle qui fait de l'humain ce qu'il est : un animal particulièrement puissant.

Penser la violence c'est la dire sans pour autant être aspirée par la fascination, c'est accepter de ne plus dormir et d'être consumée par la peur, autant de ressentis auxquels se refuse traditionnellement le chercheur, ce qui tendrait à expliquer pourquoi il est si difficile de traiter cet objet. Sandrine Lefranc interroge dans un article la « juste distance » à avoir face à la violence<sup>9</sup>. Elle critique d'un côté une attitude qui deviendrait empathique avec les victimes, de l'autre une « juste distance » qui tendrait à renvoyer dos-à-dos victimes et bourreaux. L'objet « Violence » semble toujours devoir faire l'objet d'une qualification et ne se laisserait pas saisir « scientifiquement ». La sociologue a raison de souligner le rapport moral que nous entretenons à la violence, y compris dans les sciences. Il ne peut pas en être autrement car nous l'associons à l'animalité, ce qui bouscule notre représentation de l'humain. C'est précisément pourquoi il est si difficile de démontrer que les institutions humaines sont violentes, leur exis-

9 LEFRANC Sandrine, « la "juste distance" face à la violence » in *Revue internationale des sciences sociales*, 2002/4, n°174.

tence même est supposée démontrer la supériorité de l'humain sur l'animal. Cette supériorité est une construction tout comme le sont les deux termes : humain et animal. Ces catégories sont des inventions de la pensée dont nous avons bien du mal à nous séparer aujourd'hui. Il y a difficulté à comprendre que les institutions créées pour faire la paix produisent aussi de nouvelles exactions. Il n'y a rien de moins animal qu'une chambre à gaz ou le fait d'imaginer des *sonderkommando*. La critique de la technologie qui a suivi la Seconde Guerre mondiale (comme celle de l'école de Francfort) travaillait ce hiatus difficile.

Les Lumières avaient dessiné un monde où l'homme était grand, celui-ci ne fait que s'agrandir puisqu'il peut aujourd'hui contenir les femmes, les sans-genre et tous les peuples. C'est son travail qui lui a permis cela. Il a partiellement endigué la vision misérabiliste de lui-même et de ce qu'il fait : travailler. Il reste à construire une nouvelle vision de l'être humain, et non un nouvel homme (ou un nouvel humain) comme nombreux l'ont proposés au siècle dernier. Une vision qui se fasse à partir de ce qu'il est, et non pas à partir du fantasme de ce qu'il devrait être. Partant de là, le travail – et ce qu'on dit de lui – est un champ crucial. Il est ce dans quoi l'humain se produit et s'exerce, ce par quoi il construit son monde. Le salariat devenu la forme de travail du capitalisme a réussi à nous faire croire que le travail n'était qu'aliénation et souffrance.

Il s'agit désormais de clore sans refermer le livre.

« J'ai voulu par ce livre m'opposer au courant dominant depuis les années 1980 qui ne donne à Mai 68 que des dimensions culturelles, sinon morales et spirituelles.<sup>10</sup> »

Cette citation est tirée de l'introduction du livre de l'historienne Kristin Ross sur Mai 68, paru en 2002, dans lequel elle s'intéresse à l'événement au travers des mémoires collectives. Pour ce faire, elle prend la décision de ne pas réaliser d'interviews au présent et l'explique par une question : « Mais enfin, qui aurais-je pu interroger ? » Ainsi l'historienne fait le choix de se cantonner à des sources et témoignages déjà existants car elle y voit le seul moyen de « rendre perceptible la spécificité de la sociabilité politique de l'époque – de rappeler donc ce qui a été perdu<sup>11</sup> ». Que faire, en effet, des ex-figures médiatiques aujourd'hui dans le système ? Que faire des études ethnographiques ? Comment prendre un témoin après-coup sans qu'il n'oriente sa parole en fonction du dispositif de l'interview scientifique ? La question que

---

10 ROSS Kristin, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, traduction de l'anglais par Anne-Laure Vignaux, Marseille, Agones, 2010 [2005], p. 30.

11 *Ibid.*, p. 35.

pose Ross est celle de la parole intacte. C'est aussi le problème que pose l'idée d'une déconciliation. Comment faire exister des paroles sans qu'elles ne soient transformées par l'histoire et l'ordre dominant ? La parole est toujours retouchée quand elle doit être entendue. C'est bien pour cela que Spivak affirme que les subalternes ne peuvent pas parler : dans quelle mesure est-on encore subalterne quand on a réussi à parler dans des cadres qui sont compréhensibles pour la domination ? En réalité, la subalterne est celle qui ne peut pas parler. Cela rend-il impossible la déconciliation ? Dans la mesure où elle demande d'accepter pour celui ou celle qui la prône un refus d'intégration, toute attitude de déconciliation n'est-elle pas vouée à la mécompréhension ? Elle doit demeurer une sorte d'étrangeté dans le système. Cette étrangeté ne doit pas relever uniquement de l'art, la politique et les sciences doivent s'en saisir. Il ne doit pas non plus s'agir d'un simple refus d'être compris. C'est autre chose qui doit se rappeler à nous : la vérité est toujours tangible. Elle ne vient pas d'en haut et a rapport au peuple. C'est bien pourquoi il n'y a qu'à son niveau que la réconciliation pourrait un jour devenir possible.

