L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

223-224 | 2017

De la responsabilité

De la responsabilité

Deborah Puccio-Den

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30686>

DOI : 10.4000/lhomme.30686

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 5-32

ISBN : 978-2-7132-2690-8

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Deborah Puccio-Den, « De la responsabilité », *L'Homme* [En ligne], 223-224 | 2017, mis en ligne le 01 novembre 2017, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30686> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.30686>

De la responsabilité

Deborah Puccio-Den

– « Moi, je souhaite vous adresser un vœu : je vous souhaite la paix, Monsieur le Juge. À vous tous, je souhaite la paix, parce que la paix est la tranquillité et la sérénité de l'âme et de la conscience.

– C'est ce qu'on souhaite, nous aussi...

– [...] parce que, pour la tâche qui vous attend, vous devez m'excuser, Monsieur le Juge, la sérénité est la base fondamentale pour juger. Ce ne sont pas mes propres mots ; ce sont les mots de Notre Seigneur qui le recommanda à Moïse : "Quand tu dois juger, que la plus grande sérénité règne", qui est son fondement essentiel.

Et je vous souhaite aussi, Monsieur le Juge, que cette paix vous accompagne pour ce qu'il vous reste à vivre »¹.

PALERME, 11 NOVEMBRE 1987. S'achèvent les 349 audiences du Maxi-procès intenté à l'association mafieuse Cosa Nostra, à ses 474 membres et à ses chefs en tant que mandataires de plusieurs centaines d'homicides perpétrés en Sicile pendant la « seconde guerre de la mafia ». Magistrats et jurés s'apprentent à quitter l'estrade du bunker où ils ont siégé pendant près de deux ans, pour se retirer en chambre du conseil – ils y délibéreront durant trente-cinq jours avant de rendre leur jugement. Le chef de Cosa Nostra, Michele Greco, demande à s'exprimer. La cour lui accorde ce droit. On assiste alors à un retournement spectaculaire des rôles : l'accusé rappelle aux juges la difficile tâche de juger, la responsabilité d'attribuer des responsabilités ; celui qui était surnommé « le Pape » signifie aux représentants de l'État qu'il y a plusieurs sources d'autorité, et que la loi divine, incarnée par Moïse, prime sur la loi humaine. Une menace de mort, à peine voilée par la « douceur » de ses mots, conclut sa prise de parole.

C'est ainsi que la responsabilité vient, peut venir, à l'ethnologue : par des scènes où se confrontent plusieurs ordres normatifs, où se croisent plusieurs temporalités – des *moments d'incertitude* où la source d'autorité, celle qui attribue les responsabilités, sujette à des revirements, peut vaciller, chavirer – ; par des scènes où la fonction du *tiers*, assurée par certaines instances, peut être mise à l'épreuve par d'autres instances, qu'elles soient plus grandes ou

1. Intervention de Michele Greco, chef de Cosa Nostra, lors de la dernière audience du Maxi-procès à cette association mafieuse (ma traduction, ainsi que pour toutes les autres citations issues d'ouvrages en italien et en anglais). Le présent extrait est consultable sur : www.youtube.com/watch?v=PIIeRcE9wzY.

plus petites qu'elles ; par des scènes où se pose la question de l'*étendue* de la responsabilité, question d'autant plus prégnante lorsque celui qui fait l'objet de l'imputation est une entité collective – ici « Cosa Nostra » – aux *contours* difficiles à délimiter ; par des scènes, enfin, où une *parole* surgit, qui ne signifie pas forcément ce qu'elle semble dire, et qui demande à être interprétée. Autant de scènes pouvant en rappeler d'autres à l'ethnologue, en apparence différentes, certes, mais qui se rejoignent dans le fait d'attribuer des qualités à des êtres, de les individualiser, de les identifier (Puccio 2002) ou, au contraire, de dissocier les individus de leurs actes, de mettre une partie de leur identité en suspens, de les *déresponsabiliser*...

Interrogeant les rapports que les hommes entretiennent, collectivement et individuellement, avec les normes sociales, les valeurs morales, les lois, les coutumes et les institutions, la notion de responsabilité n'a pourtant pas fait l'objet d'une attention constante au sein de l'anthropologie et semble avoir été laissée, pendant les dernières décennies, en apanage aux juristes, aux philosophes ou aux sociologues². Un certain nombre de publications récentes témoignent néanmoins d'un intérêt nouveau chez les anthropologues. Ainsi, James Laidlaw est-il passé de l'analyse de la *qualité de l'action* rituelle, où les *acteurs* ne sont pas forcément les *auteurs* de leurs actes (Humphrey & Laidlaw 1994), à l'étude de la responsabilité (Laidlaw 2014). De son côté, Daniela Berti travaille actuellement sur la requalification juridique du statut des entités (dieux, animaux, glaciers, rivières, air) engagées dans les rituels en Inde³. Outre les cheminements intellectuels conduisant de l'action rituelle à la responsabilité, d'autres anthropologues ont analysé les différentes formes ou processus de « responsabilisation » au cœur des préoccupations politiques et des défis de l'ère néolibérale, avec ses jeux multiples de normativités en conflit, ses engagements pluriels, ses décompositions et recompositions de collectifs sur la base d'émotions, d'intentions ou de convictions (Trnka & Trundle 2017). De telles démarches anthropologiques permettent de sortir la responsabilité du domaine du droit (ou de la morale) où elle était enclavée, et de montrer son action dans la société : son pouvoir de modifier les statuts des individus et des groupes, ou d'établir des frontières ontologiques entre les êtres. Alors pourquoi ne pas « prendre au sérieux

2. En 2007, dans leur introduction à un numéro de la revue *Terrain* consacré à « La morale », Nicolas Baumard et Dan Sperber encourageaient « les anthropologues à participer par leur réflexion théorique et par leurs travaux ethnographiques à un débat interdisciplinaire dans lequel il serait légitime et fécond qu'ils occupent une place centrale » (2007 : 12). On regrettera d'autant plus l'absence de contributions anthropologiques aux publications collectives qui, ces dernières années, ont abordé le thème de la responsabilité dans une perspective interdisciplinaire, à l'instar de la *Revue française de science politique* (Guillaume, ed. 2008).

3. Cf. « Taking Nature to the Courtroom : Development Projects, Protected Areas and Religious Reform in South Asia », projet de recherche international dont Daniela Berti est l'une des coordinatrices.

la responsabilité» comme objet anthropologique à part entière⁴? Plutôt que de tenter de comprendre pourquoi cela n'a pas été fait, il importe, me semble-t-il, de démontrer pourquoi il serait bon de le faire⁵.

La responsabilité est une notion juridique, un concept philosophique et un domaine du champ moral, mais elle est aussi une *pratique* visant à établir un lien entre un individu et des actes qui lui sont attribués, et dont il doit, le cas échéant, *répondre* devant la loi. C'est précisément la nature de ce lien qui est à interroger par l'analyse des *processus d'attribution de la responsabilité*. Partons du constat que ce lien n'a rien d'évident ni de naturel, mais qu'il s'est historiquement construit, qu'il se présente différemment selon les cultures et qu'il est susceptible de susciter des controverses à l'intérieur d'une même société ou au sein même du droit, que ce dernier soit pénal ou civil, national ou international. Le parti pris des études réunies dans ce numéro a été de suivre pas à pas les opérations sociales et cognitives d'attribution de la faute, ou de la charge de réparation, à des individus ou à des entités collectives (États, familles, clans, organisations criminelles, entreprises, corporations, etc.). Il est en effet évident que le type d'imputation change considérablement selon que l'accusation s'adresse à un individu bien identifiable ou à une entité collective dont les contours restent difficiles à délimiter, et le sont bien souvent dans le cours même du procès ou du processus d'attribution des responsabilités, qui a ainsi des effets *ontologiques* sur l'entité qu'il

4. « Taking responsibility seriously » est précisément le titre du chapitre que James Laidlaw consacre à ce thème (2014 : 179-212). Dans un article antérieur, le même auteur défendait une anthropologie morale qui prenne en compte (et théorise) la place de la liberté dans l'agir humain (2002). Pour expliquer le manque d'implication des anthropologues dans des sujets ayant trait à la morale, James Laidlaw évoquait l'héritage de la « conception franchement mécaniste » du rapport entre faits sociaux et faits moraux de Durkheim, qui n'aurait pas laissé d'« espace conceptuel » pour envisager la dimension morale de l'agir humain (*Ibid.* : 312-315). Didier Fassin a repris ce questionnement, en suggérant que l'éthique a probablement été englobée dans l'étude des « mœurs et normes » (2014 : 430) qui, quant à elles, ont fait l'objet d'un intérêt constant de la part des anthropologues. Un ouvrage récent, en français cette fois, porte également le titre de *Prendre la responsabilité au sérieux*, sous la direction de Mireille Delmas-Marty et Alain Supiot (2015). Toutefois, le sens de cette incitation y est bien différent, car elle n'est pas adressée aux chercheurs pour qu'ils s'engagent intellectuellement à choisir la responsabilité comme objet de recherche, mais aux acteurs politiques, à ceux qui prennent des décisions dans un espace géopolitique globalisé, dont les choix « irresponsables » pourraient avoir des répercussions néfastes sur toute la planète.

