

Caloz-Tschopp, M.-C. (Ed.). (2008). Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique. Paris : L'Harmattan.

La banalité du mal après Eichmann : contextes ordinaires et modalités contemporaines¹¹⁴⁶

Jean-Paul Payet
Université de Genève

Dans et à la suite de *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt pose la question du refus et de la résistance à la loi injuste, aux règles et aux ordres destructeurs d'autrui. Elle lui donne la réponse suivante :

« La condition préalable à cette forme de jugement n'est pas une intelligence hautement développée ou une grande sophistication dans les affaires morales, c'est plutôt la disposition à vivre explicitement avec soi, à avoir une relation avec soi, c'est-à-dire à être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser. (...) La ligne de partage entre ceux qui veulent penser et donc doivent juger par eux-mêmes, et les autres transcende toutes les différences sociales, culturelles ou d'instruction. A cet égard, l'effondrement moral total de la société respectable sous le régime de Hitler peut nous enseigner qu'en de telles circonstances, ceux qui chérissent les valeurs et tiennent fermement aux normes et aux standards moraux ne sont pas fiables : nous savons désormais que les normes et les standards moraux peuvent changer en une nuit, et qu'il ne restera plus que la simple habitude de tenir fermement à quelque chose. Bien plus fiables sont ceux qui doutent et sont sceptiques, non parce que le scepticisme est bon ou le doute salutaire, mais parce qu'ils servent à examiner les choses et à se former un avis. Les meilleurs de tous seront ceux qui savent seulement une chose : que, quoi qu'il se passe, tant que nous vivrons, nous aurons à vivre avec nous-mêmes. » (Arendt, 2005 : 75)

Il a été souligné combien l'idée d'un Eichmann en chacun de nous – comme une nature perverse « en veille » - était opposée à la perspective arendtienne. Son analyse du totalitarisme conduit plutôt à la question des normes morales, de leur fondement et de leur justification, ou de leur éventuelle réduction à de simples mœurs. « L'univers totalitaire immunise contre l'expérience, le sens commun, et organise une sorte de déréalisation » (Amiel, 2007 : 32). Mais le contexte du totalitarisme est-il le seul qui explique la propension à adopter des comportements d'obéissance aveugle ? Qu'en est-il de contextes plus ordinaires dans des sociétés démocratiques ?¹¹⁴⁷ Protègent-elles de toute déréalisation du malheur ou de la souffrance d'autrui ? Telle sera la première interrogation que nous esquisserons dans ce texte.

L'expérimentation fameuse de Milgram¹¹⁴⁸, imaginée à l'origine pour comprendre la soumission des exécutants des ordres nazis, souligne également le rôle déterminant

¹¹⁴⁶ Je remercie Denis Laforgue pour ses suggestions relatives à une première version de ce texte

¹¹⁴⁷ Transposant de nos jours le concept de banalité du mal dans un contexte ordinaire, celui du travail en entreprise, Desjours (1998) démythifie l'idéologie néo-libérale, fondée sur les valeurs d'efficacité et d'épanouissement personnel, en montrant l'envers du décor fait de pratiques quotidiennes d'oppression d'autrui.

¹¹⁴⁸ Cette expérimentation est quasi contemporaine du procès Eichmann

de l'autorité morale et légitime dans le phénomène de l'obéissance (à l'ordre inique). Dans l'expérience qu'il mena – et qui consistait à demander à des sujets d'infliger des décharges électriques à d'autres sujets¹¹⁴⁹ afin d'accroître leur capacité de mémorisation – Milgram, (1974) insistait sur l'importance de la mise en scène¹¹⁵⁰ qui symbolisait l'autorité légitime (en l'occurrence la science) : une annonce officielle du laboratoire de psychologie sociale de l'Université de Yale pour recruter les participants à l'expérience, le décor technicisé de la salle, les chercheurs en blouse blanche, leur discours d'allure savante sur l'utilité de l'expérience pour la connaissance scientifique ... Le caractère aujourd'hui désuet d'une telle mise en scène¹¹⁵¹ ne signifie pas que les mécanismes d'obéissance identifiés alors aient disparu dans nos sociétés contemporaines. Mais – voici notre seconde interrogation – qu'en est-il réellement de l'obéissance soumise un demi-siècle plus tard dans des sociétés où les institutions traditionnelles ont perdu, du moins en apparence, une grande partie de leur autorité ?

