

Etienne Tassin : « **Achille et les clandestins : la scène politique du courage** »

« On considère à juste titre le courage comme la première des qualités humaines, ... parce que c'est elle qui garantit les autres. »

Winston Churchill¹

À juste titre, écrit Churchill, le courage est considéré comme la première des qualités humaines. Ne pourrait-on ajouter que c'est à juste titre également qu'on peut aussi le considérer comme la première vertu politique ? Le propos de Churchill suscite deux questions : qu'est-ce que manifeste le courage pour que cette qualité soit la première ? En quel sens le courage garantit-il les autres qualités ? L'on peut leur en adjoindre une autre : cette garantie a-t-elle une signification politique spécifique ? Il est possible de répondre à ces trois questions à partir de l'analyse arendtienne du courage.

Hannah Arendt accorde à l'affirmation de Churchill une importance suffisante pour s'y référer à plusieurs reprises lorsqu'elle évoque le courage, et toujours dans sa dimension politique². Un nom est par ailleurs associé au courage, celui d'Achille. Guerrier homérique et non pas homme politique, la figure d'Achille est cependant érigée par Arendt en paradigme du courage politique. Aussi faut-il se demander quelle qualité le nom d'Achille recèle-t-il qui fait de son courage une disposition politique par excellence ; et comment s'opère la transposition du plan guerrier, homérique, au plan politique proprement dit, celui de la *polis* démocratique athénienne. Car ainsi se dessine la scène politique du courage.

Or, cette scène est d'actualité. À partir d'elle, je voudrais m'interroger sur une autre situation, aussi paradigmatique à mes yeux, celle des immigrés clandestins de

¹ Winston Churchill, *Great Contemporaries* [1932], Londres-Melbourne-Auckland, Cooper, 1990, p. 137.

² Cf. H. Arendt, *Journal de pensée*, tr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005, vol. II, août 1958, [9], p. 801 ; « Qu'est-ce que la liberté ? », tr. A. Faure et P. Lévy, in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 204.

l'Europe de Schengen (mais aussi bien de toute société libérale économiquement développée), et sur la manière dont cette même scène politique trouve à se déployer, au regard du courage, dans la politique contemporaine. Il y va de l'héroïsme démocratique et de ce qu'il révèle de cette scène politique. Achille, pourrait-ce là être le nom propre commun à tous les clandestins anonymes dès lors qu'ayant enduré l'errance, ils entreprennent d'agir, et donc, avec un stupéfiant courage, de se manifester sur la scène publique supposée structurer la vie politique des sociétés démocratiques contemporaines ?

I. Le courage du héros : mort brève et vie glorieuse

Tournons nous d'abord vers Achille, vu par Hannah Arendt. Achille est la figure exemplaire de l'homme courageux. Pourquoi ? Selon une interprétation courante qu'Arendt reprend à son compte, le courage d'Achille est indissociable d'un choix. S'exposant au péril, Achille a préféré une vie courte et glorieuse à une vie longue et ordinaire qui sombrera dans la vieillesse et l'oubli :

« Deux destins vont m'emportant vers la mort, qui tout achève. Si je reste à me battre ici autour de la ville de Troie, c'en est fait pour moi du *retour* ; en revanche une gloire impérissable m'attend. Si je m'en reviens au contraire dans *la terre de ma patrie*, c'en est fait pour moi de la noble gloire ; une longue vie, en revanche, m'est réservée et la mort qui tout achève de longtemps ne saurait m'atteindre »³.

On retiendra dans cette déclaration d'Achille que le choix de se battre devant Troie est mis en balance avec celui de l'exil et du retour : mourir jeune loin de chez soi, comme Achille, ou vieux comme Ulysse une fois retourné, ainsi que le dit du Bellay « plein d'usage et raison vivre entre ses parents le reste de son âge ». Ulysse est l'homme du retour et de la vie longue. À la différence de celui d'Achille, son nom est associé non au courage mais à la *mêtis*. La tradition a fait de l'opposition d'Achille et d'Ulysse (qui est envoyé en ambassade auprès d'Achille pour le convaincre de reprendre le combat) celle du courage et de la ruse⁴. Et c'est aussi celle de l'action courageuse et de la passion endurente⁵.

³ Homère, *L'Illiade*, IX, 401-16 (trad. J-P. Vernant).

⁴ Cf. M. Detienne, J-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1997. Cf aussi l'*Hippias mineur* de Platon ou les *Dialogues des morts* de Fénelon, 5^{ème} dialogue entre les deux héros (<http://www.mediterranees.net/mythes/enfers/fenelon/fenelon5.html>).

⁵ Cf. H. Arendt, *Journal de pensée*, avril 1955, XXI [31], II, pp. 718-720.

I.1. Un premier recours à la figure d'Achille consiste pour Arendt à mettre en évidence la manière dont ce choix condense en un seul acte glorieux (prendre les armes et affronter Hector en courant le risque de mourir au combat) le sens de toute une vie. Ce que recherche explicitement Achille et ce que seul le courage procure, c'est de fixer pour l'éternité son nom d'acteur en sorte que son identité (*ce qu'est* Achille) se confonde pour toujours avec la singularité du guerrier courageux qu'il aura été lors de cet exploit (*qui est* Achille). Par la mort héroïque, l'ensemble des qualités qui définissent Achille (ce qu'il est, depuis et en vertu de sa naissance, selon donc une généalogie sociale) vont se fixer sur son nom d'acteur (qui il est, l'acteur courageux, le héros de la guerre de Troie, le meilleur des Achéens⁶), en sorte que, pour la postérité, on dira : le courage, c'est Achille ; ou inversement : Achille, c'est le courage. Hannah Arendt écrit :

« ... quiconque vise consciemment à être « essentiel », à laisser une histoire et une identité qui lui procureront une « gloire immortelle », doit non seulement risquer sa vie mais, comme Achille, choisir expressément une vie brève, une mort prématurée. *L'homme qui ne survit pas à son acte suprême est le seul qui demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible, parce qu'en entrant dans la mort, il se retire des possibles conséquences et continuations de ce qu'il a commencé. Ce qui donne à l'histoire d'Achille sa valeur d'exemple, c'est que d'un seul trait elle montre que l'on ne peut acheter l'eudaimonia qu'au prix de sa vie (...), qu'en ramassant toute une vie dans un seul acte, de sorte que l'histoire de l'acte s'achève avec la vie. Même Achille, il est vrai, dépend du narrateur, poète ou historien, sans lequel tout ce qu'il a fait demeure futile ; mais il est le seul héros par excellence qui livre au narrateur toute la signification de son acte : c'est comme s'il n'avait pas seulement joué l'histoire de sa vie mais qu'il l'eût « faite » en même temps »⁷.*

En choisissant une vie brève, Achille s'est donné son histoire, a fabriqué sa légende : il a fait coïncider *ce qu'il est* avec *qui il est*, l'être avec l'agir, l'auteur de sa propre vie avec l'acteur né de ses actes, en sorte que son nom est devenu le nom de l'acteur courageux, du faiseur d'exploits. Ce nom ne désigne rien d'autre que l'acteur agissant et révélé dans et par son acte (« On ne comprend le prestige de l'Achille homérique qu'en le regardant comme « faiseur de grandes actions et diseur de

⁶ Cf. G. Nagy, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la Grèce archaïque*, Paris, Seuil, 1994.

