

Résister à la *banalité du mal* !

Blondin Cissé

Université Gaston Berger de Saint-Louis
Centre d'Etude des Religions
blondin.cisse@ugb.edu.sn

Résumé

A partir de la problématique de Hannah Arendt abordée dans *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal* où l'auteure montre le lien existant entre le mal totalitaire et l'apparition d'hommes détachés du monde, entre la superficialité, l'absence de pensée et la responsabilité humaine, notre article cherche à re-panser le lien humain après des expériences destructrices des conditions élémentaires de l'humanité (pluralité, vivre-ensemble) comme le nazisme et le génocide des Tutsi du Rwanda. Si ces conditions manifestent la dignité humaine, il appartient à la philosophie [politique] de penser et de travailler à l'avènement des possibilités d'instauration et de perpétuation d'un espace public démocratique là où existent des communautés ayant des intérêts différents voire incompatibles.

Mots clés : Banalité du mal, génocide, totalitarisme, responsabilité humaine, vivre-ensemble, philosophie politique.

S'il existe un signe de l'emprise totalitaire, cela a à avoir nécessairement avec l'espace, avec l'institution d'un espace. Ce qui permet de formuler une question plus précisément politique : l'espace ainsi constitué a-t-il valeur d'espace public, d'espace politique ou non ? C'est-à-dire permet-il à la pluralité des hommes, condition de la politique, de se manifester, de se mettre en scène, d'apparaître, ou bien cet espace architectural se constitue-t-il comme négation de la pluralité et donc

comme négation de la politique ? (M. Abensour, 1994, p. 30)

Introduction

Je voudrais aborder le thème de l'humain à partir de l'éternelle interrogation sur le mal : ceux ou celles qui commettent le mal ont-ils plus de responsabilité que ceux ou celles qui restent là à le regarder, sans rien faire ? Quelle peut donc être la responsabilité des spectateurs au point que leur inaction puisse s'énoncer sur le même mode que celle des bourreaux ? Cette déresponsabilisation semble procéder de ce qu' H. Arendt (1963) appelle la « banalité du mal », même si elle l'inscrit dans un autre registre. Ici la *banalité du mal* proviendrait de ces discours, énoncés ici et là qui charrient tout un ensemble de représentations stigmatisant encore l'autre différent.

De la proposition de vote d'une loi en 2005, soumise à l'assemblée nationale française, reconnaissant les bienfaits de la colonisation aux actuelles dérives *suprémacistes* de Donald Trump, en passant par le discours de Sarkozy à Dakar en 2007¹ affirmant que :

le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire [...] Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès.

en passant par les saluts nazis dans les stades européens etc., on assiste à la prolifération d'énoncés et d'attitudes charriant tout un ensemble de représentations stigmatisant encore l'autre. Et, la réactivation de ces discours peu ou

1. Discours de N. Sarkozy prononcé à l'Université de Dakar le 26 juillet 2007.

RÉSISTER À LA BANALITÉ DU MAL !

prou racistes rappelle un *dispositif* qui redéploie les schèmes hérités de l'anthropologie colonialiste du XIX^{ème} siècle. D'où notre intérêt pour le concept foucaldien de dispositif que le philosophe définissait dans un entretien de 1977 cité par G. Agamben (2007, p.5) comme :

un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques ; bref du dit aussi bien que du non-dit.

Si tout dispositif s'inscrit dans un projet de maîtrise, celui du colonial est l'élément à partir duquel se sont effectuées les désignations et les déterminations, les catégorisations et les assignations, les exclusions et les exterminations, en un mot, l'élément qui a permis de juger et de décider de l'humanité ou de l'inhumanité d'un individu ou d'un groupe. Aussi, ce projet de maîtrise, logé souvent au cœur même des pensées qui se veulent subversives, comme nous le voyons avec l'anthropologie du XIX^{ème} siècle², nous expose encore à la présence du gouffre, surtout au regard de la brûlante actualité traversée par des conflits liés aux identités ethniques et religieuses.