Ainsi, une double question sur les conditions de validité de la théorie de la banalité du mal¹¹⁵² nous occupe ici, concernant d'une part les conditions de validité historiques (comment se pose la question de la résistance à un ordre immoral dans la période actuelle et dans des sociétés incarnant la seconde modernité, comment se présente le dilemme de l'obéissance à une règle ou un ordre injustes dans une société où les autorités traditionnelles se sont sérieusement affaiblies, où la subjectivité et la réflexivité des individus se sont sensiblement accrues, concernant d'autre part les conditions de validité socio-anthropologiques (la question de l'obéissance se pose-t-elle de façon indifférenciée selon la manière dont chaque société conçoit et organise la socialisation individuelle et politique, le rapport entre individu, groupe et société ?). C'est à une contextualisation de la théorie de la banalité du mal que nous voudrions contribuer, en proposant ici deux hypothèses. Première hypothèse : le processus d'individualisation ne s'est pas accompagné d'un renforcement de la capacité de résistance à l'injustice. Seconde hypothèse : la destruction de l'individu critique n'est pas seulement le fait de sociétés totalitaires, mais peut également l'être, de manière plus diffuse, de sociétés démocratiques, selon la signification qu'elles accordent au respect de la règle.

Avant d'examiner ces deux hypothèses, il nous faut circonscrire de façon plus restreinte le champ du raisonnement, qui pourrait dériver, par son caractère pluriel, vers une généralité excessive. Nous avons jusqu'ici posé, de manière implicite, l'équation entre souci, compassion pour la souffrance d'autrui et résistance, désobéissance à l'égard des normes et des ordres injustes. Or, ce raccourci ne va pas de soi. D'une part,

la souffrance d'autrui peut ne pas être la conséquence directe de l'action d'un tiers. Dans ce cas, à qui désobéir, sinon à la tendance générale à l'occultation, à l'oubli, à la paresse morale ? Quand, en revanche, la souffrance d'autrui est liée directement à l'action d'un tiers et que nous sommes en mesure de participer ou pas à cette souffrance par notre obéissance (c'est-à-dire en réalité, selon Arendt, d'apporter notre soutien), alors seulement se pose la question de l'articulation entre compassion et action éthique. Nous distinguerons ainsi une *action éthique située* d'une *sensibilité éthique générale*. La première implique, crée des dilemmes, éprouve le sens moral de l'individu tandis que la seconde n'exige pas un engagement concret et peut être vécue « à distance »¹¹⁵³. C'est seulement de la première forme que nous traiterons ici. D'autre part, à l'intérieur de cette forme, différents registres d'action existent qui élargissent la gamme des choix au-delà de l'opposition lâcheté/courage. La pitié, l'aide au soulagement de la souffrance sont des attitudes possibles qui ne requièrent pas une désobéissance à l'égard de l'autorité. Nous retiendrons ici des situations de souffrance d'autrui liées à un abus de pouvoir d'un représentant de l'autorité légitime, dans lesquelles nous pouvons avoir une action directe sur la fin de la souffrance d'autrui. Cette action vise à exprimer un désaccord avec la situation existante, par le biais de la désobéissance, du conflit, du témoignage, de la dénonciation¹¹⁵⁴. Enfin, nous centrerons notre raisonnement sur un type d'autorité légitime, l'État dans une société démocratique – et ses institutions – en tant qu'il est censé incarner l'intérêt général, garantir le bien commun et préserver les plus faibles.

Individualisation et rapport à la souffrance d'autrui

Partons de l'idée, paradoxale au premier abord, que le processus d'individualisation ne s'est pas accompagné d'un renforcement de la capacité de résistance à l'injustice. Cette idée est bien paradoxale si l'on refuse de souscrire à une explication en termes individualistes, selon laquelle l'individu plus autonome serait aussi plus égoïste et donc plus insensible à la souffrance d'autrui¹¹⁵⁵. Le paradoxe est que, d'un point de vue idéal, l'individualisation qui s'accompagne d'un affranchissement des autorités traditionnelles – en même temps qu'elle en procède – devrait impliquer une méfiance à l'égard des mots d'ordre, des injonctions, des pensées toutes faites, des rationalisations, des généralisations, des préjugés, des conventions. Cette qualité réflexive devrait logiquement rendre sensible aux situations d'injustice mises en œuvre sous couvert ou au nom d'une autorité institutionnelle. Certes, il s'agit là d'une lecture partielle de la seconde modernité, car l'individualisation est également contemporaine d'un mouvement de standardisation, ainsi que d'un retour des identités communautaires. L'individu, fragilisé par la perte des repères traditionnels, se dépêcherait de remettre sa liberté nouvelle trop encombrante et trop angoissante à des géoliers rhabillés de rhétorique moderne, ou bien, surchargé d'affects, il tendrait à rechercher une sécurité ontologique dans la rationalité technocratique et réglementaire.

