

A propos de la civilité et de l'inégalité¹

“Le caractère destructeur ne connaît qu’un seul mot d’ordre : faire de la place ; qu’une seule activité : déblayer. Son besoin d’air frais et d’espace libre est plus fort que toute haine. (...). Le caractère destructeur fait son travail et n’évite que la création”.

W. Benjamin, (2000) : Œuvres II, Folio-essais, 330-331.

Introduction

La notion de civilité est chargée du poids de l’histoire. La parcourir ne serait-ce qu’en Italie (*Civilita*), en Allemagne (*Höflichkeit, Kultura*) ou en France (*Civilité, Civilisation*) nous le rappelle à un moment où dans le creuset de l’étymologie commune des deux mots, le mot de *civilisation* prend la relève de celui de *civilité* dans les politiques de paix et de guerre internationales inscrites dans un contexte de globalisation. En matière de politique des étrangers étatique et inter-étatiques (immigration, droit d’asile), la civilité côtoie la mise en place de politiques de la sécurité définies sur un terrain policier et humanitaire. Dans un tel contexte, une gêne ressentie face à la prégnance de la notion de civilité combinée avec la tolérance, mérite d’être explorée.

Je me propose donc d’aborder des discours sur la civilité tout en dégagant la dynamique de schèmes de pensée et de discours où, en arrière-fond de l’(in)sécurité, on croise la civilité et la tolérance, où l’on observe une dynamique contradictoire entre l’(in)civilité, l’(in)tolérance et l’(in)égalité. Dans le contexte du débat concernant la définition de politiques de la sécurité du “laboratoire” Schengen et de la place accordée aux sans-papiers dans la politique, quels liens sont tissés par qui et pourquoi entre la notion d’(in)civilité et d’autres notions de la tradition et de la *praxis* politique d’aujourd’hui, par exemple, l’(in)tolérance et l’(in)égalité. Quelles structures ont ces liens contradictoires et quel en sont les enjeux pour la pensée et la *praxis* de citoyenneté ?

Un premier ancrage anthropologique indiqué par F. Héritier permet de partir d’un socle dur d’évidences élémentaires. Un deuxième ancrage historique permet de prendre acte que trois conflits majeurs traversent l’histoire de l’humanité de manière récurrente et du

¹ Je dédie cet article à Hamid Bakiru, requérant d’asile nigérian décédé le 20.9.2001 lors de son transfert par la police suisse depuis le canton du Valais jusqu’à l’aéroport de Zurich en vue d’un renvoi forcé par avion.

fait que nous sommes mis au défi d'intégrer une rupture intervenue dans l'histoire du XXe siècle. Un troisième ancrage consiste à observer ce qui empêche un conflit - ici à propos de la place des étrangers - d'être *vu*, reconnu pour ce qu'il est, dans ses objets, son originalité, ses enjeux et ce qu'il nous apprend sur le devenir de l'(in)égalité dans la politique aujourd'hui. On verra qu'on ne se trouve pas dans une logique de pensée d'opposition franche, mais dans une logique où le déni, la dissimulation, l'illusion consensuelle ambiguë sont constitutives de la pensée et des discours. Pourquoi cela ? L'enjeu de la démarche d'exploration de la dynamique contradictoire de schèmes de pensée et de discours est un déplacement du socle de la citoyenneté de l'(in)tolérance vers l'(in)égalité pour dégager de quelle (in)sécurité on parle pour la politique. En effet, que contient l'(in)égalité aujourd'hui ?

Socle, conflits, rupture, autodestruction et nihilisme

Il existe " un socle dur des évidences élémentaires, incontournables, non sécables, que l'homme a observées dès l'origine et qui sont toujours là : la différence sexuelle visible, anatomique et physiologique, les régularités cosmologiques, les nécessités biologiques et leurs conséquences"². Depuis ce socle s'instaure des dynamiques binaires d'intolérance et de violence écrit F. Héritier. Sur ces évidences élémentaires se greffent des dynamiques d'intolérance et de violence³.

Prendre acte de telles dynamiques de l'intolérance, de la violence nous conduit du socle anthropologique à l'histoire des rapports de pouvoir entre les humains. Trois conflits majeurs traversent l'histoire de l'humanité : 1. la place des femmes⁴ 2. la place des étrangers 3. le rapport de la société à la guerre et à la paix. En Grèce, ces trois conflits ont déjà été constitutifs, entre le VIIIe et le Ve siècle et surtout au Ve siècle av. J.C. de l'émergence du régime, du projet de l'imaginaire démocratique puis de sa mise en cause par des oligarques⁵. Ils traversent de part en part la vie politique dans la durée sous des modalités diverses. Au XXe siècle l'histoire a été " déchirée "⁶ avec la " Solution finale " des nazis et la bombe atomique à Hiroshima⁷. Après une longue genèse (*Conquista*, colonisation, racisme, impérialisme, première guerre mondiale, ère du capitalisme total-libéral globalisé), comme l'a montré H. Arendt⁸, l'avènement d'un régime politique " sans précédent " basé sur les " humains superflus " avec la fabrication industrielle de cadavres brûlés dans les fours crématoires, les morts sans sépulture, a inscrit le non humain au centre de l'humain⁹. En d'autres termes,

² Héritier F. (1996) : De la violence II, Paris, Odile Jacob, 323.

³ Que celles-ci soient binaires ou d'un autre ordre, cela est discutable mais n'est pas dans mon propos ici.

⁴ Voir à ce propos, Rubin G. (1999) : " L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre ", Cahiers du CEDREF, numéro spécial ; Guillaumin C. (1995) : Racism, Sexism, Power and Ideology, N.Y., Routledge ; Mathieu N.C. (1991) : L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, côté-femmes ; Tabet P. (2001) : " la grande arnaque, l'expropriation de la sexualité des femmes ", Les rapports sociaux de sexe, Paris, Actuel Marx et PUF, 131-153.

⁵ Isaac J. (1989) : Les Oligarques, Paris, Calmann-Lévy.

⁶ Traverso E. (1997) : L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels, Paris, Cerf.

⁷ Voir Anders G. (1962) : Avoir détruit Hiroshima, Paris, Robert Laffont.

⁸ Arendt H. (1951, 1973) : Les origines du totalitarisme, 3 vol., Paris, Point.

⁹ Caloz-Tschopp M.C. (2000) : " L'action humanitaire à l'épreuve du non-humain au centre de l'humain ", *Transeuropéennes*, 18, 89-103.

l'expérience historique a mis en exergue un fait à la fois *universel* dans sa portée et *spécifique* dans son contenu : la réalité non seulement du non respect réciproque, de l'appropriation, de l'exploitation, du meurtre ritualisé dans des guerres classiques *mais de l'autodestruction du genre humain*, à grande échelle.

