

## **Pourquoi les distinctions conceptuelles d'Arendt importent. La banalisation de l'injustice sociale selon C. Dejours**

Aurore Mréjen (LCSP/Université Paris Diderot)

Christophe Dejours, psychiatre et psychanalyste, se réfère à l'œuvre d'Hannah Arendt à double titre pour analyser l'organisation actuelle du travail : d'une part, il reprend le terme de « banalité du mal » qu'elle emploie à propos d'Eichmann pour décrire une « banalisation du mal » dans l'entreprise. D'autre part, il s'appuie sur la distinction arendtienne entre travail, œuvre, et action (qu'il qualifie d'"opposition") pour la « dépasser »<sup>1</sup> parce qu'elle ne permettrait pas, selon lui, de prendre la mesure des enjeux du système de direction néolibéral des entreprises et des souffrances qu'il engendre. Dejours entend montrer que le « processus de mobilisation de masse dans la collaboration à l'injustice et à la souffrance infligée à autrui, dans notre société, est le même que celui qui a permis la mobilisation du peuple allemand dans le nazisme »<sup>2</sup>. C'est la clinique du travail qui sous-tend sa démonstration et il analyse la conduite d'Eichmann sous l'angle de la psychodynamique du travail<sup>3</sup>, entérinant ainsi le langage de code des nazis selon lequel l'extermination des Juifs était un « travail ». Ce qui ne l'empêche pas de trouver trop « péjorative »<sup>4</sup> l'acception arendtienne du terme de travail et d'affirmer, en se référant cette fois à *Condition de l'homme moderne*, qu'Arendt n'aurait pas vu « l'intrication, voire la *synthèse*, entre travail et action »<sup>5</sup>.

La position de Dejours invite à se demander si la signification des notions de « mal » et de « travail » s'appliquent aussi bien au nazisme qu'au néolibéralisme, mais aussi à interroger sa référence à Hannah Arendt, chez qui ces deux termes ont des significations radicalement différentes. D'après lui, « l'analyse de l'injustice infligée à autrui, comme forme *banalisée* de management, suggère de revenir sur l'interprétation de l'expérience nazie » qui, écrit-il, « aurait été impossible *sans la mise au travail*, en masse, du peuple allemand, au profit du mal [...] »<sup>6</sup>. Et il pense que son examen des « spécificités du fonctionnement social ordinaire dans le système libéral » devrait permettre de mieux « caractériser les formes de *banalisation* du mal dans les systèmes totalitaires (qui n'ont pas été élucidées de façon satisfaisante, même par H. Arendt, [lui] semble-t-il) »<sup>7</sup>. C'est alors par la clinique du travail qu'il tente d'expliquer l'adhésion de ceux qu'il appelle les « braves gens »<sup>8</sup> à un système qui produit le « mal » : « Partant de l'analyse de la souffrance dans les situations ordinaires de travail, la psychodynamique du travail est aujourd'hui conduite à examiner comment, en très grand nombre, les braves gens acceptent d'apporter leur collaboration à un nouveau système de direction des entreprises [...] qui produit malheur, misère et pauvreté, pour une partie

---

<sup>1</sup> Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Editions du Seuil 1998, p. 208.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>3</sup> Tout un développement a pour titre « L'analyse des conduites d'Eichmann du point de vue de la psychodynamique du travail », *ibid.*, p. 169 à 172.

<sup>4</sup> Entretien entre C. Dejours et C. Portevin, *Philosophie magazine*, Hors série consacré à Hannah Arendt, février-avril 2016, p. 98.

<sup>5</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 208.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. p. 141.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>8</sup> Dejours emploie très souvent cette expression. Les « braves gens » écrit-il, « ne sont ni des pervers sadiques, ni des paranoïaques fanatiques », mais des personnes « qui font preuve, dans les circonstances habituelles de la vie ordinaire, d'un sens moral qui joue un rôle central dans leurs décisions, leurs choix, leurs actions », *ibid.*, p. 101.

croissante de la population »<sup>9</sup>. Cette adhésion, liée à la souffrance, mettrait ainsi en évidence l'implication psychologique du sujet dans la réalisation de la tâche prescrite, autrement dit le lien entre travail et subjectivité – qui aurait été occulté par Arendt.

Ces références de Dejours à la pensée d'Arendt impliquent au moins deux types de questionnements : d'une part, la notion de « banalité du mal » est-elle transposable au « mal » tel que le décrit Dejours dans le système néolibéral ? D'autre part, qu'est-ce que le travail, si ce terme inclut les crimes nazis, et quel est l'intérêt de critiquer une distinction en modifiant le sens initial de ses termes ?

### **La « banalité du mal » est-elle transposable au néolibéralisme ?**

L'examen du rapprochement fait par Dejours entre totalitarisme et néolibéralisme et le rappel de la signification du mal chez Arendt devraient permettre de mieux comprendre les problèmes soulevés par le détournement de l'expression « banalité du mal ».

#### *Totalitarisme et néolibéralisme : le mal selon Dejours*

« Force est [...] d'admettre, écrit Dejours, que le système néolibéral, même s'il fait souffrir ceux et celles qui travaillent, ne peut maintenir son efficacité et sa stabilité que grâce au consentement de ceux-là et de celles-là qui le servent »<sup>10</sup>. Il se réfère alors à « la “banalité du mal” au sens où Hannah Arendt emploie cette expression à propos d'Eichmann. Non pas, comme elle le fait, dans le cas du système nazi, mais dans le cas de la société contemporaine, en France, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle »<sup>11</sup>. À ses yeux, la « banalité du mal » recouvre « la participation à l'injustice et au mal occasionnés consciemment à autrui. En particulier dans l'exercice ordinaire du travail, selon les principes du management à la menace, en contexte général de précarisation de l'emploi »<sup>12</sup>.