5. Ici, le « je » doit faire place au « nous » pour rendre compte d'un ensemble d'entreprises de recherche collectives et, pour la plupart d'entre elles, interdisciplinaires. Rappelons les deux journées d'études sur la responsabilité qui se sont tenues à l'École des hautes études en sciences sociales, avec le soutien du Programme de recherche interdisciplinaire « Terrains du droit » et de l'atelier « Droit et politique » du LabEx TEPsis : la première, en avril 2014, organisée par moi-même en collaboration avec Françoise Briegel et Simona Cerruti (« La responsabilité en justice : action et acteurs ») ; la seconde, en avril 2016, organisée avec Simona Cerruti (« Action et responsabilité »). J'ai par ailleurs co-organisé avec Laetitia Brunin et Liora Israël une journée « Justice : état des savoirs », manifestation annuelle sous l'égide du ministère de la Justice et de l'École des hautes études en sciences sociales, autour « De la responsabilité », en juin 2017. Que tous les participants à ces événements scientifiques, qui ont tant nourri notre réflexion sur la responsabilité, soient ici vivement remerciés !

définit. La conception individualiste de la faute et de la peine est, si ce n'est remise en question, du moins *mise à l'épreuve* d'actions judiciaires et de situations sociales qui brouillent la linéarité entre l'agent et l'action, comme c'est le cas dans les crimes collectifs. Ces situations offrent un observatoire privilégié pour mener une réflexion plus vaste sur la place de l'individu par rapport à son ou à ses groupes d'affiliation ou d'appartenance, mais aussi pour s'interroger sur le rôle du droit dans nos sociétés. Si l'affrontement ou la cohabitation des représentations individualistes et communautaristes de la société se jouent, en partie, par la mise à l'épreuve judiciaire de conceptions juridiques, en retour, ces dernières sont déterminantes dans la fabrication de « sujets de droit » et, parfois, dans la *stabilisation ontologique* des sujets et des collectifs concernés. Il revient aux anthropologues de prendre le relais des juristes et des philosophes pour éclairer ce pouvoir fondateur et cette puissance ontologique du droit.

Afin de tenter de démêler l'écheveau complexe de cette notion de la responsabilité – dont le caractère « confus », « équivoque », « ambigu » a été relevé par ceux qui l'ont étudiée avant nous –, nous procéderons par étapes : tout d'abord, nous nous attacherons à la *définition* de son champ conceptuel ; nous soulignerons, ensuite, les difficultés de *description* générées par le fait d'imputer une action à des collectifs ou à des membres de collectifs ; nous nous attaquerons, enfin, à ce qui constitue le cœur de la problématique anthropologique, à savoir la question de l'*action* et du rapport complexe qu'elle entretient avec l'acteur – rapport que la responsabilité essaie justement de redéfinir, que ce soit d'un point de vue moral, judiciaire ou tout simplement causal.

Entre droit et morale

Commençons par l'étymologie du mot « responsabilité » : du latin *respondeo*, la responsabilité renvoie à la capacité de *répondre* de ses propres actes devant ses semblables et suppose la faculté de décrire une action, avec ses tenants et ses aboutissants, pour en *rendre compte*, permettant ainsi son évaluation – évaluation qui sera éventuellement déléguée à un *tiers* en cas de conflit. Dans ce sens, la responsabilité apparaît comme un trait distinctif, non seulement des humains (Arendt 1998 [1958]) – en tant qu'êtres dotés de compétences langagières –, mais aussi des démocraties modernes, fondées sur l'idée de « rendre des comptes » (*accountability*), qu'il s'agisse des citoyens vis-à-vis des États ou de l'inverse (Hage & Eckersley 2012). Les appréciations de l'agir humain et la thématization des défaillances en tant que « fautes » font partie de la vie courante, qu'elles se déroulent dans un cadre familial ou professionnel (Chateauraynaud 1991), dans l'espace

privé ou public, à travers les médias ou par le biais de médiations plus informelles mais tout aussi influentes (pensons aux réseaux sociaux). Certaines de ces appréciations peuvent déboucher sur une « affaire » (Boltanski *et al.* 2007), ou parvenir à une juridisation, d'autres ne rester qu'au stade de la « rumeur ». C'est en s'appuyant sur les travaux d'anthropologues, dont ceux de Maurice Godelier, que Cyril Lemieux (2007) a fait apparaître comment des transgressions à la norme « tolérées », telles que les pratiques de dopage sportif, deviennent passibles, à partir d'un certain moment et sous certaines conditions, à la fois de sanctions sociales et de poursuites judiciaires. La mafia est un autre exemple pouvant illustrer comment certains faits, sur lesquels on a longtemps « fermé les yeux », peuvent commencer, à un moment donné, à être considérés comme délictueux, ce qui entraîne la responsabilité pénale des individus qualifiés comme « mafieux » (Puccio-Den 2012). Vue sous cet angle, la responsabilité peut donc être étudiée en suivant les processus et les dispositifs de responsabilisation, en analysant les *moments critiques* ou de bascule de l'ordre moral d'un état à l'autre, et en s'interrogeant sur les raisons qui permettent à ce basculement de s'opérer.

Les procédures d'imputation des responsabilités sont plus complexes lorsqu'on doit répondre d'actes accomplis par quelqu'un d'autre : un humain ou un non-humain sous notre tutelle ou sous notre contrôle (enfant, esclave, animal, voiture, machine) ; une personne à qui on a ordonné de faire quelque chose en notre nom (au sein d'une chaîne de commandement). Dans ces cas, le lien entre action et acteur, par sa nature *indirecte*, est bien plus difficile à saisir. Des formes d'expertise sont mobilisées en cas de dommage avéré, faisant ainsi entrer l'action dans le domaine du droit et de ses procédures ; les notions d'intention et de choix, de conscience et de volonté peuvent alors être engagées, introduisant l'acte dans la *sphère* morale. Mais on peut également postuler que le droit et ses procédures d'attribution des responsabilités contribuent à redéfinir socialement les frontières ontologiques entre les êtres, dès lors dotés de plus ou moins de liberté d'action ou d'*agentivité*, ces frontières pouvant se modifier *au cours de l'épreuve* judiciaire⁶ ou dans le temps long de l'histoire⁷. De ce point de vue, la responsabilité, ou la

6. J'adopterai ici une définition analytique de l'*épreuve* comme « moment destiné à qualifier ou requalifier les entités en lien avec une question saillante » (Dodier 2003 : 31). Lorsqu'elle étudie le traitement judiciaire des scandales politiques en France, survenus dans les années 1990, Violaine Roussel incite, quant à elle, à caractériser les procès aux politiciens non pas comme l'effet d'une mutation de valeurs préalable, mais comme un changement qui s'est produit « dans le cours des affrontements formant les "affaires" » (2002 : 292).

7. Par exemple, les procès d'animaux au Moyen Âge, qui pouvaient être visés par une accusation en tant que collectif – rats, vers, sauterelles à l'*origine* de différents types de fléaux ou calamités – ou condamnés individuellement – truies, bœufs chiens – pour avoir provoqué des dégâts ou des blessures parfois mortelles (Pastoureau 1993 ; Evans 1987 [1906]). Même si, comme l'a fait remarquer Simona Cerruti lors de son séminaire « *Autour de la responsabilité en justice sous l'Ancien Régime* » .../...

responsabilisation, peut être considérée comme une *opération catégorielle* et, à ce titre, être mise en parallèle avec d'autres actions sociales qui redéfinissent les catégories entre les êtres (comme les rites).

Cependant, en soulignant l'apparition relativement tardive de la notion de responsabilité, les historiens ont mis en exergue son caractère conjoncturel, en même temps que sa dimension *politique* : loin d'être un attribut universel, la responsabilité prend son sens dans certains types de sociétés valorisant certaines modalités d'être et de vivre ensemble. Ainsi, dans sa célèbre étude sur les valeurs morales de la Grèce ancienne, Arthur Adkins (1960) distingue certaines vertus célébrant la compétition entre les individus (« vertus compétitives »), toutes vouées au « mérite » – valeur essentielle pour l'homme grec –, d'autres vertus prônant la collaboration entre les hommes (« vertus coopératives »). Ces dernières seraient fondatrices de ce qui, à des époques plus tardives – lorsque la justice aura progressivement pris le pas sur la guerre comme horizon commun –, deviendra la notion de responsabilité. Richard Niebuhr (1963) situe l'apparition du concept moderne de responsabilité à la fin du XVIII^e siècle, moment où les deux notions de reddition des comptes (*accountability*) et d'imputabilité finissent par converger, faisant ainsi coïncider le plan moral et le plan juridique. Richard McKeon (1957) attribue l'émergence de ce concept aux changements politiques, sociaux et moraux intervenus aux XVII^e et XVIII^e siècles : les controverses morales sur la distinction entre action libre et action nécessaire, entraînant celle entre les personnes et les choses ; l'institution de nouvelles formes de gouvernance et l'adoption de nouveaux codes inspirés de principes d'autodétermination des peuples, jusqu'au suffrage universel qui constitue le moment ultime de reconnaissance de qualités éthiques et politiques uniformément distribuées, ouvrant la voie aux démocraties modernes. Vue sous cet angle *historique*, la responsabilité peut difficilement être rattachée à une opération aussi universelle que la catégorisation, à moins de recourir au schéma évolutionniste qui en ferait la modalité utilisée par les sociétés modernes pour catégoriser les êtres et reformuler le rapport entre groupe(s) et individus.

Qu'en disent les anthropologues ? Dans son essai *L'Idée de responsabilité* (1884), Lucien Lévy-Bruhl distingue l'aspect « objectif » de la responsabilité, domaine propre au droit, de l'aspect « subjectif », relevant de la morale ; il souligne la « confusion » entre, d'une part, une problématique ayant trait à la controverse sur le libre arbitre, la définition de la nature humaine et les conditions qui déterminent l'agir, et, d'autre part, les obligations que les

[Suite de la note 7] (EHESS, 2013-2014), ce qu'il faut interroger dans ces cas, c'est aussi le sens des procédures judiciaires au Moyen Âge, qui étaient inscrites dans des cycles rituels-religieux davantage destinés à réparer ou à conjurer le mal qu'à punir les « responsables » (terme qui, à cette époque, n'existe pas encore).

hommes ont vis-à-vis des autres hommes et de la société, avec la nécessité, pour les faire respecter, d'établir un système de sanctions indexé sur un système de valeurs – les deux pouvant être subsumés sous la dénomination commune de « justice ». Ce n'est donc rien moins qu'un questionnement sur le rapport entre structure, détermination sociale et volonté individuelle que le thème de la responsabilité permet d'aborder, questionnement qui sera repris par l'anthropologie contemporaine à travers la révision critique que James Laidlaw fait du concept d'*agency* (2014) – nous y reviendrons.

