

## LE HARCÈLEMENT : UNE QUESTION SENSIBLE

PAR

Claudine HAROCHE

Directeur de recherche au CNRS  
Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne

Dans un texte majeur du politique, le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau, s'interrogeant sur la considération, la reconnaissance posait la nécessité d'y voir davantage un devoir qu'un droit : il jugeait qu'avec l'âge "le fils, parfaitement indépendant du père, ne lui doit que du respect [...] car la reconnaissance est bien un devoir qu'il faut rendre, mais non pas un droit qu'on puisse exiger"<sup>1</sup>.

En 1759, Adam Smith, dans une tradition intellectuelle différente, élaborait une *théorie des sentiments moraux*, dans laquelle il abordait des questions analogues à celles que soulevait Rousseau : l'attention, les égards, la compassion, le respect, la considération, la reconnaissance<sup>2</sup>. Smith se montrait également attentif à faire de ces sentiments des devoirs et non des droits : il estimait qu'on pouvait légiférer des comportements, les interdire, y obliger sous peine de sanctions. A l'inverse, si l'on pouvait inciter à des sentiments, on ne pouvait y contraindre. Dans l'amitié, la compassion, la générosité il voyait l'expression de vertus, de devoirs, de sentiments moraux ; il insistait sur le fait qu'elles devaient être laissées à l'appréciation de notre conscience et de notre libre arbitre ; qu'on ne pouvait recourir à la force pour contraindre à leur observance. La tendresse pour un enfant, le respect pour un père, l'affection

---

1. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Garnier Flammarion, 1971, p. 224.

2. Voir Haroche (Cl.), "Égards, respect, considération", in : *Magazine littéraire*, Juillet-Août 1996 ; voir également *La Considération*, sous la direction de Haroche (Cl.) et Vatin (J.-C.) (à paraître aux éditions Desclée de Brouwer en 1998).

pour un frère sont des devoirs d'humanité, des devoirs généraux de bienveillance et de bonté qui s'imposent aux hommes. Ce ne sont pas des droits<sup>3</sup> :

*“Quand un père n'a pas pour son fils le degré de tendresse qu'il est ordinaire d'avoir pour un enfant ; quand un fils manque au respect que son père a droit d'attendre de lui ; quand un frère n'a pas pour son frère l'affection que lui inspire communément la nature ; quand un homme ferme son cœur à la compassion, et refuse de soulager la misère de son semblable (...) quoiqu'une pareille conduite, dans tous ces cas, soit blâmée, personne n'imagine que ceux même qui avaient le plus de motifs de compter sur beaucoup de tendresse et de bonté, aient le droit de l'exiger par la force. Celui qui souffre n'a alors d'autre droit que celui de se plaindre ; et ceux qui le voient souffrir ne peuvent employer en sa faveur d'autres moyens que les conseils et la persuasion”<sup>4</sup>.*

Plusieurs projets de déclarations des devoirs et des droits du citoyen veront même dans le désir d'être approuvé, respecté, le droit de se faire respecter, et dans la quête, l'aspiration au bonheur, l'une des exigences fondamentales du droit et l'une des préoccupations centrales du politique<sup>5</sup>.

Peut-on dire que le droit de se plaindre dont parlait Adam Smith au XVIII<sup>e</sup> siècle, expression d'une souffrance à la recherche d'une oreille compatissante, est à présent devenu le droit de porter plainte devant le manque de sensibilité, le manque de respect et de reconnaissance ?

La *political correctness*, le harcèlement sexuel aux Etats-Unis, au Canada, et de proche en proche dans d'autres pays, la façon dont ils sont définis, leurs codifications, leurs incriminations, reposent les problèmes jadis abordés au XVIII<sup>e</sup> siècle concernant les liens entre les comportements et les sentiments, les liens entre les devoirs moraux et les droits — politiques et juridiques. La législation dont ils font l'objet y répond pourtant d'une façon différente : elle conduit à vouloir imposer des conduites, par des mesures précises dans des situations concrètes, au nom de certaines valeurs. Elle tend à codifier des comportements et des sentiments, leur expression, parfois même à exiger leur authenticité<sup>6</sup>.

3. Smith (A.), *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Guillaumin, 1860 (1759), p. 89-90. Voir Haroche (Cl.), “La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII<sup>e</sup> siècle” in : CURAPP, *La solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, PUF, 1992.

4. Smith (A.), *op. cit.* p. 91.

5. L'idée que le bonheur puisse être une des finalités majeures du politique n'a cessé d'apparaître dans les débats de l'Assemblée nationale française et les projets de déclaration. Voir en particulier Seconds (J.-L.), “Essai sur les droits des hommes, des citoyens et des nations ; ou adresse au roi sur les états généraux et les principes d'une bonne Constitution”, *Petion de Villeneuve*, “Déclaration des droits de l'homme” ainsi que Target, Crénière, Mounier in : *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, C. Faure (dir), Paris, Payot, 1988.

