

L'urgence politique, la nouvelle utopie sécuritaire et les menaces à la liberté et à la pensée

Dolores Amat

Reçu le 26.11.2015 – Accepté le 22.12.2015

Título / Title / Titolo

La urgencia política, la nueva utopía securitaria y las amenazas para la libertad y el pensamiento
 Urgency in Politics, Security as a New Utopia, and their Threats to Freedom and Thought
 L'urgenza politica, la nuova utopia securitarie e le minacce per la libertà ed il pensiero

Résumé / Resumen / Abstract / Sommario

Après les attentats terroristes qui ont eu lieu aux États Unis en 2001, et à partir de la nouvelle vague d'attaques en Europe ces derniers temps, l'urgence a motivé et justifié quelques-unes des décisions politiques les plus importantes, même dans des pays qui n'ont pas subi d'agressions directes. La recherche de la sécurité pleine, qui semble être devenue une nouvelle utopie, explique certaines décisions extralégales et favorise l'extension des facultés des pouvoirs exécutifs dans un nombre croissant de pays. De telle sorte que l'urgence aujourd'hui met en péril les bases de la démocratie : elle affaiblit les garanties pour l'exercice de la liberté, décourage la participation des citoyens dans les affaires publiques, elle entrave le débat et rend difficiles la pensée et le jugement autonomes. Partant des recherches de Hannah Arendt sur le totalitarisme et des analyses de Giorgio Agamben sur les États sécuritaires, nous montrerons que l'usage récurrent de l'urgence peut générer aujourd'hui des conditions oppressives. Ces conditions sont différentes de celles qui donnèrent lieu dans le passé à des régimes totalitaires, mais elles ont quelques points en commun qui réclament la réflexion, le jugement et l'action des citoyens et citoyennes.

Luego de los atentados terroristas que tuvieron lugar en Estados Unidos en 2001 y a partir de la nueva ola de ataques que se llevaron adelante en Europa últimamente, la urgencia ha pasado a motivar y justificar algunas de las decisiones políticas más importantes, aún en países que no han sufrido agresiones directas. La búsqueda de la seguridad plena, que parece haberse convertido en una nueva utopía, explica ciertas decisiones extralégales y propicia la extensión de las facultades de los poderes ejecutivos en un número creciente de países. De esta manera, la urgencia pone en peligro hoy las bases de la democracia: horada las garantías para el ejercicio de la libertad, desalienta la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, entorpece el debate y dificulta el pensamiento y el juicio autónomo. Utilizando las investigaciones de Hannah Arendt sobre el totalitarismo y los análisis de Giorgio Agamben sobre los Estados 'securitarios', intentaremos demostrar que la utilización recurrente de la urgencia puede generar hoy condiciones opresivas. Estas condiciones son diferentes de aquellas que dieron lugar en el pasado a los regímenes totalitarios, pero tienen algunos puntos en común que reclaman la reflexión, el juicio y la acción de los ciudadanos.

After the terrorist attacks in the US in 2001, and since the new wave of attacks in Europe in the recent past, urgency has motivated and justified some of the most important political decisions, even in countries that were not directly aggressed. The search for full security, which seems to have become a new utopia, explains certain extra-legal decisions and promotes the extension of the faculties of executive powers in a growing number of countries. Thus, urgency threatens today the basis of democracy: it undermines the guarantees for the exercise of freedom, it discourages citizens' participation in public affairs, it hinders debate and it stands in the way of thought and of autonomous judgment. Using Hannah Arendt's research on totalitarianism and Giorgio Agamben's analysis of Security States, this paper will show that the recurrent recourse to 'urgency' can generate, today, oppressive conditions. These conditions are different from those linked to the rise of totalitarian regimes in the past but they have some common points, which demand citizens' reflection, judgment and action.

A seguito degli attacchi terroristici che hanno avuto luogo negli Stati Uniti nel 2001 e della nuova ondata di attacchi in Europa negli ultimi tempi, un senso di urgenza ha motivato e giustificato alcune delle decisioni politiche più importanti, anche in paesi che non hanno subito attacchi diretti. La ricerca della piena sicurezza, che sembra essere diventata una nuova utopia, spiega alcune decisioni extra-legali e promuove l'estensione di poteri esecutivi in un numero crescente di paesi. L'urgenza oggi minaccia le basi della democrazia: mette in discussione le garanzie per l'esercizio della libertà, scoraggia la partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, blocca il dibattito e ostacola il pensiero e l'autonomia di giudizio. Utilizzando la ricerca di Hannah Arendt sul totalitarismo e la riflessione di Giorgio Agamben sullo Stato di sicurezza, il testo dimostra che l'uso ricorrente all' "urgenza" può generare condizioni di oppressione. Tali condizioni sono diverse da quelle che associamo al sorgere dei regimi totalitari del passato, ma hanno alcuni punti in comune che richiedono riflessione, il giudizio e l'azione dei cittadini.

Mots-clé / Palabras clave / Keywords / Parole chiave

État d'urgence, état sécuritaire, totalitarisme, Hannah Arendt, Giorgio Agamben

Estado de emergencia, estado securitario, totalitarismo, Hannah Arendt, Giorgio Agamben

State of emergency, totalitarianism, Security State, Hannah Arendt, Giorgio Agamben

Stato di emergenza, lo stato securitarie, il totalitarismo, Hannah Arendt, Giorgio Agamben

L'urgence a une place centrale dans la réalité politique actuelle et dans les réflexions politiques contemporaines¹. Après les attaques terroristes qui ont eu lieu aux États-Unis en septembre 2001 et la nouvelle vague d'attaques qui ont été menées en Europe ces derniers temps, l'urgence a motivé et justifié certaines des décisions politiques les plus importantes. Dans ce contexte, des pays comme les États-Unis et la France ont déclaré, à des moments différents, l'état d'urgence pour faire face à des menaces imminentes. Mais les États qui ont été attaqués ne sont pas les seuls qui évoquent l'urgence pour justifier certaines pratiques. Des menaces telles que le terrorisme donnent lieu à des discours qui annoncent une situation d'urgence permanente et généralisée dans laquelle la sécurité des personnes et des systèmes politiques sont en danger. Ces discours justifient certaines décisions extralégales et favorisent l'extension des pouvoirs exécutifs dans un nombre croissant de pays (Agamben : 2015). L'intention déclarée de ces mesures exceptionnelles est de protéger la démocratie et les individus contre les dangers graves, mais les effets peuvent parfois être contre-productifs : la défense alléguée de la démocratie peut finir par détruire les fondements du régime.