# Bibliographie

## Bibliographie de la thèse

- ADORNO Theodor. W. et HORKHEIMER Max, *La Dialectique de la Raison*, traduction de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.
- AGAMBEN Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer III*, traduction de l'italien par Pierre Alfari, Paris, Rivages, 2003.
- ALTHUSSER Louis, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole normale supérieure 1955 – 1972*, Paris, Seuil, 2006.
- ALTHUSSER Louis, *Sur le contrat social*, Houilles, Éditions Manucius, 2009.
- ANDRIEU Kora, « Le libéralisme politique après les violences de masse : une théorie de la justice transitionnelle? », thèse de doctorat, sous la direction d'Alain Renaut, Sorbonne.
- ANDRIEU Kora, *La justice transitionnelle : de l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Gallimard, 2012.
- ANDRIEU Kora, « Afrique du Sud : la réconciliation à quel prix ? », *Le Monde*, 11 Janvier 2011.
- ANDRIEU Kora, « Guérison, pardon, réconciliation : l'héritage symbolique de Nelson Mandela », *Médiapart*, 6 décembre 2013.

- ANDRIEU Kora, « Confronter le passé de la dictature en Tunisie, la loi de "justice transitionnelle" en question », Institut de Relations Internationales Et Stratégiques (IRIS), Paris, 2014. [en ligne] Consultable ici : [http://www.iris-france.org/docs/kfm\\_docs/docs/obs-monde-arabe/tunisie-justice-transitionnelle-mai-2014.pdf](http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/obs-monde-arabe/tunisie-justice-transitionnelle-mai-2014.pdf)
- ANDRIEU Kora et LAUVAU Geoffroy, *Quelle justice pour les peuples en transition ?*, Paris, PUPS, 2014
- ARENDT Hannah, *Eichman à Jérusalem*, traduction de Anne Guérin, révisée par Martine Leibovici, Paris, Folio, 2002, [1966].
- ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduction de George Fradier, Paris, Agora Pocket, 1993, [1961].
- ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence*, traduction de Guy Durand, Paris, Agora Pocket, 2012, [1969].
- ARENDT Hannah, HUSTON Nancy, « Hannah Arendt », in: *Les Cahiers du GRIF*, N. 33, 1986, pp. 81-83. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif\\_0770-6081\\_1986\\_num\\_33\\_1\\_1686](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1986_num_33_1_1686)
- BADIOU Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.
- BALIBAR Etienne, *Violence et civilité, Weltek library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
- BALIBAR Etienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, 2001 [1993].
- BALIBAR Etienne, « la construction du racisme », *Actuel Marx* 2005/2, n°38, p. 11-28.
- BALIBAR Etienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*. Paris, La découverte/poche, 1997, [1988].
- BALIBAR Etienne, CALOZ-Tschopp Marie-Claire, INSEL Ahmet, TOSEL André, *Violence, civilité, révolution*, Paris, La dispute, 2014.
- BENSAID Daniel, « Stratégie et politique : de Marx à la troisième internationale », [en ligne], [http://www.preavis.org/brechenumerique/IMG/pdf/BENSAID\\_Strategie\\_politique\\_e.pdf](http://www.preavis.org/brechenumerique/IMG/pdf/BENSAID_Strategie_politique_e.pdf), consulté le 26 juin 2016.
- BENTOUHAMI Houria, « La désobéissance civile à l'épreuve du principe du fair-play : entre ingratitude et reconnaissance », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 11 | 2006, mis en ligne le 11 février 2008, consulté le 3 janvier 2014. URL : <http://traces.revues.org/234> ; DOI : 10.4000/traces.234
- BOBBIO Norberto, *Libéralisme et démocratie*, traduit de l'italien par Nicola Giovannini,