¹¹⁴⁹ En réalité, des comédiens engagés pour les besoins de l'expérimentation.

¹¹⁵⁰ Un film a été tourné par Milgram sur le déroulement de l'expérience.

¹¹⁵¹ L'expérience a été réalisée en 1960-61. Il n'est pas sûr qu'une telle expérience puisse produire aujourd'hui les mêmes résultats, compte tenu de la perte (relative) de la légitimité de la science et, surtout, de la montée en puissance d'une sensibilité à l'égard des victimes.

¹¹⁵² Le qualificatif de « théorie » est ici une facilité de langage, car Hannah Arendt s'est toujours défendue dans le débat sur Eichmann à Jérusalem d'avoir fait une « théorie de la banalité du mal ». Elle a fait une sorte de constat, d'observation phénoménologique d'un paradoxe – la banalité du mal – qu'elle a qualifié de « manque de pensée ». C'est dix ans plus tard qu'elle est revenue sur le sujet par une « théorie » ou plutôt une démarche de recherche philosophique dans *La vie de l'esprit. La pensée*, vol. I (Arendt, 1992) en formulant la question dans les termes « Qu'est-ce que la pensée ? ». Je dois à Marie-Claire Caloz-Tschopp cette précision sur le rapport de Hannah Arendt à l'expression de « banalité du mal », dont le succès et l'usage ont sans doute largement dépassé les prévisions – et déplacé en partie les intentions – de son auteur.

¹¹⁵³ Cf. l'analyse de Boltanski (1993) sur « la souffrance à distance ».

¹¹⁵⁴ Bien entendu, la question du dilemme de l'intervention éthique – a-t-on le droit de juger ? a-t-on le droit d'intervenir ? l'action d'intervenir produira-t-elle une amélioration de la situation ? – est partie intégrante du choix de ne rien faire ou de résister.

¹¹⁵⁵ Pour une discussion des théories de l'égoïsme, en rapport avec la question de l'engagement éthique, voir Terestchenko (2005).

Plutôt que d'avancer une interprétation *méta* du paradoxe, nous proposons de nous intéresser aux contradictions internes du processus d'individualisation. Ainsi, l'absence ou la difficulté d'un jugement et d'une action éthiques procèderait de l'idée même d'autonomie du sujet, ou du moins du succès d'une rhétorique actuelle de l'autonomie. La banalité du mal ferait son nouveau lit, non de l'indifférence, du mépris ou du rejet, mais d'un culte de la différence et d'une *doxa* de la tolérance. Tolérer l'autre se pervertirait dans une confusion des valeurs, qui mettrait sur un plan équivalent la tolérance envers le fort et celle envers le faible, envers le « bourreau » et envers la victime¹¹⁵⁶. Ce serait une dé-politisation et une dé-sociologisation des relations sociales, vidées de leur substrat structurel pour être réduites à un pur échange inter-subjectif, qui rendraient possible cette indifférenciation de la tolérance¹¹⁵⁷. Mais l'idéologie de l'autonomie présente également une autre facette que celle de la valorisation des différences. Dans la formule contemporaine de la « bonne vie » (trouver son propre chemin, trouver sa voie, devenir ce que l'on est) (Taylor, 2002), il y a également l'injonction à la responsabilité individuelle. La victime peut être alors blâmée, parce qu'elle ne réagit pas, parce qu'elle « ne se prend pas assez en charge », parce qu'elle est passive, parce qu'elle subit son destin, parce qu'elle attend tout des autres

Plusieurs difficultés demeurent cependant pour expliquer la figure de l'individualisation sans accroissement de la compassion à l'égard de la souffrance d'autrui. En premier lieu, le processus d'individualisation s'accompagne d'un accroissement de la réflexivité dont on ne voit pas comment il ne produirait pas une plus grande distance à la norme et une plus grande conscience de l'injustice. L'hypothèse égoïste revient à nouveau : la réflexivité servirait avant tout « pour soi-même ». On pourrait donc se distancier de la morale conventionnelle dans ses choix privés mais s'accommoder d'une action institutionnelle injuste à l'égard d'autrui ? Comment les individus parviendraient-ils à gérer cette alliance d'une subjectivité post-moderne et d'une puissance normative renouvelée ? Pourquoi donc l'individualisation n'enclenche-t-elle pas une dé-prise du conformisme ? Ou, pour le dire autrement, tout semble se passer comme si les individus contemporains de la seconde modernité étaient plus ouverts, plus pluriels, plus réflexifs, mais ni plus aptes ni plus équipés à l'indignation, à la désobéissance, à la résistance contre les conventions établies.

