Pour une éthicosmopolitique à venir Réflexions sur le consentement meurtrier 1 Marc Crépon

Marc Crépon

▶ **To cite this version:**

Marc Crépon. Pour une éthicosmopolitique à venir Réflexions sur le consentement meurtrier 1 Marc Crépon. Pauline Bégué et Zona Zaric. Soin et compassion. Un nouveau paradigme pour la philosophie politique, Hermann, 2021, Psychanalyse, 979 1 0370 0873 2. hal-03480279

HAL Id: hal-03480279
https://ens.hal.science/hal-03480279

Submitted on 14 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pour une éthicosmopolitique à venir
Réflexions sur le consentement meurtrier[1]
Marc Crépon

I - le consentement meurtrier

Que désigne-t-on sous le nom de consentement meurtrier ? Rien moins qu'une dimension incontournable de notre appartenance au monde, qu'il faut savoir identifier, de façon principielle, si l'on ne veut pas se payer aussi bien des mots de la morale que des ruses de la politique. Commençons donc ! On admettra tout d'abord qu'une relation à autrui *responsable*, s'il en est une, ne saurait être fondée sur autre chose que l'attention, le soin et le secours qu'exigent pour tous et de partout sa vulnérabilité et sa mortalité. Toute autre position reviendrait à souscrire cyniquement aux arrangements d'une casuistique partisane (celle du clan, de la famille, de l'ethnie, de la religion, du parti, etc.) qui se sentirait autorisée à décréter qu'il est, dans une société donnée (ou dans tout autre espace), une catégorie déterminée d'individus, dont les souffrances et la mort la laissent indifférent. Franchissant une étape supplémentaire, on soutiendra qu'il s'agit là du principe premier d'une éthique radicale, absolue, intransigeante, excessive peut-être, hyperbolique, au sens de Derrida. Mieux encore, on reconnaîtra que cette éthique de la responsabilité ne saurait souffrir aucune exception. A la différence des morales particulières (celles des catéchismes moraux), elle s'applique à tous et ne saurait être réservée à une partie seulement de l'humanité, sauf à se compromettre et se ruiner aussitôt. Et l'on se rappellera que cette *ruine* (qui est aussi celle de la conscience) advient chaque fois que la morale tombe dans les pièges d'une politique calculatrice, dont elle se soucie de défendre les intérêts, fût-ce au prix de ses principes et de ses convictions. N'est-ce pas, au demeurant, ce dont l'histoire offre de nombreux exemples, quand tant de morales particulières, de dogmes, de catéchismes religieux, toutes confessions confondues, ont apporté leur caution ou leur justification à des violences terribles, comme s'il leur fallait payer leur place dans la société du prix d'un sang consenti ? Ceci étant, on se demandera peut-être pourquoi, contre l'évidence du mal et de la cruauté, il nous *faudrait* encore chercher les principes d'une éthique universelle, affranchie des compromissions meurtrières de la morale et de la politique. N'est-il pas illusoire de vouloir échapper à ce qui semble si profondément ancré dans la nature humaine, à savoir que les hommes s'accommodent pour leur propre compte (ou celui des forces qu'ils soutiennent), des violences qu'ils condamnent chez les autres ? Pourquoi ne pas admettre tout simplement *la ruine de l'éthique*, en reconnaissant qu'il nous est impossible de ne pas nous arranger avec les souffrances et la mort d'autrui ? Pour une seule raison, en vérité. Parce que si nous acceptions cette ruine comme une fatalité, il n'y aurait plus de limite à la violence. Rien ne serait susceptible de la contenir et de la retenir. L'éthique est *désirable*, parce que renoncer à son *désir* reviendrait à consacrer le

[1] Une version sensiblement différente de ce texte a été publiée dans Pauline Bégué et Zona Zaric, *Soin et compassion, un nouveau paradigme pour la philosophie politique ?*, Paris, Hermann, 2021.

règne pur de la force, qui aurait le dernier mot pour organiser et entretenir la réification généralisée de ceux qu'elle choisirait, tant qu'elle dure, de soumettre à son joug.