⁷ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 218.

grandes paroles » : « *mythôn te rhètèr' emenai prèktèra te ergôn* », *Iliade*, IX, 443⁸). De manière exceptionnelle, *Achille s'est donné naissance lui-même comme enfant de ses actes au point qu'il a pu faire de sa singularité d'acteur une identité, une essence*. En ramassant toute sa vie dans un seul acte, il « demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible » puisqu'il n'a pas d'autre identité que sa singularité d'acteur. Le courage dont il a fait preuve, auquel son nom est pour toujours associé, est ce qui, engageant son être dans son acte, fait de son acte une quasi-essence, une identité. On dira d'Achille qu'il a singularisé son identité en faisant en sorte d'être pour toujours identifié par – et à – son acte courageux.

Le courage se laisse ainsi comprendre comme l'opérateur d'une « seconde naissance ». Ce n'est pas parce qu'Achille était courageux qu'il a pu agir comme il l'a fait, mais c'est qu'en agissant ainsi il a fait preuve de courage ; et ce courage a donné naissance à Achille dont le nom restera pour la postérité le nom de l'homme courageux. Du coup, il est le seul héros, le héros par excellence, celui dont l'action délivre à elle seule le sens de l'existence. Car telle est la signification de l'héroïsme : le héros est celui dont l'action condense la totalité de son être ; celui dont l'acte recèle et révèle la singularité d'acteur, dont l'action est donatrice de sens. Mais il faut le courage pour que l'action donne un sens à l'existence au risque d'y mettre un terme. Ce sens peut se dire *eudaimonia* : *eudaimonia* n'est pas bonheur ni béatitude, c'est la bénédiction (sans connotation religieuse) dont jouit le *daimon* qui n'apparaît qu'aux autres et singulièrement dans l'action. L'action est révélation du « qui » : elle donne apparence au *daimon* de chacun, cette singulière unicité des acteurs que l'action fait éclore en le rendant visible aux autres, et confère un sens à son destin. L'*eudaimonia* est la naissance de l'acteur révélé et engendré par son action ; venue au monde, c'est-à-dire aux apparences, à la visibilité publique ; apparition qui est une bénédiction pour le *daimon*.

1.2. Le courage est lié à l'action publique. Qu'il soit lié à l'action signifie que celui qui n'agit pas n'est pas courageux, ou du moins ne peut pas être dit courageux. Seule l'action manifeste le courage. Et le courage n'est rien hors de sa manifestation dans des actions. Que cette action soit publique signifie que le courage a à voir avec la lumière en deux sens. D'une part, ne se manifestant que dans et par l'action, le courage exige une scène publique où paraître devant les yeux des juges que sont les autres. D'autre part, le courage est lui-même un opérateur de visibilité, de phénoménalisation : il rend éclatante l'action qui le manifeste et lumineuse la naissance de l'acteur. L'homme courageux n'est en effet pas celui dont l'âme serait

⁸ *Ibid.*, p. 34.

dépourvue de peur ou qui aurait su la dominer une fois pour toutes, celui qu'une *hexis* intérieure disposerait, quoi qu'il arrive, à être valeureux. Le courage n'est pas une qualité de l'âme qui existerait cachée et se maintiendrait indépendamment des actions. Il n'existe pas d'hommes courageux ; seuls les actes le sont ou pas, et donc les acteurs auxquels ces actes donnent naissance dans le moment même de leur manifestation. Le courage est une qualité de l'acte, pas de l'être ; il n'existe pas en dehors de l'action elle-même, reconnu comme tel par ceux qui en sont les spectateurs. Car c'est la scène assemblée de ceux qui la voient et donc la jugent qui confère à l'action sa valeur en même temps que sa gloire. Hors de cette scène et donc du monde commun qu'elle instaure, l'action ne saurait être dite courageuse ou non.

L'homme courageux est alors « un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner »⁹. Il a choisi *hic et nunc* d'agir dans le monde, c'est-à-dire au sein du monde mais aussi en vue du monde, pour le monde. Et il a choisi une apparence plus belle qu'une autre, une apparence qui ennoblit le monde commun en même temps qu'elle glorifie l'acteur. Renommée et gloire sont indéfectiblement attachées au courage de l'action, et elles participent d'un choix qu'on peut dire politique. En ce sens, tout homme qui agit courageusement peut porter le nom de héros, puisque « héros » désigne « les êtres agissant au sens le plus élevé, les *andres epiphaneis*, les *hommes pleinement manifestes, qu'il est impossible de ne pas voir* »¹⁰. Le halo de gloire dont ils sont entourés provient de la coïncidence entre l'éclat de l'agir, sa brillance propre ou son extrême visibilité phénoménale qui éclaire le monde commun, et l'éclat de la renommée que laisse paraître la considération dont on les honore. Le courage phénoménalise, de manière remarquable, une action qui a accru la dignité du monde. La gloire du héros, de l'être pleinement agissant, qui n'est pas pour les Grecs, comme le rappelle Heidegger, « quelque chose qu'on reçoit ou non par-dessus le marché », mais « la manifestation de l'être le plus haut »¹¹, cette gloire est indissociable de l'opinion que les spectateurs se font de son action puisque la *doxa* signifie aussi bien la considération, le « visage offert » par l'événement, que l'opinion proprement dite.

Ici encore, Achille est exemplaire de cette gloire. Jean-Pierre Vernant a souligné que la singularité d'Achille est de délier la gloire qu'il attend de ses actions aussi bien

⁹ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, tr. L. Lotringer, Paris, PUF, 1983, vol.1 « La pensée », p. 51.

¹⁰ H. Arendt, *ibid.* p. 85 (je souligne).