Dejours est ainsi amené à rapprocher le système néolibéral et le nazisme en affirmant que, « s'il y a une différence » entre les deux, elle concerne « les objectifs auxquels la banalisation est vouée »<sup>13</sup>. Et il ajoute, ne s'embarrassant pas exagérément de nuances, que le néolibéralisme vise le profit et la puissance économique au moyen de l'intimidation, alors que le totalitarisme a pour objectif l'ordre et la domination du monde et il utilise la terreur pour y parvenir. Mais « aucune différence [...] ne peut être mise en évidence entre banalisation du mal dans le système néolibéral [...] et banalisation du mal dans le système nazi »<sup>14</sup>. L'identité entre les deux concerne la *banalisation* et non la *banalité* du mal, c'est-à-dire « les étapes d'un enchaînement permettant de faire fléchir la conscience morale face à la souffrance infligée à autrui, et de créer un état de tolérance au mal ». Selon Dejours, la compréhension de cet enchaînement ne relève pas de l'analyse morale et politique mais de l'analyse psychologique qui, grâce à la méthode clinique permet de repérer « les chaînons intermédiaires de la servitude volontaire parmi lesquels il convient de reconnaître le rôle

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 197-198.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. IV.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 199.

fondamental revenant spécifiquement au travail »<sup>15</sup>. En ce sens, la psychodynamique du travail montrerait non seulement que l'adhésion au discours économiciste dans la société néolibérale est une manifestation de la « banalisation du mal », mais apporterait aussi « une contribution à l'analyse de la collaboration des “braves gens” au système nazi »<sup>16</sup>.

De sorte que le raisonnement de Dejours implique une définition très large du mal : « Le mal, dans le cadre de cette étude, c'est la tolérance au *mensonge*, sa non-dénonciation et, au-delà, le concours à sa production et à sa diffusion. Le mal, c'est aussi la tolérance, la non-dénonciation et la participation à l'*injustice* et à la *souffrance infligées à autrui* »<sup>17</sup>. À titre d'exemples, il cite les infractions au Code du travail, les injustices et discriminations dans l'affectation des postes les plus pénibles et dangereux, les grossièretés vis-à-vis des femmes. Le mal, ajoute-t-il, « c'est encore la manipulation délibérée de la *menace*, du chantage et des insinuations contre les travailleurs, en vue de les déstabiliser psychologiquement » et de les pousser à commettre des erreurs afin de les licencier pour faute professionnelle. Le mal englobe aussi les plans sociaux, les fausses promesses, les calomnies sur l'incompétence, la menace de la précarité pour obtenir du salarié des comportements qu'il réproouve. Dejours qualifie de « mal » toutes ces conduites lorsqu'elles sont publiques et érigées en *système* de direction ou d'organisation<sup>18</sup>. Et face aux « difficultés terminologiques inévitables associées à l'utilisation de la notion de “mal” », il propose d'employer alternativement le terme « plus proche du sens commun » de « *sale boulot* »<sup>19</sup>.

Ces difficultés terminologiques semblent plutôt révéler le caractère approximatif d'une telle approche du mal, qui désigne aussi bien l'extermination des Juifs d'Europe que la « virilité socialement construite comme une des formes majeures du mal dans nos sociétés »<sup>20</sup>. Cet « univers du mal »<sup>21</sup> est d'autant plus nébuleux et vague que « l'enrôlement des braves gens dans le mal comme système de gestion » est comparé à la collaboration sous le nazisme : « Lorsque le mal est érigé en système et posé comme normes des actes civils, on parlera [...] de “*collaborateurs*”, au sens qu'a acquis ce terme pour désigner ceux qui étaient des complices du pouvoir nazi pendant la dernière guerre, en France ». Pour tenter de comprendre comment ces « “braves gens” dotés d'un “sens moral” consentent à « apporter leur concours au mal, et à devenir, en grand nombre, voire en masse, des “collaborateurs” »<sup>22</sup>, Dejours met ainsi entre parenthèses le contexte historique, social et politique et se réfère à une définition du mal très éloignée de celle d'Arendt, pour qui la « banalité du mal » est liée à « l'horreur dans sa monstruosité nue »<sup>23</sup>. Contrairement à Dejours, qui minimise la différence entre le système néolibéral et le nazisme parce qu'à ses yeux tous deux « produi[sent] le mal et le [font] passer pour le bien »<sup>24</sup>, Arendt insiste sur la nouveauté absolue du mal instauré par le III<sup>e</sup> Reich : en commettant des crimes « contre le statut d'être humain, contre la diversité des humains »<sup>25</sup>, les nazis ont « pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral »<sup>26</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 118 : « le mal a fondamentalement partie liée avec le mâle ».

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, “Question de philosophie morale”, dans *Responsabilité et jugement*, Payot 2005, trad. Jean-Luc Fidel, p. 84.

<sup>24</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>25</sup> Martine Leibovici et Anne-Marie Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Editions Kimé, 2017, p. 22.

<sup>26</sup> H. Arendt, “Compréhension et politique”, dans *La nature du totalitarisme*, trad. M.-I. B. de Launay, Payot 1990, p. 42.

« Banalité du mal » et « horreur dans sa monstruosité nue » chez Arendt

« J'avais donné un compte rendu factuel du procès, et même le sous-titre du livre, *Rapport sur la banalité du mal*, me semblait si évidemment corroboré par les faits liés à l'affaire que je n'avais pas cru nécessaire de l'expliquer davantage »<sup>27</sup>. Arendt précise que « la banalité du mal » n'est ni une théorie ni une doctrine mais « quelque chose de tout à fait factuel, un phénomène de forfaits commis à une échelle gigantesque » par un individu qui se caractérisait par une « extraordinaire superficialité ». « Aussi monstrueux qu'aient été les faits, l'agent n'était ni monstrueux ni démoniaque, et la seule caractéristique décelable dans son passé comme dans son comportement durant le procès et l'interrogatoire de police était un fait négatif : ce n'était pas de la stupidité mais une curieuse et authentique inaptitude à penser »<sup>28</sup>. La « banalité du mal » renvoie à l'absence de pensée et de jugement, l'incapacité à se représenter un autre point de vue que le sien. Elle désigne le « pire mal », un mal qui n'a pas de racines, donc pas de limites (seule la pensée à une profondeur et peut être radicale) et peut ainsi se propager à la surface de la terre comme un champignon. La médiocrité d'Eichmann, son conformisme, son adhésion sans réserve à un système de normes quel qu'il soit, constituent autant d'éléments qui ont pu conduire à la « terrible, l'indicible, l'impensable banalité du mal »<sup>29</sup>.