Ainsi, cet article cherche à montrer que l'urgence peut avoir des conséquences paradoxales en politique, surtout quand elle est évoquée dans les systèmes démocratiques. Comme nous le verrons, les mesures exceptionnelles peuvent affaiblir les outils qu'a la démocratie pour se défendre et peuvent produire des dangers semblables à ceux contre lesquels les actions urgentes tentent de lutter. La participation des citoyens aux affaires

¹ Nous faisons référence à l'urgence telle qu'elle est évoquée aujourd'hui, mais il est important de noter que le problème a une place importante dans la politique depuis les temps anciens. Selon Giorgio Agamben, qui étudie la question avec une acuité et une solennité singulières, l'urgence justifie l'état d'urgence, qui est fondamental dans la manière qu'a notre tradition de lier la vie à la politique. Voir à ce sujet *Homo Sacer : Il potere sovrano e la vita nuda* (1995) et *Stato di Eccezione. Homo sacer, 2,1* (2003), parmi plusieurs autres. L'état d'urgence est paradoxal en soi parce qu'il suppose une suspension de la loi prévue par la loi elle-même. A cet égard, l'état d'exception n'est pas tout à fait en dehors des règles, mais pas complètement à l'intérieur non plus. Cette ambiguïté qui est à la base des systèmes politiques occidentaux est pour Agamben le cœur de beaucoup de nos notions et pratiques politiques les plus importantes.

publiques, les garanties nécessaires à l'exercice de la liberté, le débat public et même la réflexion autonome sont en danger lorsque l'État déclare l'état d'urgence et donne la priorité à la sécurité par rapport au reste de ses responsabilités.

A ce sujet, en utilisant certains concepts de Hannah Arendt et de Giorgio Agamben, nous allons essayer de démontrer que l'utilisation récurrente de l'urgence peut générer des situations comme celles qui ont eu lieu au cours des régimes totalitaires². Nous verrons que même si aujourd'hui la capacité même des êtres humains pour démarrer de nouveaux processus n'est pas attaquée, comme cela est arrivé dans des systèmes tels que le nazisme, les conditions nécessaires à l'émergence de la liberté sont limitées. Bien que les citoyens ne soient pas complètement paralysés par la terreur et par l'idéologie, ils se voient contraints par la peur. Non seulement la liberté d'action est menacée, mais la liberté de penser et de juger est également à risque : à la crise du jugement qui était évidente en Europe pendant les années de la Seconde Guerre mondiale (et qui a permis l'acceptation en masse de mesures pénales politiques), on ajoute aujourd'hui de nouveaux obstacles à la réflexion et au discernement autonome. Ces obstacles au jugement ont des conséquences particulièrement importantes dans la politique, vu que la pensée indépendante est un outil de base des individus pour se libérer des diktats de leur époque, pour prendre des décisions lucides et pour imaginer la société dans laquelle ils voudraient vivre. Voici ce qu'Arendt a averti quand elle a comparé (à son époque) les gens qui ont obéi sans hésiter aux pires ordres du nazisme avec les rares qui ont osé résister : selon son analyse, c'était la capacité de juger de façon indépendante qui a différencié ce groupe minoritaire qui a refusé de suivre les ordres criminels, et qui a en revanche cherché des solutions de rechange pour les modes de vie imposés par le régime.

Pour mener à bien les objectifs de notre travail, nous allons continuer le schéma suivant : 1) tout d'abord,

² Notre hypothèse est basée sur l'analyse du totalitarisme proposé par Arendt dans Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, New York, Londres, Harcourt 1985.

nous allons présenter quelques réflexions d'Arendt autour des menaces posées par les régimes totalitaires contre la capacité humaine d'imaginer et de créer de nouveaux processus, et nous allons voir que certaines considérations de l'auteure sur la modernité sont toujours valables aujourd'hui; 2) ensuite, avec l'aide de certaines études d'Agamben, nous verrons comment l'urgence évoquée par un nombre croissant d'Etats qui mettent l'accent sur la sécurité nous met à nouveau face à certains dangers identifiés par Arendt; parmi ces dangers, nous allons souligner quelques menaces contre la liberté et nous allons insister sur les difficultés que la pensée indépendante et la capacité de jugement rencontrent à notre époque; 3) puis nous nous appuyerons sur l'analyse d'Arendt sur Adolf Eichmann afin de développer certains des risques de négliger la réflexion et le jugement citoyen. 4) Enfin, nous verrons que les situations politiques soulevées par l'urgence aujourd'hui minent les conditions de base pour le jugement et pour la pensée indépendante, de façon à empêcher l'imaginaire collectif qui pourrait ouvrir la voie à d'autres avenues pour les démocraties d'aujourd'hui.

1 Le totalitarisme et quelques liens avec l'actualité

1.1. Modifier la matière humaine

Une des caractéristiques qui sont évidentes lors de l'étude des régimes totalitaires est leur objectif de surmonter toutes les limites, de détruire toutes les frontières qui pourraient primer sur le pouvoir politique. Contrairement aux systèmes républicains, qui cherchent à mettre des freins et des contrepoids au pouvoir, le totalitarisme cherche l'expansion absolue des pouvoirs du souverain. Cette expansion ne se limite pas au domaine des relations sociales (comme dans le cas des dictatures traditionnelles), mais vise à s'étendre encore jusqu'à la nature (Arendt, 1985 : 462). Avec l'ambition de créer un système parfait, dans lequel chaque membre incarne précisément les idéaux du mouvement, le totalitarisme

cherche à modifier la matière humaine pour la rendre digne de ses propres idéaux. Ainsi, les mouvements totalitaires ne reconnaissent pas de mystères ni de zones inabornables de la nature humaine ; pour eux, il n'y a rien qui ne puisse pas être mené ou maîtrisé par la politique.

Pour souligner cette particularité, Arendt oppose cette tendance des mouvements totalitaires à la structure des gouvernements des lois classiques. À son avis, un système soumis à des lois cherche à traduire dans le corps juridique les principes fondamentaux qui guident la communauté. Ainsi, les lois positives transforment certains principes généraux en des paramètres de base sur ce qui est juste et sur ce qui est faux, sur ce qui est permis et sur ce qui est interdit. Et il est seulement à travers cette traduction que les principes fondamentaux arrivent à avoir une existence politique. A cet égard, l'auteure note que quelle qu'ait pu être la source de la légitimité du droit dans les systèmes juridiques antérieurs au totalitarisme (la loi naturelle, la vérité révélée ou les coutumes d'un peuple donné, par exemple), tous les systèmes juridiques avaient fondé leur pratique sur la conscience d'une certaine imprécision inévitable : le simple fait que tout système de justice ait eu besoin de traduire certaines valeurs générales par des cas particuliers mettait en évidence la nécessité d'engagements et d'approximations plus ou moins précises par rapport aux principes dominants. La singularité de l'homme ne se laisse pas capturer entièrement par des règles générales, et les lois positives cherchent à rapprocher les deux termes du problème (normes et hommes) sans jamais les joindre complètement.