Arrêtons-nous sur Lévy-Bruhl : l'idée-force de sa thèse est d'ordre à la fois conceptuel, moral et descriptif. À l'encontre de ceux qui cachent derrière « la clarté apparente de la notion de responsabilité [...] la notion la plus obscure de la métaphysique », à savoir le « terrible problème du libre arbitre » (1884 : 105), le jeune philosophe (il est alors âgé de vingt-sept ans) veut « dissiper l'équivoque du droit de punir » (*Ibid.* : 65). Mais il y a plus, et ce *plus* concerne l'ethnologue dans l'exercice quotidien de son métier, car c'est un problème de description et d'*inférence* qui est posé par Lévy-Bruhl. Au-delà de la nécessité sociale d'identifier un coupable, est-il correct de situer la matrice d'une action, qui est la résultante d'une série de causes opérant à différents niveaux temporels et ontologiques, en une personne singulière ? Lévy-Bruhl invite à la plus grande humilité intellectuelle, à admettre le caractère inconnaissable pour l'homme de son essence, des conditions de son existence, de sa nature et de sa causalité – en somme, à « faire l'aveu de notre condition humaine » (*Ibid.* : 224). À partir de ces présupposés, sa réflexion sur la responsabilité aboutit non seulement à une morale du doute, mais également à une épistémologie de l'incertitude qui révèle l'inadéquation du monde tel qu'il est, avec ses propres lois qui régissent aussi l'agir humain, aux choses telles que nous pouvons les appréhender, sur la base des modèles de causalité élaborés par notre cerveau et, donc, nécessairement situés.

Ces interrogations restent de toute actualité et nous pouvons les saisir dans un jeu d'échos entre le débat scientifique et les controverses qui traversent nos sociétés à l'occasion de tel ou tel épisode de violence dont la cause première est difficile à déterminer (guerres, catastrophes naturelles, génocides). Repris par Paul Ricœur (1995), le concept de responsabilité renvoie finalement au sujet, en particulier à l'indissolubilité du sujet de droit et du sujet moral (Lamouche 2009) ou à leur dissociation (Lévy-Bruhl 1884), et ce, d'autant plus dans des configurations où l'attribution de responsabilités précises à des individus identifiables est contestable, et où se pose la question de savoir « comment identifier un responsable dans une myriade de microdécisions et alors que la victime n'a plus aucun rapport avec l'auteur du dommage ? » (Lamouche 2009 : 25). Un détour par

les problèmes conceptuels, éthiques et politiques, surgis depuis les procès intentés contre les crimes nazis jusqu'à la mise en place d'un Tribunal pénal international (Tri) pour juger les « crimes contre l'humanité », permettra de mieux comprendre des situations très diverses, découlant de temporalités et de contextes fort différents, mais soulevant le même dilemme : comment circonscrire la responsabilité lorsqu'on a affaire à des entités collectives ? À moins que ces entités ne soient, elles aussi, en partie au moins, *ontologiquement créées dans le cours de ces épreuves...*

Entre individuel et collectif

C'est en véritable ethnologue que Hannah Arendt observe les audiences du procès Eichmann, qui se déroula à Jérusalem entre 1961 et 1962 pour juger ce criminel de guerre nazi faisant « l'objet de quinze chefs d'accusation » et étant poursuivi pour avoir « commis des crimes contre le peuple juif, des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre ». La philosophe allemande, envoyée par le *New Yorker* pour couvrir ce procès, écrit que les juges « passèrent à côté du plus grand défi moral et même juridique de toute cette affaire » (2002 [1963] : 82) : « Qu'une personne moyenne, "normale", ni faible, ni endoctrinée, ni cynique, puisse être absolument incapable de distinguer le bien du mal » (*Ibid.*), voilà ce qui, pour Hannah Arendt, représente « un défi de la pensée » (2009 [2005] : 16). Pouvons-nous donner un nouveau sens à la « banalité du mal » ? Et comment l'anthropologue peut-il relever ce « défi » ?

Arrêtons-nous, d'abord, sur le « défi juridique » constitué par ces procès, celui de Eichmann comme bien d'autres dans lesquels, au sein de systèmes juridiques fondés sur l'individualité de la faute et de la peine, une personne est appelée à répondre de crimes qui la dépassent en tant qu'individu, ou ne la concernent qu'en tant que « rouage » d'une « machine » plus grande qu'elle, en taille et en puissance ; crimes dont les effets nuisibles, meurtriers, dévastateurs ne peuvent se mesurer que si l'on prend en compte tous les autres « rouages » d'un mécanisme fatal. Or, comme le fait remarquer Hannah Arendt, « dans la plupart des organisations criminelles, ce sont les petits rouages qui commettent effectivement les grands crimes » (*Ibid.* : 72). On est donc en droit de se demander, tout comme la cour jugeant ce « fonctionnaire de l'Holocauste », pourquoi – et, ajouterait l'anthropologue, *comment* – telle ou telle personne est devenue un rouage d'un système criminel à large échelle et a continué de l'être malgré l'évidence de la nature criminelle de ce système (*Ibid.* : 73) ?

C'est ici que le questionnement du juriste ou du magistrat rejoint celui de l'anthropologue. Ce qui est amorcé dans des poursuites judiciaires de

ce genre, c'est un processus d'individuation, voire d'humanisation d'êtres dépersonnalisés par leur rôle, pris dans des « machineries bureaucratiques » où chacun est « remplaçable » (*Ibid.* : 70) :

« Le procès Eichmann, comme tous les procès de ce type, n'aurait eu aucun intérêt s'il n'avait pas transformé en homme le rouage ou "réfèrent" de la section IV B4 de la Direction de la Sécurité du Reich. Ce n'est que parce que cette opération a été réalisée avant même que ne commence le procès que la question de la responsabilité personnelle, et donc de la culpabilité judiciaire, s'est posée » (*Ibid.* : 73).

Or, plus loin, Hannah Arendt ne dira plus que cette opération a été réalisée *avant le procès*, mais *par le procès* : « que même un rouage puisse redevenir une personne : voilà ce qui constitue la grandeur des poursuites judiciaires » (*Ibid.* : 201). Elle reconnaît ainsi implicitement au droit et à ses procédures un pouvoir de transformation identitaire ou d'*institution* (Bourdieu 1982) proche de celui que l'on attribue aux rites. Les anthropologues ont mis au jour les mécanismes de « délégation » opérant dans les rituels ou les « traditions », où les acteurs sont des exécuteurs « transparent(s) » de gestes dont le sens ultime leur échappe (Bloch 2004 : 130), et qu'ils rattachent à d'autres les ayant exécutés avant eux – opération cognitive et langagière que Maurice Bloch nomme la « déférence ». Ils se sont également interrogés sur la *qualité de l'action* de performances collectives (cérémonies initiatiques, pratiques dévotionnelles), où « les actions sont vécues comme ayant été stipulées à l'avance, et pour autant séparées des intentions des personnes qui agissent » (Humphrey & Laidlaw 1994 : 12) – ce qui les rend, finalement, « remplaçables ». J'ai, pour ma part, travaillé sur les procédures coutumières d'acquisition d'un nom, d'une identité et d'un visage (Puccio 2002), avant de me pencher sur les procès contre la mafia. Ils trouveront donc une matière nouvelle dans ces procès, où il s'agit « d'émettre un jugement, de donner des noms et d'imputer une faute » (Arendt 2009 [2005] : 61) aux membres non définis d'entités collectives (organisations criminelles, entreprises, corporations). L'opération d'imputation des responsabilités va en effet à rebours de ces techniques de *détachement* de soi, qui sont au fondement d'actes criminels accomplis pour le compte de quelqu'un (ou de quelque chose) d'autre (Puccio-Den 2016). Ce qui procède précisément d'une *mise en suspens* d'une partie de soi (intention, langage, conscience, nom), à l'œuvre également dans les rites (Humphrey & Laidlaw 1994 ; Puccio 2002).

Pourtant, alors qu'il est valable pour les rites en vertu de ce mécanisme de la « déférence », ou de la délégation d'autorité, décrit par Maurice Bloch (2004), le principe invoqué par Adolf Eichmann lors de son procès, selon lequel « Si je ne l'avais pas fait, quelqu'un d'autre aurait pu le faire

et l'aurait fait» (in Arendt 2009 [2005] : 71), n'a pas droit de cité devant une cour de justice, dans la mesure où il suppose l'abolition de la responsabilité ou sa concentration sur une seule et unique personne (ou fonction), le « cerveau » : « Au sein du III^e Reich, en tout cas », rappelle Hannah Arendt, « un seul homme prenait des décisions et pouvait les prendre, et était donc d'un point de vue politique, pleinement responsable. C'était Hitler lui-même [...] le seul homme dans toute l'Allemagne qui était irremplaçable » (*Ibid.* : 71).

Le procès de Nuremberg (1945-1946), intenté par les Alliés vainqueurs du second conflit mondial contre les principaux dirigeants du III^e Reich (Wieviorka 1995), ne se distancie pas radicalement de cette conception de la responsabilité individuelle associée aux prises de décisions, à la différence près que, dans ce cas précis, les actes avaient été exécutés par d'autres – contrairement au procès Eichmann où l'accusé a exécuté des actes commandités par d'autres. On peut, par ailleurs, repérer dans cette dissociation entre intention et action meurtrière un ressort puissant des processus de *déresponsabilisation* agissant dans toutes sortes d'atrocités, et les rendant possibles (Puccio-Den 2016)⁸. Les nazis ne s'y étaient pas trompés lorsqu'ils avaient changé, dans la terminologie militaire, le nom du soldat recevant des ordres, *Befehlsempfänger*, en soldat « porteur » d'ordres, *Befehlsträger*, « désignant par là le fardeau de la responsabilité et le poids qui pesaient littéralement sur ceux qui exécutaient les ordres, comme autrefois sur le « porteur de mauvaises nouvelles » » (Arendt 2002 [1963] : 83). Mais il fallait, comme le montre le juriste Rainer Maria Kiesow dans sa contribution à ce volume, que le temps passe, et fasse son travail, pour que la responsabilité des « porteurs d'ordre » soit reconnue *en fait et en droit*.