Arendt décrit le renversement des valeurs morales sous le III<sup>e</sup> Reich, et c'est dans ce cadre qu'elle analyse la responsabilité d'Eichmann<sup>30</sup>. « Le nœud moral de cette affaire, écrite, on ne l'atteint [...] que si on comprend que cela est advenu dans le cadre d'un ordre juridique et que la clé de voûte de cette “nouvelle loi” consistait dans le commandement “Tu tueras”, non pas ton ennemi, mais des gens innocents qui n'étaient même pas potentiellement dangereux, et non par nécessité, mais au contraire au détriment de toute considération militaire et utilitaire »<sup>31</sup>. Arendt examine la singularité de ce nouvel ordre juridique, mis en place par le système totalitaire, en décrivant notamment sa structure « en oignon » et l'implacable logique de l'idéologie qui parvient à pénétrer l'intimité des individus. Comme l'écrivent Martine Leibovici et Anne-Marie Roviello : « Dans un régime totalitaire, le Chef n'est pas au-dessus mais au centre “dans une sorte d'espace vide”, selon une structure qui ressemble plus à un oignon qu'à une pyramide : les différentes strates se recouvrent les unes les autres, la strate extérieure représentant la normalité pour la strate intérieure [...] »<sup>32</sup>. Une telle organisation mobilise la société dans son ensemble puisque le chef est censé vouloir ce vers quoi tend la nécessité des lois raciales de la nature. De sorte que « chacun, même s'il est séparé du centre [donc du chef] par une strate plus proche que la sienne “se sent directement confronté à la volonté du Chef” et fait partie du “million et demi de ‘Führers’ du III<sup>e</sup> Reich”, s'il occupe une position de responsabilité »<sup>33</sup>.

Outre cette intériorisation de la loi, propre à l'organisation totalitaire, la multiplication des services mis en concurrence les uns avec les autres permet à la volonté du Chef de « s'incarner en tout lieu et en tout temps »<sup>34</sup>. De sorte que l'analyse arendtienne de

<sup>27</sup> H. Arendt, “Responsabilité personnelle et régime dictatorial”, *op. cit.*, p. 50.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, *Considérations morales*, trad. Marc Ducassou et Didier Maes, Rivages poche/Petite Bibliothèque, p. 25-26.

<sup>29</sup> H. Arendt, « Eichmann à Jérusalem », dans *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin, revue par M.-I. Brudny, révisée par M. Leibovici, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1262.

<sup>30</sup> Sur ce point, voir A. Mréjen, « Absence de pensée et responsabilité chez Hannah Arendt. À propos d'Eichmann », dans *Raison publique*, <https://www.raison-publique.fr/article606.html>.

<sup>31</sup> H. Arendt, “Responsabilité personnelle et régime dictatorial”, *op. cit.*, p. 73.

<sup>32</sup> Martine Leibovici et Anne-Marie Roviello, *op. cit.*, p. 52.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Hannah Arendt, « Le totalitarisme », dans *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. J.-L. Bourget et alli, révisée par H. Frappat, *op. cit.*, p. 739.

l'obéissance d'Eichmann ne peut se comprendre par référence à un schéma d'obéissance verticale. Comme l'écrit le juriste Olivier Jouanjan : « le discours juridique nazi [...] retourne comme un gant la pensée moderne du droit »<sup>35</sup> ; « la loi n'est plus définie que comme la volonté du Führer, quelles qu'en soient les formes de manifestation »<sup>36</sup>. Le *Führerprinzip* n'est pas « un principe de séparation entre un chef qui commande et le groupe qui obéit, mais un principe d'inclusion par la fidélité personnelle et d'engagement par adhésion intime aux buts de la totalité incarnée par le Führer »<sup>37</sup>. De sorte que la question du rapport à la norme ne peut se poser dans les mêmes termes dans un système totalitaire et un régime démocratique. Or, Dejours, qui affirme pourtant que « la banalisation du mal suppose [...] la constitution de conditions spécifiques pour pouvoir viser le consentement »<sup>38</sup>, exclut le contexte politique du nombre de ces conditions. Focalisé sur l'analyse clinique du comportement, il ne prend en compte ni la singularité de l'obéissance en contexte totalitaire, ni le renversement des normes morales sous le III<sup>e</sup> Reich. Le contexte politique constitue à ses yeux une donnée factuelle parmi d'autres et il se contente de constater qu'« une démarche tout à fait anormale et exceptionnelle en d'autres circonstances – celle du crime et de la violence – [était] devenue normale dans l'Allemagne des années 30 »<sup>39</sup>. Mais à aucun moment il ne pose la question de savoir comment l'exception a pu devenir la règle et bouleverser ainsi les repères moraux et normatifs. Or, l'un des intérêts de la réflexion d'Arendt sur ce point est précisément d'interroger le renversement de cette « normalité » par un « nouveau régime [qui] ne nous posait alors rien de plus qu'un problème politique très complexe, dont un aspect était l'intrusion de la criminalité dans le champ politique »<sup>40</sup>.

Les implications d'un tel détournement du sens initial de l'expression de « banalité du mal » méritent d'être examinées avec d'autant plus d'attention que l'un des objectifs de Dejours consiste à proposer une meilleure compréhension de l'obéissance sous le nazisme.

### *Implications du raisonnement de Dejours pour les victimes du nazisme et les responsables des crimes*

Outre l'inadaptation de la structure verticale du dispositif clinique « à trois étages » (leaders, collaborateurs directs et « braves gens »)<sup>41</sup> pour appréhender la spécificité du rapport à la norme en régime totalitaire, le problème se pose également des implications de la comparaison établie par Dejours pour ce qui concerne les victimes du nazisme et la responsabilité des criminels.

D'après lui : « Au centre du processus de banalisation du mal se trouve la souffrance »<sup>42</sup> du sujet, occasionnée, notamment, par la souffrance qu'il inflige à autrui. « Et contre cette souffrance, s'il est capable de construire ses défenses, il peut sauvegarder son équilibre

---

<sup>35</sup> Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*, PUF, collection Léviathan, 2017, p. 137.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>38</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. p. 157.

<sup>40</sup> H. Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », *op. cit.*, p. 55.

<sup>41</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 181. Du « point de vue de la clinique, la banalité du mal repose [...] sur un dispositif à trois étages » : « les leaders de la doctrine néolibérale et de l'organisation concrète du travail du mal sur le théâtre des opérations », « les collaborateurs directs » et « la masse de ceux qui recourent à des stratégies de défense individuelles contre la peur » (*Ibid.*).