¹¹ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, tr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, pp. 111-112.

du pouvoir que de la richesse : il refuse les biens que lui offre Agamemnon pour reprendre le combat et « il n'évalue pas la *timè* à l'aune de son pouvoir royal ni des honneurs que les sujets rendent à leur maître »¹². À Ulysse, venu le conjurer de reprendre le combat, Achille déclare : « Il n'y a rien pour moi qui puisse équivaloir à la vie (*psuchê*), pas même les richesses que s'est acquise naguère la ville d'Ilion... » (*Illiade*, IX, 401). À la différence du prestige, des honneurs ou des biens matériels qu'on peut regagner s'ils sont perdus au cours de la vie, et qui ne sont plus rien après la mort, la vie (*psuchê*, le souffle vital singulier), et cette vie singulière seule, peut payer une « gloire immortelle » en sorte que la gloire demeure à jamais attachée au nom de l'acteur. Et à la différence des hommages rendus par les contemporains, qui s'effacent avec la mort du héros, la gloire est, elle, impérissable dès lors qu'elle est acquise par une « belle mort ». Il y a ainsi, comme l'indique Vernant, deux formes de vie, brève et glorieuse, ou longue et déclinante ; deux types d'honneur, l'honneur glorieux d'Achille, ou l'honneur prestigieux d'Agamemnon ; deux sortes de mort, la « belle mort » qui confère son éclat à la valeur du jeune guerrier ou la mort laide et dégradante du vieillard. La *psuchê* est liée à une vie brève, une belle mort et une gloire immortelle.

I.3. Le courage est ainsi pris dans un certain rapport à la vie et à la mort. Mais il indique surtout une certaine conception de la vie qui conquiert, dans la mort, son immortalité, et dont le nom homérique est *psuchê*. Or, c'est cette conception de la vie qui nous mène sur la voie d'une compréhension proprement politique du courage. Le courage, dit-on, est inséparable du risque de la mort. Il fait donc valoir que quelque chose a plus de prix que la vie. Arendt soutient que ce qui a plus de prix que la vie est « la raison d'être du politique » : à savoir la *liberté*¹³. Comment se lieent ensemble l'immortalité conquise dans et par la « belle mort » et le rejet du souci de la vie au profit de la liberté comme raison d'être du politique ?

« Fondamentalement, dans la condition humaine, le courage renvoie à la mortalité de l'homme, qui sacrifie une vie qu'il aurait de toute façon perdue un jour ou l'autre. (...) Cette vertu du courage, les dieux immortels des Grecs durent la réserver aux mortels (...). Seul le courage est refusé aux immortels ; leur existence étant éternelle, la mise n'est jamais assez élevée. Jamais un mortel ne pourrait risquer sa vie s'il ne devait pas nécessairement la perdre un jour »¹⁴.

¹² Jean-Pierre Vernant, « La "belle mort" d'Achille », in *Entre mythe et politique*, Paris, Gallimard, Folio, p. 504.

¹³ H. Arendt, *La Crise de la culture*, op. cit., pp. 190, 201, 202.

¹⁴ H. Arendt, « L'Europe et l'Amérique » (1954), in *Penser l'événement*, tr. A. Enegrèn, Paris, Belin, 1989, p. 190. Sur ce texte et sur le rapport du courage à la responsabilité en général dans la pensée

Seuls des mortels peuvent mettre leur vie en jeu. Comme le courage est d'exposer sa vie, seuls des mortels peuvent être courageux. Ce propos pourrait sembler contredit par la figure d'Achille. La légende ne dit-elle pas qu'Achille, fils de Thétis, divinité marine, n'est qu'à demi mortel ; qu'il fut trempé par sa mère dans le Styx pour le rendre invulnérable ; et que son destin, périr devant Troie, lui était connu. D'ascendance divine, à demi humain donc, invulnérable mais assuré de mourir jeune, Achille peut-il réellement figurer l'homme courageux ? Quel risque prend-il à affronter Hector et les armées troyennes s'il est invulnérable ? Et en même temps, aussi contradictoire que cela paraisse, en quoi met-il sa vie en jeu s'il est assuré de mourir devant Troie ? Cette objection, sérieuse, permet, me semble-t-il, de faire valoir deux caractéristiques décisives du courage homérique.

En premier lieu, la focalisation sur la vie érigée en valeur suprême et dont l'exposition constituerait la valeur supérieure du courage, nous fait négliger l'autre aspect essentiel du courage, que met en évidence le sort d'Achille : le risque de la vie est pris à l'occasion d'un *combat*. Il s'agit de se battre, d'affronter d'autres acteurs. Ce qui qualifie le courage n'est donc pas tant le risque de perdre sa vie ou le fait de supprimer celle des ennemis, ce n'est pas même d'abord de les vaincre, mais c'est le fait de se battre, de s'être engagé dans la bataille sans être assuré du résultat. C'est avant tout cette disposition à combattre, cet engagement qui, certes, peut se payer de la défaite et de la mort, qui témoigne du courage ou le manifeste. Ni l'élimination de l'ennemi en tant que telle ni la victoire à n'importe quel prix ne décident de la gloire ; mais bien *l'exposition de soi*. Aussi Homère raconte-t-il les exploits d'Hector tout autant que ceux d'Achille, aussi loue-t-il le courage des vaincus tout autant que celui des vainqueurs, aussi chante-t-il la grandeur des Troyens tout autant que celle des Achéens.

En second lieu, l'objection n'est fondée que si l'on persiste à penser que ce qui est en question dans le courage est la vie en tant que telle, le fait d'être vivant et de rester en vie, quel que soit le contenu d'existence qu'accomplit cette vie. Or, comme le souligne Arendt, la philosophie politique qui fait du courage la vertu politique par excellence — philosophie préchrétienne —, « ne tient pas la vie pour le plus sacré des biens et estime que dans certains cas elle ne vaut pas la peine d'être vécue. Pour les Anciens, c'était notamment le cas lorsque, pour conserver son existence, l'individu se trouvait entièrement livré *aux nécessités d'une vie purement animale* », car « il était par là même jugé *incapable de liberté* »¹⁵. Aussi n'est-ce pas tant la valorisation du fait

arendtienne et au-delà, cf. G. Truc, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*, Bruxelles, Ed. de l'Université libre de Bruxelles, 2008.

¹⁵ *Ibid.*, p. 189 (je souligne).

d'être et de rester en vie qui peut conférer au courage sa prééminence parmi les qualités humaines, que la valorisation d'une vie libre, d'une vie sensée, d'une vie glorieuse, soit d'une vie exposée à la lumière publique où elle peut faire l'objet d'une estimation doxique, être susceptible de renommée ou d'infamie, de grandeur ou d'ignominie. Double estimation, double évaluation de la vie aux actes accomplis publiquement, à la fois par les contemporains (honneurs) et par les successeurs, par la postérité (gloire). Aussi faut-il ajouter à la compréhension du courage, que l'exposition de la vie suppose et requiert « la compréhension, le souvenir et le respect de la postérité. L'homme ne peut se montrer courageux que dans la mesure où il sait que ses semblables lui survivront », que les poètes ou les narrateurs conteraient ses exploits et que la postérité fera de sa mort brève une gloire impérissable¹⁶. Achille a besoin d'Homère tandis qu'Ulysse se fait lui-même à la fois narrateur et auditeur de ses propres aventures¹⁷.