Rainer Maria Kiesow y décrit, en effet, un « revirement spectaculaire » de la jurisprudence relative à la responsabilité des « complices » du régime nazi, intervenu en Allemagne dans les années 2011-2016. À partir de cette période, ont été inclus dans la zone grise de la complicité des « homme(s) moyen(s) » qui n'avaient rien fait de proprement criminel, mais avaient contribué, participé ou concouru aux plus grands crimes que l'humanité ait jamais commis et connus. Ces accusations de complicité portées contre des fonctionnaires, gardiens de camps, comptables, cuisiniers, auxiliaires des crimes nazis, figures d'arrière-plan restées jusque-là en marge des procédures judiciaires allemandes, ont littéralement « bouleversé le droit », brouillant

8. Nous avons déjà consacré une publication (Ben Hounet & Puccio-Den 2016) à la question de l'intention criminelle et de la constitution de preuves pour l'attribution des responsabilités. Sa traduction, enrichie d'autres textes, a donné lieu à un ouvrage en anglais (Ben Hounet & Puccio-Den 2017). Pour une approche pragmatique de la qualification pénale de l'intention dans le contexte égyptien, cf. Baudouin Dupret (2001).

« la zone entre l'acte et le non-acte », « entre le rien et le début de quelque chose », « entre l'interdit et le permis ». À partir de là, nous explique l'auteur : « L'acte individuel, jusqu'alors tout à fait nécessaire pour concevoir juridiquement la complicité, se fond dans le collectif d'une machine à tuer. Peu importe quel petit rouage représentait l'individu dans cette machine ». Tout comme les juristes, les anthropologues doivent eux aussi tirer profit de ce tournant historique pour repenser les rapports entre individuel et collectif.

Ainsi la « banalité du mal » est-elle peut-être l'incapacité de percevoir les liens entre des actes ordinaires et le mal extraordinaire qui découle de leur somme ; c'est l'inaptitude à continuer de penser par soi-même⁹ lorsqu'on est en train d'agir pour le compte d'autrui (personne physique ou morale, entité ou institution). Mais, d'ailleurs, l'entité collective objet de l'imputation existe-t-elle *vraiment* ? Et comment prouver son existence sur le plan judiciaire ? Quelle est sa nature ? Quelle est sa taille ? Quelles sont ses limites ? Comment, à quel titre et de quelle manière, les individus inculpés y sont-ils engagés ? Tous les procès de l'après-guerre intentés aux criminels nazis – du procès de Nuremberg au procès Eichmann, sans oublier le procès de Auschwitz à Francfort (1963-1965) – se sont heurtés aux mêmes obstacles juridiques au moment d'« établir les responsabilités et [de] déterminer l'étendue de la culpabilité criminelle » : « l'examen de la cour était limité par les catégories d'actes criminels connues et définies dans le code pénal allemand de 1871 » (Arendt 2009 [2005] : 302-303). La création de nouveaux concepts juridiques pour chercher à atteindre ces entités collectives – à l'exemple de l'« entreprise criminelle commune » ou de l'« association de type mafieux »¹⁰ – s'avère dès lors nécessaire pour leur fournir un soubassement ontologique (Puccio-Den 2013) – ce qui ne veut pas dire que ces entités n'ont pas eu une existence *réelle* en dehors ou en amont du droit.

Au procès de Nuremberg, déjà, le chef d'accusation de « complot » ou *conspiracy* (Wieviorka 1995) a dû être utilisé afin de pouvoir appeler à la barre les hauts dignitaires de l'État nazi pour les crimes commis contre des juifs – ce qui impliquait d'établir un organigramme précis des institutions nazies. Depuis ce moment fondateur, et chaque fois qu'une accusation est

9. Rappelant les réactions de Eichmann aux questions de la cour, Hannah Arendt remarque : « Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser* » (2002 [1963] : 118 ; italique dans le texte original). C'est ailleurs que la philosophe définit plus précisément la signification qu'elle donne au terme « penser » : « [...] 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 » (2009 [2005] : 87).

10. Cf. le travail d'Élisabeth Claverie et Raphaëlle Maison (2009) sur l'« entreprise criminelle commune », et mon article sur le « délit d'association mafieuse » (Puccio-Den 2013).

portée contre un système criminel (apartheid, mafia, terrorisme), se pose à nouveau le problème de la *qualification*. Du côté de la philosophie des sciences sociales, Margaret Gilbert, dans une réflexion suscitée en partie par la mise en place d'un droit pénal international, a proposé de repenser la « responsabilité collective » à partir de notions comme celles de *sujet pluriel* ou de théorisations du « co-engagement » d'individus dans une action criminelle (2008 : 900). Or, ces thèmes sont tout aussi cruciaux pour notre discipline, dans la mesure où ils renvoient à un double questionnement : d'une part, quels sont les formes d'appartenance, les modes d'implication ou d'engagement de l'individu par rapport à un groupe, et, d'autre part, comment mesurer le degré d'organisation et d'institutionnalisation d'un collectif ?

La responsabilité est une notion à géométrie variable, donnant lieu à des étagements, à des emboîtements, à des feuilletages dans des jeux d'échelles complexes entre la communauté nationale, les États, les groupes et les individus. Souple et malléable, elle peut être soumise à différents procédés : dilution, concentration, diffusion, éclatement, etc. La responsabilité atteint encore un autre degré de complexité dans des situations – tel le génocide rwandais – qui mobilisent des notions d'*intention collective* où, ce qu'il faut prouver, c'est l'adhésion morale de l'individu à un projet commun de destruction massive, sa volonté de participer à une entreprise systématique d'extermination, sans que cela implique nécessairement des liens directs entre les différentes scènes de crime, elles-mêmes disséminées dans le temps et dans l'espace (Wurtz 2006).

En définitive, et pour ressaisir l'un des fils que nous avons essayé de démêler, le problème qui se pose à nous, ethnologues ou ethnographes – différent, certes, de celui qui se pose aux procureurs engagés dans la poursuite judiciaire de collectifs criminels, mais tout aussi complexe –, est celui de la description des faits. Comme l'observe Élisabeth Claverie, lors des procès du Tribunal pénal international compétent pour juger les crimes commis en ex-Yougoslavie (TPIY), les témoins doivent répondre aux questions « qui, quand, où, pourquoi et comment ? » (2012 : 75). Les audiences occasionnent la production de récits sur ce qui s'est passé, souvent déconstruits par les mises en doute de l'accusation ou de la défense, mais visant à préciser la nature d'événements confus, parfois enfouis dans le non-dit ou refoulés, dont chaque témoin ne possède qu'une version partielle, si ce n'est partielle. Sont alors évoquées non seulement des scènes données, mais aussi des séquences appartenant à d'autres scènes, prises dans d'autres réseaux de temporalité et de causalité, impliquant d'autres acteurs ; de même que sont retenus comme pertinents non seulement des actes donnés, mais aussi les ordres ou l'enchaînement d'ordres les ayant provoqués. Face à la complexité de ces performances langagières que sont

les interrogatoires et contre-interrogatoires des victimes, des accusés et des témoins, on devine les efforts que doivent fournir les magistrats pour évaluer correctement les chefs d'accusation et la solidité des preuves, établir les bons liens d'inférence, reconstruire la dynamique des faits imputables et séparer ces derniers d'autres faits non imputables. Cette approche fractionnée de l'acte criminel que doivent adopter les magistrats n'est pas si éloignée des théorisations des anthropologues, qui considèrent l'action rituelle comme un « parcours » comprenant plusieurs séquences et incluant des actes de langage aussi bien que des gestes concrets (Pitrou 2012).

Nous avons jusqu'ici abordé les problèmes de définition et de description posés par la notion de responsabilité. Nous allons à présent examiner de plus près les *dispositifs de responsabilisation*, à savoir les formes variées, et plus ou moins institutionnalisées, que les hommes mobilisent pour attribuer une action – fût-elle criminelle, nuisible ou, tout simplement, malencontreuse – à un acteur – collectif ou individuel.

Entre action et acteur

Lorsque Mary Douglas, dans un petit livre magistral (1980), reprend l'œuvre monumentale de Evans-Pritchard, elle subsume tous les écrits consacrés au système politique, économique, familial, symbolique et religieux des Nuer, d'un côté, à la magie, à la sorcellerie et à la divination chez les Azandé, de l'autre (fruit des deux grands terrains effectués chez ces deux peuples soudanais), sous un seul et même concept : la « reddition des comptes » (*accountability*). L'enjeu théorique de l'anthropologue britannique est de participer à un débat, au cœur de l'anthropologie des années 1920, sur « les conditions de la connaissance humaine », en expliquant « comment fonctionne l'esprit » (Douglas 1980 : 15). La notion de *reddition des comptes* est ainsi déclinée de deux manières différentes selon le peuple étudié. Pour les Azandé, la sorcellerie est « une philosophie naturelle qui explique les rapports des hommes et les événements malencontreux » (Evans-Pritchard 1972 [1937] : 96). Non pas que l'homme azandé ramène naïvement tous les phénomènes à la sorcellerie, loin s'en faut ! Cette dernière « met un homme dans un tel rapport avec les événements qu'il subit un préjudice », lui permettant de répondre à la question pressante : « Pourquoi lui et non pas un autre ? Pourquoi dans cette occasion et non pas dans d'autres occasions ? » (*Ibid.* : 102-103). Partant du principe selon lequel tout le monde, chez les Azandé, peut être tenu pour responsable d'un malheur, les actes de divination – actes de langage, mais aussi autres formes d'action jugées efficaces –, tentent d'établir un lien pertinent entre un enchaînement de causes et d'effets et un élément singulier (la victime, « son » malheur), car,

ce qui compte, c'est de repérer, dans la chaîne des événements, « la cause qui est socialement pertinente » (*Ibid.* : 107). La description que Evans-Pritchard donne de la sorcellerie en fait donc un système puissant d'*attribution des responsabilités* d'un malheur (mort, maladie, échec) – et c'est en cela qu'elle nous intéresse – en même temps qu'un mécanisme de *déresponsabilisation*, puisque la faute d'un événement malheureux est toujours rejetée sur autrui : le « sorcier responsable » (*Ibid.* : 120).