Sur le socle de la violence dont parle F. Héritier, autour des trois conflits, dans la tradition du pillage, de l'exploitation et depuis la rupture du XXe siècle, des pratiques du pouvoir continuent à se développer sur le terrain balisé aujourd'hui, pour l'un d'entre eux (étrangers) entre (in)sécurité et (in)civilité. Les étrangers condensent des contraintes, des dynamiques anthropologiques, historiques, économiques, politiques tout en étant dans une situation politique et juridique d'infra-droit, de non-droit, confrontés à des pratiques de racisme d'Etat allant jusqu'à contenir dans certains cas une logique du " droit de faire mourir ou de laisser vivre " dont parle M. Foucault¹⁰. Des pratiques policières de renvoi forcé en Europe et en Suisse¹¹, des pratiques administratives de gestion du chômage en Suisse montrent en effet la présence de traces de pratiques historiques inquiétantes¹². Ces pratiques sont inscrites dans un ordre du non pensable, et énoncées sur le terrain de la police conjuguée à l'humanitaire.

" Chaque époque a son ascèse " disait G. Anders dans un entretien en 1977¹³ en parlant de sa trajectoire de vie marquée par quatre faits historiques majeurs : la première guerre mondiale, l'arrivée au pouvoir de Hitler, les camps d'extermination, et le bombardement atomique d'Hiroshima. Notre ascèse aujourd'hui en rapport à la civilité envisagée en terme politique – au vivre ensemble - est d'accepter de *voir* le socle dont parle F. Héritier et surtout de comprendre, de pâtre¹⁴ la redoutable énigme historique du XXe siècle et d'accepter de démasquer des ambiguïtés pour que, dans le débat théorique et politique en arrière-fond de la citoyenneté, puissent se penser, se vivre des conflits fondamentaux.

Je postule qu'il existe une structure spécifique du conflit observé autour du schème de pensée contradictoire des trois notions concernant la place des étrangers et la construction de discours de la sécurité qui a tendance à masquer, à recouvrir le contenu de ce que J. Rancière appelle la " méésentente " ¹⁵. De quelle nature est en effet la méésentente en ce qui concerne la construction de la sécurité et la place des étrangers aujourd'hui sous le couvert de la civilité et de la tolérance? Je postule aussi qu'il ne s'agit pas seulement d'un conflit non vu, non reconnu autour de la reconnaissance de l'inégalité et donc contenant en creux la création incessante de l'égalité par les sans-part, mais d'un conflit qui combine la tension traditionnelle inégalité-égalité dans la non reconnaissance d'une place des humains en mouvement, de ce que H. Arendt appelle

¹⁰ Foucault M. (1997) : Il faut défendre la société, Paris, Gallimard, Seuil, 214.

¹¹ Mbele Ch.R. (2000) : " Pour la Suisse, tous les africains sont des ivoiriens", Hébert Y. (éd.), Education et citoyenneté, Washington.

¹² Caloz-Tschopp M.C. (2001) : L'action tragique du Service public. Se soumettre, résister, adhérer, 2 vol. Université de Genève **et** Conseil d'Etat de Genève.

¹³ Anders G. (2001) : Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ? Paris, Allia.

¹⁴ Caloz-Tschopp M.C. (1999): La compréhension dans l'oeuvre de Hannah Arendt: une activité de résistance et de création politique par la pensée, Revue de philosophie et de théologie, Neuchâtel, vol. 131, pp. 257-281.

¹⁵ Rancière J. (1995) : La méésentente, Paris, Galilée.

“ le droit d’avoir des droits ”, d’un conflit d’un autre ordre de gravité, d’une qualité différente qui combine dans ses principes la non reconnaissance d’une place, l’exploitation et l’autodestruction d’humains devenus “ jetables ”¹⁶. En d’autres termes, on se trouve en face d’une logique de pouvoir qui combine les contraintes dont parle F. Héritier, une tradition d’exploitation, des traces d’une invention historique dans les violences extrêmes actuelles de la globalisation. On peut en déceler des ingrédients, des traces dans les politiques d’immigration et du droit d’asile actuels.

Dans le conflit ainsi posé ce n’est plus seulement l’usage de l’autre en terme d’appropriation, d’usage, d’exploitation qui est vécu, *c’est la pure négation ontologique de l’autre en tant qu’humain* qui est visée, mise en pratique (c’est la “ vérité vide ”, dont parle J. Rancière). Pour le dire encore en d’autres termes c’est un conflit qui contient dans sa logique propre ce que H. Arendt a appelé la “ superfluité humaine ”, la négation radicale de l’humain à des humains devenus ainsi “ superflus ”. Il n’est pas étonnant, toute proportion gardée, que le noyau dur du fil de l’argumentation des négationnistes et l’argumentation des autorités de police niant la réalité historique des sans-papiers ont des points communs dans le nihilisme. Pour pouvoir nier la réalité de l’extermination des Juifs, des Tsiganes, des handicapés mentaux, etc. et le fait pourtant criant de l’existence sur la terre de millions d’humains dont la condition d’existence est le mouvement, les deux faits sont inscrits dans l’ordre de l’impensable et de l’absurde confinant l’être au non-être, plutôt que d’admettre qu’il n’y a pas harmonie, mais dissociation insurmontable, altérité conflictuelle dans la relation¹⁷. L’événement déborderait, dépasserait une histoire définie en terme monolithique et fermée par les dominants. Il ne peut ainsi être pensé, inscrit¹⁸, donc il n’existe pas. On porte un raisonnement à son point d’absurdité (et de scandale pour les négationnistes), où il se vide de toute vérité possible et donc de toute pensée, de toute action possible si ce n’est la négation nihiliste (qui elle conduit à d’autres actions inscrites dans la destruction et la mort !).

Pour les sans-papiers, le thème de l’envahissement se joue sur un registre ontologique qui nie leur présence en envisageant une présence hors réalité, hors pensée, hors norme et chaotique qui met en danger la survie de tous : “ Imaginez s’ils arrivent tous... ”. En d’autres termes, s’ils arrivent, je n’existe plus. L’énoncé conduit tout droit à l’absurde en bloquant la pensée, en freinant la liberté de pensée. Les discours combinent une

¹⁶ Ogilvie B. (1995) : “ Violence et représentation. La production de l’homme-jetable ”, *Lignes*, 26, 113-142. Voir aussi : “ Ce qu’il [individu] découvre, c’est une figure nouvelle, radicale, de l’identité du tout et du rien. La nouvelle figure, la figure non politique du tout identique au rien, de l’intégrité partout atteinte s’appelle désormais, elle aussi humanité. L’homme “ né libre et partout dans les fers ” est devenu l’homme né humain et partout inhumain. Au-delà des formes du litige démocratique, s’étend en effet le règne d’une humanité égale à elle-même, attribuée directement à chacun, exposée en chacun à se catastrophe ; un tout habité par son rien, une humanité se montrant et se démontrant partout comme déniée ”, (Rancière 1995, 171).

¹⁷ Voir à ce propos, les conséquences que tire de cela J. Derrida pour la construction de la justice. Derrida J. (2001), “ Entretien ”, Janicaud D., *Heidegger en France*, Paris, Albin-Michel, 116-117.