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 183-184. C. Dejours, ajoute : « il se pourrait que faire le mal, c'est-à-dire infliger à autrui « une souffrance induite » (selon la conception proposée par Pharo), occasionne aussi une souffrance à celui qui le fait, dans le cadre de son travail, *ibid.*, p. 44.

psychique »<sup>43</sup>. Dans cette perspective, « l'adhésion à la cause économiciste » fonctionne comme « une *défense* contre la conscience douloureuse de sa propre complicité, de sa propre collaboration et de sa propre responsabilité dans le développement du malheur social »<sup>44</sup>. C'est en ce sens qu'il faut comprendre, selon Dejours, l'attitude des cadres qui exécutent des plans sociaux et menacent les salariés de licenciement : ils participent ainsi à une stratégie collective de défense qualifiée aussi de « cynisme viril »<sup>45</sup>. Leur « collaboration » s'expliquerait par la peur d'être eux-mêmes licenciés et par la souffrance morale d'avoir à commettre des actes qu'ils réprouvent. Dejours écrit : « Cela est évident en ce qui concerne les conduites banalisées du mal dans le management néolibéral. Mais c'est, me semble-t-il, par référence à la même analyse que l'on peut comprendre comment des Juifs ont été capables de collaborer avec les nazis et les SS, dans les *Judenräte* installés dans les ghettos, ou dans les fonctions de kapo des camps de concentration »<sup>46</sup>. A part l'indécence, il est difficile de voir ce qu'apporte à la compréhension du nazisme cette réduction du problème moral et politique extrêmement compliqué des *Judenräte* à « la stratégie défensive du cynisme viril ». Elle est d'autant plus déplacée que la formulation laisse entendre que les responsables des Conseils juifs avaient le choix (« ont été capables ») et qu'ils ont « collaboré » avec les nazis. Ce qui met en évidence la vanité d'une comparaison méconnaissant la situation créée par la Terreur totalitaire et les tortures auxquelles étaient soumises les victimes du nazisme qui risquaient (faut-il le rappeler ?) non pas le licenciement mais la chambre à gaz.

Quant aux conséquences relatives à la responsabilité des criminels, Dejours rapproche le cas des salariés d'EDF-GDF victimes de décompensations et celui des accusés du procès de Nuremberg. Selon lui, lorsque la stratégie collective de défense du cynisme viril est déstabilisée (notamment en cas de « réformes de structure »), il ne reste que le recours à la « stratégie individuelle des œillères ». Ceux qui y échouent sont victimes de « décompensations psychopathologiques »<sup>47</sup>, qui peuvent se manifester soit par le désespoir, soit par des mouvements de révolte comme, par exemple, les « actes de violence, de casse, de fauche, de vengeance », qui ont eu lieu dans l'entreprise EDF-GDF ces dernières années. Dejours écrit : « On pourra rapprocher de ces conjonctures conduisant à la mutation des postures défensives [...] ce qu'on a pu observer lors de la déstabilisation des stratégies collectives de défense chez les nazis, lorsque le système entra en crise, et lorsque ces stratégies furent défaites. Ce fut le cas dans le procès de Nuremberg ». Et il poursuit : « Ceux qui, jusqu'à la défaite, bénéficiaient de la stratégie collective de défense du cynisme viril n'avaient plus pour argumenter leurs exactions que le recours à la stratégie individuelle des œillères : "Je ne savais pas". "Je ne suis pas responsable, j'exécutais au mieux, les ordres »<sup>48</sup>.

S'agit-il de comprendre ici les crimes nazis comme une stratégie de défense psychologique contre la souffrance de leurs auteurs ? Ou bien le but est-il de démontrer que c'est le « système » qui génère ce fonctionnement psychologique ? Qu'en est-il alors de la responsabilité, à la fois individuelle et collective ? Si le point de vue clinique adopté par Dejours pose dans tous les cas le problème de la responsabilité des auteurs du « mal » (qui ne font que se défendre contre la souffrance), il s'avère absolument inadapté et hors de propos dans le cas des criminels nazis : peu importe leur peur inconsciente d'une castration

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 178.

symbolique<sup>49</sup>, ce qui compte est qu'ils soient jugés, même si, comme l'écrit Arendt : « Il est tout aussi nécessaire de punir les coupables que de se souvenir qu'il n'y a pas de châtement qui soit à la mesure de leurs crimes »<sup>50</sup>. Le problème de la responsabilité se pose avec d'autant plus d'acuité que Dejours semble considérer le « sens moral » comme un attribut dont disposerait certains et pas d'autres. Il écrit : « la plupart des “braves gens”, à la différence d'Eichmann, disposent d'un sens moral, d'une faculté de penser et d'une intelligence qui les conduisent en général à réprover le mal et la barbarie et parfois à opposer une réticence, [...] voire un virulent refus, à l'exercice délibéré et systématique du mal contre autrui »<sup>51</sup>. Le défaut de « sens moral » chez Eichmann serait-il congénital ? La possession innée de l'intelligence et d'une faculté de penser aurait-elle pu le conduire à « réprover le mal et la barbarie » ?

En se contentant d'évoquer Eichmann pour mettre en évidence le sens moral des « braves gens », Dejours évacue le problème de sa responsabilité et de la signification de ce « sens moral » qui lui ferait défaut. Or, l'un des intérêts de l'analyse d'Arendt sur ce point est précisément d'examiner le retournement de la conscience d'Eichmann<sup>52</sup> en insistant sur sa responsabilité. Car « dans tous ces procès où les accusés avaient commis des crimes “légaux” », ce qui était sous-jacent était la capacité qu'ont tous les êtres humains de distinguer le bien du mal même lorsqu'ils n'ont que leur propre jugement pour guide et que ce jugement est en contradiction totale avec l'opinion de leur entourage »<sup>53</sup>. Arendt met en avant la « grandeur »<sup>54</sup> de l'institution judiciaire devant laquelle « il est presque impossible de fuir les problèmes liés à la responsabilité personnelle » : « toutes les justifications qui tentent d'invoquer le *Zeitgeist* ou le complexe d'Œdipe tombent », car « ce ne sont pas des systèmes, des tendances ou le péché originel qui sont jugés, mais des hommes de chair et de sang »<sup>55</sup>. Devant un tribunal, la question n'est pas de savoir comment fonctionnait le système auquel a participé la personne jugée mais pourquoi elle est devenue fonctionnaire dans cette organisation.

Alors que la description du mal absolu conduit Arendt à analyser la responsabilité de ses auteurs, la « lutte contre l'injustice et le mal »<sup>56</sup> annoncée par Dejours s'appuie sur une définition si large du « mal », qu'il est difficile de l'identifier précisément<sup>57</sup> et d'appréhender ses protagonistes autrement qu'à travers le prisme d'un mécanisme de défense psychique contre la souffrance. De plus, la considération de leur comportement sous l'angle de la « psychodynamique du travail » pose le problème de la signification d'un terme censé constituer le « dénominateur commun »<sup>58</sup> entre néolibéralisme et nazisme.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 115. « Le leader du travail du mal est [...] pervers parce qu'il utilise ce qu'en psychanalyse on désigne par le terme “menace de castration” comme levier de la banalisation du mal. [...] C'est par la médiation de la menace de castration symbolique que l'on parvient à retourner l'idéal de justice en son contraire” (*ibid.*).