II. Le courage des citoyens : action et manifestation

Comment faire du courage homérique des exploits guerriers d'Achille devant Troie un modèle pour le courage civique des citoyens dans la cité ?

II.1. De l'épopée homérique, on peut retenir trois aspects qui informent la configuration politique de la cité athénienne¹⁸. En premier lieu, la *polis* grecque a fait de l'agora homérique le centre de la *polis* en conservant de cette agora guerrière la dimension agonistique mais en excluant la violence meurtrière. L'élimination de la violence de l'espace politique n'en est pas l'élimination de « l'esprit agonal » qui est au contraire, lui, entièrement transposé :

« Ce qu'il y a de proprement homérique dans la représentation de la guerre de Troie s'est pleinement exprimé dans la manière dont la polis a associé à son organisation le concept de combat en tant que forme non seulement légitime mais en un certain sens en tant que forme suprême de l'être-ensemble humain »¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁷ « Achille a besoin d'Homère, Ulysse raconte son histoire et l'écoute à la cour du roi des Phéaciens », H. Arendt, *Journal de pensée, op. cit.*, avril 1955, XXI [31], II, p. 720.

¹⁸ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, tr. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 102 *sq.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

L'esprit agonal ainsi conservé se manifeste non seulement « dans l'aspiration à se montrer partout et toujours le meilleur », mais aussi et surtout dans la puissance de révélation propre à l'agir conflictuel, à la rivalité et à la compétition pour l'excellence. Or la compétition politique trouve

« son modèle originaire dans le combat entre Hector et Achille qui, indépendamment de la victoire et de la défaite, offre à chacun l'occasion de se montrer tel qu'il est véritablement, c'est-à-dire d'accéder effectivement à l'apparaître, et par là de devenir pleinement réel »²⁰.

Le conflit homérique « fournit à chacun l'occasion d'accéder pleinement à la phénoménalité ». Transposant dans l'arène politique l'esprit agonal des guerriers homériques mais sans la violence meurtrière qui l'accompagne, le conflit politique réinvente un ordre à la fois conflictuel et non violent de la phénoménalité qui sera l'ordre phénoménal politique.

« Tout se passe comme si les Grecs avaient séparé le combat — sans lequel ni Achille ni Hector n'auraient pu se manifester et démontrer concrètement qu'ils étaient réellement — de la sphère militaire belliqueuse, qui est le séjour de la violence, pour le transformer en une composante faisant partie intégrante de la polis et du politique »²¹.

La polis pouvait ainsi « se charger d'entreprendre le combat sans violence et se porter garante de la gloire » sans avoir à recourir aux poètes.

En second lieu, l'expérience politique de la cité athénienne est aussi héritière du principe d'ambivalence mis en avant par Homère et que traduit le conflit d'Achille et d'Hector : tout combat oppose au moins deux combattants et donc offre au moins deux faces, deux visages. Toute guerre présente deux côtés et le mérite revient à Homère non seulement d'avoir raconté l'histoire des héros selon les deux côtés, d'avoir raconté l'épopée du point de vue des Troyens comme du point de vue des Achéens, mais aussi d'avoir par là « démontré que toutes les choses ont deux aspects qui ne se révèlent que dans le combat », donnant ainsi chair à la sentence d'Héraclite : « *Polemos* est le père de toute chose »²². Le combat est source de dualité et les conflits, polyvalents, sources de pluralité. On ne doit pas simplement penser que les conflits proviennent de

²⁰ *Ibid.*, p. 103.

²¹ *Ibid.*, p. 108.

la pluralité des êtres et des points de vue. La pluralité elle-même procède de la conflictualité, puisque *Polemos* n'est père de toutes choses qu'en ce qu'il révèle les différentes faces des forces en présence. *Le combat phénoménalise la pluralité humaine qui hors de l'action ne serait qu'une multiplicité.*

Enfin, le récit homérique nous apprend que l'ambivalence des exploits guerriers se prolonge sous la forme d'une ambiguïté fondamentale du résultat des affrontements : la victoire d'Achille est ambiguë tandis que la défaite d'Hector pourrait, elle, être glorieuse. Les Grecs transposeront cette ambivalence et cette ambiguïté dans le champ politique pour en faire une vérité démocratique : l'espace publico-politique de la cité est un espace agonistique où se livrent des combats politiques pluriels, et est *donc, en conséquence*, un espace pluriel de points de vue qui permet de prendre en considération ce qui s'y produit sous différents aspects. Parce qu'il est un espace agonistique, l'espace politique est l'espace de la pluralité, l'espace des ambivalences et des ambiguïtés qui accompagnent les conflits et que révèlent les combats politiques. Comment le courage des guerriers homériques se trouve-t-il transposé dans cet espace politique ?

II.2. En dépit du souci exclusif pour la vie qui caractérise la politique moderne, en théorie au moins depuis Hobbes et l'argument que la puissance publique trouve son fondement dans l'état de guerre et la peur de mourir, nous continuons à tenir le courage pour une vertu politique fondamentale. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que les deux éléments qui composent l'exemplarité d'Achille participent de la compréhension juste du politique ? À savoir que le domaine politique, pour lequel le courage reste la vertu première, est un domaine qui ne se soucie pas avant tout de la vie en tant que telle, mais de la liberté par laquelle celle-ci peut acquérir un sens ; et qu'il est le domaine où se livrent des combats, non seulement pour la vie ou la survie, mais pour la gloire, le domaine des actions conflictuelles qu'Arendt désigne comme le « champ d'expérience » de la liberté. Mais par là aussi, au souci littéralement économique de la préservation de la vie à tout prix qui ignore le courage homérique, il convient d'opposer le souci politique proprement dit : souci pour le monde dont la

²² Héraclite, fragment B80 (Cf. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 103). Sur l'interprétation politique de *polemos*, cf. J. Patocka, *Essais hérétiques*, tr. E. Abrams, Paris, Verdier, réédition 2007. Je me permets de renvoyer à E. Tassin, « Pensée hérétique et politique dissidente », communication à la journée d'études « Dissidence et philosophie : La charte 77 et Jan Patocka », CSPRP, Université Paris Diderot, 15 novembre 2008, à paraître dans *Tumultes* n° 32-33 : « Voix dissidentes, voix discordantes », revue du CSPRP, Paris, Kimé, automne 2009.

raison d'être est la liberté²³. Cette dissociation du nécessaire souci pour la vie et du libre souci pour le monde que porte en lui l'agir politique est, encore une fois, une opération du courage.

« Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie au bénéfice de la liberté du monde (*for the freedom of the world*). Le courage est indispensable parce qu'en politique ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu »²⁴.

On commence ici de comprendre quelle est la vertu proprement politique du courage. Le courage est libération, il soustrait les hommes au règne de la nécessité vitale et les expose à leur liberté d'action. Le courage libère les hommes des nécessités de la vie « *for the freedom of the world* ». Risquer sa vie, cela veut dire, en réalité, s'affranchir des nécessités, se libérer ; et cette liberté est une liberté *pour* le monde, liberté *en vue* du monde qui est donc un don de monde au monde. Le courage libère le monde en libérant les hommes de leur attachement à la vie, qui prend aussi bien la forme d'une peur de mourir que la forme de leur asservissement aux opérations de survie. Le courage ouvre au règne de la liberté en s'élevant contre le règne de la nécessité. La liberté, qui est la raison d'être du politique et dont le champ d'expérience est l'action, indique ainsi que l'objet propre de l'action politique n'est pas d'assurer la reproduction du vivant, ce qui est l'objet de l'économie, mais de circonscrire et préserver l'espace des actions glorieuses en ce qu'elles s'ordonnent à la liberté et non à la vie. Le courage n'affronte la mort que pour nous libérer de la vie et nous exposer librement à la liberté des autres.

Arendt formule cette libération à partir de l'opposition qui structure la vie politique grecque et qui reste déterminante dans les sociétés modernes malgré le recouvrement des sphères de l'existence : l'opposition entre la vie privée domestique et économique, d'une part, et la vie publique politique, d'autre part. Le courage est requis pour s'affranchir de la sécurité protectrice du foyer et s'exposer dans l'espace politique à la lumière publique.

« ... en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose

²³ Cf. d'une part, l'affirmation de « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 190 : « La raison d'être de la politique est la liberté et son champ d'expérience est l'action » ; et, d'autre part, celle de *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p.44 : « Au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme ».

²⁴ *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 203.

sert et doit servir la sécurité du processus vital. Rien que quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui peuvent nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivés dans un domaine où le souci de la vie a perdu sa validité »²⁵.

Nous touchons ici au point essentiel : le courage est de s'exposer soi dans un domaine qui n'est plus ordonné à la préoccupation pour la vie ou pour la survie, mais qui n'est ordonné qu'à la seule liberté de parole et d'action. Ce domaine est le domaine politique. Le courage fondamental, celui dont toutes les actions politiques dépendent ou dont elles ne sont que l'accomplissement, ce courage est celui de quitter l'abri de la famille, de la vie privée, des communautés d'appartenance et de reconnaissance pour s'exposer librement sur la scène politique, polémique et agonistique, par des actions et des paroles qu'aucune nécessité ne justifie, qu'aucun ordre préétabli ne garantit, actions conflictuelles, combats ambivalents et ambigus révélant les faces cachées des forces qui divisent la société ; paroles et actions perceptibles d'une multiplicité de points de vue et ainsi livrées au jugement public. Le courage de quitter la sphère privée des nécessités vitales pour la scène publico-politique des actions et des paroles libres fait accéder les acteurs et spectateurs des conflits à leur liberté. L'héroïsme démocratique le plus ordinaire est là, dans le courage de se libérer de la vie privée pour s'exposer aux périls de la vie publique. Du coup, sur cette scène politique, le courage transforme le héros aristocratique (homérique) en héros démocratique (politique) :

« Le mot héros à l'origine, c'est-à-dire dans Homère, n'était qu'un nom donné à chacun des hommes libres qui avaient pris part à l'épopée troyenne et de qui l'on pouvait conter une histoire. L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer »²⁶.

L'espace de la *polis* est un espace d'exposition, de révélation, d'apparition, une scène de visibilité où exister, comme le dit Jan Patocka, c'est vivre dans la

²⁵ *Ibid.*, p. 203.

²⁶ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 210.

problématicité, ce qui signifie politiquement vivre dans la polémique. Aussi, à l'affirmation de Churchill que le courage est la première qualité humaine, on doit ajouter qu'avec le courage, la première vertu politique est l'exposition de soi. Que veut dire exposition de soi ?

L'élucidation arendtienne de l'action politique fait apparaître que l'action politique menée de concert avec d'autres possède trois vertus qui composent la scène politique démocratique et à partir desquelles penser la citoyenneté : la révélation de l'agent dans et par l'action et la parole ; la mise en relation des acteurs entre eux ; l'institution d'un espace d'apparence ou d'apparition qui se déploie grâce à l'agir-ensemble²⁷.

Dans ce dispositif d'exposition ou de manifestation qu'est l'action politique, on dira que toute action se caractérise d'abord par le fait qu'elle révèle l'acteur. Cependant, l'agent révélé par l'action n'est pas l'auteur réputé cause et source de celle-ci. Cette révélation est, comme on l'a vu, paradoxale : qui est révélé est l'acteur né de l'agir lui-même et non pas un prétendu « sujet » qui lui préexisterait. On doit ici prêter attention à la distinction de l'acteur et de l'auteur correspondant à la distinction déjà rencontrée entre « qui je suis » et « ce que je suis ». L'acteur est, pourrait-on dire, l'enfant de son action et non le père de celle-ci. En agissant, nous nous révélons au sens où nous nous donnons naissance parce que nous nous manifestons. La manifestation est ainsi une « seconde naissance » (natalité). C'est pourquoi il ne faut pas rabattre l'action sur son auteur supposé comme si celui-ci détenait la clé de l'agir sous le prétexte qu'il en serait la cause. L'acteur n'est pas la cause de l'action, il en est le produit, engendré par elle (naissance) ; et exhibé par elle (révélation, apparition, manifestation).

L'action est ensuite la seule activité qui mette directement les humains en relation entre eux sans l'intermédiaire d'objets. Cette relation est, elle aussi, paradoxale : elle donne naissance à une communauté d'acteurs, mais une communauté qui ne préexiste pas, sous cette forme née de l'action, à l'action elle-même. Aucune communauté donnée ou préexistante à l'action menée avec d'autres n'est à proprement parler le « sujet » de l'action. L'action invente son peuple dans l'agir. Les actions inventent les peuples et non l'inverse. Aussi les communautés d'acteurs engendrées dans et par l'action ne durent-elles qu'autant que dure leur

²⁷ Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit., chapitre V : l'action.

action. Communautés fragiles, précaires, éphémères d'acteurs, jamais réductibles aux classes sociales ou aux communautés culturelles ou confessionnelles qui leur préexistent et dont elles se soustraient pour donner naissance à des ensembles instables d'acteurs politiques.