Mais affronter l'abîme en vue d'en comprendre les mécanismes et les manifestations, même si l'indicible, l'indescriptible, l'innommable rendent inopérant les propres catégories de la pensée, comme ce fut par exemple le cas durant le génocide des *Tutsis* du Rwanda³, n'est-il pas la meilleure manière

2. Voir par exemple le *Dictionnaire des sciences anthropologiques*, 1884, Paris, Octave Doin, Marpon et Flammarion.

3. Le génocide des Tutsis eut lieu du 07 avril 1994 jusqu'en juillet 1994 au Rwanda causant entre 800 000 et 1 000 000 morts.

de le contourner voire le dépasser ; de rappeler finalement notre humaine condition politique : vivre-ensemble ?

Néanmoins, la difficulté reste encore angoissante voire périlleuse par le bouleversement des propres catégories de pensée du philosophe sur le mode de cette défaite de la pensée, qu'évoque l'intellectuelle juive H. Arendt (1990, p. 54) :

L'inquiétant dans l'émergence du totalitarisme, pour ceux qui se consacrent à la recherche du sens et cherchent à comprendre, ce n'est pas la nouveauté du phénomène, mais le fait qu'il a révélé la destruction de nos catégories de pensées et de nos critères de jugements.

Aussi, c'est à partir de cette expérience destructrice de la pluralité et du vivre-ensemble, que nous allons essayer de comprendre *l'innommable*, à travers le génocide rwandais.

1. Du totalitarisme au génocide

La plupart des intellectuels qui ont eu à réfléchir sur le totalitarisme ont montré l'inédit du totalitarisme dans la domination totale et l'usage extrême de la terreur, dans le fait comme le dit P. Hassner (1990, p. 88) , qu'il est un « phénomène moderne, postchrétien, postérieur aux Lumières et au rationalisme moderne ». Ce caractère original est décrit par Arendt (1990, p. 77) : « l'institution des régimes totalitaires, dans la mesure où leurs structures et leurs techniques sont absolument sans précédent, représente la nouveauté essentielle de notre époque. »

Quel que soit la pertinence et la justesse avec lesquelles des auteurs comme Arendt ont essayé, et parfois avec beaucoup de précautions il est vrai, de montrer la spécificité du mal totalitaire, il faut peut-être envisager l'inédit du totalitarisme dans le fait que des victimes du système totalitaire n'ont

RÉSISTER À LA BANALITÉ DU MAL !

cessées, après l'exil, les déportations forcées et l'horreur des camps de concentration et d'extermination, de continuer à croire encore en l'humanité, d'appeler, de faire œuvre et d'assumer leur humanité par la production d'une réflexion élaborée sur le sens de l'expérience de la pluralité, du vivre-ensemble et de la société ouverte car nous dit Arendt (1974, p. 32) : « On demeure l'obligée du monde même quand on y a été chassée. »

L'expérience de l'humanité s'est toujours effectuée dans les heures les plus sombres de l'histoire humaine, c'est-à-dire dans les moments de crime de masse, de barbarie et de terreur, de la même manière que la réflexion a pu jaillir au bord de l'abîme.

Par exemple, comment comprendre que pendant le génocide rwandais, au moment où les appels aux meurtres de la minorité *Tutsi* ainsi que tous ceux qui les protégeaient ou ne voulaient pas participer aux massacres fusaient de toutes parts, que des personnes, au lieu de fuir, de chercher à sauver leur vie, aient choisies de rester, d'attendre impassiblement leurs bourreaux ?

Ce n'est pas par témérité, mais parce que, au-delà de la peur qui pouvait les tétaniser, et de leur espoir d'être secourues à la dernière minute, elles continuaient encore d'avoir foi en l'humanité ; elles n'attendaient pas la mort, mais l'humanité.

Elles aussi espéraient, comme l'écrivait Camus (Cf. E. Cohen, 2010, pp. 183-191) appelant à une autre humanité pour dépasser la menace de la guerre froide, « en cette éternelle confiance de l'homme, qui lui a toujours fait croire qu'on pouvait tirer d'un autre homme des réactions humaines en lui parlant le langage de l'humanité. »

Paradoxalement, l'inhumanité semble moins surgir de *l'in-audibilité* du langage humain, du fait que l'on soit incapable

de l'entendre et de l'éprouver que de l'incapacité à voir, à regarder le visage d'autrui et à comprendre qu'il me parle en ces termes : « Tu ne me tueras pas, je suis ton alter ego, je suis un autre que toi ».