- Paris, Les éditions du Cerf, 1996.
- BOUBEKER Ahmed, « De la « guerre des races » aux luttes de l'immigration », *Le Portique* [En ligne], 13-14 | 2004, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 18 janvier 2014. URL : <http://leportique.revues.org/619>.
- BRUNETEAU Bernard, *Le siècle des génocides*, Paris, Armand Collin, 2004.
- BUCAILLE Lætitia, *Le pardon et la rancœur. Algérie/France, Afrique du Sud : peut-on enterrer la guerre ?*, Paris, Payot, 2010.
- BUCAILLE Lætitia, « Vérité et réconciliation en Afrique du Sud. Une mutation politique et sociale », *Politique étrangère*, 2007/2 Été, p. 313-325. DOI : 10.3917/pe.072.0313.
- BUCAILLE Lætitia, « La commission Vérité et Réconciliation, vers une nouvelle Afrique du Sud ? », *Revue internationale et stratégique*, 2012 / 4, p. 91 – 98. DOI :
- BUTLER Judith, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, traduction de Joëlle Marelli, Zones, 2010 [2009].
- BUTLER Judith, SPIVAK Gayatri Chakravorty, *L'État global*, traduction de Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2009 [2007].
- CASSIN Barbara, CAYLA Olivier et SALAZAR Philippe-Joseph (sous dir.), *Vérité, réconciliation, réparation*, Le genre humain n°43, Paris, Seuil, 2004.
- CASSIN Barbara, *L'archipel des idées*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 2014.
- CASTEJON Christine, *L'enjeu philosophique et les limites du concept de justice. Un égale un*, thèse de doctorat, sous la direction de Jacques Poulain, Université Paris 8, 2001.
- CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004 [1955].
- CHÂTELET François, *La naissance de l'histoire : la formation de la pensée historique en Grèce*, Tome 1 et 2, Seuil (éditions de minuit), 1962
- CHÂTELET François, *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Paris, Seuil, 1992.
- CHÂTELET François, « RÉVOLUTION », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 septembre 2013. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/revolution/>
- CHETAIL Vincent, « La banalité du mal de Dachau au Darfour : réflexion sur l'évolution du concept de génocide depuis 1945 », *Relations internationales* 3/ 2007 (n° 131).
- Collectif, *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Petite Bibliothèque Payot, 1996, [1989]
- CUILLERAI Marie, « L'irréconcilié : l'histoire critique aux marges de l'amnistie », *L'Homme*

- et la société* 1/2006 (n° 159) , p. 25-50.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, « Mai 68 n'a pas eu lieu » *Chimères*, n°64, 2007[1984] [http://www.revue-chimeres.fr/drupal\\_chimeres/?q=node/87](http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node/87).
- DELPLA François, *Nuremberg face à l'histoire*, L'archipel, 2006.
- DERRIDA Jacques, *Pardonnez-moi : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Galilée, 2012.
- DERRIDA Jacques, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.
- DERRIDA Jacques, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, L'aube, 2005 [1999].
- DERRIDA Jacques et HABERMAS Jürgen, *Le concept du 11 septembre*, Galilée, 2004.
- DUYOUX Nicolas, « La haine de la démocratie de Jacques Rancière », *Le philosophe* 1/2006 (n° 26), p. 129-134.
- ENGELS Friedrich, *Anti-Dühring*, traduction d'Émile Bottigelli, Paris, Editions sociales, 1963.
- FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La découverte / Poche, 2002 [1968 ; 1961].
- FANON Frantz, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952.
- FANON Frantz, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, La découverte/Poche, 2006 [1964].
- FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société, Cours au collège de France 1975-1976*, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, Paris, 1997.
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France 1977-1978*, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France 1978-1979*, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCAULT Michel, « Les mailles du pouvoir », in : *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, t. II.
- FRASER Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et distribution*, traduit par Estelle Ferrarese, Paris, La découverte, 2011 [2005].
- GANDHI Mohandas Karamchand, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, traduction de Georges Belmont, Paris, Quadrige, Puf, 2004 [1950].
- GANDHI Mohandas Karamchand, *Lettres à l'ashram*, traduction de Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1971.
- GANJIPOUR Anoush, « Politique de la (non-)violence », *Multitudes*, 2010/4 n°43, p182 – 189. DOI : 10.3917/mult.043.0161
- GROS Frédéric, « Foucault, penseur de la violence ? », *Cités*, 2012/2 n° 50, p. 75-86. DOI : 10.3917/cite.050.0075

- GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Folio, 2002.
- HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduction de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS Jürgen, *Profils philosophiques et politiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc B. De Launay, Paris, Gallimard, 1974.
- HABERMAS J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, traduction de Rainer Rochlitz, avec le concours de Catherine Audard pour l'américain, Paris, Cerf, 1997.
- HABERMAS Jürgen « Le paradoxe de l'État de droit démocratique », *Les Temps modernes*, 2000, n°610, p. 76-p.94.
- HABERMAS Jürgen, « Trois version de la démocratie libérale », *Le Débat*, traduction de Christian Bouchindhomme, 2003/3, n°125, p. 122 – 131. DOI : 10.3917/deba.125.01122.
- HARBI Mohamed, STORA Benjamin (sous dir.), *La guerre d'Algérie, 1934 – 2004*. Paris, Fayard Pluriel, 2010 [2004].
- HARRISON Nancy, *Winnie Mandela, Mother of a Nation*, London, Grafton books, 1985.
- HASSIM Shireen, KUPE Tawana, WORBY Eric (édité par), *Go home or die here. Violence, xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*, Johannesburg, Wits University Press, 2008.
- HERITIER Françoise (sous dir.), *De la violence (séminaire)*, tome 1 et 2, Paris, Odile Jacob, 2005.
- HERITIER Françoise (sous dir.), *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Le Pommier, 2005.
- HOBBS Thomas, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction de Gérard Mairet, Paris, folio, 2000.
- HOBBSAWM Eric, *Marx et l'histoire*, Paris, Demopolis, 2008.
- HOBBSAWM Eric, *L'Empire, la démocratie, le terrorisme* (éd. originale : *Globalisation, Democracy and Terrorism*, 2007). Traduction française, co-édition *Le Monde diplomatique* - André Versaille éditeur, 2009.
- HOBBSAWM Eric, *L'Âge des extrêmes, histoire du court XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Complexe, 2003 [1994].
- HOBBSAWM Eric, *Et le monde changea. Réflexions sur Marx et le marxisme, de 1840 à nos jours*, traduit de l'anglais par Frédéric Joly, Arles, Jacqueline Chambon, 2014.
- IVEKOVIC Rada, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*,