¹⁸ “ L’historien qui a tous les faits pour répondre se trouve alors pris au piège de l’idée qui gouverne la raison historique : pour qu’un fait soit avéré, il faut qu’il soit pensable ; pour qu’il soit pensable, il faut qu’il appartienne à ce que sont temps rend pensable, que son imputation ne soit pas anachronique ”, (Rancière 1995, 178).

impuissance déclarée devant l'ampleur du phénomène des populations mobiles souvent décrit à l'aide de métaphores aquatiques les assimilant à des vagues d'eau déferlantes (impensables) et une politique de négation c'est-à-dire de non inscription ontologique, juridique, politique qui en se retournant et en se plaçant sur le terrain du réalisme policier du maintien de l'ordre rend *naturelle* la mort programmée d'individus, de groupes humains, par exemple, dans les renvois forcés organisés de manière industrielle au niveau européen. Un tel choix politique est ancré sur une alternative de pensée, d'action qui est une absence de pensée à la base d'une certaine construction d'une pensée nihiliste de la sécurité. On se trouve en face d'une combinaison entre une impuissance de la pensée débordée par un fait qu'elle ne parviendrait pas à penser, des pratiques de négation (ontologique, politique) et des passages à l'acte institutionnalisés (police) qui transforment l'institution politique quand celle-ci contient dans sa logique, un processus d'autodestruction.

Tout cela est masqué derrière des schèmes de discours ambigus qui, ces dernières années, glissent du terrain du droit (limité) à l'humanitaire ou alors à " l'éthique " (alors qu'il s'agit d'ontologie, de logique, de politique et aussi d'éthique mais d'éthique dans un cadre précis) et qui combinent, par exemple, l'(intolérance) et l'(incivilité), tout en masquant la nouvelle donne de l'(in)égalité. Voyons ce qu'il en est.

(In)tolérance, (In)civilité

Dans le monde académique, la presse et la diplomatie internationale – la conférence de Durban, le débat sur le " choc des civilisations " ¹⁹ qui a connu un nouveau sursaut après le 11 septembre 2001 ²⁰ et aussi à propos de la place des étrangers dans nos sociétés, on assiste à un recours aux notions de tolérance pour combattre ce qui est appelé par la police l'incivilité et revendiquer la sécurité ²¹ de l'Etat et de la la société. A première vue, la civilité et la tolérance (pensons au " seuil de tolérance ") ainsi entendues auraient donc des liens avec la sécurité et avec l'existence, la survie de tout régime politique. Sur un terrain balisé par la question de la sécurité liée à l'(in)civilité, de quel ordre, de quelle nature, seraient ces liens entre l'(in)civilité, l'(in)tolérance dans un des conflits récurrents de société concernant la place des étrangers tels qu'il se donnent à observer aujourd'hui, par exemple, à propos du travail au noir, des sans-papiers et de la mise en place du " laboratoire Schengen " ? Que désignent-ils ?

Dans la tradition philosophique, derrière chacune des deux notions on voit se dessiner tout d'abord des tensions entre la sphère religieuse et la sphère politique. On retrouve ensuite des tensions entre ce qui est de l'ordre de l'intime, du privé et ce qui est vu,

¹⁹ La référence semble être devenue incontournable bien que le consensus n'existe pas sur son opportunité. Dans un récent interview le président du CICR évitait d'utiliser l'expression " choc de civilisation " pour qualifier le conflit entre les USA, Ben Laden et les Talibans, en répondant à la question du journaliste qui y faisait allusion. Notons que le journal titrait l'entretien entre guillemets : " Ce conflit n'est pas l'expression d'un choc des civilisations ", ce qui est un abus de langage, Le Temps, 7.11.2001.

²⁰ La journée internationale de la tolérance de l'ONU (16.11.2001) n'a cependant pas eu un éclat particulier après Durban et le 11.9.2001 ce qui mérite d'être remarqué.

²¹ L'équation de l'incivilité et de l'insécurité est discutable, Michaud Y. (1999) : La violence, Paris, PUF, 118-119.

reconnu, constitué ou non en tant qu'étant *politique*. On constate les définitions fluctuantes et les tensions entre une culture, des pratiques de la force, du droit limité et de la parole, combinées avec une référence de plus en plus fréquente à l'humanitaire. Ou en d'autres termes, on constate une tension entre des logiques de paix et de guerre autour de la pratique de la souveraineté politique par l'Etat, par le peuple.

Le mot civilité est dérivé de *civilis, civitas*. Pour Aristote c'est tout ce qui est relatif au *civis*, au citoyen, à la vie politique, à l'Etat. Pour les Grecs l'homme civil n'était autre chose qu'un bon citoyen se voyant membre de l'Etat, se laissant conduire par les lois en vue du bien public, sans rien entreprendre sur personne. Les étymologies latine et grecque mettent en avant la dimension *civile, politique* qui renvoie à un type d'excellence, celui de l'homme dans la cité au sens physique et politique. La civilité est le caractère humain, politique qui distingue l'homme de l'animal, l'homme civil du sauvage, du rustre, du barbare, jusqu'au XVIIIe s. Le mythe de Protagoras est à l'origine de la civilité. Epiméthée l'imprévoyant a tout distribué aux animaux et l'homme reste dépourvu des qualités nécessaires à sa subsistance. Afin de sauver la race humaine, Prométhée dérobe à Héphaïstos et à Athéna l'habileté technique et le feu. Les hommes possèdent alors toutes les ressources nécessaires à la vie, mais Prométhée n'a pas pu leur donner *l'art politique* que Zeus garde pour lui. Il n'y avait pas de cité. Les hommes étaient dispersés, ils étaient la proie des animaux. Ils périssaient. Alors Zeus envoya Hermès porter aux hommes la pudeur (*aidos*, ou respect ou sentiment de l'honneur, la honte, la crainte, le respect d'autrui, tenir compte de ce que pensent les autres) et la justice (*diké*) " afin qu'il y eût dans les cités un ordre établi et les liens créateurs d'amitié ". Il précisa que ces deux choses devaient être données à tous les hommes. Il précisa même que les humains ne disposant pas de ces deux choses pouvaient être mis à mort.

Les cyclopes étaient des monstres sauvages non pas parce qu'ils ne pratiquaient pas la navigation ou le labourage (techniques), mais parce qu'ils ignoraient l'hospitalité. La civilité excluait la violence et la grossièreté de la politique. Pour Périclès, dans *l'Oraison funèbre* rapportée par Thucydide, ce n'est pas seulement l'observation des lois qui distingue les athéniens, mais la qualité des rapports quotidiens (bienveillance, politesse, philanthropie), sagesse, basée sur la grâce, la persuasion, la parole. Le mythe de Protagoras nous rappelle qu'avant l'intervention de Zeus, les hommes possédaient déjà la faculté de la parole articulée, mais que ce n'était pas suffisant pour leur permettre de fonder des cités durables. La durée repose sur la parole politique, qui est douce, juste et procède par persuasion et non par la force muette.

Mais le modèle grec contient une double aporie qui ampute déjà la civilité de son caractère politique. Il est construit sur un double partage du dedans et du dehors de la Cité, du supérieur et de l'inférieur - qui réserve l'appartenance politique et donc l'exercice de la civilité à des semblables seuls à être définis en tant qu'égaux sur la base de critères qu'il faudrait décrire en détail (par exemple, la distinction entre la sphère de la nature, du social, du politique chez Aristote²²). La figure du cercle des égaux limitait ainsi la reconnaissance de sujets politiques en tant que citoyens et donc la possibilité d'une relation politique constituante basée sur l'ouverture, l'infinitude, le mouvement.

²² Une telle distinction implique la position d'infériorité qui découle pour les femmes, les esclaves et les enfants.