Toute action, enfin, déploie avec elle un espace de visibilité où les acteurs se rendent manifestes. L'institution d'un espace d'apparence est à son tour paradoxale : un espace public est requis, qui soit politiquement garanti, pour que des actions puissent être menées ; mais cet espace naît lui-même des actions entreprises et qui le réactivent, l'infléchissent sans cesse. L'espace d'apparitions dévolu à l'agir politique est ainsi institué par un jeu d'actions politiques instituantes réitérées. C'est de l'incessante série d'actions contestatrices que dépendent la préservation et la réactivation de l'espace institué pour l'action politique. L'institution politique de cet espace et sa constitution juridique sont tout autant tributaires de l'activité citoyenne que celle-ci l'est de celles-là.

À considérer ensemble ces trois vertus, on en tirera une conséquence politique décisive : si l'acteur politique naît de et par ses actions dans le même temps où son action instaure une communauté d'acteurs et un espace de visibilité commune, alors aucun titre n'est en théorie requis pour être citoyen sinon le fait d'être acteur, le fait d'agir politiquement, de s'engager et de s'exposer sur la scène publique des actions pour tout ce qui concerne les affaires de la cité. La citoyenneté ne saurait être un statut défini par des droits qu'en raison d'une manière d'agir sur un mode public, c'est-à-dire d'une exposition de soi. C'est le mode d'action qui confère des droits aux acteurs en les manifestant publiquement. Et si le courage est d'abord sur la scène politique démocratique le fait de la rupture d'avec les communautés d'appartenance et d'avec les logiques de survie qui les commandent, rupture qu'accomplit la libre exposition de soi sur la scène publique, alors rien d'autre ne donne droit au titre de citoyen que le courage d'agir, montré et démontré par l'action publique.

III. Le courage des clandestins : *andres epiphaneis*

Ces considérations sur le courage nous conduisent à réfléchir à la scène politique contemporaine qui se distingue par l'obsession sécuritaire et les logiques d'exclusion systématique sous la triple forme de l'interdiction d'accès au territoire, de l'expulsion du territoire ou de la marginalisation aux confins du territoire. Au regard des

caractéristiques de l'action, on comprend que, tout autant qu'une excursion hors de l'abri que représente la vie privée, toute action politique est aussi bien une sortie de la généralité communautaire (identité) qu'une sortie de la clandestinité des apatrides (anonymat). Ce dernier aspect est encore plus significatif que le premier. La situation de clandestinité à laquelle sont voués les immigrés entrés illégalement sur le territoire national ou mis en situation irrégulière pour différentes raisons une fois sur ce territoire, est une situation paradigmatique, qui a valeur de test, pour apprécier la scène politique du courage. De ce point de vue, on pourrait dire que les clandestins sont les sujets politiques — problématiques — de l'Europe moderne (celle de Schengen).

III.1. La question *politique* que pose la clandestinité des immigrants est : que signifie le fait qu'une société, pour des raisons économiques liées aux nécessités vitales, en vienne à condamner des êtres à la clandestinité, c'est-à-dire à l'invisibilité ? Qu'elle en vienne à les condamner à ne jamais pouvoir s'exposer, à ne jamais prendre apparence et donc à ne jamais pouvoir se singulariser par des actions publiques ? Bref à priver des individus de toute vie publique, à les condamner à une vie *privée* de toute apparence, c'est-à-dire en réalité privée radicalement de tout puisque aussi bien privée de « vie privée ». La question politique ne consiste pas à demander : pourquoi des immigrants entrent-ils dans l'illégalité et donc dans la clandestinité, ce qui revient à demander pourquoi viennent-ils dans les sociétés de travail à ce prix ? Car cette question — pourquoi des personnes issues des pays du Sud sont-elles amenées à quitter leur pays d'origine en se livrant à des passeurs qui les exploitent et souvent les trompent, à entreprendre une migration périlleuse et douloureuse, à s'exposer, démunies, à la violence des situations et des rencontres, aux traitements dégradants, au risque sérieux de la mort à laquelle beaucoup d'entre elles succombent, pour atteindre un pays du Nord qui s'emploie à les rejeter ? — cette question et ses réponses sont d'abord d'ordre économique. Elles supposent que la détresse est à ce point insupportable, et l'illusion d'une société laborieuse, opulente et hospitalière, à ce point tenace, qu'on est prêt à tout sacrifier pour accéder à cet Eldorado fictif. Nul doute que cette migration demande beaucoup de courage. Mais ce qui la distingue surtout, c'est l'endurance. Homère oppose Achille, le guerrier qui préfère la mort glorieuse à une vie languissante, l'homme de l'action dont la vertu est le courage, à Ulysse, le migrant errant sur la route du retour, l'homme de la passion dont la vertu est l'endurance²⁸.

²⁸ H. Arendt, *Journal de pensée, op.cit.*, avril 1955, XXI [31], II, p. 718-720.

La question politique est différente, elle demande : que signifie le fait qu'au terme du périple, l'accueil réservé aux survivants ne soit en réalité rien d'autre qu'une vie dans la clandestinité, qu'un enterrement vivant ? Que préférera le clandestin courageux, politique : un enterrement vivant dans la non-existence de clandestin ou l'exposition au péril sur la place publique pour faire valoir son droit à une existence lumineuse ? Survivre économiquement ou exister politiquement ? On ne saurait manquer ici de faire un rapprochement. Antigone est enterrée vivante par Créon. Pourquoi Antigone est-elle enterrée vivante ? Bien sûr, on évoquera la symétrie de son destin par rapport à l'inhumation qu'elle requiert pour Polynice. Mais ce n'est pas au nom de la loi des dieux qu'elle est condamnée, c'est au nom de la cité, c'est-à-dire de la loi de la lumière publique, loi de la raison, loi politique : cela signifie donc qu'elle est condamnée à retourner d'où elle vient, à l'obscurité de la famille, de la terre natale, de l'origine. Condamnée pour avoir osé s'exposer et exposer ce qui est destiné à rester dans la clandestinité d'une vie privée d'apparence, pour s'être montrée en pleine lumière et avoir porté à la lumière la question de la mort privée, refoulée par la cité, sur laquelle repose l'ordre lumineux de la loi humaine, Antigone pouvait-elle échapper à cette punition : vivre son propre enterrement ? Politiquement, la question de la clandestinité est celle du refus de reconnaître pour « politiques » ceux que la cité condamne à la clandestinité : refus de les laisser accéder à la lumière de l'espace publico-politique, c'est-à-dire à la sphère de l'action, donc de la révélation de soi, de la relation aux autres et de la participation à l'espace institué pour les paroles et les actions libres. Refus d'existence et d'humanité. Les clandestins sont condamnés à l'endurance, à cette « passion » dont ils ont fait preuve pour venir jusqu'à leur tombeau, mais sont soustraits de fait à l'action et à sa vertu aléthique.