Mary Douglas signale qu'à l'époque où Evans-Pritchard conduit son terrain¹¹, des changements sont en cours au Soudan. Auparavant, les pratiques divinatoires zandé étaient enchevêtrées aux institutions judiciaires centralisées qui prenaient le relais dans la punition des individus désignés par l'oracle comme « responsables » d'une action malveillante ; avec le gouvernement colonial, la consultation d'un devin, les mises en accusation coutumières et les sanctions étatiques des individus identifiés comme coupables sont désormais proscrites (Douglas 1980 : 54-55). Cette transition d'un système normatif à un autre peut être étudiée dans d'autres contextes. J'ai analysé, dans ce volume, le moment critique où la justice d'État italienne passe au crible les crimes et le code de l'honneur mafieux, tout en faisant apparaître les jeux d'échange et les transactions entre l'association mafieuse Cosa Nostra et l'institution judiciaire, plutôt que de caricaturer leur opposition frontale. Mary Douglas avait, de son côté, souligné que les « entités » que nous fabriquons pour traiter la question de la responsabilité légale ne sont pas moins « opaques » que celles des Azandé (*Ibid.* : 60). Leur « système de reddition des comptes » n'est pas sans impliquer le recours à un *tiers* – ici le prince, seul personnage habilité à « permettre la vengeance ou imposer l'indemnité » (Evans-Pritchard 1972 [1937] : 122) –, ni la présence d'un *témoin*, personnage dont la participation à la consultation de l'oracle est nécessaire afin de garantir que ce dernier a été consulté à bon escient et dans le respect de ces procédures (*Ibid.* : 132), qui sont « la filière socialement prescrite pour répondre au malheur » (*Ibid.* : 136). Nous savons que, dans bien d'autres configurations historiques et sociales, le tiers appuie ses énoncés de vérité sur le témoin. Quels sont les modes de « présence » de ce dernier dans nos sociétés et dans celles du passé ? François Hartog retrace, dans ce volume, la genèse et l'évolution de cette figure majeure de notre civilisation, « à la croisée des deux grands domaines du droit et de la justice, d'un côté, et du religieux, de l'autre ». Il en suit les mutations, les usages, les conversions ou les perversions – comme dans l'instrumentalisation du « martyr » par le terrorisme islamique – jusqu'à l'époque contemporaine.

11. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* a été publié en 1937, mais Evans-Pritchard a commencé son terrain dans les années 1920.

Lorsque de l'étude du peuple azandé, il passe à celle des Nuer, Evans-Pritchard est confronté à un tout autre univers mental, politique et moral : chez ces nilotes, les institutions sont « invisibles », la scène sociale pratiquement « vide », désertée par tous ces personnages et statuts (princes, gouverneurs, aristocrates, députés, citoyens ordinaires, hommes riches ou pauvres) qui peuplent les « champs territoriaux de la responsabilité » (Douglas 1980 : 62-64). Ainsi, « [q]uand un homme constate qu'on lui porte préjudice », observe Evans-Pritchard, « il ne peut s'en plaindre à aucune autorité, ni en attendre réparation, de sorte qu'il provoque dans l'instant l'homme qui lui a causé un tort, et il n'y a pas moyen de refuser ce duel » (1994 [1940] : 178). En l'absence d'un droit formellement institué (*Ibid.* : 198), de lois, de tribunaux et de figures d'autorité capables de se prononcer sur telle ou telle question ou de faire appliquer un verdict (*Ibid.* : 190-191), chaque homme doit défendre ses propres droits. Il le fait par des épreuves de force qui constituent le quotidien des Nuer, ce à quoi ces derniers se préparent dès leur plus tendre enfance : « Dès leur jeune âge, les enfants sont encouragés par leurs aînés à trancher toutes leurs disputes avec des coups » (*Ibid.* : 179). C'est une société profondément égalitaire que celle qui est peinte par l'anthropologue anglais, marquée par le manque, dépouillée de tout ce qui fait, d'habitude, exister une société : « Remarquable est chez les Nuer l'absence d'organes de gouvernement, d'institutions juridiques, de commandement déclaré, et plus généralement de vie politique organisée » ; « Ni maître ni serviteur dans leur société, mais des égaux qui se considèrent comme la plus noble création de Dieu » (*Ibid.* : 210-211). Dès lors, le système de reddition des comptes est, lui aussi, réorienté vers le seul ordre supérieur qu'ils reconnaissent, l'ordre métaphysique, et la théorie du péché (unie à la croyance du caractère polluant, et donc potentiellement dangereux pour toute la communauté, du sang versé inutilement) constitue « l'ancrage ontologique du mécanisme de contrôle de la vie politique des Nuer » (Douglas 1980 : 71). Équivalent de la théorie de la sorcellerie zandé, que Evans-Pritchard avait définie comme « un système de valeurs régulatrices de la conduite humaine » (1972 [1937] : 96), la théorie du péché est la « pierre de touche » à laquelle s'ancrent toutes les « fictions juridiques » des Nuer (Douglas 1980 : 71).

Chaque système de reddition des comptes instaure un « environnement moral particulier » (*Ibid.*), une manière singulière de connecter un univers de représentations et de valeurs avec un système politique et social – ce que Evans-Pritchard appelle un « idiome ». Ainsi, la sorcellerie est « l'idiome dans lequel les Azandé parlent d'eux-mêmes et s'expliquent eux-mêmes » (1972 [1937] : 98) – l'anthropologue se dit lui-même avoir, au contact de ses hôtes, commencé à « réagir aux infortunes dans l'idiome de la sorcellerie » (*Ibid.* : 135). Sauf que, si connexion il y a entre les deux plans, leur coïncidence

n'est jamais parfaite. En dépit de la « pression pour introduire de l'ordre dans le comportement humain », à chaque fois qu'un dispositif de régulation s'applique, il « crée d'autres aires d'où l'incertitude nécessite d'être réduite » (Douglas 1980 : 59). Il y a donc un jeu, un hiatus que les « fictions juridiques » (*legal fictions*) permettent justement de combler, en jouant sur le « comme si » (*as though*), afin de maintenir les sociétés dans un équilibre homéostatique constant, bien que toujours au bord de la rupture (*Ibid.* : 72). Avec les « systèmes de reddition des comptes », les groupes humains disposent donc d'une machinerie délicate, de mécanismes subtils qui règlent la tension afin d'éviter les déflagrations. Pour les Nuer qui ne disposent pas de tiers pour régler leurs contentieux, Evans-Pritchard les compare à des thermostats (*Ibid.* : 63). Lévy-Bruhl, lui aussi, n'avait-il d'ailleurs pas parlé de la responsabilité comme d'une « fiction » (1884 : 17), justifiée par la nécessité de la défense sociale, « condition *sine qua non* de l'existence même de la société » (*Ibid.* : 62-63) ? On pourrait alors avancer que la responsabilité est ce *point d'attache* par lequel les individus, faisant confiance à leurs propres *fictions*, définissent les termes d'un monde commun, garant de leur équilibre et de leur survie¹². Mais comment articuler ce *jeu* avec le « je » ?

Si Evans-Pritchard étudie « la sorcellerie comme agent » (1972 [1937] : 101), historiens, sociologues et philosophes ont, d'une manière ou d'une autre, associé la responsabilité à l'émergence de l'individu : c'est « le *sujet passif* ou le *patient* de la sanction » identifié par Paul Fauconnet (2010 [1928] : 19, italiques de l'auteur), car cette dernière, en singularisant l'événement passé, « *ce qui a eu lieu* » (Karsenti 2006 : 105, italiques de l'auteur), véritable *objet* visé par la responsabilité, « fait bel et bien apparaître le sujet » (*Ibid.* : 99-100). Jean-Pierre Vernant, dans une perspective d'anthropologie historique, propose une classification où, si le terme *individu* renvoie à l'inscription dans un groupe d'appartenance en même temps qu'à la faculté de jouir d'une autonomie au moins relative dans ce cadre institutionnel, le *sujet* est, quant à lui, une entité discursive et performative qui apparaît dans des actes de langage formulés à la première personne, tandis que la *personne* (ou le *moi*) est le produit de l'ensemble de pratiques et attitudes qui confèrent à un être sa singularité, façonnant son intériorité, son intimité, sa conscience (Vernant 1989 : 214-215). Avec l'idée de *faute*, le droit accouche aussi de son *porteur*, personne singulière qui endossera cette charge selon le degré de son implication dans l'acte faisant l'objet du jugement. Michel Foucault situe la naissance d'un « sujet moral », fruit d'un nouveau rapport de soi à soi (ou d'une nouvelle « culture de soi ») dans les deux premiers siècles de notre ère

12. Mary Douglas parle aussi du « système d'*accountability* » comme *foundation of meaning* (« fondement du sens ») (1980 : 71). Ce sera notre manière de traduire ou de développer cette pensée si féconde.

(1984 : 84) ; l'historien Peter Brown date le « point de départ de la personne et de l'individu modernes » entre le III^e et le IV^e siècle de notre ère (1983 : 176).