Ni les femmes, ni les esclaves, ni les enfants, ni les étrangers n'étaient considérés par les citoyens comme des semblables susceptibles d'entrer en relation politique créatrice, constituante et d'exercer la civilité dans la *polis*.

En plus de cette restriction politique centrale pour ce qui nous intéresse, au XVI^e s. on assiste à un recul, une régression de la civilité de la sphère politique vers la sphère privée. Le mot civilité devient moral et psychologique. La civilité est alors une qualité douce des rapports entre les membres d'une communauté. Au XVII^e, la civilité et la politesse sont presque synonymes, avec des nuances. Pour Erasme, *De civilitate morum puerilium* (1530), la civilité ce sont les bonnes manières, se tenir à table. Cela se prolongera selon N. Elias avec une psychologisation, une rationalisation du comportement, une surveillance des gestes et des paroles, l'établissement des stratégies raisonnées des conduites, la maîtrise des conduites naturelles.

La notion de tolérance contient d'autres tensions. La réflexion sur la tolérance a été développée en Occident autour de la critique de l'orthodoxie, du despotisme de l'Eglise et/ou de l'Etat au moment de la Renaissance (Galilée). On place cette notion dans le cadre du conflit, du partage entre religion et politique, entre individu et Etat pour défendre une culture politique libérale émergente (liberté de pensée, d'opinion, de croyances, de conscience, etc.)²³. La tolérance a été décrite alors comme une suspension, une rétention de l'action²⁴. Au XVII^e siècle, J. Locke confronté à la persécution religieuse en a appelé à la tolérance religieuse en argumentant sur l'irrationalité de la persécution religieuse²⁵. Spinoza de son côté a réfléchi à la distinction entre action et opinions, sur les fondements, les pouvoirs de l'Etat et de la loi. Au XIX^e s., J. S. Mill²⁶, philosophe politique libéral, en partant de la liberté a souligné le premier le rapport entre la tolérance et le pluralisme, les liens entre l'irrationalité et l'intolérance, l'antinomie entre le conformisme et la liberté. Il a revendiqué la tolérance au nom de l'autonomie, de la souveraineté de l'individu, de la diversité des êtres humains, la liberté individuelle trouvant ses limites dans le mal fait à autrui (ta liberté s'arrête où commence la liberté de l'autre). Les bases du débat moderne ont ainsi été posées et se sont développées sous trois grandes variantes (scepticisme moral, neutralité de l'Etat, importance de l'autonomie individuelle) par des philosophes aussi différents que Spinoza²⁷, Marx, Kant, Rousseau, Voltaire²⁸ et plus récemment H. Marcuse, J. Rawls, J. Raz²⁹.

²³ Weil E. (1980) : " Religion et politique ", in *Le temps de la réflexion*, II. Vuillemin J. (1971) : " Sur la tolérance ", *Revue internationale de philosophie*, 95-96.

²⁴ " ... la tolérance consiste à s'abstenir d'intervenir dans l'action ou l'opinion d'autrui, quoiqu'on ait le pouvoir de le faire, et bien que l'on désapprouve ou que l'on n'apprécie pas l'action ou l'opinion en question ", Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Canto-Sperber M., 1996, 1536.

²⁵ Locke J. A Letter Concerning Toleration (1689), éd. J. Tully, Indianapolis, Hackett Publ. Co, 1983, trad., fr. J. Le Clerc, Lettre sur la tolérance, Paris, Flammarion, GF, 1992.

²⁶ Mill J.S., On Liberty (1859), Harmonthsworth, Penguin, 1974, trad. F. L. Lenglet, De la liberté, Paris, Gallimard, 1990.

²⁷ Spinoza B. Traité philosophico-politique (1670), in *Œuvres II*, trad. Fr. et comm. Ch. Appuhn, Flammarion GF 1965.

²⁸ Voltaire, Traité sur la tolérance (1763), *L'Affaire Calas*, Paris, Gallimard, 1975.

²⁹ Raz J. (1986) : *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.

Tolérance et étrangers

En matière d'étrangers, un usage contradictoire de la tolérance étonne. Que signifie la coexistence paradoxale entre des discours, des pratiques, de " seuil de tolérance ", des permis de " tolérance " et la tolérance invoquée dans les rapports à établir aux étrangers souvent d'ailleurs en même temps qu'un autre glissement de la police, du droit à l'humanitaire imbriqué avec une logique de gestion mercantile total-libérale³⁰ ? Que signifie le fait que l'Etat considère que le travail au noir est une question morale plutôt que politique, sous-entendu qu'il est " toléré " dans certaines limites par l'Etat, sans entrer en matière sur une demande d'amnistie des sans-papiers et en traitant les décisions au " cas par cas " dans une logique d'exception contrôlée par la bureaucratie policière, vu " qu'une situation clandestine n'engendre aucun droit " ?³¹ Un tel discours rappelle simplement que la tolérance n'est pas synonyme de respect et de reconnaissance positive d'un droit à des humains considérés comme des égaux. Elle sous-tend que l'Etat qui tolère consent à tolérer provisoirement alors qu'il a le pouvoir - le droit, la force - de réprimer. En clair, que son action de souveraineté joue entre la tolérance et la force.

Un tel paradoxe, ne gêne pas des philosophes politiques qui se réclament de la tolérance pour déterminer la place, des droits des étrangers. La tolérance a été invoquée par exemple, par J. Rawls³² sans sa réflexion sur la société multiculturelle. Le rapprochement par le recours à la tolérance pour tenter de définir la place des immigrants dans la sphère politique aux USA a conduit J. Rawls à qualifier les conflits de " culturels ", en d'autres termes à les hiérarchiser dans le politique en les confinant dans une logique de supérieur et d'inférieur dans les rapports de pouvoir dont le critère s'est avéré être celui la " culture ". Le philosophe n'a pas considéré la matrice politique sous-jacente de la souveraineté étatique impériale et territoriale clôturée par des frontières mythiques³³ dans le débat " multiculturel ".

Pourtant en revenant au débat de la tradition sur la tolérance, logiquement, celle-ci n'est possible que si la réciprocité est possible. Celle-ci implique des rapports de pouvoir incluant l'isonomie, la reconnaissance de l'autre comme un égal à soi. La tolérance

³⁰ Une ancienne Conseillère fédérale suisse, E. Kopp qui a institutionnalisé un modèle de politique d'asile très restrictive a annoncé qu'elle briguait un poste dans l'humanitaire à l'ONU (Le Temps, 26.7.2001).

³¹ " - A votre sens qui, de l'employé au noir ou de l'employeur est le plus coupable ? - L'employeur a certainement une responsabilité. Mais ce que je n'aime pas dans ce débat sur le travail au noir, c'est qu'on parle tout de suite des étrangers. C'est faux. Car il y a aussi des Susses qui sont concernés. Dans ce problème du travail au noir, il n'y a pas qu'une question de loi. C'est aussi une question de morale (...) Nous sommes conscients que ces personnes vivent des situations très difficiles. Mais il faut parler en termes de loi. Les personnes employées au noir se plaignent de n'avoir aucun droit. Mais une situation clandestine ne peut donner des droits" (Propos de R. Metzler, Conseillère fédérale suisse, Chef du Département de Justice et Police, Entretien sur l'amnistie pour les sans-papiers en Suisse, La Liberté, 15.9.2001.