<sup>50</sup> H. Arendt, « L'image de l'enfer », dans *Auschwitz et Jérusalem*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Deux Temps Tierce, 1991, p. 154.

<sup>51</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>52</sup> H. Arendt, “Eichmann à Jérusalem”, *op. cit.*, p. 1109. Arendt se demande « combien de temps il faut à une personne ordinaire pour vaincre sa répugnance innée au crime », et ce qui lui arrive-t-il exactement une fois qu'elle a atteint ce stade ». Et elle tente de comprendre comment la conscience d'Eichmann, “s'était mise à fonctionner à l'envers” (*ibid.*, p. 1110).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 1302.

<sup>54</sup> Hannah Arendt, “Question de philosophie morale”, *op. cit.*, p. 87.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>56</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>57</sup> Or, comme l'écrivent M. Leibovici et Anne-Marie Roviello, *op. cit.*, p. 191 : « Penser véritablement le mal cela ne se peut qu'appuyé sur une expérience du mal qui ne peut être qu'une épreuve de tel mal singulier comme mal moral [...] ».

<sup>58</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 158.

## Le travail selon Dejours et le « dépassement » des distinctions d'Arendt

La définition que propose Dejours du travail s'avère problématique en raison de l'extension de cette notion aux crimes nazis. Ce qui invite à s'interroger sur sa critique d'une distinction dont il transforme le sens des termes.

### *Le problème du sens de la notion de travail chez Dejours*

« Si la dynamique psychologique de banalisation est possible, [c'est] parce qu'elle est portée, engrenée et mobilisée par le *travail* »<sup>59</sup>. Le travail, précise Dejours, est « ce que les travailleurs doivent ajouter aux procédures et à l'organisation du travail prescrite, pour faire face à ce qui n'a pas été prévu et ce qui parfois ne peut pas l'être au niveau de la conception »<sup>60</sup>. Les prescriptions concernent la coordination, les ordres, les directives ; mais si chacun obéissait strictement aux consignes, le système tomberait en panne. D'où la nécessaire adjonction du zèle, dont Dejours soutient qu'il constitue un point de convergence entre néolibéralisme et nazisme : Eichmann était zélé, de même que beaucoup d'autres responsables nazis et d'exécutants, et c'est ce zèle à tous les niveaux hiérarchiques qui a permis d'« aboutir à l'efficacité du dispositif d'extermination nazi »<sup>61</sup>. Il ajoute : « Le système de production nazi était [...] dans le "travail" d'extermination, d'une redoutable efficacité. [...] Si le système nazi de production et d'administration a fonctionné, c'est parce que, en masse, les travailleurs et le peuple tout entier ont apporté le concours de leur intelligence et de leur ingéniosité pour le rendre efficace »<sup>62</sup>. En qualifiant l'extermination des Juifs de « travail » et la fabrication de cadavres de « système de production », Dejours fait sienne la langue transformée et manipulée par les nazis<sup>63</sup>. Et il insiste sur le fait que le zèle est décisif car « aucune entreprise, aucune institution, aucun service ne peut éviter la difficulté majeure de décalage entre organisation du travail *prescrite* et organisation du travail *réelle*, quel que soit le degré de raffinement des prescriptions et des procédures de travail »<sup>64</sup>. La différence entre l'organisation néolibérale du travail et l'assassinat de millions d'innocents tiendrait-elle donc à un degré de « raffinement des prescriptions » ?

Dejours poursuit sa comparaison en se référant à Christopher Browning pour affirmer que les policiers envoyés à l'Est ont dû mettre au point des techniques pour accomplir leur « travail » (le meurtre des Juifs) parmi lesquelles la « technique de la visée à bout portant sur la nuque [...] car trop bas le coup ne tue pas toujours, et trop haut dans la tête, la balle fait éclater le crâne, de sorte que d'importantes projections de sang, de cerveau et d'os viennent se coller sur les bottes, les pantalons et les basques du policier tueur ». Dejours interprète cette citation comme une confirmation de son raisonnement, puisqu'il serait ici question de « la gestion la plus rationnelle [...] entre organisation prescrite et organisation réelle du travail »<sup>65</sup>. Le problème qu'il pose n'est pas celui de la signification d'un terme applicable aussi bien à la fabrication de téléphones que de cadavres ; il se demande plutôt si la « mise au travail de masse » relève de « "causes" extérieures au travail » (comme la violence ou les menaces de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>63</sup> Victor Klemperer qui, dans *LTI, la langue du III<sup>e</sup> Reich* a bien montré les manipulations du III<sup>e</sup> Reich sur la langue allemande.

<sup>64</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 142-143.



mort) ou de « “causes” endogènes, inhérentes au travail, seulement exploitées d’une manière spécifique par le régime nazi ». Il explique avoir longuement buté sur cette question et formule une réponse sous forme de jeu de mots : « Le travail du mal serait-il aussi le travail du mâle ? Serait-ce la virilité dans le travail qui serait le verrou du travail du mal ? »<sup>66</sup> Sans revenir sur ce jeu de mot entre mal et mâle et la distinction de genre qui prédisposerait au « mal », la question elle-même pose problème, parce que, là encore, elle entérine le fait que les nazis accomplissaient un travail.

Et Dejours va encore plus loin en affirmant que la peur – autre « ressort de l’intelligence au travail » – permettrait d’expliquer non seulement l’acceptation du « management » fondé sur la menace du licenciement dans les entreprises actuelles, mais aussi la soumission au « travail » dans les camps de concentration et d’extermination nazis. Et au cas où une telle comparaison laisserait bouche bée, Dejours précise, qu’« il n’est pour s’en convaincre que de se reporter aux livres de Primo Levi, de Perechodnik ou de Nyiszli »<sup>67</sup>. L’argument d’autorité renforce plutôt le malaise face à une utilisation si injurieusement déplacée de ces œuvres, qui nous convainquent plutôt que « rien ne peut être comparé à la vie dans les camps de concentration. Son horreur, nous ne pouvons jamais pleinement la saisir par l’imagination, pour la raison même qu’elle se tient hors de la vie et de la mort »<sup>68</sup>. Primo Levi lui-même écrit : « Nous disons [...] “peur” et “douleur”, nous disons “hiver”, et en disant cela nous disons autre chose, des choses que ne peuvent exprimer les mots libres, créés par et pour des hommes libres qui vivent dans leurs maisons et connaissent la joie et la peine »<sup>69</sup>.