Dans l'Antiquité tardive, un déplacement semble s'opérer, de l'extérieur vers l'intérieur, qui place le siège de la culpabilité dans les tréfonds de l'âme. Le moi, avec ses tourments, surgit alors dans un dialogue intime avec Dieu (Vernant 1989 : 232), qui prépare l'institutionnalisation de la confession. Tout d'abord exercice spirituel (à l'oral, sous la modalité de la prière, ou à l'écrit sous la forme de la lettre ou du journal intime qui donnera naissance au récit autobiographique), la confession deviendra ensuite une pratique génératrice d'aveux qui pourront servir de support aux processus d'inculpation entrepris, tour à tour, par l'autorité religieuse ou par l'instance judiciaire, la première visant l'intention, la seconde les actes (Sapiro 2008 : 880). William Schweiker a repris ce questionnement dans le cadre théorique et théologique de l'éthique chrétienne. La responsabilité est ainsi conçue comme la faculté d'employer le pronom personnel, à travers l'usage de certaines formes linguistiques qui permettent de différencier l'agent comme personne. Le moi « existe dans l'événement de langage qui consiste à répondre aux autres » (Schweiker 1999 : 61), et notamment à répondre à la question : « Qui agit ? ».

En amont de la responsabilité, les historiens ont trouvé l'individu, le sujet, l'auteur, rattachant son avènement à telle ou telle époque, le situant dans tel ou tel contexte. Ce n'est pas la seule manière de voir les choses ; des sociologues comme Paul Fauconnet ont au contraire posé comme *ontologiquement première* la dimension *objective* de la responsabilité, celle qui repose sur les actions, sur les « situations génératrices de responsabilité » (Fauconnet 2010 [1928] : 104), sur les torts à redresser, sur les dommages à réparer, domaines privilégiés du droit civil (*Ibid.* : 115). Mais à mettre l'accent tantôt sur l'individu, tantôt sur les actes qui ont objectivement eu lieu, on perd de vue le fait que la responsabilité est, précisément, un mode particulier de *lier* un sujet à des actions qui seront dès lors considérées comme les siennes. Plus encore, cette manière de conceptualiser la responsabilité a conduit inévitablement dans les rets de l'évolutionnisme : la responsabilité est le propre des sociétés modernes, soit parce que celles-ci sont « individualistes », soit parce qu'elles supposent un certain rapport entre l'État et ses citoyens (le fait de rendre des comptes). Or, cette approche évolutionniste peut être remise en cause à partir de matériaux historiques issus de l'Antiquité romaine, dans le prolongement des mises en garde de Yan Thomas contre une « histoire délibérément linéaire » (1984 : 65). L'article de Yann Rivière, dans ce dossier, montre que, en matière de droit criminel, la *doxa* selon laquelle l'individualisation de la sanction prendrait le pas, de manière aussi inéluctable que généralisée, sur l'application d'un châtement collectif à un groupe considéré comme solidaire, est à réfuter.

Dans *Crime and Custom in Savage Society*, Bronislaw Malinowski avait déjà récusé « le dogme de l'absence de droits et responsabilités individuels chez les sauvages » (1926 : 4), avant de conclure :

« Nous pouvons donc, en fin de compte, abandonner l'idée que le "sens du groupe" ou la "responsabilité collective", c'est la seule, voire la principale force qui garantit l'adhésion à la coutume et qui la rend contraignante ou légale. *L'esprit de corps*, la solidarité et la fierté d'appartenir à une communauté ou un clan existent indubitablement chez les Mélanésiens – aucun ordre social ne pourrait se maintenir sans eux, dans aucun type de culture ou civilisation. Je voudrais juste émettre une réserve contre ces visions exagérées, telles celles de Rivers, Sidney Hartland, Durkheim et bien d'autres encore, qui feraient de cette loyauté au groupe, généreuse, impersonnelle et illimitée, la pierre angulaire de tout ordre social dans les cultures primitives. Le sauvage n'est ni un "collectiviste" extrême ni un "individualiste" intransigeant – il est, comme l'homme en général, un mélange des deux » (*Ibid.* : 17).

Cette réfutation du « grand partage » entre sociétés primitives et modernes sur la base d'une définition polarisée de la responsabilité (collective *vs* individuelle) contient en elle le rejet de l'opposition entre loi et coutume. Pour l'anthropologue des populations mélanésiennes, « la loi et les phénomènes juridiques [...] ne consistent pas dans des institutions indépendantes. La loi représente un aspect de leur vie tribale, un côté de leur structure, plutôt qu'un arrangement social isolé et autonome ». En définitive, « [l]a loi est le résultat spécifique de l'ensemble des obligations qui rend impossible pour l'indigène d'esquiver sa propre responsabilité sans en pâtir dans l'avenir » (*Ibid.* : 18).

La belle définition que donne Malinowski de la loi montre que la responsabilité n'est pas seulement une manière de concevoir l'étendue sociale de l'action (qui peut se répercuter sur d'autres individus), mais aussi son ampleur temporelle, signalant que les effets d'un acte accompli au présent peuvent se réfracter « dans l'avenir » (*in the future*). C'est aussi un thème ancien de la pensée occidentale. Dans la tragédie grecque, les fautes des ancêtres retombent sur la lignée, comme le fardeau du destin ou le devoir de vengeance que les descendants doivent supporter. Dans le chapitre de sa thèse consacré à la « Formation de l'idée de responsabilité », Lucien Lévy-Bruhl rappelait que « Crésus, c'est-à-dire Hérodote, trouve juste et naturel que les descendants à la cinquième et sixième génération soient punis des fautes de leurs ancêtres. Ils sont regardés comme solidairement responsables » (1884 : 153). Cette même préoccupation se retrouve dans le droit romain, dans ses applications et les commentaires auxquels il a donné lieu. Et même si, comme le précise Yann Rivière, le crime de lèse-majesté, dont la punition peut s'étendre aux proches du coupable ou à sa descendance, constitue une exception juridique, à en croire la richesse des textes explorés

par l'historien de la Rome ancienne, le problème de la transmission de la culpabilité et de la peine semble occuper une place bien plus importante dans les esprits de l'époque que son caractère exceptionnel pourrait nous le faire imaginer.

Dans son essai sur le « concept de responsabilité », Paul Ricoeur (1995) décrit le changement de perspectives qui s'opère lorsqu'on regarde l'action de manière prospective plutôt que rétrospective, non pas pour ce qu'elle a été, mais pour ce qu'elle peut provoquer : projetée vers le futur, la responsabilité se détache de la punition et s'attache au risque, à la prévention et au principe de précaution. Ce retournement se traduit, sur le plan juridique, par une prééminence du droit civil (orienté vers la victime ou le dommage à réparer) sur le droit pénal ; au niveau de l'organisation de la société, les compagnies d'assurance prennent le pas sur les prisons, car il s'agit désormais d'anticiper des situations potentiellement dangereuses et de les traiter en amont, avant qu'elles ne dégénèrent. La quête des responsables se détourne des auteurs présumés d'un mal, pour se concentrer sur ceux qui n'ont pas été capables de le prévenir. Par un retour de bâton, l'État n'est plus l'entité qui s'enquiert des responsables ; il se trouve acculé à ses propres responsabilités pour son manque de vigilance, de lucidité ou de prévoyance. Cela est aussi vrai dans les cas de catastrophes naturelles, surtout si ces dernières résultent d'une mauvaise gestion du risque environnemental. Ferons-nous expier nos fautes vis-à-vis de la nature par les générations futures ? Ne paieront-elles pas le prix de nos comportements irresponsables par rapport aux ressources de la planète (Jonas 1990) ?

Les sociétés contemporaines, technologiques et globalisées, nous confrontent à une extension de la responsabilité aussi bien dans le temps – puisque les actions au présent ont des répercussions sur le futur (*Ibid.*) –, que dans l'espace – puisque des actions localisées peuvent avoir des effets sur d'autres portions d'un monde globalisé (Delmas-Marty & Supiot 2015 : 20). Une nouvelle éthique s'est mise en place : elle nous rend désormais responsables non seulement de nos propres actes, mais aussi pour autrui (Levinas), ainsi que pour des actions accomplies par d'autres. Or, si la prévision du risque à venir est une opération impossible parce qu'illimitée (Ricoeur 1995 : 68), à l'autre bout de la chaîne, il reste à déterminer jusqu'à quel point il est possible de prolonger l'enchaînement causal des responsabilités, et à quel moment situer l'origine des faits incriminés, surtout en l'absence d'un auteur clairement identifiable comme « le coupable » – manière de ne pas sombrer dans le marécage moral de la dilution, voire de la « dissolution » de la responsabilité (*Ibid.* : 64), ou dans le paradoxe de l'imputation de fautes à des entités d'autant plus insaisissables qu'elles sont grandes (puissances mondiales, médias, multinationales).

En maintenant ferme la distinction entre responsabilité politique ou morale et responsabilité pénale, Hannah Arendt avait réaffirmé le principe selon lequel « la culpabilité et l'innocence n'ont de sens qu'appliquées à des individus » (2009 [2005] : 60). La question que nous avons posée à propos des « crimes de guerre » et des « crimes contre l'humanité » rebondit sur les défaillances des systèmes financiers, des services publics, des administrations, autant d'instances dont le dysfonctionnement entraîne des conséquences graves sur les populations, les catégories sociales les plus vulnérables, comme le sont par exemple les malades, ou les individus les plus exposés, comme les enfants. Mais ce nouveau paradigme de la responsabilité risque de nous faire tomber dans les travers d'une « victimisation » généralisée (Eliacheff & Soulez Larivière 2006). Juristes et magistrats, confrontés à l'extension des usages du droit et de la justice, se sont exprimés sur « l'idéologie victimaire qui caractérise notre époque : rien n'est dû au hasard, tout procède d'une volonté humaine et doit pouvoir être imputé à quelqu'un » (Garapon 1996 : 106). « Réaction de défense devant l'absurdité du Mal » (*Ibid.*) ou « paradoxe de la société démocratique qui transfère sur la justice ses demandes de sens non satisfaites » (*Ibid.* : 104), on en oublie que « le propre du droit est précisément d'arrêter cette responsabilité autrement infinie » (*Ibid.* : 106). Toutefois, ce qui nous intéresse en tant que chercheurs en sciences sociales c'est, justement, ce que les gens *font* au droit – sans doute en trahissant sa vocation première, mais pour répondre à leurs besoins et à leurs préoccupations immédiates – et ce qu'ils lui *font faire*. Dans le présent numéro, Janine Barbot et Nicolas Dodier ont suivi pas à pas, et pendant plusieurs années, les victimes d'un drame sanitaire – la contamination mortelle par un agent infectieux contenu dans un traitement hormonal dispensé à des enfants ayant des problèmes de croissance – pour mettre au jour la diversité des ressorts qu'utilisent des parents en quête de réparation (même face à l'irréparable que représente la mort d'un enfant), la complexité du « travail évaluatif » pour des individus confrontés à différents outils judiciaires ou extrajudiciaires, et le « répertoire normatif » qui sert de support à leurs actions.