Voilà pourquoi nous avons besoin du principe de responsabilité qu'on énonçait à l'instant : celle de l'attention, du soin et du secours qu'appellent pour tous et de partout la vulnérabilité et la mortalité d'autrui. Mais rien n'est simple, car nous devons aussitôt reconnaître comme la part la plus tragique de notre finitude le fait que, déjà dans le cours ordinaire de la vie, nous ne cessons de transiger avec son exigence. Il est mille formes de vulnérabilité, mille expositions à la mortalité, sur lesquelles nous choisissons, de façon plus ou moins délibérée, de fermer les yeux, par indifférence, par lassitude, par impuissance ou, plus gravement encore, par complaisance, quand notre comportement, nos choix politiques, les opinions et les idéologies que nous soutenons signifient, pour les uns ou les autres, un accroissement de leur vulnérabilité ou un risque augmenté de mortalité. En d'autres termes, l'exercice de notre responsabilité dans le monde n'est jamais à la mesure de la radicalité qu'exige l'éthique, si elle ne veut pas être une morale particulière (ou une pseudo-morale), complice de la violence. Et il n'y a aucun moyen qu'elle le soit. Notre finitude prend donc la forme d'une aporie : un abîme sépare le seul principe éthique qui tienne (c'est-à-dire qui ne soit ni hypocrite, ni partisan, partial et déjà compromis) et l'exercice pratique de notre responsabilité devant la vulnérabilité et la mortalité d'autrui, *contaminé* qu'il est par la politique. Pourquoi contaminé ? Parce que toujours abîmé, dévoyé, sinon ruiné par la compromission dans la violence de toute adhésion, de toute cause, de tout engagement, de tout *calcul* particuliers, aussi nécessaires qu'ils nous paraissent.

Vivre *au cœur* de cet abîme, c'est exactement ce que veut dire, d'un double point de vue éthique et politique « appartenir au monde ». Mais c'est aussi ce que signifie, dans une plus grande proximité, « se réclamer » d'une communauté quelconque, linguistique, culturelle, historique, nationale, populaire, etc. Parce que toute idolâtrie de l'appartenance, tout culte de l'identité, avec leur fantasme de pureté originaire, leurs spéculations historiques, leur réécriture du passé, portent en eux le spectre d'une compromission de cet ordre, ils constituent un facteur de risque : le risque de creuser un peu plus encore l'abîme, au point d'éclipser, sinon de suspendre le souci premier de la responsabilité. Ils le creusent, parce qu'il n'y a pas d'invocation de l'appartenance qui ne soit exclusive et vindicative. Une identité collective qui se referme sur elle-même, jalouse de son repli et de sa clôture, est une identité vengeresse. Elle cherche à se rassembler, à se réarmer même, en faisant des passions négatives qui fracturent la société (la peur, le ressentiment, la colère, la haine des autres) le ciment de l'unité qu'elle sent menacée ou qu'elle croit avoir perdue et qu'elle voudrait voir restaurer.

II – L'exigence de justice

Donc oui, il est vrai que nul n'échappe au « consentement meurtrier » qui est, pour chacun, constitutif de son appartenance au monde et, à ce titre, universel ; mais il est des