Cet emploi par Dejours du terme de travail met en évidence sa perte de sens, particulièrement bien décrite par Günther Anders : « Le mot “travail” a pris la place de tous les autres mots qui autrefois désignaient des activités de type très divers. Ce remplacement a été bien accueilli, car une activité qui n’est rien d’autre qu’un “travail” reste neutre d’un point de vue moral, et nous libère de toute conscience et de toute responsabilité, nous demandant uniquement de l’accomplir consciencieusement »<sup>70</sup>. Anders propose alors l’exemple d’Eatherly (le pilote qui conduisait l’avion de reconnaissance avant le largage de la bombe atomique à Hiroshima) en rappelant qu’il employait ce mot à propos du largage de la bombe et « qu’il appell[ait] même le combat contre ce “travail” un “travail” »<sup>71</sup>. À cet égard, l’un des enjeux de la démarche d’Arendt consiste justement à examiner le sens de l’évolution de la notion de travail. Ce qui invite à examiner la lecture qu’en propose Dejours.

### *La dimension subjective du travail selon Dejours et sa référence à Arendt*

« Le travail apparaît [...] comme foncièrement ambivalent. Il peut générer le malheur, l’aliénation et la maladie mentale, mais il peut aussi être médiateur de l’accomplissement de soi, de la sublimation et de la santé »<sup>72</sup>. Dans le travail, explique Dejours, nous nous mesurons au réel, à ce qui échappe à la maîtrise et sommes ainsi confrontés à l’échec ou la souffrance ; c’est alors notre intelligence qui permet de trouver des solutions. « Travailler, c’est palper la résistance du monde et se transformer soi-même. Et s’il n’y avait pas d’intelligence, il n’y aurait pas de production »<sup>73</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 76-77.

<sup>68</sup> H. Arendt, *Les Origines du Totalitarisme*, *op. cit.*, p. 790.

<sup>69</sup> Primo Levi, *Si c’est un homme*, trad. M. Schruoffenegern, Paris, Julliard, 1987, p. 182.

<sup>70</sup> Günther Anders, « “Hors limite” pour la conscience », Correspondance avec Claude Eatherly, le pilote d’Hiroshima, dans *Hiroshima est partout*, trad. F. Cazenave et G.-R. Veyret, Seuil, 2008, p. 406-407.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p.140.

<sup>73</sup> *Philosophie Magazine*, *op. cit.*, p. 99.

D'après lui, « il se joue là un drame humain considérable [...] qui n'est pas aperçu par Arendt, et qui, s'il l'était, serait l'objet de condescendance de sa part, comme le sont les misères individuelles »<sup>74</sup>. De ce point de vue, elle serait proche de la position traditionnelle des syndicats<sup>75</sup> qui « méprisaient les subjectivités au travail au profit de la seule conscience de classe ». Arendt donnerait ainsi une « conception péjorative du travail »<sup>76</sup> et se rapprocherait en cela d'une « vision largement partagée » qui conçoit l'organisation du travail comme un « problème scientifique, donc ni politique ni humain ». D'où sa « sous-estimation » des intelligences individuelles indispensables au fonctionnement du système. En outre, elle n'aurait pas remarqué que l'on ne travaille jamais tout seul et que le travail offre des ressources précieuses pour penser les relations avec les autres : « Si on regarde le travail par les intelligences, au pluriel, qu'il mobilise, alors il devient un réservoir de possibilités pour penser l'action. Donc le politique. C'est un retournement de la problématique de Arendt ». Précisons que Dejours entend par action : « l'action morale ou politique, celle qui relève en propre de la *praxis*, et qui suppose à la fois la délibération, le choix entre divers possibles, ainsi que le risque de l'erreur, et enfin l'orientation vers autrui ou le fait qu'elle implique autrui dans le monde social (et pas seulement autrui dans le monde privé) »<sup>77</sup>.

Le lien entre action et travail inclut alors la souffrance : l'individu qui agit prend le risque de se tromper ou d'échouer et il doit, pour lutter contre la peur et atténuer sa souffrance, recourir à des stratégies défensives. « A ne pas vouloir prendre en considération la dimension charnelle-subjective de l'action, la réflexion philosophique n'a pas les instruments indispensables pour comprendre [...] comment il est possible d'entraîner progressivement la majorité des hommes d'une nation à infliger l'injustice, la souffrance et la violence à autrui et à se conduire [...] comme Eichmann, en faisant taire le sens moral »<sup>78</sup>. Or, poursuit Dejours, Arendt ne voit pas que la souffrance est devenue « un point d'interrogation pour le devenir de l'être humain »<sup>79</sup>. C'est pourquoi « elle a tort en ayant raison »<sup>80</sup> : elle a raison d'avoir perçu que le travail est devenu « moins enrichissant » (notamment en raison de la mécanisation et de la standardisation des tâches), mais elle a tort de ne considérer le problème « qu'à partir de la Cité, alors que [lui] le voi[t] d'abord à partir des êtres humains ».

C'est alors en ces termes qu'il résume sa référence à Arendt : « Hannah Arendt, dont les travaux sur la banalité du mal ont inspiré cet essai, oppose, dans *The Human Condition* (1958), l'action à l'œuvre et surtout au travail. L'analyse à laquelle nous avons procédé conduit à prendre appui sur cette opposition, pour tenter de la dépasser ». Dejours reconnaît l'intérêt de cette séparation « analytiquement », mais affirme qu'elle est inopérante pour comprendre la réalité du travail ordinaire. Seule l'investigation clinique permettrait de comprendre « l'intrication, voire la *synthèse*, entre travail et action »<sup>81</sup>. D'après lui, le travail est au fondement du politique et de la morale à partir du moment où le travail de toute personne a un impact sur les autres et engage leur avenir, « donc contribue à la transformation

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Si la parenté d'Arendt avec le syndicalisme demeure assez énigmatique, sa supposée condescendance semble d'autant plus injustifiée qu'Arendt n'a de cesse d'insister sur l'égalité, notamment dans le domaine de la pensée et du jugement. C'est peut-être cette position exigeante mais égalitaire (en particulier envers son lecteur) qui la conduit à faire des distinctions ne pouvant se satisfaire d'une lecture trop rapide. Mais à aucun moment elle n'adopte un point de vue surplombant visant à simplifier les problèmes pour ceux (les « braves gens » ?) qui ne seraient pas capables de comprendre par eux-mêmes la complexité et les dangers d'une situation si l'on n'agit pas le spectre du nazisme.

<sup>76</sup> *Philosophie Magazine, op. cit.* p. 99.