C'est ce que E. Lévinas (1961, p. 175) appelle *l'épiphanie du visage*. En cela, l'éthique de Lévinas excède l'impératif universel kantien (Cf. E. KANT, 1985, p. 261) qui est abstrait – si l'action bonne n'est motivée par aucun intérêt personnel, ni inclination particulière, si ce n'est elle-même, la maxime universelle qui me fait *agir en sorte que ma volonté puisse être érigée en maxime universelle* ; que chaque homme puisse se reconnaître dans mon action, relève avant tout de l'intériorité – car elle s'énonce dans la concrétude de la rencontre d'autrui, de l'expérience du visage.

Avant tout langage le visage de l'autre est d'abord et toujours découverte de ma responsabilité pour Autrui comme transcendance. C'est pourquoi, pour Lévinas, quelque soit la centralité de l'ontologie d'Aristote et de Heidegger, qui fut son maître, l'ontologie, « étude de l'être en tant qu'être » ne peut pas revendiquer le statut de « philosophie première ».

Aussi c'est dans la relation éthique, dans la subjectivité accueillant Autrui, comme hospitalité, comme il le dit dans *Totalité et infini*, qu'il faudrait envisager « la philosophie première ». Dit autrement, après l'horreur du Nazisme, la philosophie occidentale irriguée par l'ontologie traditionnelle doit renouveler ses propres catégories. C'est cette philosophie de l'inter-subjectivité que nous allons essayer d'évoquer brièvement à partir de l'expérience totalitaire et génocidaire.

Le totalitarisme se différencie de l'expérience génocidaire par l'institution des camps qui ne sont pas seulement ce que Arendt (2002, p. 810) appelle des « laboratoires où l'on expérimentent les transformations de la nature humaine », mais des prothèses d'espaces institués hors-du-monde, qu'on peut

RÉSISTER À LA BANALITÉ DU MAL !

écrire im-monde, dans la mesure où les conditions authentiques à partir desquelles existent le monde (manifestation de la pluralité humaine, apparition et visibilité des êtres humains, surgissement des œuvres et des actions qui les rendent audibles dans la perspective d'un monde commun etc.) sont détruites.

2. Du monde

Il y a du monde, pour reprendre Merleau-Ponty, là où apparaît un espace qui se construit et se déploie dans l'interaction entre des hommes qui apparaissent mais aussi disparaissent au même titre que les œuvres qui sont dans ce monde-là. Et ce monde-là, en tant qu'espace de parution et de disparition, plutôt que, simplement de vie et de mort, se donne à voir comme un lieu

qui ne préexiste pas à ceux qui s'y rassemblent [...] puisque le monde naît de ce rassemblement, de l'entrecroisement des apparaissants et des apparus [...] Il n'y a rien avant le monde et le monde n'est rien avant de paraître (E. Tassin, 1989, p.73).

Ainsi, comme le montre J. Taminiaux (1984), c'est dans la sauvegarde d'un espace commun et public de phénomènes, de manifestations, qu'il y a authentiquement monde. De ce fait, le monde, loin d'être une entité subjective reçoit une existence impérieuse par la vertu du commerce, c'est-à-dire des relations inter-humaines qui constituent le ce sans quoi aucune vie n'est possible. C'est sûrement ce dont veut rendre compte Arendt en affirmant :

L'espace public qui se constitue avec l'agir ensemble [...] cela même qui surgit entre les hommes et où tout ce que chacun apporte par naissance peut devenir visible et audible (1979, pp. 17-19).

Par exemple, en envisageant le *Dasein* comme manifestation concrète, M. Heidegger (1986, p. 15) révèle ses caractéristiques qu'il définit dans *Être et Temps* en insistant sur son caractère absolument propre de comprendre qu'il existe et de pouvoir se penser comme site de la manifestation de l'Être. Dès lors, le monde devient l'espace et le lieu d'effectuation du *Dasein* qui, en prenant en charge ce monde s'accomplit et se pose en s'opposant aux autres *existentiaux* lesquels, à leur tour, se découvrent. C'est ce dont rend compte M. Marcuzzi (1994, p. 288) :

L'être-au-monde n'est pas le fait d'être dans le monde comme on est sur terre ou dans l'espace, mais bien que le *Dasein* manifeste toujours le monde qui, apparaît comme une de ses structures propres.