circonstances historiques, comme celles qu'ont connues les Balkans ou le Rwanda, il y a vingt-cinq ans, qui l'aggravent du poids de l'irréparable. Voilà pourquoi, quand bien même la théorie du consentement meurtrier et des voies de dégagement qu'il appelle n'a pas pour objectif de distinguer des innocents et des coupables, pas plus que de désigner des victimes et des bourreaux, elle explique malgré tous les raisons pour lesquelles il est nécessaire de *rendre justice*. Quelle justice ? Dès lors que la reconnaissance de cette dimension de l'existence que désigne la notion de « consentement meurtrier » a une portée universelle, sa mise à jour théorique n'a pas pour objet premier ni pour enjeu la constitution d'un dossier d'accusation ; elle n'organise aucun tribunal et ne donne lieu à aucun procès. Ce n'est donc pas de cela qu'il s'agit, mais de poser les prémices de ce qu'on appellera une *éthicosmopolitique*. Nous touchons alors au cœur du problème. C'est, en effet, au lieu où l'éthique et la politique sont appelées à se rejoindre dans le souci commun du monde, comme nous y invite ce mot-valise, que l'exigence de justice, dont nous tentons de cerner les contours, trouve à se définir. *Etre au monde*, assurément, c'est se trouver pris dans l'aporie selon laquelle nous sommes, de par notre finitude, de par la pauvreté de notre expérience et les faiblesses de nos facultés (la sensibilité, l'imagination, l'entendement), toujours *coupables* de ne pas être suffisamment responsables. Mais « être au monde », c'est aussi entendre *la voix intérieure* qui nous enjoint de chercher une réponse, en inventant rien moins que des voies de dégagement pour ne pas *nous* laisser prendre au piège de la résignation. C'est *nous* laisser porter par le *désir*, utopique peut-être, mais combien nécessaire, d'échapper aussi bien à la lâcheté de tout accommodement au malheur des hommes qu'à cette insidieuse déshumanisation de la vie qui consiste à considérer la violence comme une fatalité de l'existence et de l'histoire. Comme le savait Camus, la prolifération du consentement au meurtre qui est peut-être le signe le plus inquiétant de notre temps constitue l'essence même du nihilisme. Son risque majeur tient en une formule : « A quoi bon ! ». A quoi bon s'opposer au mal radical, à sa maîtrise des corps, qu'elle discipline en même temps qu'elle les enivre de cruauté ? A quoi bon dénoncer l'emprise sourde des images et des discours sur des consciences, qu'ils égarent en prétendant les éveiller ! On connaît cette voix-là. C'est celle de la terreur et de l'oppression. Elle n'aura jamais su satisfaire autre chose que l'obscure soif de sang qui sommeille en tout être. D'où l'appel de la justice : un autre souffle, une contre parole obstinée qui murmure à notre oreille que, quand bien même le consentement meurtrier constituerait une dimension incontournable de l'existence, ce n'est pas pour autant qu'il n'y a *rien* à faire et *rien* à dire, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif.

III — Des gestes éthiques

Ne rien à dire ! Ne rien à faire ! Ce que la pensée du « consentement meurtrier » entreprend de mettre au jour ne concerne pas seulement la dimension universelle, constitutive de notre appartenance au monde, de la violation d'un principe ; mais au moins autant les gestes éthiques qui, sans qu'on puisse pour autant *s'en sortir*, proposent quelques voies de

dégagement provisoires. Que l'issue soit impossible relève, on l'a vu, de notre finitude. L'empathie, la compassion générale qu'elles présupposent trouvent leurs limites dans le pouvoir fini de nos facultés. La radicalité de l'exigence éthique suppose, en effet, une sensibilité, une imagination et un entendement, infiniment étendus, qui ne sont pas à notre portée. Pour le dire autrement, le nombre est nécessairement réduit de ceux et celles, à la place desquels nous pouvons nous mettre pour leur porter l'attention, le soin et le secours qu'ils demandent. Pour autant cette limitation qui définit notre condition est aussi une chance. Elle nous rappelle, en effet, que l'objet de la violence n'est pas un ensemble général, une catégorie abstraite que définirait une particularité quelconque (la communauté, la religion, la nationalité, la langue), mais une addition discontinue de singularités. Mieux, le premier pas de côté que nous pouvons faire pour échapper à la fatalité du consentement consiste précisément à rendre droit au caractère irréductiblement singulier de l'objet de la responsabilité : la vulnérabilité et la mortalité de chacun. Ce ne sont pas des abstractions qui réclament attention, soin et secours, mais des singularités, dont la vulnérabilité et la mortalité ne se laissent pas englober ni confondre dans une entité collective. Il en résulte que, quand bien même le consentement meurtrier demeurerait une dimension incontournable de notre appartenance au monde, nous lui échappons néanmoins, chaque fois que, confrontés, exposés à la situation de vulnérabilité, au risque de mortalité d'un autre, irremplaçable, insubstituable, singulier donc, nous lui apportons une réponse *à la mesure* de son unicité. Car c'est alors que nous rendons droit à ce dont toujours la violence fait abstraction, ce qu'elle tient pour quantité négligeable et qui pourtant lui résiste toujours, l'essence même de ce qu'elle voudrait effacer en le détruisant : la singularité même.