Une difficulté supplémentaire surgit du fait que l'indignation n'est pas un registre qui reflue dans l'espace public, bien au contraire. La lutte pour la reconnaissance tend à se substituer à la lutte pour la redistribution égale (Taylor, 1994 ; Honneth, 2000). Les conflits se structurent de plus en plus selon une rhétorique de la reconnaissance, qui dessine désormais l'espace politique des revendications et formate l'agenda de l'action publique. Pourquoi une telle montée en généralité de l'action contre les discriminations et les injustices ne diffuse-t-elle pas plus largement et plus nettement au niveau des relations sociales ? Comment se fait-il que la rhétorique de la reconnaissance

¹¹⁵⁶ Une telle grille de lecture peut apparaître de prime abord quelque peu radicale. Il conviendrait avant tout de lever tout malentendu sur un positionnement réactionnaire, la rhétorique des effets pervers étant en effet l'apanage de la pensée réactionnaire (Hirschman, 1991). Parler d'une confusion des valeurs ne renvoie pas ici à une critique des dérives du relativisme culturel. Ce n'est pas tant que les valeurs ne soient plus ordonnées, c'est qu'elles se pluralisent, rendant complexe la construction d'un jugement éthique.

¹¹⁵⁷ Ce qu'illustre l'argument « ça dépend des individus » qui a remplacé, dans la rhétorique de sens commun, l'argument « ça dépend du milieu social »

n'enclenche pas sur une mobilisation éthique dans le fonctionnement quotidien des institutions ?¹¹⁵⁸

Socialisation et conformisme

Comprendre l'action éthique située nécessite d'identifier un cadre précis d'action. Nous proposons ici de continuer le raisonnement en saisissant les individus dans un cadre de contrainte maximale à l'égard de l'ordre ou de l'action injustes, en la figure de l'agent institutionnel – soit du fonctionnaire, de l'employé d'une administration ou d'un service public. En reprenant la distinction opérée au début de ce texte, nous voulons souligner que les institutions dans nos sociétés post-modernes doivent satisfaire à une *sensibilité éthique générale*, mais qu'elles n'encouragent pas leurs agents à une *action éthique située*. Deux raisons, l'une locale, l'autre générale, peuvent être avancées pour comprendre cette contradiction

En premier lieu, les institutions ne se situent pas dans un espace de valeurs unifié, mais à l'inverse pluriel et contradictoire. Elles sont sommées d'être à la fois justes et efficaces. Or, sous l'angle de l'efficacité rationnelle, bureaucratique, et de plus en plus gestionnaire, la multiplication des conflits et micro-conflits éthiques représente le risque d'enrayer le système. Si le discours politique se doit aujourd'hui de développer une rhétorique de la compassion, il revient aux institutions de gérer les contradictions entre les principes qui encadrent leur institution. Dans la réalité, l'action institutionnelle des services et des agents peut de plus en plus difficilement mettre en œuvre un principe de justice minoré par des contraintes croissantes d'efficacité et de rentabilité¹¹⁵⁹.

En second lieu, des raisons plus profondes, au niveau d'une socialisation politique des membres d'une société, méritent d'être recherchées pour expliquer le phénomène de l'obéissance à l'ordre injuste ou de l'acceptation d'une situation non éthique. Par socialisation politique, nous entendons non tant des apprentissages formels qu'une familiarisation continue à un être-ensemble, à ses qualités et à ses modalités (qui, dans la pratique actuelle des Etats, n'a rien d'universel mais renvoie à l'identité de chaque communauté politique¹¹⁶⁰). Ainsi, une société démocratique autorise et même encourage ses membres à être, dans l'espace des idées, sensibles à l'injustice. Mais, dans le même temps, elle peut aussi requérir d'eux une forme d'allégeance, une fidélité, un engagement moral tels qu'ils rendent très difficile la désobéissance éthique – en particulier lorsque ces individus occupent une position d'agents institutionnels. En d'autres termes, la notion de société démocratique est sans doute insuffisante pour qualifier une société décente (Margalit, 1999), car il faudrait pour cela que non seulement les lois et les règles mais également les conventions et les routines soient à même de ne pas générer de souffrance à l'égard des faibles. Quand ce n'est pas le cas, il revient aux individus de saisir, de penser et de réduire la contradiction entre valeurs de l'espace public et valeurs des institutions. Une telle contradiction peut, en fonction d'un type de socialisation politique, ne pas être perçue par les agents, l'idée d'une institution injuste leur étant en effet *impensable*. Il s'agirait donc d'identifier les