Autant le monde ne peut avoir de sens sans sa matérialité, autant le monde ne peut exister sans le *Dasein* « puisque le *Dasein* structure cette totalité de choses qui se donnent sens en étant renvoyées les unes aux autres » (*op. cit* p. 289). L'on peut dire alors que la réalité du *Dasein* se découvre fondamentalement dans son rapport à un autre *Dasein* qui se déploie dans ce même monde. Dès lors, l'être-au-monde, en tant que tendance à la proximité au monde, aux choses de ce monde et aux autres, doit se comprendre comme la jonction des étants, par conséquent comme être-avec (*Mitsein*) et coexistence (*Mitdasein*).

Si l'être-au-monde [dit Tassin] est toujours affecté d'un "avec", le monde est ce que le *Dasein* partage toujours avec les autres, le monde est d'ores et déjà monde commun (E. Tassin, 1999, p. 27).

3. Sortir de l'inhumanité, assumer l'humanité

L'inhumanité, liée à l'expérience de la désolation du monde (*loneliness*), par opposition à l'expérience fondamen-

RÉSISTER À LA BANALITÉ DU MAL !

tale de la communauté humaine (*the living-together of men*), comme le montre encore E. Tassin (1999) procède en trois étapes :

- destruction de la personne juridique
- destruction de la personne morale
- destruction de la personne psychique

Soit une destruction de l'humain aux différents plans où il déploie concrètement : politique, éthique et psychologique. Et, paradoxalement, dans ces politiques d'effacement de l'humain, les bourreaux ne s'en sortent pas indemnes. Par exemple, la destruction de la personne morale, nous dit Tassin,

est la production d'êtres pour qui la distinction entre conduite sensée et insensée ne peut plus avoir de sens parce qu'ils ne peuvent plus reconnaître en autrui une fin respectable par elle-même.

C'est pourquoi H. Arendt (1972) montre que l'idéologie du nazisme, a atteint son summum en déconnectant les humains du contact d'avec leurs semblables et d'avec le monde qui les entoure, produisant ainsi des hommes indifférents à la question du sens. Elle note dans l'ouvrage :

Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (i.e les normes de la pensée) n'existent plus (p. 224).

C'est à cela que renvoie mon titre *la banalité du mal* que j'emprunte à Arendt qui, envoyée en 1963 à Jérusalem par un journal américain pour couvrir le procès d'Adolf Eichmann, ancien responsable nazi fortement impliqué dans les déportations et exterminations des Juifs, le décrit comme un homme ordinaire qui selon ses mots « n'aurait commis aucun crime "direct" et en aurait été probablement incapable » et non pas comme un monstre, un pervers sadique. Car au cours du procès, Arendt a été frappé par l'absence de pensée chez l'accusé

et, comprenant cette absence comme une des sources du mal, elle critiqua les formes du procès et affirma qu'Eichmann n'était que le bouc-émissaire d'une action symbolique ; ce qui ne l'excusait pas pour autant. Ces constats lui attirèrent les foudres de sa communauté, surtout qu'elle avait profité du procès pour dénoncer la collaboration des autorités juives locales dans la déportation des leurs.

En parlant de *la banalité du mal*, Arendt a voulu seulement interroger l'interdépendance entre le mal et l'absence de pensée, et montrer que le mal surgit lorsqu'il y a divorce entre la pensée et l'évènement. Donc l'agent du totalitarisme aussi bien que du génocide sont détachés du monde parce qu'étant les produits de la séparation de la pensée avec l'évènement. Et, cette brèche qui procède de *l'aliénation au monde et de l'apparition d'hommes détachés du monde* dans notre modernité politique – marquée par la défaite de la praxis politique – porte en elle la possibilité d'un traumatisme à-venir puisqu'elle contribue à accentuer les processus de sédimentation, de cristallisation de diverses tensions sociales et d'éléments pathogènes dont la dangerosité, accentuée par leur logique souterraine, finissent toujours par exploser puisqu'ayant acquis une certaine légitimité par la banalisation de discours où l'autre différent est perçu comme une menace à ses intérêts. C'est dans cette perspective que s'inscrivent ces propos de J. Derrida (2003, p. 3) :

Le traumatisme reste traumatisant non pas parce qu'on est blessé par une blessure qui a eu lieu de façon effective. Le traumatisme a lieu là où on est blessé par une blessure qui n'a pas encore eu lieu de façon effective autrement que par le signal de son annonce.