Les mouvements totalitaires, comme le note Arendt, rejettent en revanche cette imprécision et visent à établir la pleine justice sur la terre. Prétendant être inspirés par les sources mêmes du droit, ils croient qu'ils peuvent mettre de côté la simple légalité (qui est toujours défectueuse) et cherchent à construire un régime dont les membres incarnent parfaitement les idéaux universels. Ainsi, le totalitarisme ne remplace pas un système juridique par l'autre, il n'abandonne pas un ensemble de règles pour accepter d'autres. Les mouvements totali-

taires défient toute règle particulière parce qu'ils croient qu'ils peuvent convertir l'humanité en l'incarnation de la loi universelle (Arendt, 1985 : 462)³. Ainsi, non seulement ils prétendent être capables d'accéder aux principes fondamentaux de l'humanité, mais aussi de façonner la matière humaine.

Mais bien que cette attitude envers la *phusis* (à l'égard de ce qui est donné et ne dépend pas entièrement de la volonté des individus) est prise à l'extrême par les totalitarismes, elle n'est pas exclusive de ces systèmes. Il s'agit plutôt d'un trait typique de la modernité qui, avec ses impulsions révolutionnaires, remet en question la valeur de la modération prônée par la tradition⁴.

La modernité remet en question depuis sa création toutes les sources d'autorité et de certitude, et donc sape les fondements de certaines perspectives et les valeurs qui avaient guidé l'humanité jusque-là. Avec la chute de l'Ancien Régime, qui en fonction de vérités divines avait donné de la stabilité à l'Ouest pendant mille ans, la modernité pose de nouveau les questions quant au fondement ultime du monde, le sens de la vie humaine et la base de la portance des communautés politiques (Arendt, 1993 : 128-136). On ouvre donc un processus de recherche de sens qui rend possible l'émergence de nouveaux discours universalistes (les récits des Lumières, du progrès, de l'abondance et du socialisme, par exemple) qui n'arrivent pourtant pas à combler le vide que les vérités religieuses ont laissé lorsqu'elles ont perdu leur caractère incontestable. Ainsi, la recherche de certitudes universelles débouche vers la fin du siècle dernier sur le déclin des doctrines métaphysiques et sur la remise en question de la possibilité même d'accéder à une vérité stable.

Dans ce sens, la pensée aussi bien que la pratique modernes ont tendance à remettre en question toutes les limites existantes et cette tendance a conduit à des découvertes, à des inventions et à des transformations

³ La loi de la nature, dans le cas du régime mené par Hitler, et les lois de l'histoire, dans le cas du stalinisme, explique Arendt par rapport aux systèmes auxquels elle a consacré son étude.

⁴ Voir à cet égard *The Three Waves of Modernity*, par Leo Strauss (Strauss, 1989a).

inimaginables dans le passé, mais aussi à des catastrophes. En politique, cette tendance a conduit à quelques tentatives utopiques de démolir l'existant pour «faire» une humanité nouvelle, ce qui a conduit à des bouleversements sociaux, tels que ceux qui se sont produits au cours du XXe siècle.

Les projets de refondation ont varié au cours de notre époque : on est passé de la recherche du bien-être universel et impérissable au moyen de la gouvernance de la raison aux tentatives de faire régner ce qui est meilleur dans les êtres humains au travers de la témérité et du courage poétique⁵. Et même si l'on pourrait penser que notre temps, fortement relativiste et opposé à tout fondement stable⁶, manque d'aspirations totalitaires, les discours qui avec une insistance croissante justifient l'urgence politique semblent annoncer une nouvelle tentation : le désir de générer, une fois pour toutes, un terrain sûr et sans dangers imprévisibles pour la vie des individus. Comme nous le verrons dans les pages suivantes (en particulier lorsque nous discuterons de l'émergence de ce qu'Agamben appelle «Etats de sécurité»), la sécurité se laisse entrevoir comme la nouvelle utopie, comme cette fin qui pourraient justifier n'importe quel moyen, comme cet idéal qui pourrait excuser toute action ou violence contre ce qui a été considéré comme essentielle à l'humanité jusqu'à nos jours⁷.

Mais contrairement à d'autres utopies, l'aspiration à la pleine sécurité (qui se pose à une époque qui se

⁵ Voir aussi sur ce point, *The Three Waves of Modernity*. Strauss affirme que la modernité commence par un élan révolutionnaire d'attentes irréalistes quant à la raison et se termine, avec des auteurs comme Nietzsche, en rejetant la raison. Le texte peut également être lu en parallèle avec l'essai sur Heidegger publié par Thomas Pangle (Leo Strauss, 1989b), dans lequel Strauss suggère que le grand penseur allemand conduit la modernité à sa rupture avec son appel à la témérité et à la poésie.

⁶ Comme le fait remarquer Oliver Marchart, « à l'heure actuelle, il est généralement tenu pour acquis que le phénomène de la contingence s'est étendu à de plus en plus de domaines de la société et est connu comme l'absence d'un fondement nécessaire de la vérité, de la foi ou de la politique » (Marchart, 2007 : 45).

⁷ Depuis 2001, Agamben notait que la sécurité commençait à devenir le critère de légitimité politique le plus important (Agamben, 2001). Prenant les paroles de Byung-Chul Han (2014), on peut ajouter que dans les sociétés modernes « le souci d'avoir une bonne vie cède la place à l'hystérie de survivre ».

méfie des idéaux et des doctrines) ne se présente pas comme un projet radical, mais comme la recherche naturelle et évidente de la politique. La sécurité est de plus en plus présente dans les discours politiques comme le désir spontané et indiscutable de toute communauté raisonnable ou sensée, et non pas comme l'aspiration particulière d'une communauté donnée. Comme on le sait, tout système politique répond plus ou moins explicitement à la question fondamentale sur le meilleur mode de vie possible et affirme ainsi certains principes et valeurs qui donnent vie à ses règles et à ses institutions. A cet égard, affirmer sans hésiter que la quête première des personnes est la préservation et l'extension de la vie implique d'oublier qu'il y a plusieurs façons de répondre à la question fondamentale de la politique, et conduit à mépriser les principes directeurs d'autres communautés. Paradoxalement, notre temps, soi-disant sceptique et relativiste, semble supposer donc qu'il peut savoir avec certitude l'ultime désir ou bien celui le plus authentique des individus. Ainsi, les habitants de la modernité tardive courent le risque de tomber dans ce que, pour paraphraser Leo Strauss, on peut appeler le fanatisme relativiste : tout en croyant qu'il faut mettre toute vérité en question et on fait confiance à la possibilité de vivre sans aucune conviction forte, sans principes ni valeurs qui guident nos vies individuelles et collectives, nous nous voyons exposés au danger de défendre avec fanatisme certaines visions particulières que nous estimons neutres.

1.2. Terreur

Mais en plus de se baser sur quelques principes et valeurs, les systèmes politiques ont besoin d'un élément de stabilisation, de quelque chose qui permettrait la validité des idées fondamentales et qui assurerait la continuité du régime. Selon Arendt, si les lois remplissent ce rôle dans les gouvernements juridiques traditionnels, la terreur occupe cette place dans les mouvements totalitaires : c'est au travers de la terreur que le régime vise à assurer la pleine réalisation des lois fondamentales (Arendt, 1985 : 464).