³² Caloz-Tschopp (1993): " Le Politique de la philosophie politique de John Rawls et la société multiculturelle ". Actes du Congrès "Migration et Ethnicité", Société Suisse d'Ethnologie, Société Suisse de Sociologie, 22-23 octobre 1993.

³³ E. Balibar a bien démonté ce mythe, 1997, "Qu'est-ce qu'une frontière ? ", La crainte des masses, Paris, Galilée, 371-381.

contient donc des limites³⁴ logiques intrinsèques pour sa mise en oeuvre quand il s'agit de nationaux et de non nationaux, puisque la relationnalité n'y est pas définie en terme de réciprocité entre égaux, mais en terme de tolérance d'inférieurs par des supérieurs c'est-à-dire de domination. En d'autres termes, la tolérance ampute la civilité de son caractère politique par une non prise en compte de l'inégalité dans le rapport de pouvoir considéré.

Dès qu'on se propose de dépasser la contradiction entre l'(in)civilité, l'(in)tolérance et l'(in)égalité on se trouve face à une aporie insurmontable. On constate que la notion de tolérance joue en quelque sorte un rôle de ciment de la civilité en la situant dans l'ordre du privé, ou alors de la souveraineté étatique inscrit dans un territoire " national " avec une prééminence de la force sur le droit. Un des arguments invoqué est l'impossibilité d'imaginer, de penser, de mettre en pratique la liberté et l'(in)égalité dans les politiques d'immigration et du droit d'asile en Europe, sans encourager, voire provoquer l'incivilité et donc mettre en cause l'(in)sécurité des nationaux et même des étrangers qui vivent sur le territoire des Etats-nations " d'accueil " provisoire³⁵. Sur le terrain de l'(in)civilité, qu'est-ce qui se cristallise autour de la tolérance à propos de l'(in)sécurité³⁶ et inscrit quelque chose dans l'ordre de l'impossible, de l'inimaginable, du non pensable dans les rapports de pouvoir ?

Un régime politique d'apartheid où s'entrecroisent peur et aliénation

Avec l'émergence de l'Etat et des Etats-nations³⁷, la souveraineté a été attachée non pas au peuple mais à l'Etat défini par la nation dans le cadre d'un territoire et par l'opposition entre des sujets, citoyens " nationaux " - ces derniers étant les seuls reconnus par lui et donc jouissant du droit de cité - et des (sous)non sujets, non citoyens. Le régime politique est balisé par les passeports, les visas, l'outil des cercles³⁸,

³⁴ Il faudrait parler ici du problème de l'impossibilité logique d'un accord sur une vérité qui n'est pas absolue et qui malgré des procédures de discussion ne parvient pas forcément à réduire les arguments, les positions (les convictions d'autrui ne sont pas forcément changeables, alors que faire, passer à l'usage de la force ?). A ce propos, Rosa Luxembourg revendiquait un droit à l'erreur dans l'exercice de la réflexion pour tenter d'échapper à une logique de force. Il faudrait parler des critiques de Marcuse à la tolérance en tant qu'idéologie politique, théologique sécularisée pour justifier l'intolérance (Wolff R.P., Moore B. Marcuse H. (1965) : A Critique of Pure Tolerance, Boston, Bacon Press.

³⁵ Pour cette notion constitutive du statut des étrangers, voir Sayad A. (1991) : L'immigration ou les paradoxes de l'altérité, Bruxelles, de Boeck.

³⁶ Un tel procédé clôture et donc appauvrit la définition de la sécurité, ce qui est un autre débat important que je ne peux aborder ici mais que je tiens à signaler (voir Caloz-Tschopp, 2001, texte Res-publica).

³⁷ On connaît depuis les travaux de D. Lockak (1986), Etrangers de quel droits, PUF, A. Sayad (1991), L'immigration ou les paradoxes de l'altérité, De Boeck, (1999), La double absence, Paris, Seuil, G. Noiriel (1991), La tyrannie du national, Calmann-Lévy, en matière d'étrangers comment l'Etat de droit " national " est prisonnier de cette catégorie ce qui met en cause la possibilité même de droits pour les étrangers dans un tel type d'Etat.

³⁸ Caloz-Tschopp M.C. (2001): "Ce qui fait ...Ceux qui font le lit du "totalitarisme néolibéral à venir?". Réflexions suscitées par une invention suisse (1990) reprise par l'UE (1998), dans la stratégie et les dispositifs des politiques d'immigration et du droit d'asile de l'UE", Revue québécoise de droit international, Montréal, 13,1.

etc. qui séparent (apartheid) entre eux les “ nationaux ” et les “ étrangers ”³⁹. Dans les rapports de pouvoir **entre** “ nationaux ” et “ étrangers ”, la souveraineté est donc prise dans une double contrainte d’apartheid⁴⁰ : la contrainte de la tension entre l’Etat et le peuple et entre l’Etat-national territorial et les étrangers. Dans les rapports de pouvoir entre nationaux entre eux et avec les étrangers, la double contrainte induit donc une séparation – apartheid - à deux étages au centre et aux frontières de la politique. Le régime d’apartheid où l’on voit se transformer “ la scène démocratique en scène humanitaire ” (Rancière 1995, 172) est la figure d’un régime politique, où les sujets nationaux privés de souveraineté (de possibilité de construire l’égalité) et vivant un besoin de sécurité n’existent qu’en construisant leur autre inférieur (non nationaux), où les étrangers sont des citoyens de seconde zone ou alors *tolérés* à défaut d’être citoyens, où la police (relayée par certains politiques) jouant sur la peur est le principal agent de l’exercice de souveraineté⁴¹.

Les variations discursives autour des notions de civilité et de tolérance sont très instructives de l’articulation entre une dynamique de dépendance décrite par J. Bleger pour les individus et les groupes dans les Institutions⁴², et un certain type de pensée et

³⁹ Le terme glisse de chaque pays à l’espace européen dessiné par des cercles combinés aux catégories des Etats, mais la logique d’exclusion ne change pas.

⁴⁰ “ En Suisse, le domaine de la politique des étrangers est caractérisée par une législation que l’on pourrait caractériser, en forçant le trait, qualifier à la fois de paranoïaque et de schizophrène. Paranoïaque, la législation l’est, dans la mesure où toute notre politique a été constamment influencée dès les années 70 par la peur d’une prétendue suroccupation du pays par les étrangers (Ueberfremdung). Schizophrène, elle l’est simultanément en ce sens que, tout en ayant à constater certains besoins économiques, elle refuse d’en tirer les conséquences en matière d’accueil des étrangers. Cela se manifeste par le fait que, dans les secteurs économiques précités qui connaissent des besoins réels de main-d’œuvre, on a toléré la venue de cette dernière, quand bien même la législation ne le permettait pas. On a même cautionné tacitement cette venue d’étrangers, notamment quand la jurisprudence et la pratique des autorités ont admis que l’on assure, que l’on scolarise et que l’on hospitalise les étrangers illégaux sans égard à leur situation juridique, ce qui était humainement parfaitement justifié, mais ce qui a conduit à montrer un Etat dont la main gauche ignore ce que fait la main droite ”, C. Ruey, Conseiller national libéral (Parlement), Conseiller d’Etat, Chef de Justice et Police cantonal confronté au mouvement des sans-papiers, *Le Temps*, 23.11.2001. L’intérêt de la citation est l’usage de la psychiatrie pour décrire le rapport de pouvoir d’apartheid, tout en inscrivant la logique économique dans l’ordre de la nécessité. On peut l’entendre comme un questionnement de la structure complexe mêlant émotion, pensée, discours dans les rapports d’apartheid en œuvre pour les sans-papiers.