Quelles réponses ? On en distinguera quatre : la révolte, la bonté, la critique et la honte. La liste sans doute n'est pas exhaustive, mais celles-ci ont un point commun : elles n'existent pas hors de leurs manifestations ; elles supposent des gestes ou des signes qui contredisent, sinon contrarient les logiques verbales et gestuelles du consentement meurtrier. Quelle logique ? Il est temps d'en dire un mot, tant il est vrai qu'aucune guerre n'en fait l'économie. Elle consiste à imposer, au besoin par la force, les règles menaçantes d'un *consensus*. Elle *norme,* autrement-dit, des façons de dire et de faire, dont le dénominateur commun est de reconnaître à la violence une certaine légitimité ou, plus exactement, d'*exclure* que l'on puisse manifester une réticence à l'égard de son usage et faire entendre une autre voix. Ainsi cette normativité agressive *interdira*-t-elle que l'on proteste, par exemple, contre des violations avérées du droit de la guerre ou des règlements internationaux, elle exigera au mieux qu'on ferme les yeux et qu'on se bouche les oreilles, au pire qu'on applaudisse ou qu'on prenne une part active au massacre. Encadrer, exclure, interdire ! On aura compris que ce consensus est *la terreur du consentement*. Il n'y pas de moyens de coercition ni de formes de chantage, dont il ne soit prêt à faire usage, ne laissant aucune échappatoire à ceux sur lesquels ils s'exercent. Toute sensibilité, toute opinion contrevenantes se voient aussitôt accusées de trahison. Il en a toujours été ainsi. « Traitres » ceux que leurs convictions retiennent de participer à la fête sanguinaire ! « Traîtres » encore ceux qui s'obstinent à ne pas comprendre pourquoi, tout à coup, tant de haine a surgi ! Traîtres enfin ceux qui refusent de reconnaître dans la cible qu'on leur présente un « ennemi » à abattre, à l'encontre duquel

toute attention, tout soin, tout secours — en un mot toute « humanité » – devraient être par principe exclues.

De cette logique, on déduit aisément la nature et le sens des gestes éthiques qui se dressent contre elle – et ce qui en fait le courage. De façon chaque fois singulière, ils opposent à la brutalité et à l'intransigeance du consensus imposé par la violence une façon de voir, de dire et de faire qui l'invalide. Est-ce dérisoire ? Que peuvent la révolte, la bonté, la critique et la honte, confrontées aux violences extrêmes qui font la trame de ces réflexions ? On imagine déjà les objections qui pourraient être apportées à la place qu'on leur accorde. Il s'agit, dira-t-on, de choix subjectifs, dont la portée morale, insuffisamment politique, ne concerne et n'engage que celui qui les fait. Ce n'est pas la misère du monde, contre laquelle ils restent impuissants, qu'ils soulagent, mais la mauvaise conscience de celui qui n'a pas les moyens de la changer. Le consentement meurtrier et ses « pauvres » voies de dégagement seraient-ils ainsi l'ultime version de la conscience malheureuse ? Une démarche, la plupart du temps individuelle, très éloignée d'une action politique, seule susceptible de renverser une situation objective synonyme de violence ? On répondra alors que c'est peut-être par défaut d'imagination que ces objections sont adressées. Car ce qu'elles oublient, c'est le *pouvoir subversif* de ces gestes que nous ne savons plus mesurer. Tout est affaire de liens et de chaînes. Nos choix politiques et nos choix éthiques s'articulent dans la considération de ce qui *nous* tient, nous lie, de ce par quoi nous nous laissons enchaîner et de ce à quoi nous avons la force de nous *délier*. Voilà ce que la révolte, la bonté, la critique et la honte ont en commun : elles défont certains liens pour en nouer d'autres. Délier et relier, autrement-dit : se « désolidariser » pour « se solidariser » autrement. S'il est vrai que le silence mortel est vecteur d'une complicité indue, il faut reconnaître que seul ce qui saura rompre ses chaînes aura la force de l'interrompre.

