

Le risque de la réconciliation

Political Reconciliation d'Andrew Schaap. Routledge, 176 p.

Georges Leroux

Numéro 211, novembre–décembre 2006

Hannah Arendt : au-delà d'un centenaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/16608ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, G. (2006). Le risque de la réconciliation / *Political Reconciliation* d'Andrew Schaap. Routledge, 176 p. *Spirale*, (211), 30–32.

Le risque de la réconciliation

POLITICAL RECONCILIATION d'Andrew Schaap

Routledge, 176 p.

par GEORGES LEROUX

La réconciliation appartient au vaste ensemble émergent du lexique de la reconnaissance et du pardon qui contribue au renouveau actuel de la philosophie politique. Ni Platon, ni Hobbes n'avaient cru possible de penser un au-delà du conflit et de la violence : pour la pensée politique classique, la paix représente une forme quasi utopique d'extinction de la guerre et le texte célèbre de Kant (*Projet de paix perpétuelle*, 1795), qu'on peut considérer comme l'aboutissement d'une tradition qui remonte à l'Antiquité, voit dans la constitution la seule véritable garantie de paix stable pour l'État. Cette tradition a depuis beaucoup emprunté à la théorie de la reconnaissance, héritée de Hegel, qui trouve chez Axel Honneth son expression la plus forte. On résumerait bien l'état actuel de cette réflexion en disant que la reconnaissance a permis d'éclairer les aspects moraux des relations humaines, mais que sur le plan politique, elle n'a pas encore livré tous ses fruits. Si la paix doit se fonder sur une reconnaissance de l'autre, comment est-il possible de dépasser la violence du passé ? La réconciliation n'est pas un synonyme statique de l'état de paix, elle désigne plutôt le processus complexe par lequel on passe de l'état de guerre à l'état de paix : l'enjeu central n'est pas de penser l'état réconcilié, mais le mouvement qui trouve dans la réconciliation son horizon encore à venir. C'est à ce croisement que l'essai d'Andrew Schaap construit sa réflexion.

L'ouvrage est divisé en neuf chapitres qui se laissent aisément regrouper en trois volets bien distincts. Les trois premiers sont consacrés à discuter des conceptions du conflit et de la réconciliation qui aux yeux de l'auteur demeurent insuffisantes : d'abord la doctrine de l'amitié et de l'inimitié proposée par Carl Schmitt, ensuite la pensée de la tolérance qui caractérise le libéralisme depuis John Locke, et enfin les doctrines plus récentes de la reconnaissance que l'auteur aborde surtout à partir de l'œuvre de Charles Taylor. Le second volet est le morceau central de l'ouvrage : l'auteur consacre deux chapitres très denses à la présentation de sa thèse. Selon lui, c'est dans l'œuvre de Hannah Arendt que nous pouvons trouver les concepts les mieux ajustés à une pensée satisfaisante de la réconciliation, en raison surtout du caractère ouvert de sa doctrine du monde. Dans le troisième et dernier volet, l'auteur expose, souvent à partir de situations historiques actuelles (Afrique du Sud,

Australie), les conditions de la réconciliation telles que nous pouvons les penser dans un cadre inspiré de la pensée d'Arendt : ces quatre chapitres proposent des discussions très riches des concepts de constitution, de pardon, de responsabilité et de souvenir. Précisons tout de suite que ce livre n'est pas une exégèse de la pensée d'Arendt et qu'il ne se donne aucunement pour tâche de relire l'œuvre sur cette question de la paix, de la reconnaissance et de la réconciliation. C'est plutôt la fécondité du cadre proposé par Arendt et la validité des principes de sa philosophie politique qui sont ici mises de l'avant pour tenter de dépasser les apories de la réconciliation politique dans la modernité.

Arendt certes n'a cessé d'insister sur la priorité du politique et la décision d'aller recueillir dans sa pensée les fondements d'une pensée de la réconciliation montre ici toute sa pertinence. Quand on évoque l'exemple des Commissions de vérité et de réconciliation, mises sur pied en Afrique du Sud après la fin de l'apartheid, on sait quelles difficultés dramatiques durent affronter ceux qui cherchaient les conditions de la paix. Il ne suffisait pas de la déclarer, il fallait entreprendre à la fois un complexe travail de deuil, de manière à accéder à une position authentique de pardon

.....

La réconciliation n'est pas un synonyme statique de l'état de paix, elle désigne plutôt le processus complexe par lequel on passe de l'état de guerre à l'état de paix.