Résister à *la banalité du mal*, c'est donc substituer aux expériences corruptrices de l'humaine condition de la pluralité et du vivre-ensemble des expériences susceptibles de fonder

RÉSISTER À LA BANALITÉ DU MAL !

les conditions d'un nouveau commencement qui s'appuie à la fois sur le passé et le repousse.

Pour conclure

Ainsi, l'humanité au bord du gouffre s'interroge toujours et ce questionnement, de la même manière qu'elle a permis à l'humanisme de se renouveler au XX^{ème} siècle – car accusé d'avoir été incapable, malgré ses idéaux, d'empêcher la montée du Nazisme⁴ – doit mettre plus l'accent sur ce que E. Levinas (1986) appelle « l'humanisme de l'autre homme » qui est ouverture à l'autre sur le mode d'une relation éthique où son visage « me demande et m'ordonne » dans la mesure où mon humanité ne procède plus d'une éthique intérieure mais de mon exposition au dehors, de ma relation à autrui. L'humanisme véritable s'exprime alors comme un mode de production de la différence qui ouvre au sujet l'accès à un domaine (politique) susceptible d'accueillir la pluralité, donc en *dé-clôture* les individus, en sorte que leur nécessaire exposition au dehors puisse être érigée comme la condition préalable à un vivre-ensemble qui se donne pour horizon le

4. Je vous renvoie par exemple à la critique de Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme* – entretien avec le philosophe français Jean Baufret de 1946 – où il affirme que la question de l'être de l'homme doit précéder celle de sa finalité car l'être est la raison de l'étant – l'ensemble des choses qui sont – et sans l'être l'étant ne se manifesterait pas. Le sujet, central, chez les humanistes, est relégué au second plan, et l'être, le *Dasein* est la notion primordiale pour envisager l'homme dans son entièreté et sa pleine dignité. Ce qui essentiel, nous dit Heidegger, ce n'est pas l'homme, mais l'être qu'il traduit par un néologisme EK-SISTENCE pour le différencier de l'existence qui a toute une histoire prise dans des réseaux conceptuels associés à une réalité, une actualité, quelque chose de possible. . . Se faisant, il s'inscrit en faux contre la récupération sartrienne et affirme être arrivé dans sa pensée à une dignité de l'homme supérieure à l'humanisme.

monde commun. La substance de l'idée d'humanité s'envisage donc dans sa capacité et son désir à faire advenir un monde qui excède le cadre réducteur et étioquant du « choc des civilisations » et émerge du

lent travail en commun de cultures qui se chevauchent, empruntent les unes aux autres et cohabitent de manière plus profonde que ne le laissent penser des modes de compréhension réducteurs et inauthentiques (E. Saïd, 2003, p. 9).

Mais si la fondation d'un nouveau commencement est donc à la portée d'un homme, selon Arendt, « qui hérite, médite, questionne et se souvient » dans la perspective d'un horizon commun, son effectuation est dans le champ de ce qu'on peut appeler « une philosophie du vagabondage » instituant l'extranéité, la-tension-vers-le-dehors, comme la condition de la révélation du Je qui découvre sa plénitude dans sa rencontre avec Autrui ou, pour parler comme E. Lévinas (1978, p.81). En cela, la moelle substantifique de cette tension cosmopolitique réside dans le concept de responsabilité dont G. Truc (2008, p.19) trace le projet de façon radicale :

La responsabilité prend politiquement sens au travers de ce processus où l'action s'insère dans le réseau de la pluralité humaine et où l'acteur découvre qu'il a, par conséquent, des comptes à rendre à tous les hommes que son action a rencontrés, qu'il doit se montrer responsable face à cette pluralité d'hommes. Cette responsabilité est responsabilité pour (dans et envers) le monde, dans la mesure où c'est en ce monde que les hommes ont en commun, dont ils doivent assumer conjointement la responsabilité, que les conséquences de toute action résonnent.