Mais la terreur agit d'une manière très différente par rapport au fonctionnement des lois classiques : si les lois sont destinées à modérer ou à orienter les tendances transformatrices propres aux êtres humains pour préserver l'ordre social, la terreur cherche à mettre fin à toute action spontanée. La terreur stabilise le régime en paralysant les êtres humains, de façon à les rendre de plus en plus prévisibles et de moins en moins en mesure de produire de nouvelles réalités, de commencer.

Pour arrêter la nativité humaine, la terreur totalitaire détruit l'espace entre les humains, de façon à éliminer ainsi toute occasion pour le mouvement. Pour marquer le caractère unique de cette nouveauté, Arendt note que les lois positives dans les gouvernements constitutionnels établissent des canaux qui séparent les citoyens les uns des autres et fonctionnent à la fois comme des canaux de communication. Le totalitarisme remplace ces barrières et canaux de communication par une bande de fer qui tient tout le monde, les uns serrés contre les autres, dans une unité étouffante (Arendt, 1985 : 465-466).

La suppression des barrières imposées par les lois est un mécanisme également utilisé par la tyrannie. En détruisant l'espace entre les gens, la tyrannie efface le terrain sur lequel chaque individu peut se déplacer sans obstacles, de façon à empêcher l'apparition de la liberté. La terreur totalitaire utilise ce vieil instrument, mais détruit aussi tout l'espace qui restait auparavant en dehors du contrôle direct du pouvoir. Bien qu'on ne puisse pas dire que cette place marginale fût dans les tyrannies un espace pour la liberté véritable, elle permettait au moins des gestes autonomes, des actions spontanées (Arendt, 1985 : 466). Le totalitarisme avance en revanche minutieusement sur tous les aspects de la vie, il se mêle dans les relations privées, dans l'intimité, et il arrive même à dévorer la terre intangible où les humains se retrouvent avec eux-mêmes.

1.3. Idéologie

Selon Arendt, c'est l'utilisation politique de l'idéologie ce qui permet aux mouvements totalitaires de forcer les

barrières de l'individualité et de se mêler même dans l'espace intérieur de l'être humain. L'auteure définit l'idéologie comme l'application de la logique d'une idée à l'histoire : l'idéologie explique le parcours complexe des événements historiques à partir du mécanisme simple de déploiement pur d'une idée (Arendt, 1985 : 468-469). Selon la pensée idéologique, tout événement qui se déroule en public ou en privé, toute action individuelle ou collective, et toute manifestation triviale ou majestueuse, font partie d'une trame qui peut être parfaitement comprise par celui qui a les clés fondamentales d'interprétation. Ainsi, les idéologies prétendent tout savoir sur les mystères du passé, sur les détails du présent et sur les incertitudes de l'avenir : si tout suit une même logique, il suffit de connaître l'essence de cette opération de base pour comprendre le sens ultime et les dérives possibles de chaque événement (Arendt, 1985 : 468-470).

À cet égard, comme le suggère Arendt, un individu qui accepte ou est pris par une idéologie est soumis au resserrement de la logique et commence à perdre confiance dans les éléments qui nourrissent généralement les processus de la pensée et de la compréhension autonome (Arendt, 1985 : 470). Les humains ont certaines certitudes qui nous aident à vivre dans la vie quotidienne. Nous marchons sur le trottoir sans réfléchir sur la justesse des règles de circulation, nous acceptons la similitude des objets qui nous entourent sans penser aux mystères du temps, nous goûtons la nourriture habituelle avec docilité et joie. Mais il y a des épisodes dans la vie de toute personne qui réclament de l'attention. Un objet inconnu nous produit de la curiosité, la réaction inhabituelle d'un parent nous fait poser des questions, une commande étrange d'un supérieur nous soulève des doutes ; certaines sensations, révélations ou intuitions nous enthousiasment ou bien nous inquiètent. Il y a des expériences dans la vie de chaque être humain qui exigent la pensée, un effort de compréhension (Arendt, 1981 : 3). Mais l'une des particularités de la pensée idéologique est qu'elle met en suspens cette possibilité des êtres humains, car elle fonctionne comme un isolant : en expliquant

tout événement possible à l'avance, elle empêche que ce qui arrive ou apparaît puisse toucher la sensibilité de l'individu. Toute confusion, doute ou question sont neutralisés par les réponses logiques découlant des axiomes indiscutables du système idéologique. Une fois qu'il est admis que la réalité suit la structure d'une idée rationnelle et une fois qu'on a adopté certains principes comme étant indubitables, aucun phénomène de ce monde ne peut remettre en question les certitudes acquises. A ce sujet, dit Arendt, l'idéologie enferme de l'intérieur l'homme dans un espace confiné, d'où il ne peut pas accéder au monde extérieur ni contacter les autres.

Ainsi, utilisant les idéologies comme des armes politiques, les mouvements totalitaires rentrent dans l'espace intérieur des hommes, provoquent leur nouvelle loi universelle une transvaluation de toutes les valeurs et forcent l'abandon de tout précepte respecté auparavant. Dans ce contexte, l'individu est entièrement capturé par le mouvement : non seulement il obéit à des règles imposées de l'extérieur, mais il commence également à se voir contraint par la logique (que son propre esprit comprend et reproduit) à accepter et à favoriser le mouvement totalitaire imparable (Arendt 1985 : 473). Et tout comme la terreur ruine les relations entre les gens et empêche l'action commune, la contrainte idéologique ruine les relations des individus avec eux-mêmes et avec la réalité. Dans ce contexte, les hommes commencent à perdre leur capacité d'agir pour avoir des expériences significatives et pour penser, estime Arendt (1985 : 474).

L'idéologie, donc, renforce et se sert à la fois de la perte de paramètres qui a lieu dans la modernité. Dans un temps qui se méfie de toutes les certitudes, l'idéologie est basée sur la seule capacité de l'esprit humain qui ne semble pas avoir besoin de l'individu lui-même ni d'autres personnes ni du monde : la logique. Mais le problème est que les certitudes de la logique sont des vérités vides parce qu'elles ne révèlent rien, mais tournent autour d'elles-mêmes et ne mènent nulle part au-delà de leurs propres principes (Arendt, 1985 : 477). La logique n'a pas besoin du monde pour être confirmée, elle ne dépend pas de l'expérience, de la

sensibilité ni de l'interprétation d'un ou plusieurs êtres humains. La logique structure le déploiement de certains axiomes et revient donc encore et encore à ses termes de base.

Le raisonnement gelé de l'idéologie apparaît ainsi comme le dernier paramètre solide dans un monde où rien ni personne ne semble fiable ni stable (Arendt, 1985 : 478). Mais cette solidité est constituée de principes qui ne sont jamais vraiment testés. Dans ce sens, si le principe fondamental d'une idéologie postule la lutte nécessaire et implacable d'un groupe pour mener à bien le sort de l'humanité, les résultats ne seront rien d'autre que la réalisation de cette guerre dont le sens indiscutable ne connaît pas le moindre scrupule ou limite extérieure. Cette logique qui fonctionne librement dans tous les domaines de la vie semble suggérer que tout est possible, et les régimes totalitaires, qui mènent les idéologies jusqu'au bout, réalisent cette folie (Arendt, 1985 : 477).