⁴¹ Busch N. (2001) : Ein “ Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts ? Polizeiliche und justizielle Zusammenarbeit, Migrations- und Asylpolitik in der EU, Parlement européen.

⁴² Bleger J. (1988) : “ Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions ”, Kaës R. et al, *L’institution et les Institutions*, Paris, Dunod, 47-62. L’auteur, psychanalyste, s’intéresse aux niveaux différents de sociabilité et spécialement aux niveaux infra-verbaux, inconscients plus ou moins autonomes ”. Il décrit des processus de non-individuation symbiotique dans les groupes (dépendance) ; il montre comment la sociabilité s’établit sur un arrière-fond d’indifférenciation ou de synchronisme dans lequel les individus n’ont pas d’existence comme tels ” (49). L’ambiguïté consiste à vivre dans la non-discrimination qui une matrice de base des relations humaines se déposant dans les institutions prises comme cadre où se déposent les angoisses les plus archaïques. Une articulation entre des processus infra-verbaux inconscients et verbaux est très complexe. Je me contente ici de signaler un terrain d’exploration possible entre des types d’approches diverses pour tenter de décrire des modalités d’aliénation articulant

de discours. A un tel socle de dépendance qui est d'ordre inconscient, infra-verbal se greffent, s'articulent un processus de pensée, des discours qui masquent la double contrainte structurelle aux deux niveaux décrite plus haut et des conflits sous-jacents du régime d'apartheid. Je postule qu'un des discours (idéologie) qui intègre le niveau infra-verbal du socle de dépendance et des niveaux de pensée (notions, catégories), des discours consensuels masquant le réel de la domination est le discours autour du pivot de l'(in)tolérance. Au nom de l'(in)sécurité avec son soubassement de peur inconsciente et de recherche de symbiose sécuritaire indifférenciée, ces discours recourent à la tolérance pour définir et confiner la civilité dans un espace policier et humanitaire et l'exclure de la politique. Sur le terrain de la civilité, en s'installant sur des peurs et la matrice symbiotique d'indifférenciation de soi-même et de l'Autre, de tels discours consacrent un clivage politique consensuel entre des principes abstraits ancré dans des émotions, des peurs – ciment "moral" de la pensée, des discours - et les inégalités concrètes, politiques, juridiques (ici en matière de place et de rapports aux étrangers). Vus depuis l'observatoire de la philosophie politique, on constate qu'un tel processus complexe où intervient la manipulation équivoque des peurs, du besoin de sécurité par des acteurs qui les tiennent, contribue à déplacer la civilité du terrain politique vers le terrain policier et humanitaire tout en transformant son contenu.

Un des exemples où un tel processus qui combine le monde émotionnel et le monde de la pensée sociale et d'Etat est repérable, c'est lorsque la référence à la tolérance traverse certains discours des autorités d'Etats-nations souverains en même temps que ceux de la plupart des partis, groupes politiques en matière de politique des étrangers, du droit d'asile, de la politique dite d'intégration, alors que l'(in)égalité passe au second plan, s'efface, voire disparaît⁴³ dans les "flux et reflux"⁴⁴ des termes d'égalité et d'inégalité en lien avec les luttes sociales. Dans la récente campagne en Suisse pour le 18% (limitation de la présence étrangère) il a été possible de constater que le Conseil fédéral, les partis de droite, de gauche, voire d'extrême gauche ont évoqué tous ensembles la tolérance⁴⁵ en en faisant le pivot du discours d'acceptation des étrangers.

Un tel processus⁴⁶ dissimulé et ancré dans la matrice d'indifférenciation où jouent les peurs, le besoin de sécurité renforcé par le pivot consensuel du discours de la tolérance est devenu visible au niveau des discours et de la pensée grâce au discours du mouvement des sans-papiers. Le discours des sans-papiers⁴⁷ s'est référé à la dignité en

émotion inconscient (peur, besoin de sécurité), pensée, discours sociaux et étatiques qui accompagnent une pratique d'apartheid en matière d'étrangers.

⁴³ Un des exemples actuel est le refus d'inscrire un débat au Parlement sur la question des sans-papiers.

⁴⁴ Fiala P. (1999) : " Les termes de l'égalité et de l'inégalité : Flux et reflux ", In/égalités. Usages lexicaux et variations discursives (18^e-20^e siècle), Paris, L'Harmattan, 7-20.

⁴⁵ Je ne peux faire ici une analyse détaillée du corpus de cette campagne, mais je tiens à signaler ce fait.

⁴⁶ L'enjeu est d'empêcher de voir que l'Autre (étranger) est différencié, qu'il n'a pas la même place, le même statut, qu'il ne vit pas la même situation. La question n'est pas une question de tolérance mais d'(in)égalité flagrante et pourtant elle est dissimulée, elle n'est pas vue. Et donc pas vécue comme un conflit exigeant des déplacements, des choix politiques.

⁴⁷ Nous ne demandons pas la lune, juste un titre de séjour pour nous tous. Tout comme vous, nous estimons avoir le droit de vivre dignement et en sécurité. Nous demandons des papiers pour ne plus être victimes de l'arbitraire des administrations et des abus des employeurs. Nous demandons des papiers pour ne plus avoir peur de circuler librement dans la rue et risquer d'être arrêtés puis expulsés à tout

lien à l'exploitation, à l'esclavage. En d'autres termes il s'est inscrit et continue à s'inscrire prioritairement dans le paradigme de l'(in)égalité et non dans celui de la tolérance. De figures de non-existence cristallisant les peurs et les angoisses, ils sont devenus ainsi réels, concret dans leur existence. Même la dignité a pris un autre sens dans un tel contexte. Les soubassements d'une telle proximité consensuelle dans la pensée et les discours dominants nationaux⁴⁸, l'écart entre le monde politique *national* et les sans-papiers nous renvoient au déni, au recouvrement du conflit concernant la place des étrangers et aux transformations des fondements de la citoyenneté.

Pour pouvoir penser l'ambiguïté du régime d'apartheid constitué sur la base d'un tel mélange, replacer également l'angle sous lequel on aborde l'(in)sécurité et l'(in)civilité, je me propose ici d'en venir à la tension, au conflit entre l'(in)civilité, l'(in)tolérance et l'(in)égalité tout en tenant fermement en main le fil rouge de " la colère⁴⁹ des opprimés⁵⁰ ", des *sans* que l'on peut regrouper sous la dénomination des " sans Etat " en envisageant cette notion en terme ontologique (privation de puissance d'Être dans une existence matérielle) et non dans son acception juridique où les catégories sont déterminée par la logique du " national "⁵¹.