<sup>77</sup> C. Dejours, *Souffrance en France, op. cit.*, p. 205 (note).

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>79</sup> *Philosophie magazine, op. cit.* p. 98.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>81</sup> C. Dejours, *Souffrance en France, op. cit.*, p. 207-208.

de la Cité ». Or, « Arendt ne l'a jamais pensé ainsi. Elle [...] rate le sujet en n'y voyant pas l'occasion de repenser le politique à partir de la centralité du travail »<sup>82</sup>.

*La distinction travail-œuvre-action chez Arendt et la signification de son « dépassement » par Dejours*

*Condition de l'homme moderne* est, selon les termes d'Arendt, « un essai sur le travail, l'œuvre et l'action » dans lequel elle traite des « diverses ordonnances de la hiérarchie des activités telles que nous les connaissons d'après l'histoire de l'Occident »<sup>83</sup>. Ces trois activités humaines, qui font partie de la *vita activa*, « sont fondamentales parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme »<sup>84</sup>. Arendt montre comment le monde moderne réorganise la hiérarchie de ces activités, reconfigure leurs rapports. Il serait vain de s'interroger « en sociologues sur l'exactitude et la cohérence des critères »<sup>85</sup> puisque, comme l'écrit Ricœur : « Ces catégories ne sont pas des catégories au sens kantien du mot, c'est-à-dire des structures anhistoriques de l'esprit. Ce sont bien des structures historiques. Néanmoins, tout au long de leurs multiples mutations, elles conservent une sorte d'identité flexible qui autorise à les désigner comme des traits *perdurables* de la condition humaine »<sup>86</sup>. C'est pourquoi, dans sa Préface à *Condition de l'homme moderne*, Ricœur tente de dégager les traits temporels caractéristiques des catégories de travail, d'œuvre et d'action, et de « les soustraire aux controverses les plus polémiques qu'elles ne manqueraient pas de susciter si on y cherchait une description de la modernité »<sup>87</sup>.

Dejours, lui, critique la distinction arendtienne comme si elle obéissait à une logique catégorielle et donne aux mêmes mots des définitions différentes. D'abord, il faut préciser qu'Arendt n'emploie jamais le terme d'« opposition », ce qui n'aurait effectivement aucun sens : les trois activités humaines fondamentales sont reliées entre elles et n'existent pas indépendamment les unes des autres. D'après Arendt, la condition générale de la vie humaine, qui est de se dérouler entre la naissance et la mort, se spécifie en trois autres conditions : la première est la vie elle-même, au sens biologique du terme, qui nous impose un système d'échanges avec la nature terrestre. La deuxième est la mondanité : pour que la terre soit habitable, il faut que s'interpose un monde de choses artificielles et durables entre la nature et les hommes. Enfin, la troisième est la pluralité, c'est-à-dire le fait que ce n'est pas l'homme mais les hommes qui habitent le monde. À ces trois conditions de l'existence humaine correspondent trois activités : le travail, l'œuvre, l'action. Le travail se préoccupe de la survie de l'individu et de l'espèce, c'est une activité soumise à la nécessité de renouveler sans cesse la vie. Il est pris dans le cycle production-consommation. L'œuvre est nécessaire à la fabrication d'un monde. Enfin, l'action est conditionnée par la pluralité humaine ; elle permet « la révélation de l'agent » comme celui qui commence quelque chose dans le monde. Cette distinction théorique n'est pas figée : les trois activités, hiérarchisées en fonction de ce par quoi l'homme se différencie le plus de la nature, s'entrecroisent dans la réalité. Ce qui intéresse Arendt est de montrer comment cette hiérarchie a évolué.

S'agissant plus particulièrement du travail, elle écrit que « nous commençons à ne plus comprendre le sens même du mot »<sup>88</sup>. Ce qui semble bien refléter l'extensivité de l'emploi de

---

<sup>82</sup> *Philosophie magazine*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>83</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 38.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>85</sup> Paul Ricœur, Préface, H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 88.

ce terme par Dejours. De plus, sa critique d'Arendt s'appuie sur une définition du travail que justement elle remet en cause. Ainsi, le reproche selon lequel elle n'aurait pas remarqué que l'« on ne travaille jamais tout seul » est clairement démenti par ce passage de *Condition de l'homme moderne* : « il est bien dans la nature du travail de rassembler les hommes en équipes [...]. L'esprit de communauté imprègne le travail peut-être plus que toute autre activité »<sup>89</sup>. Arendt sait bien que la « nature collective du travail » est prédominante dans la société moderne, et elle explique justement que « la littérature du sujet ignore en général la solitude du travailleur en tant que travailleur [qui dans son travail se trouve en rapport avec de la matière et non avec des hommes], parce que les conditions sociales et l'organisation du travail exigent la présence simultanée de plusieurs travailleurs pour toute tâche donnée et brisent les barrières de l'isolement »<sup>90</sup>. L'homme au travail vit certainement en présence d'autrui, mais « cette compagnie n'a pas les marques distinctives d'une pluralité vraie », celle de l'action plurielle dans l'espace public, dégagée de la nécessité et seule à même de faire émerger la liberté. Certes, toutes les activités humaines sont conditionnées par le fait que les hommes vivent en société, mais « l'action seule est proprement inimaginable en dehors de la société des hommes »<sup>91</sup>. L'activité de travail fait coexister des fonctions qui peuvent être exercées par plusieurs individus ; ils sont alors considérés, non pas du point de vue de la nouveauté qu'ils peuvent engendrer du fait de leur diversité, mais en tant qu'organismes vivants. Alors que la société constitue l'organisation publique des activités liées au métabolisme corporel de l'homme (et repose en cela sur l'uniformité), l'action plurielle dans l'espace politique permet d'organiser l'égalité à partir de la diversité des êtres humains.

Cette prédominance du social sur le politique constitue l'une des caractéristiques du monde moderne. D'après Arendt, les collectivités se sont transformées en sociétés de travailleurs, ce qui ne signifie pas que tous les membres de la société soient des ouvriers mais qu'ils « considèrent leur activité, quelle qu'elle soit, comme essentiellement un moyen de gagner leur vie et celle de leurs familles »<sup>92</sup>. Le monde moderne a vu l'économie sortir de la maisonnée, de l'*oikia*, pour constituer l'espace du social. Or, la sphère sociale est celle d'un « nous » anonyme, où les individus sont interchangeable parce que les échanges en matière d'économie (dont l'un des outils principaux est la statistique) sont purement commerciaux. « La société est la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus »<sup>93</sup>. C'est pourquoi « toute surestimation de la vie économique ou sociale aux dépens de la vie politique revient à substituer des comportements sociaux à l'action » et à absorber l'homme potentiellement porteur de l'action (le citoyen) par le travailleur-consommateur. Arendt pointe ainsi le risque d'une société industrielle où la définition de chacun est déterminée par sa fonction dans le système de production ; cette interchangeabilité annonce une autre forme de superfluité de l'être humain dans un espace social caractérisé par l'uniformité (à la différence de la sphère politique où se manifeste la pluralité).