2. Agamben et quelques écueils du présent

Bien que les démocraties d'aujourd'hui diffèrent sensiblement des régimes totalitaires décrits par Arendt, il est possible de trouver des points de contact qui laissent voir l'actualité de certaines réflexions de l'auteure. Cela peut être constaté avec l'analyse d'Agamben, qui alerte sur certaines tendances dangereuses de notre temps. En particulier, l'auteur remarque qu'au cours des dernières années il y a eu une transformation progressive des Etats démocratiques en *Etats de sécurité* (security states) qui pourraient à nouveau mettre en œuvre des mécanismes propres aux systèmes politiques tels que le nazisme (Agamben : 2015). Nous indiquerons ci-dessous quelques caractéristiques importantes du monde d'aujourd'hui observées par Agamben qui montrent la persistance de certains des problèmes identifiés par Arendt. Mais ce bref exposé ne vise qu'à être illustratif et ne cherche pas, bien sûr, à ignorer les énormes distances qui séparent les événements les plus radicaux du XXe siècle des phénomènes de notre temps.

2.1. Pas la terreur, mais la peur

Selon Agamben, les Etats de sécurité apparaissent pour défendre les individus contre des menaces imminentes. En cas d'urgence, les gouvernements recourent à l'exception pour avancer dans certains droits et garanties et pour justifier des pratiques extralégales. Ces exceptions, qui dans certains cas peuvent sembler mineures, sont extrêmement dangereuses, estime l'auteur, non seulement parce qu'elles exposent les gens à un pouvoir sans limites claires, mais aussi parce qu'elles commencent à habituer les gens à vivre sans certaines règles de base de la démocratie. Selon lui, cela est précisément ce qui est arrivé en Allemagne au début du XXe siècle : avant l'avènement d'Hitler, la social-démocratie avait habitué les citoyens à l'état d'exception, et quand Hitler est arrivé au pouvoir, il n'a pas rencontré d'obstacles majeurs pour mener des actions criminelles dans un cadre légal (Agamben : 2015). De même, remarque Agamben, les conditions pour l'action et pour la défense des libertés sont sapées dans l'actualité par le recours répété de l'exceptionnalité, et cela pourrait sérieusement s'aggraver à l'avenir. Dans ce sens, ce n'est plus la terreur totalitaire qui attaque les libertés et qui scelle les espaces où les citoyens pourraient commencer de nouveaux processus, mais un Etat protecteur qui répond à la peur des menaces contre la vie des individus.

Pour mettre en évidence la spécificité des Etats de sécurité, Agamben les distingue de l'Etat théorisé par Hobbes. Contrairement à l'Etat hobbesien, qui s'installe pour que les citoyens puissent abandonner la peur, les Etats de sécurité supposent des citoyens apeurés et cette peur est le soutien de la légitimité du pouvoir (Agamben : 2015). A ce sujet, Agamben suggère que la peur est la source de stabilité des régimes de sécurité actuels (ce n'est plus la terreur, comme dans les systèmes totalitaires, mais la crainte d'attaques externes). Ainsi, Agamben trouve une relation de nécessité mutuelle entre les Etats de sécurité (qui ont l'habitude de se protéger souvent dans des situations extraordinaires pour justifier des exceptions ou des changements dans

les lois) et les menaces qui sont censées essayer de protéger les citoyens.

Ainsi, la peur qui commence à se placer au centre de la scène des Etats de sécurité n'est pas égale à celle que réveillait la terreur totalitaire, mais elle a quelques conséquences semblables. L'analyse d'Agamben suggère par exemple que, tout comme la terreur dans les régimes étudiés par Arendt, les Etats actuels réussissent à stabiliser le régime au moyen d'une certaine paralysie des citoyens. Les Etats de sécurité doivent éviter les mouvements imprévisibles, surtout quand ce qu'ils cherchent c'est défendre les individus contre des dangers tels que le terrorisme⁸ (les attaques surprises contre la sécurité de la population peuvent se cacher derrière un nouveau geste, derrière toute action individuelle ou collective inattendue), et leurs actions visent ainsi à réduire les espaces dans lesquels les individus se déplacent sans contrôle. De cette manière, affirme Agamben, les Etats de sécurité stabilisent le régime à partir de la tranquillité des citoyens et commencent à favoriser ainsi la dépolitisation. La dépolitisation est également un autre facteur qui pourrait empirer la situation dans les temps à venir : en abandonnant la participation politique, les individus ne mettent plus de limites au pouvoir avec leurs actions, et ils laissent qu'une diminution des possibilités pour l'exercice futur de la liberté ait lieu.

2.2. Pas l'idéologie, mais la surveillance diffuse et omniprésente

Nous disions alors que les Etats de sécurité cherchaient à établir un contrôle de plus en plus large sur les citoyens. Cela les conduit à essayer d'accéder à la plus grande quantité possible d'informations sur les personnes et c'est

⁸ On mentionne cet exemple parce qu'il est l'un des plus cités aujourd'hui, mais les risques que pourraient comporter la propagation du trafic de drogue, pour citer un autre exemple, justifie également des exceptions du genre de celles qu'étudie Agamben. Il n'est pas non plus difficile d'imaginer d'autres craintes ou menaces qui pourraient se traduire par de la prééminence et par un état d'urgence dans les prochaines années, comme l'avènement de catastrophes naturelles ou de la pénurie de certaines ressources de base pour la vie humaine.

dans ce contexte que l'on peut comprendre les énormes efforts pour obtenir les données contenues dans les ordinateurs, les téléphones et autres appareils électroniques.

Même si on soupçonnait déjà que plusieurs gouvernements cherchaient à avoir ces informations, les révélations produites par le filtrage de données réalisées en 2013 par l'ancien employé de la CIA, Edward Snowden, ont stupéfié le monde : on a connu à ce moment l'existence de plusieurs programmes de la surveillance mondiale et depuis lors personne ne peut plus être sûr de ne pas être sous observation. La nécessité urgente de protéger les citoyens contre les menaces imminentes a fait que plus d'un gouvernement ait décidé de violer la vie privée de millions de personnes. Ainsi, il est devenu clair que le pouvoir ne se contente pas aujourd'hui de surveiller les espaces publics, mais il cherche aussi à entrer dans les sphères privées et intimes⁹ (comme l'ont fait auparavant les totalitarismes au moyen de l'idéologie).