III.2. C'est alors au regard de cette passion à laquelle on veut les réduire que se révèle le caractère exemplaire de l'action des clandestins qui choisissent de paraître publiquement, de mener de concert un combat politique. À l'endurance requise pour survivre au cours du périple et pour survivre une fois « arrivés » quelque part dans les sous-sol des villes européennes, vient succéder pour certains le moment de l'action politique : s'exposer, sortir de la clandestinité, manifester au grand jour, quitter l'abri privé des souterrains de l'existence pour dénoncer le déni d'humanité que constitue leur sort de clandestin et revendiquer des droits égaux à ceux des travailleurs qui sont dans la légalité. L'exposition délibérée de soi est alors pour les clandestins, véritablement, un acte de courage : la police est là qui se charge de les photographier, de les identifier, de les répertorier, de les assigner à des places et à des communautés en les enregistrant afin de les poursuivre, de les arrêter et de les expulser. Le caractère paradigmatique du courage des clandestins se repère ici sous la

forme d'un double paradoxe.

D'une part, en quittant la clandestinité « protectrice » pour manifester et se manifester dans l'espace public, ils s'exposent exactement à tout ce qu'ils doivent fuir pour survivre : ils s'exposent à la visibilité, à la publicité et se livrent donc à la police en se révélant à la fois singulièrement et collectivement puisqu'ils manifestent et se manifestent en actions concertées. Par là, indiquent-ils clairement que la liberté que manifeste leur manifestation est politiquement de plus haute valeur ou de plus haute signification que la lutte pour la survie économique qui fut le ressort de leur endurance et reste le motif de leur situation. Ils mettent leur vie en jeu au nom d'une liberté dont le défaut fait de cette vie qu'elle n'est pas vivable. Ils révèlent ainsi par leur action le sens du politique dont la raison d'être est la liberté ; et que ce sens politique de l'existence prime sur la nécessité vitale dans laquelle leur clandestinité les tient reclus.

D'autre part, les clandestins sont de surcroît privés de l'abri et donc du refuge que constitue une vie privée, familiale, communautaire ou sociale ; ils sont privés de la sphère privée qu'ils ont quittée en abandonnant leur terre natale — précisément au motif qu'elle ne constituait plus pour eux un refuge, un havre où, comme le disait Arendt, « dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital ». Les clandestins s'exposent donc sans « arrières », sans l'assurance ni la consolation du foyer. Leur exposition est l'exposition même, leur manifestation l'essence de toute manifestation privée de tout appui celé. Elle est le plus grand risque, elle requiert le plus grand courage, serait-il celui des désespérés. Cette situation inédite indique qu'au partage vie privée/vie publique qui structure le plan politique de la cité athénienne s'est substitué un autre partage qui organise nos sociétés libérales : anonymat clandestin/identification policière. L'apparition des clandestins sur la scène publico-politique brouille ce partage : elle ne se laisse pas d'abord décrire comme une demande de droits ou de reconnaissance, mais comme une infraction déstabilisante dans la composition des ordres, infraction qui manifeste l'interdit adressé aux sans noms de se manifester. Aussi le courage manifesté par les clandestins devenus acteurs politiques a-t-il par lui-même valeur de « manifeste » : il rappelle la cité à sa vocation politique contre son détournement policier (contrôle d'identité, assignation à résidence, directive du retour, etc.).

On notera une transformation conjointe du sens de la *doxa* (et donc de la renommée, de la gloire) et de celui de la singularité exposée (et donc du nom propre).

Tel pourrait être en effet l'enjeu de ce courage de l'exposition : contre la (bonne) réputation (avoir des papiers, être citoyen européen, être identifiable dans l'ordre social et assigné à une place elle-même répertoriée, etc.), il fait valoir une autre *doxa*, une autre gloire, celle des réprouvés, des indésirables, des migrants, des exclus, c'est-à-dire la grandeur de ceux qui ne sauraient être assignés à aucune place pour avoir fui toute position et qui, pourtant, entrent dans la lumière de l'espace public pour requérir le droit d'y participer alors qu'ils ne possèdent aucun des titres requis pour y prétendre. Ce courage rappelle ainsi que le nom de héros est donné à tous ceux qui prennent part à la vie de la cité quelles que soient leurs « origines » ténébreuses ou leur absence de titres. Il révèle que la seule condition requise pour être un acteur de la vie publique est d'être cet acteur, d'agir publiquement. Il indique que la preuve de la citoyenneté est la citoyenneté elle-même quand celle-ci est comprise, à juste titre, non comme un statut ou un titre octroyé par l'ordre politique sur la base d'une identité préalable à l'action (être de telle nationalité, parler telle langue, croire en tel dieu, etc.), mais quand elle est comprise comme responsabilité effective, engagement dans la vie civique, exposition aux périls de l'espace public, bref action avec d'autres.

La manifestation des clandestins revient ainsi à faire la lumière sur les conditions de la lumière. Contre l'anonymat forcé qui n'est que l'envers de l'identification obligée, opérée par la loi et effectuée avec le concours de la police, les clandestins agissant publiquement font voir et valoir la singularité d'acteurs ni anonymes ni identifiés. Aucun nom ne les précède : on les appelle « clandestins », « sans-papiers », « sans-droits », ce sont les « invisibles » ; aucun titre ne les annonce puisqu'en quittant leur terre natale, ils ont abandonné leur système d'identification, ont déchiré leurs papiers pour ne pas être identifiés et expulsés vers les pays dont ils se sont eux-mêmes séparés. Ils ne sont rien et survivent en n'étant rien. Il suffit alors qu'ils agissent politiquement, qu'ils apparaissent, qu'ils manifestent et se manifestent, pour acquérir le nom de citoyen qui leur revient de droit et qui leur est refusé de fait, le nom de héros, d'*andres epiphaneis*, d'hommes « pleinement manifestes qu'il est impossible de ne pas voir ». Tel Achille s'efforçant d'identifier son nom de naissance à son nom d'acteur, à son nom de héros, les clandestins engagés dans la périlleuse exposition de soi des manifestations publiques, se nomment « courage », ou Achille. Car tel est le nom des héros, le nom des acteurs politiques, ou le véritable nom des citoyens, quels qu'ils soient par ailleurs.