- Paris, L'harmattan, 1997.
- IVEKOVIC Rada, *Le sexe de la nation*, Paris, Editinos Léo Sheer, 2003.
- IVEKOVIC Rada, « Populisme et politique », *Cultures & Conflits* [En ligne], 73 | printemps 2009, mis en ligne le 30 mars 2009, consulté le 01 janvier 2013. URL : <http://conflits.revues.org/17552>.
- IVEKOVIC Rada, « Le retour du politique oublié par les banlieues », *Lignes* 2006/1 (n° 19), p. 64-88. DOI 10.3917/lignes.019.0064.
- IVEKOVIC Rada , « Conditions d'une dénationalisation et décolonisation des savoirs », *Mouvements* 2012/4 (n° 72), p. 35-41. DOI 10.3917/mouv.072.0035.
- IVEKOVIC Rada, « Banlieues, sexes et le boomerang colonial », *Multitudes* 2006/1 (no 24), p. 209-220. DOI 10.3917/mult.024.0209.
- IVEKOVIC Rada, « Le dialogue contre la terreur », *Rue Descartes* 2006/2 (n° 52), p. 122-126. DOI 10.3917/rdes.052.0122.
- IVEKOVIC Rada , « Langue coloniale, langue globale, langue locale », *Rue Descartes* 2007/4 (n° 58), p. 26-36. DOI 10.3917/rdes.058.0026.
- IVEKOVIC Rada, « Terror/isme comme politique ou comme hétérogénéité. Du sens des mots et de leur traduction », *Rue Descartes* 2008/4 (n° 62), p. 68-77. DOI 10.3917/rdes.062.0068.
- JAFFRO Laurent (coord.), *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, PUF, 2000.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité* Paris, Seuil, 1986 [1948 ; 1971].
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998.
- JOUARY Jean-Paul, *Mandela. Une philosophie en actes*, Paris, Le Livre de Poche, 2014.
- JOUARY Jean-Paul, *Rousseau, citoyen du futur*, Paris, Le Livre de Poche, 2012.
- KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF Flammarion, 1991.
- KUZWAYO Ellen, *Femme et noire en Afrique du Sud*, traduction de Marie-Hélène Dumas, Paris, Robert Laffont, 1987.
- LABICA Georges, *Théorie de la violence*, Naples et Paris, Citta del sol – Vrin, 2008.
- LAURENT Sylvie, « La non-violence est-elle possible ? Gandhi, Luther King, Mandela », *La vie des idées*, 23 juillet 2010, en ligne [www.lavidesidees.fr](http://www.lavidesidees.fr)

- LEFEBVRE Barbara et FERHADJIAN Sophie (sous dir.), *Comprendre les génocides du XX<sup>e</sup> siècle. Comparer – Enseigner*, Paris, Bréal, 2007.
- LEFRANC Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002.
- LEFRANC Sandrine, « la "juste distance" face à la violence » in *Revue internationale des sciences sociales*, 2002/4, n°174.
- LEFRANC Sandrine, « La justice dans l'après-violence politique. » in CORMAILLE Jacques et KALUSZYNSKI Martine, *la fonction politique de la justice*, Paris, La découverte « Recherches/Territoires du politique, 2007, p. 273 – 291.
- LEFRANC Sandrine, « Les commissions de vérité : une alternative au droit ? », *Droit et cultures* [En ligne], 56 | 2008-2, mis en ligne le 09 février 2009.
- LEFRANC Sandrine, « La justice transitionnelle n'est pas un concept », *Mouvements*, 2008/1 n° 53, p. 61-69. DOI : 10.3917/mouv.053.0061.
- LEFRANC Sandrine avec I. Saint-Saëns et Ph. Mangeot (coord.), « Victimes et bourreaux. Face à l'exigence de réparation », *Vacarme* , 27, printemps 2004, pp. 13-50. « La mémoire-colère », *Vacarme* , 27, printemps 2004, pp. 14-15.
- LEMKIN Raphael, *Axis Rule in Occupied Europe : Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*, Washington : Carnegie endowment for international peace, Department of international law, 1944.
- LEVENE Mark, « Le visage mouvant du meurtre de masse : massacre génocide et "post-génocide" », *Revue internationale des sciences sociales*, 2002/4 n°174, p. 493- 503.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Paris, GF Flammarion, 1992.
- LORAUX Nicole, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2005.
- LOSURDO Domenico, *La non-violence. Une histoire démythifiée*, traduction de Marie-Ange Patrizio, Paris, Delga, 2014.
- LYOTARD Jean-François, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
- MACHEREY Pierre, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008.
- MACPHERSON C.B, *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, traduction de l'anglais de Michel Fuchs, Paris, Folio, 2004 [1971].
- MALABOU Catherine, « économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T.180, N°2. DERRIDA (Avril – Juin 1990), pp. 303 – 324.