Mais en plus de porter atteinte à la vie privée de millions de personnes, la connaissance de l'existence de ces programmes produit des effets disciplinaires similaires à ceux que cherchait à générer le fameux Panopticon conçu par le philosophe Jeremy Bentham¹⁰. Le philosophe a imaginé un système pénitentiaire dont les surveillants étaient situés à un point stratégique depuis lequel ils peuvent tout voir sans être vus. De cette façon, les prisonniers savaient qu'ils pouvaient être observés à tout moment, mais ne savaient pas exactement quand ils étaient sous surveillance. Selon Bentham, ce système

⁹ Concernant les conséquences de cette situation pour la liberté, les réflexions suivantes de Jacques Fallorou sont éloquentes : « Les dictatures pouvaient priver aisément les individus de mouvement, de parole et d'écriture mais les consciences étaient difficiles à violer. La révolution induite par la circulation des données de communication et la numérisation des vies ont porté un coup sévère à cet espace qui restait jusqu'alors protégé. Un phénomène qui s'est aggravé avec l'irruption des nouveaux moyens de communication. Internet, avec les traces laissées par chaque connexion électronique, et les réseaux sociaux sont autant de béances dans l'univers personnel. Les consciences s'ouvrent d'elles-mêmes, sans qu'on les contraigne. Un domaine qui relevait de la sphère intime est rendu public. » (Fallorou, 2016).

¹⁰ Bien entendu, cette comparaison ne vise pas à être originale. Comme on le sait, Michel Foucault utilise ce modèle pour réfléchir sur les sociétés contemporaines, de façon à ouvrir un vaste champ de recherches encore très important dans les débats de théorie politique actuelle.

pourrait être économique et utile pour l'imposition de la discipline : si les personnes savent que tous leurs mouvements peuvent être contrôlés à tout moment, ils ne trouvent pas de lieu ni de moment pour briser les règles et, sans avoir besoin de contraintes physiques ou des punitions directes, ils ont tendance à se comporter «correctement» (selon les exigences du pouvoir). De même, sachant que tous les appareils électroniques et tous les échanges sur Internet pourraient être sous contrôle, les individus prévoient aujourd'hui une surveillance omniprésente, qui génère une peur diffuse et encourage l'autocensure. En d'autres termes, quand les gens supposent qu'ils sont sous surveillance, ils ont peur de réaliser des actions qui pourraient entraîner une peine ou des conséquences négatives.

Le débat est également freiné par la surveillance. Quand on croit que toute expression, affirmation ou pensée peut atteindre les oreilles du pouvoir ou devenir public, une certaine inhibition apparaît naturellement : il est difficile d'exprimer des idées osées ou contraires aux croyances de la plupart des idées alors qu'il existe un contrôle et le temps élargi insaisissable, pas entièrement défini ou connu. Mais ce n'est pas seulement la diffusion des idées hétérodoxes ce qui est en danger : sans endroits où pouvoir apparaître, ces idées ne peuvent pas être exprimées, discutées ni contrastées avec d'autres arguments et courent même le risque d'arrêter d'être conçues. Ainsi, cette situation entrave la libre pensée, qui a besoin d'une certaine audace, de l'essai et de l'erreur, et du débat. Les réflexions aussi bien publiques que privées risquent de se voir freinées à cause de la crainte de la surveillance.

Ainsi, bien que la surveillance floue aujourd'hui ne fonctionne pas de la même façon que l'idéologie, elle peut aussi causer une inhibition de la pensée autonome. Ce n'est pas dans ce cas le raisonnement gelé de la logique ce qui empêche la réflexion authentique, mais les obstacles subtils, tels que la peur lointaine provoquée par la surveillance imaginée, pour concevoir et exprimer des idées ou des jugements qui échappent aux vérités acceptées par la plupart et répétées avec insistance à travers d'innombrables canaux de communication.

2.3. Privation de l'information et des décisions

Dans ce contexte, ce sont les réflexions politiques qui subissent les plus grandes difficultés. Non seulement parce que ce sont les affaires communes qui sont contrôlées avec le plus de zèle, mais aussi parce que, selon Agamben, les Etats de sécurité entravent l'accès à la vérité publique. Protégés par l'urgence et les raisons de sécurité, les gouvernements demandent aux citoyens de faire confiance à leurs actions et maintiennent secrètes certaines données qui étaient publiques avant.

Alors qu'il est entendu dans un Etat de droit qu'un crime ne peut être certifié que par une enquête judiciaire, sous le paradigme sécuritaire, on doit se contenter de ce qu'en disent la police et les médias qui en dépendent – c'est-à-dire deux instances qui ont toujours été considérées comme peu fiables. D'où le vague incroyable et les contradictions patentes dans les reconstructions hâtives des événements, qui éludent sciemment toute possibilité de vérification et de falsification et qui ressemblent davantage à des commérages qu'à des enquêtes. Cela signifie que l'Etat de sécurité a intérêt à ce que les citoyens – dont il doit assurer la protection – restent dans l'incertitude sur ce qui les menace, car l'incertitude et la terreur vont de pair (Agamben : 2015).

Le pouvoir prive alors les individus de l'accès libre à l'information et viole l'un des principes fondamentaux de la démocratie. Sans informations exactes, les citoyens ne peuvent pas contrôler ni participer aux décisions qui concernent la société tout entière. En outre, le jugement sur les questions controversées est entravé, puisque les gens doivent essayer de séparer le bien du mal, le légitime de l'illégitime. Dans ces circonstances, il est difficile pour les individus de prendre des décisions conscientes et de mener des actions lucides.

De plus, il y a un autre obstacle à la réflexion et au débat qui apparaît dans les situations d'urgence : la nécessité de la vitesse. En cas d'urgence, on dit qu'il n'y a pas le temps de réfléchir et délibérer ; on doit agir rapidement. De cette façon, on perd de vue que les situations extraordinaires demandent particulièrement la pensée et l'imagination : contrairement aux situations habituelles, qui nous permettent de nous appuyer sur quelques idées héritées et préconçues, les situations

extrêmes exigent de nouveaux concepts pour aborder les réalités inconnues. Sans réflexions fraîches, nous risquons de relever des défis sans précédent avec de vieilles recettes.

En fait, le recours à des «experts» qui ont prouvé leurs compétences professionnelles dans le passé est fréquent dans les situations d'urgence. Ainsi, dans des circonstances extrêmes, il est généralement prévu que les personnes ayant des connaissances spécifiques ou des compétences techniques agissent ou donnent leurs conseils sans perdre du temps en rendant des comptes à la plupart. Ainsi, le fait que les façons de réagir aux menaces impliquent des décisions de principes et non seulement des résolutions d'experts reste oublié ou caché. Dans le contexte actuel, comme le dit Brad Evans, on ne prend pas en compte en pleine urgence qu'il n'y a pas de définition précise du terme «sécurité» (Evans, 2013), et donc le fait de déterminer la meilleure façon de protéger les citoyens est une question soumise au jugement politique.

L'urgence considère alors fermés certains débats politiques, elle entrave l'exercice du jugement des citoyens, elle prive les gens de participer à certaines décisions importantes et usurpe du terrain à la démocratie. Comme on a pu le constater dans l'histoire récente, cette incapacité à exercer le jugement peut conduire à la catastrophe. Encore une fois, les études d'Arendt peuvent être utiles pour examiner l'affaire.