Reprenons, comme dernier exemple de stratification temporelle de la responsabilité, le terrain à partir duquel James Laidlaw a développé une réflexion sur l'éthique, soit les pratiques du jaïnisme et les conceptions de l'action humaine qui les sous-tendent. Pour donner sens à ces techniques extrêmes de privation volontaire – inintelligibles si l'on adopte comme cadre théorique « la vision particulièrement étroite de la vie éthique » de Durkheim (Laidlaw 2002 : 317) –, l'anthropologue s'appuie sur la pensée de trois philosophes ayant conceptualisé la liberté humaine : Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, et Bernard Williams. Tel qu'il le présente – en le comparant aussi à la dette inépuisable du chrétien envers Dieu qui s'est

sacrifié pour lui –, le karma est un dispositif temporel mettant en rapport des souffrances présentes et des fautes commises dans des vies précédentes, vécues dans des états *autres* (animaux, végétaux, minéraux). Le jaïniste doit *rendre compte* non seulement de ses propres actes, et jusqu'aux moindres gestes de son quotidien, altérations minimales de l'équilibre instable du monde, producteurs de souffrance et de pollution, mais aussi des actions accomplies par d'autres dans des formes de vie antérieures, reliées par des canaux subtils aux modalités d'existence du présent. Ce lien, ou *liant*, est précisément, nous semble-il, la responsabilité, dispositif qui permet à l'homme de faire tenir les différents niveaux de l'univers (physique, métaphysique, social, moral, politique et mental), et de s'y accrocher.

Mais ce liant n'est pas assuré en permanence ; il peut se perdre, se dissoudre, ou se déplacer. Que se passe-t-il, par exemple, lorsqu'un État décide de prendre soudainement en charge cette étape essentielle de l'existence individuelle et de sa transmission qu'est la mise au monde d'enfants ? L'augmentation aussi inattendue que spectaculaire de la mortalité périnatale dans les hôpitaux publics du Rajasthan, établissements pourtant recommandés aux parturientes pour minimiser les risques liés à l'accouchement non médicalisé, fait surgir une interrogation : « À qui la faute ? ». Dans sa contribution, Clémence Jullien *met en scène* cette quête d'identification des coupables, à l'aide d'une ethnographie minutieuse, pour en suivre la progression *dans le cours de l'action* : scènes de la vie hospitalière, conflits, négociations, réagencements, entre femmes de générations différentes, entre mères et personnel médical, où l'on peut observer que l'emprise de l'État et de ses « corps » sur le corps du nouveau-né, au moment périlleux où il vient au monde, s'établit avec difficulté et non sans violence. Comme l'ont montré d'autres études sur le « care », sur les droits du patient et sur l'éthique médicale (Mol 2008), on constate l'importance du non-verbal, qu'une analyse détaillée des gestes, postures, silences et regards permet de restituer, ainsi que la place de la corporéité et des émotions. On voit aussi apparaître le rôle des *choses*. Dans cette pièce qui court-circuite la naissance et la mort, draps, tissus, plateaux, balances, instruments médicaux semblent participer d'un huis clos où les frontières ontologiques entre humains et non-humains, sujets et objets, sont floues, frontières que la réification des patient(e)s, – ces enfants mort-nés ou ces accouchées traités avec indifférence par les soignants – ne cesse de brouiller, et que les imputations de faute essaient justement de rétablir.

Par décision de l'État, les femmes du Rajasthan ont été privées de leurs pratiques traditionnelles, de leurs savoirs et savoir-faire, de leurs réseaux d'entraide féminine et de leurs compétences sur la mise au monde de

leur propre progéniture¹³. En adoptant la responsabilité comme thème de recherche, notre objectif était donc bien « d'étudier la façon dont est conçue l'action sociale » (Marilyn Strathern, citée in Laidlaw 2014 : 181) : action imputée dans des opérations sociales et cognitives qui peuvent être prises en charge par le droit, mais qui traversent également les pratiques ordinaires (dénonciations ou accusations informelles), réunies par leur effort commun de lier ou délier actes et acteurs ; action comme capacité attribuée à des agents, humains ou non humains, que certains anthropologues et sociologues ont théorisée à travers le concept d'*agency*.

Le premier problème soulevé par James Laidlaw lorsqu'il aborde ce concept est que, s'il apparaît pour la première fois dans les travaux de sociologues mus par la « conviction que les gens sont plus que les effets passifs des structures au sein desquelles ils existent », utilisé pour doter les non-humains des mêmes capacités que les humains – que ce soit dans la théorie de l'acteur-réseau ou dans sa version latourienne –, il finit par occulter la dimension morale des conduites humaines (Laidlaw 2014 : 180-181). Expliquées en termes de causalité, ces dernières semblent pouvoir se passer de la prise en compte des évaluations morales, des intentions engagées dans un acte et de la liberté de l'accomplir ou pas ; en somme, de tout ce qui constitue la matière de la responsabilité. Il ne faudrait pas pour autant essentialiser cette dernière :

« Penser qu'il existe un fait naturel et une qualité appelée la responsabilité morale, unité de mesure à laquelle les jugements et attributions de responsabilité doivent se confronter, même en principe, est une erreur catégorielle » (*Ibid.* : 183).

L'anthropologue en décrit les modalités : elle peut tantôt englober d'autres êtres ou entités (personnes ayant agi en notre nom, objets engagés dans l'acte, subalternes), tantôt produire des formes de dissociation (« Ce n'était pas vraiment moi », « Pas tout à fait moi », « Pas tout moi ») redessinant les limites du « self ». Rarement entière, la responsabilité se décline donc comme une manière d'agir (on est responsable « seulement d'une certaine façon [*only in a way*] »), un adverbe qui la qualifie (*Ibid.* : 190-194). Si donc « l'entité à laquelle la responsabilité peut être assignée est complexe et malléable », un des champs d'investigation pourrait être, comme nous avons commencé à le faire dans les études ici réunies, le repérage et la description de pratiques, judiciaires et ordinaires, à travers lesquelles ses limites et ses qualités sont redéfinies.

13. Dans un article sur la « responsabilité médicale », Janine Barbot (2008) a montré, sur le terrain des controverses déclenchées par le refus de transfusion des témoins de Jehovah, comment certaines catégories de personnes, les « patients » en l'occurrence, se sont vu soudainement attribuer, à partir des années 2000 (« loi Kouchner »), un certain degré d'autonomie *via* la reconnaissance de leurs compétences dans la prise de décisions concernant leur vie et leur corps. Une décision du droit a donc doté d'une capacité d'action (*agency*) des acteurs qui en étaient privés jusque-là.

Reste à savoir de quoi nous sommes responsables : de nos actes, mais encore ? Une étude pionnière, centrée sur des interactions verbales au sein de rituels, actes de divination, médiations, procès ou conversations (Hill & Irvine 1993), explore le rapport entre *agency* et langage pour répondre à l'interrogation : « Qui est responsable pour les mots ? ». C'est ici que les processus d'attribution des responsabilités font à nouveau apparaître le thème de l'autorité, car c'est à la négociation des places et des rôles de pouvoir – *pouvoir dire*, du moins – qu'ils s'emploient. La limite de cette étude est identifiée par James Laidlaw dans le fait de considérer l'intention comme le seul critère adopté par les sociétés occidentales pour assigner une responsabilité (2014 : 196), alors que les interconnexions qui structurent notre vie professionnelle, sociale, morale devraient plutôt nous inciter à poser la question suivante : « Dans quelle mesure mes actions sont réellement de mon fait [*actions are really my doing*] ? » (*Ibid.* : 211). Le théâtre grec n'a cessé de raconter le drame des hommes, sur qui pèse le poids d'actions qui leur échappent (*Ibid.* : 221-222). Œdipe est peut-être la figure emblématique de ce destin aveugle, tragique, risible, où l'on peut faire les frais d'actes qu'on avait tout fait pour éviter. Suivant l'étude de Max Gluckman sur les pratiques et croyances de la sorcellerie en Afrique, on pourrait aller plus loin et se demander si cela ne constitue pas le propre de la responsabilité que d'établir un lien entre une pensée et une action et, par là même, de transformer en action le hasard, l'inexplicable, le non-sens du malheur (Max Gluckman, cité in *Ibid.* : 201). Les efforts, parfois gigantesques, entrepris par les familles des « victimes » de l'hormone de croissance pour tenter d'identifier et de faire punir les « responsables » de la mort de leurs enfants, et les tentatives des mères et du personnel hospitalier pour trouver une explication plausible à l'absurde de la mortalité périnatale ne sont-ils pas empêtrés dans cette même quête d'un agent responsable ?

Ces quelques exemples montrent bien que la responsabilité véhicule un ensemble d'interrogations essentielles. Celles-ci portent sur la structuration de nos sociétés et la place qu'y tient l'individu, raccordé aux autres individus, objets et entités qui constituent son univers matériel, mental et moral ; elles rendent intelligible le besoin de donner une explication au monde et au mal qui le traverse, et de lui restituer ainsi une part de cohérence, à travers les modèles que la responsabilité permet de construire, de contester, de réaffirmer ou de renouveler. Nous avons tenté, dans cette introduction, d'ouvrir quelques pistes et proposé plusieurs manières d'aborder ce thème : c'est une amorce. Il n'est peut-être pas trop tard pour reprendre ce fil que

nous ont tendu les fondateurs de notre discipline, et pour participer ainsi pleinement à ce que Didier Fassin (2014) a identifié comme le « tournant éthique » de l'anthropologie.