La révolte, la bonté, la critique et la honte ont le pouvoir d'une telle rupture. Qu'est-ce que se révolter, en effet, sinon introduire du désordre dans un ordre sensé faire l'unanimité ? Soit les rouages impitoyables d'une administration mortifère. Elle est protégée tant que personne ne se risque à en contester les dérives criminelles. Tous alors sont complices : ceux assurément qui ont conçu et lancé cette machine infernale, tout comme ceux qui la font tourner, ceux enfin qui se laissent porter par elle, par lâcheté, par indifférence ou par complaisance. Se révolter, individuellement ou collectivement, tant qu'il est encore temps, c'est apporter un grain de sable discordant dans cette unanimité, et porter par-là même la promesse d'une perturbation. C'est surtout faire valoir le *désir* qu'il en aille autrement. Songeons à toutes ces formes d'action qui, relevant de la désobéissance civile, auront trouvé, aux quatre coins du globe, les moyens inventifs de manifester leur refus. Désobéir, cela aura toujours signifié se *désolidariser* d'un système de lois, de décrets de règlements injustes autant que des appareils chargés de les faire respecter, mais cela aura impliqué aussi de « changer de camp », de se retrouver peut-être du côté des vaincus ou des victimes – de ceux et celles donc pour lesquels un système inique n'avait d'autre signification existentielle (et donc politique) qu'un surcroît de vulnérabilité et une augmentation exponentielle du risque de mort violente.

Quant à la bonté, sa portée est encore plus parlante. Quiconque subit la violence d'un système juridique, policier, politique, militaire, s'expose à un sentiment d'abandon qui n'est pas la moindre des cruautés s'exerçant à son encontre. S'il en fallait une preuve, il suffirait de se rappeler, comme une constante de l'exercice de la violence, les pratiques non seulement d'enfermement physique, mais plus largement encore d'isolement psychique et moral qui en auront toujours raffiné la cruauté, faisant de celui qui en subissait le poids un être exclu de la société, rejeté par elle, un paria. Etre ou se sentir abandonné, comme en ont le sentiment tous ceux et celles qui se perçoivent comme des victimes de l'histoire revient alors à éprouver un douloureux manque de *signes de soutien* — le défaut d'une solidarité élémentaire — et à le vivre comme le creuset même de la violence. C'est ce manque que viennent combler à leur façon ces gestes de bonté simple qui sont la plus élémentaire forme de l'attention, du soin et du secours que demande la vulnérabilité : un regard, un sourire, une parole de réconfort, une main tendue, l'apaisement de la faim et de la soif.

On a dit un mot déjà de la critique. Précisons à présent ce qui la rend secourable ! Il n'y a pas de consentement meurtrier calculé, orchestré par des autorités, civiles ou militaires, qui ne suppose un dispositif : des discours, des images, dont la présence invasive sur les murs des villes, à la radio, à la télévision, sur les réseaux sociaux est censée provoquer non pas un sentiment d'abandon, mais celui d'une impuissance. L'effet recherché de cette invasion ne fait pas de doute : faire de ceux auxquels son martèlement s'adresse les otages d'une nouvelle langue, provoquer la paralysie dépressive du cœur et de l'esprit. C'est cette impression diffuse d'impuissance, la mésestime qui en résulte, que vient corriger la critique. Les liens dont elle libère sont ceux de la propagande et des consensus verbaux qui accoutument au meurtre. Redonnant droit à une analyse affranchie des carcans de l'idéologie, elle restaure du même coup cette confiance minimale dans le langage, sans laquelle il n'est plus de rempart pour se protéger du pire.

Un mot pour conclure de la honte. Sa portée éthique est considérable. Dans la gradation des silences mortels qui sont une autre façon de penser le consentement meurtrier, il en est un, terrible, qui relève de la dénégation du crime. Il consiste pour ceux qui y ont pris une part, active ou passive, à se *désolidariser* du passé : ils ne savaient pas, ils ne voulaient pas ce qui est arrivé, ils ont été pris dans un engrenage, ils ne pouvaient pas faire autrement. Ils ne se sentent donc, en leur âme et conscience, ni coupables ni vraiment responsables de rien. Il n'est pas nécessaire de rappeler combien une telle réaction, répandue sur toutes les scènes du monde, partout où se soldent les comptes de la violence, partout où les bourreaux de la veille jouent leur survie dans une société en peine d'apaisement et de reconstruction, redouble l'outrage fait aux victimes. La honte décrit le mouvement inverse. L'éprouver et la manifester, c'est prendre sa part de la violence. Voilà pourquoi il n'est peut-être aucun sentiment qui soit plus directement articulé au consentement meurtrier — c'est-à-dire qui en prenne acte plus ouvertement. La honte : rien moins que l'impossibilité de se désolidariser d'une violence qu'on n'a pas vu venir, pas su empêcher ou contre laquelle on aura toujours insuffisamment protesté.