- MANDELA Nelson, *Conversations avec moi-même*, traduction de l'anglais (Afrique du Sud) par Maxime Berrée, Paris, Poche, 2011.
- MANDELA Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, traduction de l'anglais (Afrique du Sud) par Jean Guiloineau, Paris, 1995, Fayard.
- MANDELA Nelson, *L'apartheid*, Paris, Les éditions de minuit, 1965-1985.
- MARTINEZ Luis, *La guerre civile en Algérie*, Paris, Karthala, 1998.
- MBEMBE Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- MBEMBE Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La découverte, 2010.
- MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La découverte, 2015.
- MBEMBE Achille, « Nelson Mandela : chemins inattendus », *Le Monde Diplomatique*, Août 2013.
- MBEMBE Achille, « Faut-il provincialiser la France ? », *Politique africaine*, Octobre 2010 n°119, p. 159-188.
- MBEMBE Achille, « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », *Esprits*, Octobre 2002 n°288, p. 65-74.
- MICHAUD Yves, *La violence*, PUF, 1986.
- MINARD Philippe, « Eric J. Hobsbawm, un parcours d'historien dans le siècle », *Lectures trans-manche, Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2006/5 n° 53-4bis, p. 5-12.
- MOUSSAOUI Abderrahmane, *De la Violence en Algérie. Les lois du chaos*, Alger, Barzakh, 2006.
- MOUSSAOUI Abderrahmane, « Algérie, la guerre rejouée », *La pensée de midi*, 2000/3 N° 3, p. 28-37.
- MULLER Jean Marie, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- NADEAU Christian, « Quelle justice après la guerre ? Éléments pour une théorie de la justice transitionnelle », in *La vie des Idées*, [En ligne] [http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20090323\\_nadeau.pdf](http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20090323_nadeau.pdf), consulté le 13 avril 2014.
- NAVET Georges et VERMEREN Patrice, « théories de la violence, politiques de la mémoire et sujets de la démocratie » in *topique*, 2003/2 N°83, p. 43-53.
- ÖCALAN Abdullah, *Carnets de prison. La feuille de route vers les négociations*, traduction depuis le turc par Sacha Alsankli, Cologne, International Initiative Edition, 2013

- OGILVIE Bertrand, *L'homme jetable, Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Editions Amsterdam, 2012.
- « Bertrand Ogilvie », *Lignes*, 2001/1 n° 4, p. 141-144.
- OGILVIE Bertrand, *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, L'harmattan, 2012.
- OSIEL Mark, *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*, [traduction de l'anglais de Jean-Luc Fidel], Paris, Seuil, 1997.
- PITTS Jennifer, *La naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale, 1770 – 1870*, traduction de Michel Cordillot, Paris, les éditions de l'atelier, 2008.
- PONS Sophie, *Apartheid. L'aveu et le pardon*, Paris, Bayard, 2000.
- RANCIÈRE Jacques, *la haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005.
- RANCIERE Jacques, *La mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, 1995.
- RANCIERE Jacques, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.
- RAWLS John, *Le droit des gens*, traduction de Bertrand Guillaume, Paris, Esprit, 1996.
- RAWLS John, *Justice et démocratie*, traduction de C. Audard, P. De Lara, F. Piron, A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, 1993.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, traduction de Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.
- RAWLS John, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, traduction de Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillaume, Paris, La découverte, 2002.
- RENAUT Mathieu, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Amsterdam, 2014.
- REY Pierre-Philippe, « Le transfert de surtravail de la paysannerie au capitalisme » in *L'homme et la société*, N. 45 – 46, 1977.
- RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, 10/18, 1973.
- ROSOUX Valérie « Réconcilier : ambition et piège de la justice transitionnelle. », *Droit et société* 3/2009 (n° 73), p. 613-633. URL : [www.cairn.info/revue-droit-et-societe-2009-3-page-613.htm](http://www.cairn.info/revue-droit-et-societe-2009-3-page-613.htm).
- ROSS Kristin, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, traduction de l'anglais par Anne-Laure Vignaux, Marseille, Agones, 2010 [2005].
- SAADA Julie, « De la fumée et des miroirs. Justice d'après-guerre, dramaturgie et dissensus politique », in « Guerres justes », *Raisons politiques*, n°45, février 2012, p. 129-162.