¹¹⁵⁸ En revanche, cette rhétorique est fortement appropriée par les victimes.

¹¹⁵⁹ Voir à ce sujet l'étude de Denis Laforge sur l'action de l'Etat français contre les inégalités scolaires

¹¹⁶⁰ Nous pensons ici au « sens commun » tel que le décrit Schutz (1994) dans son analyse de l'expérience de l'étranger

mécanismes qui permettent de cliver, pour les agents, espace public et institutions, généralisation et engagement situé, identité personnelle et rôle professionnel.

Dans son étude sur les institutions totales¹¹⁶¹, Erving Goffman (1968) montre comment les conditions de vie de l'internement conduisent l'individu à se défaire de son identité, à l'abandonner à l'institution, aux psychiatres, et à se réfugier dans des adaptations clandestines. Il conclut à « l'importance de ces adaptations clandestines pour la structure du moi » :

« C'est dans les hôpitaux psychiatriques et les prisons que s'observe le plus fréquemment cette tendance à préserver une partie de soi de l'emprise de l'institution, mais cette pratique se rencontre également dans des institutions dont le caractère est moins contraignant et moins totalitaire. Je voudrais faire remarquer que cette volonté de distanciation ne procède pas d'un mécanisme de défense accessoire, mais qu'il constitue un élément essentiel du moi. (...) Si nous ne nous rattachons à rien nous n'avons pas de moi stable, et pourtant tout engagement et tout attachement inconditionnels envers une unité sociale quelconque entraînent une certaine destruction du moi. La conscience que l'on prend d'être une personne peut résulter de l'appartenance à une unité sociale élargie, mais le sentiment du moi apparaît à travers les mille et une manières par lesquelles nous résistons à cet entraînement : notre statut est étayé par les solides constructions du monde, alors que le sentiment de notre identité prend souvent racine dans ses failles. » (Goffman, 1968 : 372-374)

L'opposition durkheimienne, reprise à l'envi, entre des sociétés traditionnelles à solidarité mécanique et des sociétés modernes à solidarité organique (Durkheim, 1930), qui se distinguent par une relation entre membres fondée, pour la première, sur la similarité, et pour la seconde, sur la différence et la complémentarité, tend à simplifier à l'extrême la question du rapport à l'autorité et à clore la question du conformisme concernant les sociétés modernes (et a fortiori les sociétés post-modernes). Des sociétés démocratiques post-modernes peuvent s'en tenir à une individualisation plus apparente que réelle, plus matérielle que culturelle. Les « failles » y sont peu développées ou intégrées comme des « déviations » fonctionnelles, éventuellement tolérées. La capacité de « penser par soi-même », que Hannah Arendt dit être nécessaire à la résistance à la règle et à l'ordre injustes, est ainsi défaillante du fait d'une nécessité supérieure de sauvegarder une intégrité collective fragile. En fait, dans une telle configuration sociétale, le nous requiert l'adhésion totale de chacun, non pour un projet de conquête, mais du fait d'une fragilité.

Ce qui manquerait, dans ces contextes, serait une sorte de consistance individuelle¹¹⁶², mais cette consistance ne peut être acquise que dans l'expérience impliquée, intime, de la différence. La compassion, l'empathie, la capacité de souffrir pour autrui peuvent offrir une forme de consistance ; cependant celle-ci reste inaboutie tant qu'elle reste au niveau d'une *sensibilité éthique générale*, tant qu'elle ne peut accéder au stade de l'implication personnelle. Lorsque le respect de la règle est sans cesse une épreuve d'allégeance, lorsque, de manière symétrique et liée, l'allégeance requiert une idéalisation de la règle, les responsabilités institutionnelle et individuelle dans la souffrance d'autrui se confondent. Celle-ci doit alors à tout prix être

externalisée : elle ne peut être éprouvée. ou du moins son épreuve ne parvient pas à passer le niveau du dicible. voire du pensable