Si les expériences de négation de la pluralité humaine tel qu'on le retrouve dans l'hitlérisme, par exemple dont l'expérience fondamentale – au-delà des camps de concentrations,

RÉSISTER À LA BANALITÉ DU MAL !

d'extermination des minorités dites inférieures et des laboratoires d'expérimentation des transformations de l'humain etc. – a consisté en une domination totale dont l'objectif, a été « d'organiser la pluralité et la différenciation infinie des êtres humains comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu » (H. Arendt, 1951, p. 180), il s'agit pour la modernité politique de *re-panser* le lien en ouvrant d'autres champs des possibles de l'utopie. En d'autres termes, il faut recontextualiser l'utopie en lui rendant sa dimension spatio-temporelle ainsi que le remarque M. Abensour (2014) :

Loin de ruiner l'idée d'utopie, cette situation sans précédent aurait pour effet surprenant de faire naître, de susciter une sommation utopique d'un genre nouveau, inédite, inouïe [. . .] Du sein de la catastrophe surgit une nouvelle sommation utopique.

Comment donc, malgré expériences propres à notre monde, les camps de concentrations, les génocides etc., réactiver le désir de l'utopie en tant qu'expérience de la liberté, en tant que mise en œuvre de l'égalité, en tant que création d'un lien, d'un rapport qui a à voir avec le lien humain, avec l'institution politique d'un lien humain, bref l'utopie comme une politique de l'émancipation ?

Références bibliographiques

ABENSOUR Miguel, 1994, *De la compacité : Architectures et régimes totalitaires*, Paris, Sens et Tonka.

———, 2014, *La communauté politique des « tous uns » : entretien avec Michel Enaudeau*, Paris, Belles lettres.

AGAMBEN Giorgio, 2007, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Payot/Rivages.

B. CISSÉ

ARENDT Hannah, 1951, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil.

———, 1963, *Eichmann in Jerusalem : a report on the banality of evil*, New York, Viking Press.

———, 1972, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil.

———, 1974, *Vies politiques*, Paris, Gallimard.

———, 1990, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot.

———, 2002, *Les origines du Totalitarisme : Le totalitarisme* (Tome III) , In P. Bouretz (dir.), Paris, Gallimard.

COHEN Esther, 2010, *Les narrateurs d'Auschwitz*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal (Coll. Champ Libre).

DERRIDA Jacques, 2003, *Voyous*, Paris, Galilée.

HASSNER Pierre, 1990, *Révision de l'histoire, totalitarisme, crimes et génocides nazis*, Paris, Cerf.

HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel, 1985, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Gallimard.

LEVINAS Emmanuel, 1961, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.

———, 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

———, 1986, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Flammarion.

MARCUZZI Max, 1994, « Heidegger », In L. Jaffro et M. Labruno (dir.), *Gradus philosophique*, Paris, Flammarion.

RÉSISTER À LA BANALITÉ DU MAL !

SAID Edward, 2003, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil.

TAMINIAUX Jacques, 1984, « Événement, monde et jugement chez Hannah Arendt », *Revue Passé Présent*, 3, p. 111-136.

TASSIN Etienne, 1989, « La question de l'apparence », In M. Abensour, C. Buci-Glucksmann et al. (dir.), *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Tierce.

———, 1999, *Le trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot.

TRUC Gerome, 2008, *Assumer l'humanité, Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles.

Abstract

Resisting against the banality of evil!

From the problematic of Hannah Arendt discussed in Eichmann in *Jerusalem : report on the banality of evil* where the author shows the link between totalitarian evil and the appearance of detached men of the world, between superficiality, absence of thought and human responsibility, our article seeks to re-heal the human link after destructive experiences of the basic conditions of humanity (plurality, living-together) as the Nazism and the genocide of the Tutsi of Rwanda. If these conditions manifest human dignity, it is up to [political] philosophy to think and work for the advent of the possibilities of establishing and perpetuating a democratic public space where there are communities with different or even incompatible interests.

Keywords : Banality of evil, genocide, totalitarianism, human responsibility, living together, political philosophy.