3. Eichmann, la pensée et le jugement

Adolf Eichmann est la figure qui a conduit Arendt à bien comprendre l'importance du jugement dans la politique. Comme on le sait, Arendt a assisté au procès mené contre Eichmann à Jérusalem au début des années 1960, et a écrit un commentaire pour le magazine *The New Yorker*, qui a ensuite été publié sous forme de livre en mai 1963¹¹. Selon le récit de l'auteure, Eichmann

¹¹ Comme on le sait, Arendt a assisté au procès mené contre Eichmann à Jérusalem, au début des années 1960, et a écrit un commentaire pour le magazine *The New Yorker*, qui a ensuite été publié sous forme de livre en

semble être le point culminant de l'individu coincé dans la solitude de notre temps : il s'agit de quelqu'un qui, incapable de communiquer avec les autres, avec le monde ou avec lui-même, accepte certaines certitudes (mots idéologiques, clichés et vérités empruntées) qui fournissent des paramètres solides à sa vie et lui permettent de justifier sa complicité avec le mal.

Ainsi, dès les premiers jours du procès contre Eichmann en Israël, Arendt constate l'incapacité de l'accusé de penser et de juger par lui-même. Les lieux communs et les mots empruntés servaient à Eichmann à se défendre contre le monde pour se mettre à l'abri des dilemmes et des questions qui lui étaient présentés. Quand il a été interrogé dans au cours du procès, il répondait avec des discours préfabriqués qui ne correspondaient jamais tout à fait aux circonstances. L'accusé se montrait incapable ou réticent à penser à ce qui se passait autour de lui et même à juger ce qui était étudié dans le procès¹².

mai 1963 (une version révisée et élargie a été publiée plus tard, qui est celle que nous prenons comme référence pour ce travail. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* devient rapidement l'une des œuvres les plus célèbres de l'auteure et fait l'objet de l'une des controverses politiques et intellectuelles les plus violentes et persistantes des dernières décennies. La controverse a commencé même avant la publication du livre et refait surface à plusieurs reprises avec de nouveaux articles, recherches et discussions. Pour un récit détaillé sur les origines de la controverse et ses conséquences dans la vie d'Arendt, voir Elisabeth Young, *Hannah Arendt: For Love of the World* (Elisabeth Young-Bruhl, 1983 : p. 328-378). Seyla Benhabib fournit une analyse plus actualisée du débat dans son article inclus dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, où sont mentionnés des documents et des arguments nés après le livre d'Elisabeth Young-Bruhl (Seyla Benhabib, 2000: 65-85). Mais la question est loin d'être close et continue de produire des débats intenses. Le film de Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, publié en 2012, a incité de nouvelles discussions animées et aussi bien les arguments d'Arendt, que les confusions et les passions, ont surgi à nouveau. Pour un résumé non exhaustif et une critique de certaines considérations les plus répétées du film, voir Roger Berkowitz, « Misreading 'Eichmann in Jerusalem' » (2013).

¹² Hannah Arendt, *Eichmann en Jérusalem*, op. cit., p. 78. Parmi les très diverses critiques qu'a reçues Arendt pour son analyse, il y a celle qui affirme que l'auteure a été trompée par Eichmann, qu'il savait en effet penser et juger par lui-même et qu'il avait choisi la voie du mal volontairement. Bien sûr, il est impossible de conclure définitivement cette discussion, car elle concerne les motivations intimes d'un personnage dont les paroles ne semblent pas fiables et de plus il est déjà mort. Cependant, on tient à souligner que les réflexions de l'auteure sur la réticence de notre temps à juger ne dépendent pas de cette figure qui peut être considérée comme un exemple d'un phénomène plus large.

À cet égard, Arendt trouve un écart stupéfiant entre l'énormité des crimes d'Eichmann et sa propre petitesse : Eichmann n'était pas un monstre animé par le diable, mais un homme qui ne semblait pas bien comprendre ce qu'il faisait. C'est à partir de ce constat que l'auteure a rencontré le concept de «banalité du mal» : derrière certains des plus horribles faits de l'histoire se cache un homme ordinaire, avec des motivations médiocres.

[...] Lorsque je parle de la banalité du mal, explique Arendt dans la postface de la version révisée et augmentée de son livre sur l'affaire, je le fais seulement à un niveau strictement objectif et je signale simplement un phénomène, qui au cours du procès, est devenu clair. Eichmann n'était pas un Iago ni un Macbeth, et rien ne pouvait être plus éloigné de ses intentions que le fait de « se révéler comme un méchant », selon les paroles de Richard III (Arendt, 2006 : 417-418).

Cela ne signifie pas qu'Eichmann fût stupide, dit Arendt ; ce qui le caractérisait était sa témérité, son absence de pensée, et c'est cette caractéristique qui semblait l'avoir prédisposé à devenir l'un des pires criminels de son époque (Arendt, 2006, 418). Il s'agit d'un sort d'isolement, d'un éloignement des circonstances mêmes qui, selon Arendt, peut causer plus de mal que celui causé par des passions empoisonnées ou des mauvais instincts.

3.1. Une incapacité prolongée

Arendt propose qu'on voie Eichmann comme une expression de la faillite morale de la société allemande de ces années. Mais quand elle parle de faillite morale, elle ne fait pas référence à l'absence de règles ou de valeurs, mais au fait que les principes ancestraux fondamentaux (tels que les dispositions qui interdisent le meurtre ou le vol) sont devenus de simples paramètres circonstanciels pendant ces années, susceptibles d'être échangés contre d'autres. Dans ce contexte, remarque l'auteure, la société allemande était prête à accepter les nouvelles valeurs

que le mouvement nazi imposait avec sa brutalité et séduction. Ainsi, on ne peut pas dire non plus que la plupart de ceux qui ont participé activement aux crimes du régime totalitaire manquait de conscience ou de réflexes moraux. Sauf dans des cas particuliers, il ne s'agissait pas d'hommes particulièrement sadiques ou violents par nature, mais de gens qui jusque-là s'étaient comportés normalement. Ce qui les caractérisait, suggère Arendt, n'était donc pas une prédisposition particulière à la criminalité, mais plutôt la perte de références avec lesquelles ils étaient habitués à travailler et une incapacité à penser et à juger par eux-mêmes.

Dans un contexte d'incertitude, dit Arendt, seuls ceux qui étaient en mesure d'exercer la pensée et le jugement par eux-mêmes ont pu trouver de nouvelles références pour s'orienter. Ces personnes ont pu suivre un chemin autonome au lieu d'accepter et de respecter les nouvelles règles proposées. Mais peu de gens ont réussi à sortir des vérités idéologiques afin de chercher une compréhension propre, soupçonne l'auteure ; cela a été dû en grande partie à une grande crise de la capacité humaine à exercer le jugement autonome.