Outre cette instrumentalisation de l'homme dans le processus productif, Arendt soulève un autre problème lié à la prédominance du travail dans le monde moderne. Parallèlement à sa glorification théorique, le désir d'être délivré des peines du labeur (qui n'est pas nouveau) peut désormais être réalisé par le progrès scientifique et technique : « L'avènement de l'automatisation » « videra [probablement] les usines et libérera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité »<sup>94</sup>. Deux

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 274-275.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 274, note 1.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 85-86.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 37.

dangers au moins apparaissent avec une « société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail » : d'une part, la plupart des travailleurs risque d'être réduits au chômage. D'autre part, dans un contexte social où règne le cycle production-consommation, on ne sait plus rien des « activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté »<sup>95</sup>. Nous avons en effet presque réussi à niveler toutes les activités humaines pour les réduire au même dénominateur qui est de pourvoir aux nécessités de la vie et de produire l'abondance. « Quoi que nous fassions nous sommes censés le faire pour "gagner notre vie" »<sup>96</sup>. Selon Arendt, et contrairement à la lecture qu'en propose Dejours, ce qui est devenu appauvrissant n'est pas le travail lui-même, mais le fait de considérer toutes les activités humaines comme un « gagne-pain ».

***Distinguer afin de « ne pas réduire tout sans nuance à un même plan » (Jaspers)<sup>97</sup>***

En se référant à la « banalité du mal » pour tenter de comprendre la souffrance provoquée par l'organisation actuelle du travail, Dejours mobilise une analyse dont Arendt précise clairement qu'elle est liée au procès d'Eichmann et à « l'horreur dans sa monstruosité nue » de la Shoah. Il met néanmoins sur le même plan néolibéralisme et nazisme, au prix d'une définition confuse et approximative du mal, qui va de l'extermination programmée d'un peuple à la menace du licenciement, en passant par la virilité socialement construite. Ce qui conduit Dejours à comparer les victimes du nazisme aux personnes licenciées par une entreprise et à rapprocher la « défense virile » des salariés d'EDF-GDF (lorsqu'elle se manifeste par des actions violentes) de l'attitude des criminels nazis au procès de Nuremberg. L'aberration de telles comparaisons étant sous-tendue par l'idée selon laquelle le « dénominateur commun » de ces conduites d'adhésion au « mal » serait le travail. D'où, là encore, une définition problématique de ce terme, qui désigne aussi bien l'activité des employés d'une entreprise téléphonique que l'extermination des Juifs par les nazis. L'analyse d'Arendt concernant la perte de sens du terme de travail semble ici trouver une confirmation, alors même que Dejours critique sa position à partir d'une définition qu'elle remet en cause.

Si les distinctions importent, c'est, comme l'écrit Karl Jaspers, pour éviter de « saisir la réalité grossièrement et rendre un verdict à la manière d'un mauvais juge »<sup>98</sup>. Arendt montre bien que le rapport à la norme n'est pas le même dans un régime démocratique ou un système totalitaire, en particulier dans le contexte de renversement des valeurs morales du III<sup>e</sup> Reich. Il ne s'agit pas pour autant de ranger l'expression de « banalité du mal » dans un placard : elle peut certainement nous être utile aujourd'hui, mais pas en se limitant au plan des faits pour comparer l'incomparable. Ce sont peut-être davantage les réflexions construites par Arendt à partir du procès de Jérusalem qui peuvent être mobilisées pour comprendre certains aspects du monde contemporain, en particulier : le lien entre responsabilité, pensée et jugement ou encore les implications morales du rôle de l'imagination et de la capacité à se mettre à la place d'autrui. La démarche intellectuelle d'Arendt se comprend bien par référence à sa conviction selon laquelle « la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter »<sup>99</sup>. Ainsi, son analyse du procès d'Eichmann l'amène, entre autres, à décrire la notion de responsabilité en lien avec l'absence de pensée et de jugement car, insiste-t-elle, la politique n'est pas l'école maternelle

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>97</sup> K. Jaspers, *La culpabilité allemande*, tr. J. Hersch, Paris, Les Editions de Minuit, 1990, p. 48.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, traduit sous la direction de P. Lévy, Gallimard, 1972, p. 26.

et en politique, obéissance et soutien ne font qu'un<sup>100</sup>. À cet égard, la considération des criminels nazis sous l'angle d'une menace de castration symbolique<sup>101</sup> montre bien les limites d'un raisonnement qui se concentre exclusivement sur l'analyse clinique du comportement sans se soucier de la singularité du contexte politique et historique.

Les distinctions d'Arendt permettent aussi d'examiner l'évolution des différentes activités humaines dans l'histoire occidentale, en pointant la place prédominante prise par le travail. La société moderne est devenue une société de travailleurs (qui est l'autre face d'une société de consommateurs), dans laquelle l'homme tend à n'être plus qu'une fonction dans le processus de production. Arendt propose une approche critique de l'acception communément admise du terme de travail, en examinant l'évolution de sa signification et de sa place au sein de la hiérarchie des activités humaines (elle-même établie en fonction de ce par quoi l'homme se distingue le plus de la nature). La prédominance du processus de production-consommation s'avère appauvrissante parce qu'elle tend à occulter la potentialité la plus « humaine » de la *vita activa* : l'action libre dans l'espace politique (alors que le cycle biologique de reproduction de la vie est semblable chez les animaux). En outre, l'automatisation, qui prive les hommes de leur place dans l'organisation du travail (et contribue ainsi au développement du chômage), fait du même coup apparaître une forme de désœuvrement et de perte de sens des autres dimensions de l'existence, pourtant potentiellement ouvertes grâce au temps libéré par l'utilisation des machines. En ce sens, la réflexion d'Arendt sur le travail pourrait peut-être apporter au psychologue un éclairage critique sur la signification de ce terme et offrir d'autres pistes de réflexion pour comprendre la souffrance d'êtres humains devenus interchangeables dans une société de travailleurs privés de travail.

---

<sup>100</sup> Cf H. Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », dans *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 77-78.

<sup>101</sup> Voir notamment C. Dejours, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 115 et 124.