.....

et en même temps produire pour toute la société une forme de catharsis rédemptrice, surtout par le moyen des récits communiqués publiquement de ce qu'avait été l'apartheid. Ces deux enjeux trouvent chez Arendt un cadre de pensée qui a le mérite de demeurer politique de bout en bout, c'est-à-dire de maintenir toujours ouverte la possibilité du conflit et de l'échec et de ne pas considérer la réconciliation comme la restauration d'un état de paix antérieur. Selon Andrew Schaap, la faille principale de tous les théoriciens de la paix et de la reconnaissance est de considérer le conflit comme non constitutif du politique, comme s'il n'était que l'état le plus visible d'une pathologie dont on peut fournir la thérapie.

Les exemples récents de transition vers la démocratie montrent que ni les approches légales, se fondant simplement sur la formulation de constitutions, ni les approches thérapeutiques, se nourrissant des principes de la justice transitionnelle, n'ont été satisfaisantes : les premières instituent l'oubli, l'absence de mémoire, parce que le traumatisme est un facteur déstabilisant dans le processus de reconstruction, alors que les secondes n'investissent que le travail sur le traumatisme et occultent le risque permanent du retour de la violence. La justice dite « restauratrice » constitue à cet égard un projet de grande valeur, mais peut-être n'a-t-elle de portée que morale et principalement dans le domaine des torts individuels. Pour l'auteur, elle demeure politiquement inadéquate et on trouvera dans sa discussion des normes de la communauté morale les principaux éléments de sa critique : les sociétés politiques ne reposent pas sur une communauté des normes, elles sont au contraire traversées de part en part par le conflit des visions du monde. C'est la raison pour laquelle la pensée d'Arendt apparaît susceptible de dépasser cette aporie :



Alain-Martin Richard, **Homme de fer**,
1^{er} festival de performance de Nagano, Japon (1993)
photo : archives NIPAF

pour elle en effet, il n'existe pas de communauté morale préexistante et harmonieuse, il n'y a donc pas de perspective restauratrice. Il n'y a pas non plus pour elle de communauté présente, seulement un partage d'un monde commun où les différences sont maintenues.

La pensée de Hannah Arendt s'est construite sur la base d'une confrontation avec l'expérience du totalitarisme. S'il est vrai qu'elle n'a pas connu les enjeux de la réconciliation européenne après 1989, notamment dans le processus d'unification de l'Allemagne, elle a néanmoins participé de très près au processus de la dénazification et sa réflexion sur le pardon ne saurait être qualifiée d'idéaliste. Le concept même de l'humanité auquel elle a recours est un idéal en devenir et elle ne cesse de rappeler comment l'expérience historique est d'abord une expérience de fragilité, de précarité, de contingence : c'est en ce sens que sa conception du politique doit inspirer une pensée juste de la réconciliation, dans la mesure où aucune réconciliation ne saurait être poursuivie comme pur rétablissement d'une origine purifiée, et encore moins comme accès à une identité trans-historique. La possibilité d'un monde commun ne se fonde en effet ni sur une fraternité de réconfort, ni même sur une compassion humanitaire : Schaap insiste beaucoup sur la critique présentée par Arendt de ces vertus positives, mais à ses yeux défectueuses au regard du politique. L'unité de l'être ensemble recherchée dans la fraternité demeure politiquement inopérante, car elle ne produit qu'une identification de ceux qui souffrent ensemble qui finit par occulter l'épreuve du monde partagé.

La compassion ne recherche pas davantage la médiation du monde commun, et elle est facilement divertie vers un sentimentalisme humanitaire qui l'empêche d'être véritablement politique. Seule l'amitié peut espérer accéder au registre politique, en ce qu'elle porte en elle-même la possibilité toujours ouverte de l'hostilité : l'amitié résulte d'une décision pour le monde partagé, mais elle connaît sa contingence et sa fragilité. C'est ce fond mouvant d'instabilité, d'imprévisibilité qui fait le prix de la pensée d'Arendt : pour qu'une réconciliation demeure politique, elle doit s'inscrire dans un effort renouvelé de recherche du monde commun, et cette « communauté » ne peut provenir que de la confrontation des perspectives. Schaap parle à ce sujet d'une approche « agonistique » du monde, sur l'horizon d'une communauté à venir, toujours à venir.