- SALAZAR Philippe-Joseph, *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Paris, Hermann, coll. « Savoirs : Cultures », 1998.
- SCHWARTZ Yves, *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, Toulouse, Octares, 2000.
- SEGRÉ Ivan, *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz ?*, Paris, Lignes, 2009.
- SEMELIN Jacques, « La logique monstrueuse du meurtre de masse », *Le débat*, 2010/5 n°162, p. 117 – 131 (p.121).
- SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 1936.
- SOULEZ Philippe (textes réunis par), *Les philosophes et la guerre de 14*, Paris, La philosophie hors de soi, PUV 1988.
- SOULEZ Philippe (textes réunis par), *La Guerre et les philosophes de la fin des années 20 aux années 50*, Saint-Denis, PUV, 1992.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Nation et nationalisme*, traduction de Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2011.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduction de Jérôme Vidal, Paris, Amsterdam, 2009.
- STORA Benjamin, *Les guerres sans fin, un historien, la France et l'Algérie*, Paris, Stock, 2008.
- STORA Benjamin, *Histoire de la guerre d'Algérie (1954 – 1962)*, Paris, La découverte, 2002 [1993].
- SUPIOT Alain, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*. Seuil, Paris, 2005.
- THOMPSON Leonard, *A history of South Africa. New revision*, New Haven : Yale university press, 1995.
- THOREAU Henry, *Essais*, traduction de Nicole Mallet, Marseille, Le mot et le reste, 2007.
- TRAVERSO Enzo, *Auschwitz, l'histoire déchirée*, Paris, Cerf, 1997.
- TRAVERSO Enzo, *L'histoire comme champs de bataille. Interpréter les violences du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La découverte, 2011.
- TRAVERSO Enzo, *1914 – 19145, la guerre civile européenne*, Paris, Stock, 2007.
- TRAVERSO Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil du judaïsme*, Lignes et Léo Scheer, 2004.
- TRAVERSO Enzo, *Les marxistes et la question juive, histoire d'un débat (1843 – 1943)*, Montreuil , La brèche, PEC, 1990.

- TOSEL André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, Puf, 1990.
- TUTU Desmond, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon, Comment se réconcilier après l'apartheid ?*, traduit de l'anglais par Josiane et Alain Deschamps, Paris : Albin Michel, 2000.
- TUTU Desmond, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation* Paris, Seuil, 2004, p. 89.
- VATIN François, *L'espérance-monde. Essais sur l'idée de progrès à l'heure de la mondialisation*, Paris, Albin Michel, 2012.
- VATIN François, *Le travail. Activité productive et ordre social*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.
- VERGARA Francisco, *Les fondements philosophiques du libéralisme. Libéralisme et éthique*, Paris, La découverte, 2002 [1992].
- VERMEREN Pierre, « Les sociétés maghrébines entre néo-réformisme d'État et pression de l'Islam politique », *Mouvements* 6/ 2004 (n° 36), p. 61-71.
- VIDAL NAQUET Pierre, *Les crimes de l'armée française, Algérie 1954 -1962*, Paris, La découverte, 2006.
- WAHNICH Sophie (sous dir.), *Une histoire politique de l'amnistie*, Paris, PUF, 2007.
- WAHNICH Sophie, « La Révolution française comme conflits d'intolérables. Comment définir l'humanité en période révolutionnaire », in FASSIN Didier et BOURDELAIS Patrice, *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La découverte, 2005.
- WAHNICH Sophie, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003.
- WAHNICH Sophie, « Terreur révolutionnaire et terrorisme. Rémanence rétinienne et troubles de la vision » in *Lignes*, 2002, n°8.
- WIEWIORKA Annette, « Shoah : les étapes de la mémoire en France » in BLANCHARD Pascal et VEYRAT-MASSON Isabelle, *Les guerres de mémoire*, La Découverte « Cahiers libres », 2008 p. 107-116.
- WIEWIORKA Annette, « La France et le crime contre l'humanité » in BAYARD Florent (dir.). *Le génocide des juifs entre procès et histoire, 1943-2000*. Bruxelles, Complexe, 2000.
- ZINN Howard, *Désobéissance civile et démocratie. Sur la justice et la guerre*, traduction de Frédéric Cotton, Marseille, Agone, 2010.

ZINN Howard, *Une histoire populaire des Etats-Unis*, traduction de Frédéric Cotton, Marseille, Agone, 2003.

### **Bibliographie générale**

ALLEG Henri, *La question*, Paris, Éditions de minuit, 2005 [1958].

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La découverte, 1996.

ANDERSON Benedict, *Imagined communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*, London. NewYork, Verso, 2006 [1983].

ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, traduit par Jean-Loup Bourget, Robert Devreu et Patrick Lévy, Paris, Seuil, 2005 [1951].

ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, traduit de l'anglais par Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.

ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, traduit de l'anglais par Micheline Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

ARISTOTE, *Les politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993.