L'(in)égalité, l'(in)tolérance, l'(in)civilité

En se situant sur le terrain des dispositifs du " laboratoire " Schengen, de celui de la violence sans frontières avec la transformation sociale des structures de domination, de la place des étrangers, on est amené à replacer la civilité dans le champ et les pratiques politiques, écrit E. Balibar, dans un long article⁵². En développant une argumentation que je ne reprends pas ici en détail, il en arrive à poser quatre relances pour la discussion que l'on peut inclure dans un débat sur une civilité politique⁵³. Il ouvre ainsi

instant. Nous demandons des papiers pour être considérés comme des êtres humains à part entière, égaux en fait et en droit. Pour toutes ces raisons, nous revendiquons la régularisation collective des sans-papiers, et refusons le cas par cas. Tous victimes des mêmes lois injustes nous revendiquons un droit à la migration. Les régularisations massives qui ont déjà eu lieu en France, en Italie, en Espagne, au Portugal, en Allemagne ou encore en Belgique prouvent, s'il était besoin, que la Suisse ne peut continuer de nous ignorer pour mieux nous exploiter. Extrait du Manifeste des Sans-Papiers, Fribourg mai 2001.

⁴⁸ La question posée est abordée ici depuis la démarche philosophique, non pas comme une question de philosophie morale, mais comme une question de philosophie politique, d'ontologie sociale (ce qu'il en est de l'Être social-historique dans ses conditions socio-historique matérielles) avec des énigmes épistémologiques de taille. Je note en passant que le mot de " civilité " n'existe pas dans le récent *dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigé par M. Canto-Sperber, Puf, 1986.

⁴⁹ Au moment où d'autres s'interrogent à partir du ressentiment, de la désespérance ou encore de l'effondrement psychique accompagnant d'autres effondrements.

⁵⁰ A propos du lien entre la colère et de la construction théorique, voir Guillaumin C. (1992) : " Femmes et théories de la société. Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées ", *Sexe, Race et Pratiques du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côtés-femmes, 220-239.

⁵¹ Caloz-Tschopp M.C. (2000) : *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. La superfluité humaine, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot.

⁵² Balibar E. (2000) : " Une politique de la civilité est-elle possible ? ", *Transeuropeennes*, 18, 33-45.

⁵³ 1) les nouvelles modalités d'une " violence des extrêmes "⁵³ posent l'exigence d'une contre-violence articulée à la citoyenneté partout 2) une politique de contre-violence passe par le développement du droit

une brèche pour expliciter l'ambiguïté et replacer le débat sur la civilité et la sécurité dans un autre contexte que celui de la tolérance et dont il nous faut parcourir maintenant les fondements avec H. Arendt et J. Rancière.

Quand on retourne aux pratiques d'Etat, on constate quelque chose qui force à un déplacement de la tolérance vers le socle de l'(in)égalité. Tout en pratiquant la tolérance provisoire des étrangers dans le " seuil de tolérance " et la ronde des permis de tolérance provisoire, en fermant les yeux sur le travail clandestin, en parlant de tolérance au moment de la mise en place des règles minimums du marché du travail, " ce qu'il [Etat] ne peut tolérer, c'est un rien qui soit tout " (Rancière 1995, 169). En d'autres termes, les *sans...*, les sans-papiers ne sont pas tolérés pour ce qu'ils sont ontologiquement ou si l'on veut pour ce qu'ils sont dans leur condition matérielle d'existence qui est mouvement dans leur pays d'origine, les pays de transit, " d'accueil ", etc.. Ils sont inscrits dans un ordre ontologique et politique négatif⁵⁴. Ils sont sans-papiers, le papier, le permis (et parfois le passeport) désignant l'appartenance politique. Dans leurs luttes, depuis leurs conditions d'existence marquée par le mouvement, ils revendiquent une place ontologique, politique positive visant encore et toujours l'égalité à partir du fait d'une (in)égalité qui a un caractère ontologique (ils ne sont pas des semblables donc ils ne sont pas, ils n'ont pas de place dans la politique, ils ne sont pas vus, ils ne sont pas pensée, donc ils n'existent pas).

Une civilité politique ancrée dans l'(in)égalité des sans-part

" L'égalité morale et politique est un principe selon lequel des êtres possédant un même attribut doivent être traités identiquement pour tout ce qui regarde l'exercice de cet attribut " ⁵⁵. En d'autres termes, le caractère ontologique de l'égalité est *relationnel*. C'est dans la relation entre les humains que se construit la condition d'être, d'existence dans le monde pour chaque humain. Ce caractère implique la reconnaissance d'une propriété commune qui se crée dans la possibilité, l'activation de la relation entre les humains. Il y a donc une tension entre une reconnaissance de l'égalité de valeur de chaque humain et de l'universel d'égalité toujours à créer dans la relation à partir de l'(in)égalité. La tension se manifeste notamment par des logiques de pensée, des principes discriminatoires qui fluctuent selon les époques, les auteurs, les points de vue, allant du non respect, de l'exploitation à un racisme de meurtre et d'extermination de masse dans certains cas. On peut dire que malgré le poids ontologique du principe d'égalité, la tradition philosophique en matière d'égalité, se partage entre des théories qui partent du postulat de l'égalité pour justifier l'inégalité (Hobbes) et d'autres qui partent du fait de l'inégalité pour poser l'exigence d'une construction de l'égalité (Marx) sous des modalités très diverses, ce que je n'aborde pas ici.

international en travaillant les oppositions humanité-souveraineté, démocratie-souveraineté; 3) la circulation des idées d'Arendt sur les sans-Etat reprises dans de nombreux travaux, dont ceux de Van Gunsteren; 4) un effort pour " civiliser " l'Etat et la révolution, la révolte et l'insurrection qui travaille sur le clivage entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité.

⁵⁴ H. Arendt montre bien l'enchaînement entre *Homeless-Statelessness et Wordlessness*, en d'autres termes entre appartenance politique et acosmie dans certaines circonstances historiques.

⁵⁵ Rancière J. (1990) : " Egalité ", Les notions philosophiques, vol. I, Encyclopédie philosophique universelle, vol. 1, 757-759.

Les conséquences n'en sont pas du tout les mêmes en rapport à une civilité articulée ou non au politique. Une civilité ancrée dans la politique n'est envisageable, possible que dans la mesure où elle rassemble les conditions matérielles pour que le principe ontologique de l'égalité soit constituant de la vie politique toujours en train de se constituer à partir du constat d'(in)égalité. En d'autres termes, la question de sa présence est sans cesse posée, non comme une utopie égalitaire absolutisée et donc réfutable à ce titre, mais comme la création incessante de la puissance de liberté des humains se considérant entre eux comme des égaux et travaillant sur l'(in)égalité. J. Rancière rappelle l'invention grecque de l'isonomie configurée avec un double partage (dedans-dehors, supérieur-inférieur), la lente émergence dans la tradition philosophique, la pensée moderne de l'égalité qui " commence au moins au christianisme et à l'égalité intime des âmes face au créateur ", à la réfutation par la pensée scientifique du haut et du bas. Avec le non-lieu de l'inégalité (en science, en éthique, en politique), l'égalité acquiert un statut qui reste cependant difficile à fonder en lui-même.