III. 3. La scène politique est une scène conflictuelle. Mais le conflit ne se déploie pas seulement entre ceux qui sont habilités à y prendre part et qui y livrent un

combat politique organisé par la loi. Comme l'a établi Jacques Rancière, le conflit est toujours aussi un conflit entre ceux qui possèdent un titre pour y prendre part et ceux dont le titre est dénié, ceux qui sont exclus de la sphère publico-politique et qui revendiquent d'y être entendus et vus comme des citoyens à part entière²⁹. On dira donc premièrement que le test démocratique est, radicalement, la manière dont un ordre politique traite, ou maltraite, les « Sans ». Soit, donc, le rapport qu'il entretient avec l'extériorité de sa scène de visibilité, le rapport paradoxal à ce qui est mis hors de tout rapport ; ou encore le rapport paradoxal avec ceux qui sont réputés sans rapport avec l'espace publico-politique du fait de leur inexistence légale. De ce point de vue, la réaction des gouvernements au courage des clandestins agissant publiquement est le révélateur de la prétention des sociétés libérales à être démocratiques. L'héroïsme démocratique des clandestins décide du sens de cette prétention. Mais on conviendra aussi, deuxièmement, que ce conflit est insoluble, irréductible : si la femme est « l'éternelle ironie de la communauté » (Hegel), le clandestin est l'intempestive écharde de la démocratie. Différend ou mésentente, deux instances qui ne sont pas sur un pied d'égalité ne parlent pas la même langue. Il y a d'une part la langue des clandestins qui, depuis cette extériorité récusée, secrètement logée au coeur de la société capitaliste, disent vouloir et pouvoir en être et demandent une régularisation de leur situation (ce qui est rentrer dans l'ordre policier) ; et il y a d'autre part la langue du gouvernement, celle que parle le Ministère dit de l'intérieur, chargé de protéger cet intérieur de toute intrusion extérieure, et qui refuse aux clandestins le titre réclamé, en ne leur laissant que l'alternative : l'enterrement vivant qu'est la réclusion à la clandestinité, ou l'expulsion comptabilisée qui les assigne de force à une territorialité extérieure dite originaire.

On reconnaît là aussi de nouveau un paradoxe : que des sans-titres réclament les titres requis pour faire partie de ce dont ils sont exclus faute de titres pourrait passer pour une confirmation du bien-fondé de la politique des titres. Leur manifestation serait la preuve que les titres ont une raison d'être et qu'il appartient par essence au droit politique de sélectionner ceux qui peuvent entrer de ceux qui ne le peuvent pas, ceux qui peuvent rester de ceux qui doivent être expulsés. Car, qu'ils souhaitent en être et donc qu'ils réclament des droits (des papiers, des titres de séjour ou de naturalisation, etc.) dont ils ont méprisé l'autorité en entrant ou en restant illégalement sur le territoire national, cela reviendrait à donner raison à la logique gouvernementale qui subordonne la citoyenneté à des titres. Au fond, en réclamant des papiers, c'est-à-dire une reconnaissance de l'ordre gouvernemental ou policier, les

²⁹ J. Rancière, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995 ; *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998 ; *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

clandestins signifieraient qu'ils veulent faire allégeance au pouvoir et donc donnent raison à celui-ci de les poursuivre et de les expulser.

Mais peut-être est-ce précisément là que réside l'ultime leçon du courage : les clandestins acteurs ne réclament pas d'être identifiés comme des sujets ayant fait allégeance ou assimilés à des membres de la communauté à laquelle ils déclareraient faire acte d'appartenance. Ils n'ont aucun titre à faire valoir puisqu'ils récusent les titres, puisqu'ils sont la récusation des titres : seul leur courage — oser apparaître et manifester publiquement leur existence — fait titre. Il est leur seul titre, celui qui se prouve en marchant, par leur action, par leur manifestation et leur exposition. Leur manifestation est la preuve effectuée et effective qu'ils relèvent de ce dont ils sont exclus par l'ordre policier. Le courage dont cette manifestation est l'éclatante preuve qu'ils ont le droit de revendiquer des droits, preuve qui est faite *in situ* et *in actu* par la manifestation, c'est-à-dire par l'entrée de fait sur la scène de visibilité, scène publico-politique, dont l'accès leur était refusé. C'est bien le courage qui est cette preuve, le risque pris, risque d'emprisonnement, de réclusion dans les centres de détention hors droit de l'Etat, et risque d'expulsion, de reconduite non pas à la frontière mais dans des pays d'origine supposée où, pour la plupart, ils ne retrouveront jamais l'abri, la demeure, la vie privée et communautaire qui leur garantissaient leur identité et leur existence puisqu'ils ont dû les quitter pour s'exposer à l'errance et l'inhospitalité des pays rêvés comme des pays d'accueil. À bien regarder, la manifestation des sans-papiers requérant d'être régularisés ne prouve pas tant le bien-fondé de la politique des titres qu'elle ne révèle, dans son dispositif même : l'exposition courageuse de soi, que là est le seul titre exigible pour être reconnu un être humain.

... à juste titre

Ceux qui agissent ainsi, modestes Achille postmodernes, en prenant l'énorme risque de paraître en public après avoir subi l'épreuve d'endurance (mais à l'inverse de celle d'Ulysse, pour quitter la demeure natale et non pour retourner à Ithaque), disent peut-être qu'ils préfèrent une vie brève, mais pas anonyme ni réduite à ce qu'ils sont réputés être de naissance, plutôt qu'une survie au prix de leur continuelle déchéance. Mais ils le font sans espérer de la *doxa* qu'elle sache les percevoir pour ce qu'ils sont, et en sachant qu'ils ne connaîtront jamais la gloire éternelle que les sociétés libérales ne leur reconnaîtront pas. Car les clandestins acteurs défont les distributions entre dedans et dehors, possédants et prolétaires, identité et anonymat, citoyens et non

citoyens, héros et quelconques, etc., sur lesquelles repose l'ordre social libéral. Et aussi cette autre distribution sur laquelle ces dernières se fondent, entre hommes de passion voués à endurer en silence et hommes d'action voués à se distinguer, prouvant qu'il y a du courage dans l'endurance et de la ténacité dans le courage et que c'est sur fond d'un pâtre endurant que s'élève l'agir courageux. Par ce brouillage des partages, ils font entendre que ce courage-là est le seul titre dont puisse se prévaloir un homme pour être reconnu un homme, qu'il est le titre des sans-titres, confirmant par là non seulement, et quoi qu'il en ait, l'affirmation de Churchill que c'est à *juste titre* qu'on considère le courage comme la première des qualités humaines, celle qui garantit les autres, mais aussi que c'est encore à *juste titre* qu'on peut voir en lui la vertu séminale du politique.

Étienne Tassin est professeur de philosophie politique à l'université de Paris 7. Il a publié plusieurs ouvrages consacrés à Hannah Arendt. Il est l'auteur de *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, 2003.