BA KONARÉ Adame (sous dir.), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, La découverte, 2008.

BENEZET Erwan, COURMONT Barthélémy, « Washington et Hollywood : l'arme fatale ? », *Revue internationale et stratégique* 3/2004 (n° 55) , p. 19-26.

BENJAMIN Walter, *Critique de la violence*, traduction de Nicole Casanova, 1921, Paris, Payot, 2012.

BENSAID Daniel, *Marx [mode d'emploi]*, Paris, La découverte, 2009.

BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas, LEMAIRE Sandrine, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La découverte, 2006.

BOLTANSKI Luc, Chapiello Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

BOSLY Henry. D, VANDERMEERSCH Damien, *Génocide, crimes contre l'humanité et crimes de guerre face à la justice. Les juridictions internationales et les tribunaux nationaux*. Paris, Buylant, 2012.

CENTRE TRICONTINENTAL, *L'avenir des peuples autochtones. Le sort des « premières nations »*, Paris, L'harmattan, 2001.

CHARNY Israël W., *Le livre noir de l'humanité. Encyclopédie mondiale des génocides*,

- traduction de l'anglais par Janice Valls-Russel, Toulouse, Privat, 2001.
- CHÂTELET François, *Périclès et son siècle*, Paris, Complexes, 1982 [1960].
- CHÂTELET François, *Hegel*, Paris, Seuil, 1994 [1968].
- CHUA Amy, *Le monde en feu. Violences sociales et mondialisation*, traduction de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Seuil, 2007
- COMAROFF Jean et John, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, traduction par Jérôme David, Paris, Les prairies ordinaires, 2010.
- COQUERY – VIDROVITCH Catherine, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Marseille, Agone, 2009.
- CUSSET François, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La découverte, 2005 [2003].
- DAVIS Angela, *Femmes, race et classe*, traduit de l'américain par Dominique Taffin et le collectif des femmes, Editions des Femmes, 1983.
- DAVIS Mike, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales. Aux origines du sous-développement*, traduction de Marx Saint-Upéry, Paris, La découverte, 2006.
- DETIENNE Marcel, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, 2010.
- DETIENNE Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2009 [2000].
- DETIENNE Marcel, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
- DELMAS-MARTY M., FOUCHARD I. FRONZA E., NEYRET L., *Le crime contre l'humanité*, PUF, Que sais-je ?, 2009.
- DUMAS Hélène, *Le génocide au village. Le massacre des Tutsis au Rwanda*, Paris, Seuil, 2014.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann Lévy, 1973.
- GARAPON Antoine, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, Paris. O. Jacob, 2002.
- GARAPON Antoine, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*. Paris, Odile Jacob, 2008.
- GARO Isabelle, *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000.
- GOODY Jack, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, traduction de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Folio, 2010.
- GRAEBER David, *Bureaucratie*, traduit de l'anglais par François et Paul Chemla, Paris, les liens qui libèrent, 2015.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir-communicationnel, tome 1. rationalité de l'agir et*



- rationnalisation de la société*, traduit par Jean Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir-communicationnel, tome 2. pour une critique de la raison fondamentaliste*, traduit par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
- HATZFELD Jean, *Une saison de machette*, Paris, Seuil, 2003.
- HILBERG Raoul, *La politique de la mémoire*, [traduction par Marie-France de Paloméra], Arcades Gallimard, Paris, 1994.
- HILBERG Raoul, *La destruction des juifs d'Europe*, traduction de l'anglais par André Charpentier, Pierre-Emmanuel Dauzat et Marie-France de Paloméra, Paris, Gallimard, 1988.
- KERSHAW Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, traduction de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Folio histoire, Gallimard, 1992 [1985].
- LAFFITTE Michel, WIEVIORKA Annette, *À l'intérieur du camp de Drancy*, Paris, Perrin, 2012.
- LANZMANN Claude, *Shoah*, Paris, Gallimard, 2001 [1985].
- LIMBUYA KIRONGOZI Boh, « Ethnie, transfrontalité et pouvoir en Afrique », *Cahiers présences africaines*, 1996.
- MARX Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, traduction dirigée par Jean-Pierre Lefebvre, PUF, 1993.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Stuttgart, Reclam, 2007 [1969].
- MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Edition du centenaire, 1948.
- MUCHEMBLED Robert, *Une histoire de la violence. De la fin du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2008.
- MINK Georges et NEUMAYER Laure (sous dir.), *L'Europe et ses passés douloureux*, La découverte, Recherches, 2007.
- SAÏD Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduction de Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005 [1980].
- SEGRÉ Ivan, *Judaïsme et révolution*, Paris, La fabrique éditions, 2014.
- SEN Amartya, *L'économie est une science morale*, traduit par Monique Canto-Sperber, Paris, La découverte, 1999.
- VOLLMANN William, *Le livre des violences*, traduction de Jean-Paul Mourlon, Auch,

Tristram, 2009.