3.2. Responsabilité

Selon Arendt, les exemples de personnes qui ont résisté ou se sont abstenues d'agir montrent qu'un individu dans les circonstances d'Eichmann et avec ses ressources culturelles et matérielles aurait pu développer des outils pour comprendre et juger ce qui se passait, et aurait pu également agir autrement.

Ainsi, l'auteure laisse voir les possibilités dont disposaient les individus sous le régime nazi en commentant des exemples d'hommes et de femmes qui se sont abstenus de différentes manières de faire le mal. Il y a eu des gens qui ont refusé de faire partie de toute fonction publique, même au prix de la perte de leur statut social et de leur argent. Il y a également eu ceux qui ont quitté leurs tâches quand ils ont pris conscience de la gravité de ce qu'on leur demandait, et ceux qui ont osé résister activement.

Ces personnes pouvaient être de n'importe quelle couche de la société : des gens modestes, des gens de

la classe moyenne ou supérieure, des gens ayant eu la meilleure éducation ou sans aucune éducation du tout (Arendt, 2006, 153). Ce qui les caractérisait, suggère Arendt, c'était leur capacité et leur décision d'exercer le jugement, même dans des circonstances où toutes les références traditionnelles semblaient avoir perdu de leur crédibilité (Arendt, 2006, 154). Les normes morales de base ont été mises en cause au cours du régime hitlérien et dans ce contexte, où les règles socialement acceptées ne pouvaient plus être appliquées automatiquement, les humains qui ont fait l'effort pour séparer le bien du mal ont dû faire confiance à leur propre jugement. Ils ne pouvaient plus appliquer des principes universels donnés à des cas individuels, mais ils devaient analyser des situations spécifiques avec des paramètres qu'ils se voyaient dans la nécessité de créer ou de restaurer pour pouvoir juger. Sans les paramètres incontestables de la tradition, les hommes et les femmes qui ont décidé de juger par eux-mêmes étaient dans la nécessité de procéder comme le suggère Kant pour le jugement esthétique : en construisant des paramètres à partir de leur propre imagination et de leur mentalité élargie.

Les quelques personnes qui pouvaient encore distinguer le bien du mal ne se guidaient que sur leur bon jugement, exercé librement, sans l'aide de règles qui pourraient être appliquées aux différents cas spécifiques auxquels ils se confrontaient, explique Arendt. Ils devaient prendre une décision à chaque fois selon les circonstances particulières du moment, puisque, avant les faits sans précédent, il n'y avait pas de règles (Arendt, 2006 : 428).

4. La crise du jugement et les nouveaux défis pour les démocraties d'aujourd'hui

Cependant, comme nous avons avancé plus haut, si peu de gens s'étaient capables de penser par eux-mêmes pendant les totalitarismes, c'était à cause d'une crise du jugement sans précédent : la perte de références traditionnelles et la nouveauté des événements qui se déroulent à notre époque conduisent à la confusion et font que les gens cherchent à échapper à la responsabilité de juger les événements politiques de façon autonome. Comme nous

l'avons vu, cette crise a aujourd'hui de nouveaux facteurs qui l'encouragent, comme la vitesse requise à cause des situations d'urgence, la surveillance omniprésente effectuée par les Etats de sécurité, l'autocensure, le manque d'informations fiables sur les affaires publiques et la tendance de la plupart à se fonder sur les décisions d'experts dans des situations extraordinaires. Dans ce contexte, il est nécessaire de se demander si on exerce la possibilité et la responsabilité d'évaluer les circonstances avec autonomie et profondeur. Il est nécessaire, en d'autres termes, de se demander si nos actions et omissions sont dues aux jugements conscients ou si elles suivent plutôt aveuglément certaines directives générales. Il s'avère que, comme dans le passé, le fait de ne pas prendre un moment pour réfléchir et juger les circonstances dans lesquelles nous vivons nous expose à des risques graves.

Parmi les dangers de ne pas exercer son jugement aujourd'hui, nous pouvons mentionner la possibilité d'être complice d'un pouvoir de plus en plus illimité et omniprésent, capable d'exercer une violence bien intentionnée, mais brutale. Cette violence menace également de se retourner contre ceux qui la soutiennent avec plus d'enthousiasme, parce que même si elle commence généralement par attaquer les personnes situées à l'extérieur de la communauté ou placés sur les périphéries les plus vulnérables de la société (comme les immigrants illégaux), elle peut finir par violer les droits de tous.

Finalement, il y a un autre risque, moins immédiat, mais tout aussi destructif : le manque de pensée ferme l'horizon des communautés, qui ont besoin d'imaginer leurs futurs possibles pour surmonter les limites qui se présentent chaque fois. Comme on le sait, la politique constitue toujours une tentative de diriger la communauté vers ce que l'on croit précieux ; elle provient d'une vision sur le bien et sur ce qui doit être changé pour accéder à ce qu'il y a de mieux. A ce sujet, la politique repose toujours sur certaines visions, et une société qui ne fait pas usage de la pensée et de l'imagination est condamnée à vivre dans l'immobilité, ou à vivre avec des rêves empruntés ou inconscients. A cet égard, l'avenir apportera de nouveaux dangers et de nouvelles opportunités, et les citoyens d'aujourd'hui doivent se demander s'ils veulent

relever ces défis avec plus de peur ou avec plus de lucidité, avec plus de souveraineté ou plus de liberté, avec plus de contrôle et vitesse ou avec plus de démocratie.

Traduit de l'espagnol par Mauricio Montagné Bonilla

Références

- AGAMBEN, Giorgio (2015), « De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité », *Le Monde* (en ligne, 23 décembre 2015)
- AGAMBEN, Giorgio (2001), « Security and Terror », *Theory & Event*, 5 (4) (en ligne).
- ARENDT, Hannah (1981), *The Life of the Mind*, San Diego, New York: Harvest Book Harcourt.
- (1985), *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, New York: Harvest Book Harcourt.
- (1993), *Between Past and Future*, Nueva York: Penguin Group.
- (2006), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books.
- BENHABIB, Seyla (2000), « Arendt's Eichmann in Jerusalem », Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 65-85.
- BERKOWITZ, Roger (2013), « Misreading 'Eichmann in Jerusalem' », *New York Times*, 7 juillet 2013.
- EVANS, Brad (2013), *Liberal Terror*, Cambridge : Polity.
- FALLOROU, Jacques (2016), « Le big data, ce Big Brother qui ébranle les libertés individuelles », *Le Monde* (en ligne, 5 avril 2016).
- HAN, Byung-Chul (2014), *La société de la fatigue*, Paris : Circé.
- MARCHART, Oliver (2007), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- STRAUSS, Leo (1989a), « The Three Waves of Modernity », Hilaild Gildin (ed.) *An Introduction to Political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit : Wayne State University Press.
- (1989b), « An Introduction to Heideggerian Existentialism », Thomas L. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago : University of Chicago Press, pp. 27-48.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1983), *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven : Yale University Press.