Schmitt, Locke, Taylor

Cette perspective permet de comprendre sa critique très rigoureuse des conceptions de Schmitt, Locke et Taylor, qui représentent à ses yeux trois registres pour ainsi dire emboîtés d'une approche de la réconciliation qui échoue à la penser politiquement. Héritier de Hobbes, Schmitt représente une étape essentielle, dans la mesure où il maintient l'essence intrinsèquement conflictuelle du politique. Mais sa perspective est aux yeux de Schaap purement restauratrice : elle s'élabore sur le fond d'une communauté morale originaire, qui rassemble la victime et le criminel, et cette représentation aboutit à une dépolitisation de la réconciliation. Comment aborder dans un même cadre de pensée la réconciliation qui présuppose l'harmonie, le consensus et une forme de fermeture de l'espace politique, et le politique en tant qu'il est conflit, différence et division ? La contribution de Schmitt à une doctrine politique de la réconciliation est d'abord d'y introduire de manière définitive la perspective de l'hostilité, en particulier dans la conscience d'une irréconciliabilité absolue des ennemis dans l'histoire.

La discussion de la pensée de la tolérance apporte peu finalement au projet de Schaap : s'il est vrai que la pensée libérale y a trouvé les principes d'une doctrine minimale de la coexistence, notamment sur le plan de la sécurité, on ne peut pas dire que la tolérance soit jamais devenue un idéal constitutif pour la paix. Schaap se montre très critique des limites de la pensée de Locke, pour qui la discussion a toujours plus intérêt à se refermer qu'à s'ouvrir aux risques politiques du conflit. La pensée libérale est commandée par une éthique de la peur : « *La tolérance cherche à limiter le risque du politique en dépolitisant le conflit relatif aux finalités ultimes, toujours susceptible de susciter l'hostilité.* » Ce jugement met en relief à juste titre la limitation du politique à des enjeux de protection et de sécurité et l'impossibilité dans la première doctrine libérale d'accéder à une pensée politique de la réconciliation : pour le libéralisme, cette réconciliation ne fait tout simplement pas partie de l'agenda politique.

Il en va tout autrement avec la doctrine de la reconnaissance : là où la tolérance libérale veut rendre possible une coexistence sécuritaire, mais du même coup dépolitise le conflit sur les fins, une éthique de la reconnaissance poursuit la recherche d'un dialogue sur ces fins en assumant la résolution du conflit. L'analyse que propose Schaap de cette tradition qui conduit à Charles Taylor et Axel Honneth se résume en une objection de fond : toute doctrine de la reconnaissance se trouve handicapée par la présupposition d'une identité substantielle, appuyée par un idéal d'authenticité. Ce chapitre pose admirablement les enjeux de la reconnaissance et la critique de Schaap porte d'abord sur le paradoxe de l'identité constitutive :

pour lui, Taylor fait erreur en pensant d'abord le but de la réconciliation comme restauration ou préservation. Cela nous oblige à le ranger parmi ceux qui veulent éviter le risque du politique, quoi qu'ils en disent.

Cette critique est-elle fondée? La pensée de Taylor sur les communautés repose, il est vrai, sur l'identité substantielle, mais on ne trouvera pas chez lui une volonté d'éviter les risques d'une transformation dans le dialogue politique. Considérer les doctrines de la reconnaissance comme « anti-politiques » est certainement une exagération : l'exemple des politiques post-colonialistes cité par Schaap ne sert pas bien l'argument, car il ne présuppose pas une permanence de l'identité. Cette discussion mériterait d'être revue.