Centre national de la recherche scientifique
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain,
Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales, Paris
deborah.puccio-den@ehess.fr

RÉFÉRENCES CITÉES

Adkins, Arthur W. H.

1960 *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford, Clarendon Press.

Arendt, Hannah

1998 [1958] *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

2002 [1963] *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*.

Éd. par Michelle-Ère Brudny de Launay. Trad. de l'anglais par Anne Guérin. Paris, Gallimard (« Folio. Histoire » 32).

2009 [2005] *Responsabilité et jugement*.

Éd. par Jérôme Kohn. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel. Paris, Payot & Rivages (« Petite Bibliothèque Payot » 698).

Barbot, Janine

2008 « Soigner en situation de risque judiciaire: refus de transfusion et responsabilité médicale », *Revue française de science politique* 58 (6) : 985-1014.

Baumard, Nicolas & Dan Sperber

2007 « Introduction. La morale », *Terrain* 48 : *La morale* : 5-12 [http://terrain.revues.org/4997].

Ben Hounet, Yazid & Deborah Puccio-Den, eds

2016 *Autour du crime*. Paris, L'Herne (« Cahiers d'anthropologie sociale » 13).

2017 *Truth, Intentionality and Evidence. Anthropological Approaches to Crime*. New York, Routledge (« Routledge Studies in Anthropology »).

Bloch, Maurice

2004 « Ritual and Deference », in Harvey Whitehouse & James Laidlaw, eds, *Ritual and Memory. Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, AltaMira Press : 128-137.

Boltanski, Luc et al., eds

2007 *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*. Paris, Stock (« Les Essais »).

Bourdieu, Pierre

1982 « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales* 43 (1) : 58-63.

Brown, Peter

1983 [1978] *Genèse de l'Antiquité tardive. Préf. de Paul Veyne*. Trad. de l'anglais par Aline Rousselle. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »).

Claverie, Élisabeth

2012 « Mettre en cause la légitimité de la violence d'État : la justice pénale internationale comme institution, comme dispositif et comme scène », *Quaderni* 78 : 67-83.

Claverie, Élisabeth & Raphaëlle Maison

2009 « L'« entreprise criminelle commune » devant le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie », in Pierre Truche, ed., *Juger les crimes contre l'humanité vingt ans après le procès Barbie*. Lyon, ENS Éd. : 183-205.

Chateauraynaud, Francis

1991 *La Faute professionnelle. Une sociologie des conflits de responsabilité*. Paris, Métailié (« Leçons de choses »).

Delmas-Marty, Mireille & Alain Supiot, eds

2015 *Prendre la responsabilité au sérieux*. Paris, Presses universitaires de France.

Dodier, Nicolas

2003 *Leçons politiques de l'épidémie de sida*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Cas de figure »).

Douglas, Mary

1980 *Evans-Pritchard*. Glasgow-Oxford, Fontana Paperbacks.

Dupret, Baudouin

2001 « L'intention en droit : approche pragmatique de la qualification pénale dans un contexte égyptien », *Droit et société* 48 (2) : 439-465 [www.cairn.info/revue-droit-et-societe-2001-2-page-439.htm].

Eliacheff, Caroline & Daniel Soulez Larivière

2006 *Le Temps des victimes*. Paris, Albin Michel.

Evans, Edward Payson

1987 [1906] *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. London, Faber.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1972 [1937] *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Trad. de l'anglais par Louis Évrard. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

1994 [1940] *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Trad. de l'anglais par Louis Évrard. Préf. de Louis Dumont. Paris, Gallimard (« Tel »).

Fassin, Didier

2014 « The Ethical Turn in Anthropology : Promises and Uncertainties », *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 4 (1) : 429-435 [www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.025/669].

Fauconnet, Paul

2010 [1928] *La Responsabilité. Étude de sociologie*. Dijon, Éd. universitaires de Dijon (« Corpus des œuvres de philosophie en langue française »).

Foucault, Michel

1984 *Histoire de la sexualité*, 3. *Le souci de soi*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »).

Garapon, Antoine

1996 *Le Gardien des promesses. Le juge et la démocratie*. Préf. de Paul Ricoeur. Paris, Odile Jacob.

Gilbert, Margaret

2008 « La responsabilité collective et ses implications », *Revue française de science politique* 58 (6) : 899-913 [http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=RFSP_586_0899].

Gluckman, Max, ed.

1972 *The Allocation of Responsibility*. Manchester, Manchester University Press.

Guillarme, Bertrand, ed.

2008 *Revue française de science politique* 58 : *De la responsabilité*. Paris, Presses de Sciences Po [https://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2008-6.htm].

Hage, Ghassan & Robyn Eckersley, eds

2012 *Responsibility*. Melbourne, Melbourne University Press.

Hill, Jane H. & Judith T. Irvine, eds

1993 *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge-New York, Cambridge University Press (« Studies in the Social and Cultural Foundations of Language » 15).

Humphrey, Caroline & James Laidlaw

1994 *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press.

Jonas, Hans

1990 *Le Principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique.*
Trad. de l'allemand par Jean Greisch.
Paris, Le Cerf (« Passage »).

Karsenti, Bruno

2006 *La Société en personnes. Études durkheimiennes.* Paris, Economica
(« Études sociologiques »).

Laidlaw, James

2002 « For an Anthropology of Ethics and Freedom », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2) : 311-332.
2014 *The Subject of Virtue. An Anthropology of Ethics and Freedom.*
New York, Cambridge University Press.

Lamouche, Fabien

2009 « Le sujet moral et le sujet du droit : une unité indissoluble », *Vie sociale* 3 (3) : 9-26 [www.cairn.info/revue-vie-sociale-2009-3-page-9.htm].

Lemieux, Cyril

2007 « L'accusation tolérante : remarques sur les rapports entre commérage, scandale et affaire », in Luc Boltanski *et al.*, eds, *Affaires, scandales et grandes causes...* : 367-394.

Levinas, Emmanuel

1993 *Dieu, la mort et le temps.*
Éd. par Jacques Rolland. Paris, Grasset
(« Figures »).

Lévy-Bruhl, Lucien

1884 *L'Idée de responsabilité.* Paris, Hachette.

McKeon, Richard

1957 « The Development and Significance of the Concept of Responsibility », *Revue internationale de philosophie* 39 (11) : 3-32.

Malinowski, Bronislaw

1926 *Crime and Custom in Savage Society.*
London, Routledge & Kegan Paul.

Mol, Annemarie

2008 *The Logic of Care. Health and the Problem of Patient Choice.*
London-New York, Routledge.

Nadeau, Christian

2008 « Responsabilité collective, justice réparatrice et droit pénal international », *Revue française de science politique* 58 (6) : 915-931 [http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=RFSP_586_0915].

Niebuhr, Richard H.

1963 *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy.*
New York, Harper & Row.

Pastoureau, Michel

1993 « Les extravagants procès d'animaux », *L'Histoire magazine* 172 : 16-23.

Pitrou, Perig

2012 « La divination dans la Sierra Mixe (Mexique) comme forme d'action sur le monde », in Jean-Luc Lambert & Olivier Guilhem, eds, *Deviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines.*
Paris, Centre d'études mongoles & sibériennes-Éd. de l'EPHE : 87-109.

Puccio, Deborah

2002 *Masques et dévoilements. Jeux du féminin dans les rituels carnavalesques et nuptiaux.*
Paris, CNRS Éd. (« Méditerranée »).

Puccio-Den, Deborah

2012 « Mafia : état de violence ou violence d'État ? L'affaire Impastato et la requalification concomitante des groupes subversifs et de l'État en Italie (1978-2002) », *Quaderni* 78 : 23-43.

2013 « Juger la mafia : catégorisation juridique et économies morales en Italie (1980-2010) », *Diogenes* 239-240 : 16-36.

2014 « Être un "repenti" de la mafia, entre droit et religion (Italie, 1973-2013) », in Yazid Ben Hounet, Sandrine Lefranc & Deborah Puccio-Den, eds, *Justice, religion, réconciliation.* Paris, L'Harmattan : 95-108.

2016 « L'intentionnalité dans le crime de mafia », *Cahiers d'anthropologie sociale* 13 : 21-39.

Ricœur, Paul

1995 « Le concept de responsabilité : essai d'analyse sémantique », in Paul Ricœur, *Le Juste*. Paris, Éd. Esprit (« Philosophie ») : 41-70.

Roussel, Violaine

2002 *Affaires de juges. Les magistrats dans les scandales politiques en France*. Paris, La Découverte (« Textes à l'appui. Série Politique et sociétés »).

Sapiro, Gisèle

2008 « De la responsabilité pénale à l'éthique de responsabilité : le cas des écrivains », *Revue française de science politique* 58 (6) : 877-898 [www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=RFSP_586_0877].

Schweiker, William

1999 *Responsibility and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn, ed.

1987 *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

Thomas, Yan

1984 « Se venger au forum : solidarité familiale et procès criminel à Rome (I^{er} siècle av. J.-C.- II^e siècle ap. J.-C) », in Raymond Verdier & Jean-Pierre Poly, eds, *La Vengeance*, 3. *Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*. Paris, Cujas : 65-100.

Trnka, Susanna & Catherine Trundle, eds

2017 *Competing Responsibilities. The Politics and Ethics of Contemporary Life*. Durham-London, Duke University Press.

Vernant, Jean-Pierre

1989 *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires » 74).

Wieviorka, Annette

1995 *Le Procès de Nuremberg*. Rennes, Éd. Ouest-France / Caen, Mémorial pour la paix (« Seconde Guerre mondiale »).

Wurtz, Karine

2006 « La responsabilité du génocidaire : entre responsabilité individuelle et responsabilité collective », *Criminologie* 39 (2) : 59-76.