## **Dossier de revues**

*Politique africaine*, n° 92, 2003, « Justice et réconciliation : ambiguïtés et impensés »

*Politix*, n°80, 2007 dossier sur « La pacification des violences »

*Revue française de sciences politiques*, Vol. 50, 2000/4-5 Dossier sur « les transition démocratiques, regards sur l'état de la transitologie »,

*Cahiers d'étude africaine*, 2004 dossier sur « Réparation, réconciliation »

*Confluences méditerranée*, printemps 1998, n°25 « La parole aux Algériens : Violence et politique en Algérie »

*Confluences méditerranée*, Été 2000, n°34, « Une nouvelle donne pour les Kurdes »

*Confluences méditerranée*, Hiver 1996 – 1997, n°20 « Terrorismes et Violence politique »

*Confluences méditerranée*, Été 1994, n°11, « Comprendre l'Algérie »

*Confluences méditerranée*, Printemps 2003, n°45, « La face cachée de l'Algérie »

*Confluences méditerranée*, Été 2007, n° 62 « Mémoire et réconciliation »

*Confluences méditerranée*, Printemps 2012, n° 81, « Algérie, 50ans après »

*Culture et conflits*, 2000 / 40 « pacifications, réconciliation (1) », sous la direction de John Crowley, ISBN 2-7475-0572-3 et 2000/ 41, « pacifications, réconciliation (2) », sous la direction de John Crowley, ISBN 2-7475-0725-4

*Droit et société* 2009/3 (n° 73) dossier sur « À l'épreuve de la violence, figures de la « justice transitionnelle » »

*Revue internationale des sciences sociales* 2002/4 (n° 174) dossier sur les « Violences extrêmes »

*La Revue internationale et stratégique*, 2012 / 4 (n°88) dossier sur « Pardon et Réconciliation »

*Actes de la recherche en sciences sociales* 2008 / 4 (n° 174) dossier sur « Pacifier et punir (2). La force du droit international et le marché de la paix »

*Mouvements* 2008/1 (n° 53) dossier sur « Vérité, justice, réconciliation. Les dilemmes de la justice transitionnelle »

*Desgénérations*, 2011, n°14, « Violence et politique ».

*Télérama hors série* 2010, ISBN : 978-2-914927 – 16 – 1, « Camus »,

*Tracés. Revue de Sciences humaines*, [En ligne], 19 | 2010, « Décrire la violence »

## Outils de lectures

CASSIN Barbara (sous dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004.

BEVORT Antoine, JOBERT Annette, LALLEMENT Michel, MIAS Arnaud (sous dir.), *Le dictionnaire du travail*, Paris, PUF, 2012.

DELACROIX C., DOSSE F., GARCIA P., OFFENSTADT N. (sous dir.), *Historiographies I et II, concepts et débats*, Paris, Folio histoire, 2010.

DUMENIL Gérard, LÖWY Michael, RENAULT Emmanuel, *Les 100 mots du marxisme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2009

LABICA Georges et BENSUSSAN Gérard, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige, PUF, 2001

MARZANO Michela (sous dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, Quadrige, PUF, 2011

REY Alain (sous dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Petit Robert, Juillet 2010.

Dictionnaire électronique des synonymes : <http://www.crisco.unicaen.fr/>

Centre national de ressources textuels et lexicals : <http://www.cnrtl.fr/>

## Documents

Charte des Droits de l'Homme et des Peuples, 1981

ICTJ, *Drafting a truth commission mandate, a practical tool*, Juin 2013.

ICTJ, *Truth Seeking, Elements of creating a truth commission*, 2013

Organisation des Nations Unies, *Rapport du secrétaire général de l'ONU, rétablissement du droit et administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit*, S / 2004 / 616

Organisation des Nations Unies, *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Adoptée par l'assemblée générale des nations unies le 9 décembre 1948 en cent-soixante-dix-neuvième séance plénière*, 1948.

Organisation des Nations-Unies, *Rapport de la commission indépendante d'enquête sur les actions de l'organisation des nations unies lors du génocide de 1994 au rwanda*, 1999  
<http://cec.rwanda.free.fr/documents/doc/rapportONU/ONU-Rapport-Rwanda-S-1999-125.pdf> [consulté le 16 août 2013]

Organisation des Nations-Unies, *Convention internationale sur l'élimination et la répression du crime d'apartheid*, entrée en vigueur le 18 juillet 1976,

<https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201015/volume-1015-I-14861-French.pdf> [Consulté en ligne le 19 juillet 2013].

**Sites Internet**

Site de l'International Center for transitional justice : <http://ictj.org/>

Site de l'Insitut for Truth and reconciliation : <http://www.ijr.org.za/>

Site de l'IDEA : <http://www.idea.int/index.cfm>

Site de la commission Vérité et Réconciliaton d'Afrique du Sud :  
<http://www.info.gov.za/otherdocs/2003/trc/>

Site de la commission Vérité et Réconciliaton du Canada :  
<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=15>