Arendt et la réconciliation politique

Comment la pensée de Hannah Arendt permet-elle d'aller au-delà de ces apories de la souveraineté de Schmitt, de la tolérance de Locke, de la reconnaissance de Taylor? Le cœur de l'ouvrage est consacré à discuter une proposition très complexe : si la réconciliation doit être poursuivie comme un idéal, ce ne doit être ni comme un dépassement de l'hostilité constitutive du politique, ni comme un repli libéral sur la sécurité, ni comme une utopie de la fusion des horizons identitaires. En évoquant le concept arendtien de « mondanité », Schaap veut d'abord insister sur la permanence du politique, c'est-à-dire du risque de l'action. Disons-le d'emblée : les interprètes d'Arendt ont parfois tendance à se réfugier dans certains mantras et ils ne montrent pas toujours à l'égard de sa pensée le même souci analytique qu'ils développent quand il s'agit de réfuter les autres. Des expressions comme « *the world-disclosing potential of politics* » gardent leur part d'obscurité, et il faut reconnaître à Andrew Schaap le mérite d'avoir échappé, le plus possible, à la fascination de certaines injonctions mystérieuses. Le lexique du risque et de la promesse n'est pas d'usage facile en théorie politique, pas plus que celui du pardon et du souvenir : les récents ouvrages de Paul Ricoeur et d'Avishai Margalit, pour ne nommer que ceux-là, nous ont rendus sensibles aux difficultés d'une politisation de la mémoire. S'il est vrai que Arendt insiste sur le travail de la remémoration et qu'elle présente la communauté non pas comme la coexistence d'identités, mais comme l'achèvement historique et temporel d'une interaction politique toujours contingente, ses lecteurs ont le devoir de mettre à l'épreuve ses concepts dans le cadre même d'une politique de la réconciliation.

Le monde où [Arendt] appelle à intervenir ne présuppose pas la communauté, il n'exige pas non plus l'harmonie : au contraire, il se fonde sur l'action risquée et sur la contestation permanente.

Schaap insiste avec raison sur la force conceptuelle du « monde commun », en particulier sur l'espace d'apparition comme condition de la signification. Son exposé des conditions de ce monde, l'apparence, la pluralité, la fragilité et la contingence, met en lumière la fécondité de la pensée d'Arendt pour toute réflexion sur la réconciliation : l'action politique possède en effet ce pouvoir de révélation et elle expose l'impossibilité de toute maîtrise des conséquences, comme de tout accès originaire à l'identité. Arendt rompt de manière décisive avec Schmitt, autant qu'avec Locke et Taylor, « par son insistance sur le fait que la liberté est donnée aux hommes à la condition même de la non-souveraineté ». Elle rejette tout autant l'expressivisme qui s'est développé dans les doctrines de la reconnaissance, qu'elle considère comme une forme de romantisme inacceptable. Le monde où elle appelle à intervenir ne présuppose pas la communauté, il n'exige pas non plus l'harmonie : au contraire, il se fonde sur l'action risquée et sur la contestation permanente. On trouve donc chez Arendt une dynamique qui rend possible la réconciliation politique : d'un côté, « un souci du monde qui ouvre l'espace politique et fournit le contexte éthique qui peut contenir le risque politique », et d'autre part « une volonté de politiser, une pulsion agonique, qui remet à plus tard le moment positif-affirmatif d'une clôture de la réconciliation ».

Les chapitres finaux sur le pardon et la mémoire mériteraient ici une lecture minutieuse ; ils intègrent de manière historique certaines expériences récentes qui permettent de mettre la doctrine à l'épreuve. Le choix des exemples est certes limité, et il faut se tourner vers d'autres ouvrages pour trouver des discussions plus élaborées¹. Schaap ne craint certes pas le paradoxe quand il affirme que « la réconciliation politique doit être soumise à la condition de la conscience de sa propre impossibilité ». Bien sûr, il s'agit d'un idéal par rapport auquel nous sommes toujours en défaut, et évoquer une impossibilité politique, c'est dire que l'avènement de la réconciliation serait la fin du politique. Mais cette position ne peut annuler le rôle de la réconciliation comme idéal régulateur de toute société, même de celles qui sont en paix : chacune doit en effet maintenir vivantes les conditions de la mémoire et du pardon. Arendt a beaucoup contribué à cette réflexion, non seulement en montrant que la constitution n'annule pas dans l'avènement de l'État la responsabilité du rapport au passé, mais qu'elle renouvelle l'urgence d'une mémorialisation de l'histoire qui a conduit à la déclaration. Schaap a donc raison de considérer sa contribution sur ce registre comme un apport décisif : aucune constitution, en particulier dans les situations de transition démocratique, ne peut faire l'économie du pardon, de la responsabilité et de la mémoire. L'exemple récent de l'Allemagne le montre clairement. ●

1. Le livre de Sandrine Lefranc (*Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002) offre à la fois une mise en place théorique rigoureuse et une discussion très documentée de plusieurs situations contemporaines ; dans un ouvrage collectif récent (*Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, sous la direction de Micheline Labelle, Rachad Antonius et Georges Leroux, Québec, PUQ, 2005), on trouvera un ensemble de témoignages et de discussions relatifs aux situations coloniales et post-coloniales, ainsi qu'à la violence organisée d'État.