Les réflexions autour de l'égalité arithmétique, géométrique, du contrat sont autant de tentatives pour fonder l'égalité. Mais il subsiste une contradiction de l'égalité. " Le réel de ces sociétés n'est fait ni de l'aplanissement des inégalités ni de la simple persistance d'une inégalité marquée par les formes et les phrases de l'égalité. Il est plutôt fait de conflits qui continuellement mettent en évidence des formes irrésolues ou déplacées de l'inégalité mais atteste aussi de la capacité des dominés à inventer un rapport actuel et dynamique de la règle égalitaire aux cas d'inégalité ". Ainsi des actes (grèves, etc.) sont des " opérateurs de visibilité de l'anomalie à laquelle sont soumis des citoyens égaux et de démonstration d'une égale capacité des dominés à représenter et régler l'objet du litige ". Les contradictions deviennent ainsi des conditions dynamiques d'actualisation d'une puissance de liberté dans l'action. Il devient ainsi possible de repérer, de (re)créer sans cesse la " légitimité égalitaire ".

En conclusion

En revenant aux sans-papiers leur présence appelle une civilité *politique* où les " sans-part " soient ontologiquement donc politiquement " comptés " (selon le mot de J. Rancière) à partir des vides, des apories, des contradictions, des écarts qu'ils désignent à la politique. " La politique existe là où le compte des parts et des parties de la société est dérangé par l'inscription d'une part des sans-part ". Elle est constituante à partir de cette caractéristique ontologique du *sans* qui est l'inégalité de départ, " propriété vide, propriété impropre par quoi ceux qui ne sont rien posent leur collectif comme identique au tout de la communauté " (Rancière 1995, 169) ou en d'autres termes, leur humanité dans une " humanité commune " toujours à créer. Elle est constituante tout en étant habitée par l'énigme du XXe siècle du tout ou rien, ou en d'autres termes de l'autodestruction.

En bref, qu'est-ce que l'(in)civilité, qu'est-ce que faire preuve de civilité en sachant que la question de l'autodestruction des humains par eux-mêmes est au milieu de la table ? Dans le processus d'autodestruction, les étrangers sont un des groupes fragilisés dans une position souvent d'inégalité extrême au point d'interroger la transformation qualitative de l'(in)égalité en cours sous nos yeux ? Pour assurer la survie du genre

humain - et de la planète - l'avènement d'un régime politique " sans précédent " ⁵⁶ pose l'exigence d'un nouveau passage de la quantité à la qualité ⁵⁷, de survie dans l'action de reconstruction, de recréation incessante du régime/système politique à ses frontières conflictuelles, ici dans le rapport aux étrangers. Là, se construit la politique, c'est-à-dire un travail incessant sur l'(in)égalité dans une civilité devenue alors explicitement politique et incluant une autre vision de l'(in)sécurité que celle de l'Europe des polices. Là, s'évalue le concept de sécurité du " laboratoire " Schengen régie par le secret, la violence muette de la guerre et se pose l'exigence d'explicitement incessamment un autre concept de l'(in) " sécurité " en lien étroit avec la création d'une civilité *politique* de paix dans l'espace public.

La civilité de Platon, d'Aristote, Locke, Mill, Voltaire, Rousseau en sort transformée. Face au mouvement, tout en intégrant la mémoire historique, en apprivoisant la puissance ⁵⁸ de liberté en posant de nouvelles limites ⁵⁹ notamment dans les questions-frontières de la démocratie ⁶⁰ (étrangers, femmes, guerre) les sociétés, ont la possibilité d'instaurer une civilité *politique* permettant que les questions redoutables autour de l'(in)égalité restent ouvertes à l'interrogation dans la *praxis*, que le conflit se vive avec des *sans part* pour un déplacement radical, constant, infini de la pensée et des pratiques entre le passé, le présent, l'avenir?

Rétablir la civilité, en tant que civilité *politique* implique d'accepter de voir, de vivre les conflits, de réfléchir à une nouvelle ontologie et anthropologie ⁶¹ mettant en question l'illusion de toute puissance humaine dans l'univers, à des " universels pluralistes " ⁶² intégrant l'histoire, la tension entre souveraineté des peuples et souverainetés d'Etats-nations, d'Empires ⁶³, une évaluation de l'Etat de droit moderne en tant qu'il est " la condition antidémocratique de la démocratie " ⁶⁴. L'enjeu en est que la civilité lourde

⁵⁶ C'est en bref, ce sur quoi a réfléchi H. Arendt à propos de la " superfluité humaine ". Voir Caloz-Tschopp 2000 a, b.

⁵⁷ Je pense au roman de Pirsig R. (1978) : *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Paris, Points-Seuil.

⁵⁸ Duclos D. (1993) : *De la civilité. Comment les sociétés apprivoisent la puissance*, Paris, La Découverte.

⁵⁹ Quand Aristote pensait à la *phronesis*, à la prudence en lien avec les limites, il connaissait la condition de mortalité, la guerre traditionnelle. Il ne connaissait ni la fabrication industrielle de cadavres, ni la guerre d'anéantissement.

⁶⁰ Pour dire les choses simplement d'une autre manière, Socrate, Platon, Aristote ou même les philosophes du contrat n'ont pas été confrontés à la " Solution finale ", à Hiroshima.

⁶¹ Ogilvie B. (2001) : " Les enjeux anthropologiques de la globalisation ", Caloz-Tschopp M.C. (éd.), *L'action tragique du Service public. Se soumettre, résister, adhérer*, vol. II, 15-33.

⁶² Voir à ce propos, Balibar E. (1997) : " Les universels ", *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 420-454.

⁶³ Negri A., Hardt M. (2000) : *Empire*, Paris, Exils.

⁶⁴ " On pourrait dire que pour Schmitt, la souveraineté s'établit toujours sur une frontière et s'exerce avant tout dans l'imposition des frontières. C'est ainsi qu'on peut comprendre finalement le lien entre la doctrine de souveraineté et la " définition " de la politique en termes de démarcation de l'ami et de l'ennemi (avec ses prolongements : criminalisation de l'ennemi extérieur, *justus hostis*). La frontière est par excellence le lieu où sont suspendus les contrôles ou les garanties de l'ordre juridique " normal " (elle est véritablement, dans l'Etat de droit moderne, la condition antidémocratique de la démocratie), le lieu où le " monopole de la violence légitime " prend la force d'une *contre-violence préventive*. Le *nomos* de

d'énigmes autour de la place, de l'existence, de la survie puisse ainsi devenir *constituante* donc politique en travaillant les peurs, les ambiguïtés du régime apartheid, en vivant le conflit d'inégalité dans la citoyenneté, en dépassant ce qui est appelé la "préférence nationale", l'équation fermée entre *citoyenneté* et *nationalité* dans l'infinie construction européenne, les relations à la fois locales et avec les autres endroits, individus, peuples du monde.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Université de Genève, programme plurifacultaire d'Action humanitaire, 15 novembre 2001

la terre est ainsi l'ordre même des frontières : violence qui est censée domestiquer la violence en la mettant au service de la rationalité étatique", Balibar E. (2000): "Prolégomènes à la souveraineté : la frontière, l'Etat, le peuple, Les Temps modernes, 610, 56.