Conclusion

C'est vers les conditions d'une constitution du jugement individuel et d'une prise de parole que cette réflexion nous conduit ou, pour le dire autrement, vers les mécanismes qui, dans les institutions, bloquent, empêchent, invalident, détournent, disqualifient, minorent, ridiculisent, dé-légitimisent *l'action éthique située*. La posture éthique suppose la capacité à mobiliser un arrière-plan d'attentes normatives et un horizon de généralisation, une capacité d'identifier la dimension générale du cas particulier et de monter ce cas en généralité. Or, cette capacité est doublement affectée, par la rhétorique de l'individualisation - respect des différences, non-intervention dans la vie d'autrui, injonction à la responsabilité individuelle - et par l'attitude conformiste - croyance dans les idéologies des institutions, valeur accordée à la bonne volonté et au devoir, confort de la délégation morale à une instance supérieure, attachement aux conventions - qui caractérisent les idéaux (et leurs envers) de nos sociétés post-modernes que les institutions ont charge d'incarner ou d'entretenir.

En s'attachant au cas de l'action des agents institutionnels, on a tenté ici de mettre en lumière l'arrière-plan sociétal et culturel de l'action éthique. On a ainsi identifié une configuration historique et anthropologique particulière de l'obéissance, propre à nos sociétés post-modernes, produite par la combinaison de l'individualisme et du conformisme. L'individualisation n'enclenche pas la résistance au pouvoir abusif, dès lors que le souci de l'autre, du faible est contenu au niveau des idées, des modèles (dans l'espace public), voire des lois, tandis qu'il ne pénètre pas le fonctionnement des institutions et leurs relations avec les populations, laissant non questionnée une normativité conventionnelle. Le clivage entre un espace public tolérant et un fonctionnement institutionnel rigide permet aux agents de résoudre le dilemme que leur posent des épreuves éthiques. Tant qu'ils parviennent à se penser simultanément comme des individus ouverts et comme des « professionnels efficaces » (ce qui est la traduction contemporaine de la loyauté), tant qu'ils réussissent à cliver leur subjectivité privée et leur réflexivité professionnelle, les agents institutionnels peuvent continuer à ignorer les dimensions immorales de leur obéissance. Et c'est à la solidité de cette frontière entre privé/public que s'attache, dans un souci d'autopréservation, l'action des institutions contemporaines, d'abord en direction de leurs propres agents mais bien au-delà dans les personnes qui les incarnent. Elles peuvent compter ici sur un allié précieux : le conformisme des individus, qui tient autant de l'amour de l'ordre que de la peur de la dissolution.

Références bibliographiques

- Amiel, A. (2007) *Le vocabulaire de Hannah Arendt* Paris : Ellipses.
Arendt, H. (1991) *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris : Gallimard.
Arendt, H. (1992). *La Vie de l'esprit : I. La pensée*. Paris : P.U.F.
Arendt, H. (2005). *Responsabilité et jugement*. Paris : Payot & Rivages
Boltanski, L. (1993). *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique* Paris : Métailié.

¹¹⁶¹ Qui offre à Goffman la possibilité d'élaborer d'une théorie sociologique de la construction du moi (*self*)

¹¹⁶² Terestchenko (2005) parle de « présence à soi ». Senett (2003) de « caractère »

- Desjours, C. (1998). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*. Paris : Seuil
- Durkheim, E. (1930). *De la division du travail social*. Paris : PUF.
- Goffman, E. (1968). *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris : Minuit.
- Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- Hirschman, A. (1991) *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*. Paris : Fayard.
- Laforge, D. (2005). *La ségrégation scolaire. L'Etat face à ses contradictions*. Paris : L'Harmattan.
- Margalit, A. (1999). *La société décente*. Paris : Climats.
- Milgram, S. (1974). *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*. Paris : Calmann-Lévy.
- Schutz, A. (1994). *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Sennett R. (2003). *Respect De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*. Paris : Albin Michel.
- Taylor, C. (1994). « La politique de reconnaissance ». In *Multiculturalisme Différence et démocratie*. Paris : Aubier.
- Taylor, C. (2002). *Le malaise de la modernité*. Paris : Cerf.
- Terestchenko, M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité : banalité du mal, banalité du bien*. Paris : La Découverte.