6. Voir Haroche (Cl.), Montoïa (A.), “La codification des comportements et des sentiments dans la *Political Correctness* (Ou comment prétendre imposer le respect et garantir la dignité de chacun)”, *Revue Française de Science Politique*, Vol. 45, n° 3, juin 1995.

Des individus décelant à l'endroit de leur propre personne une hostilité diffuse, une réticence, une réserve qui se traduiraient ici par un geste, là par un regard, là encore par un mot, ont désormais le droit d'exiger l'attention, les égards, la gentillesse, l'amabilité, la compassion par la force, le droit de contraindre au respect et à la reconnaissance. Et ceci ils le font en revendiquant leur appartenance à des groupes culturels, des minorités, en sollicitant la sensibilité à la différence, en exigeant la sanction du manque de sensibilité à cette différence, et plus largement encore celle du mépris et de l'insensibilité<sup>7</sup>.

Depuis une quinzaine d'années, aux Etats-Unis, les guides de comportements en vigueur dans les universités, les entreprises, l'armée, la plupart des lieux professionnels, tentent de codifier, voire de légiférer les comportements et les sentiments. Ces textes ont, semble-t-il, complètement délaissé la distinction entre sentiments moraux, devoirs d'humanité et droits à laquelle invitaient les écrits du XVIII<sup>e</sup> siècle. Au départ en effet les codes de comportements entendaient viser et légiférer les seules paroles puis actes ; ils se sont ensuite attachés aux attitudes, aux gestes, voire aux regards et aux expressions du visage. Dans tous ces codes s'exprime ainsi le souci de donner un contenu concret au respect dû à l'autre et ce à l'instant où ces codes sont attentifs à ne pas mettre en cause les droits de la personne, de l'homme et du citoyen, à protéger la liberté d'opinion, d'expression<sup>8</sup>.

En incitant, voire en contraignant les individus à témoigner de la considération et du respect à l'endroit de personnes relevant de groupes et de cultures considérés à un titre ou à un autre comme minoritaires, la *Political correctness* voudrait certes pallier l'existence d'injustices et d'inégalités.

Elle entreprend alors d'instaurer — c'est là un paradoxe pour les démocraties — contre l'universalisme des droits abstraits, une reconnaissance inégale des différences. A l'inverse d'un droit universel au respect et à la dignité auquel tous les êtres humains peuvent prétendre, où les particularités sont effacées au nom d'une conception de l'égalité comme condition et finalité des démocraties, la *Political correctness* fabrique des identités fondées sur des différences et des particularités qu'elle juge décisives. Elle menace en conséquence la composante universelle inscrite au cœur de la démocratie.

Fondamentalement, ces codes de comportements apparaissent comme des moyens visant à forcer, à contraindre à la considération<sup>9</sup>. Ils voudraient contribuer à établir un droit à la considération, à la reconnaissance de chacun quelque soit son sexe, sa culture, son origine nationale ; ce faisant ils contraignent les individus à décliner leurs identités, leurs référents en les enfermant,

7. Voir ici même le texte de Koubi (G.), "L'épithète «sensible», anicroche juridique", ainsi que du même auteur, "Droit à l'indifférence, un droit à l'indifférence en France", *R.T.D.H.*, 1993.

8. Haroche (Cl.), Montoïa (A.), art. cit.

9. Voir *La Considération*, op. cit.

avec leur consentement ou à leur insu, dans des catégories sociales rigides ; au lieu de leur reconnaître un droit égal au respect, à la considération, en tant qu'être humain, quelle que soit leur identité ou leur statut.

Nombre de travaux américains contemporains de théorie politique et morale s'efforcent ainsi d'éclairer certains aspects des liens entre le politique, l'éthique et le juridique dans les sociétés démocratiques contemporaines. Ils ont amené à réfléchir sur la portée, les effets, les possibles conséquences de cette indistinction entre comportements et sentiments, devoirs et droits<sup>10</sup>.

C'est le cas des travaux de Judith Shklar dont l'approche d'ensemble et les objectifs invitent à s'interroger sur la question des risques de la non distinction entre comportements et sentiments, ainsi que des risques qu'entraîne leur législation dans une société démocratique.

Dans les *Mélanges* qui lui ont été consacrés, Bernard Yack remarque que Shklar, se montrant "critique vis à vis de l'approche strictement formelle et abstraite de la réflexion politique [...] cherchait à approfondir la psychologie morale des sociétés libérales", et pour cela insistait sur la nécessité de "prendre en compte la littérature, la culture, les écrits politiques fondateurs, ceux de Montaigne, de Montesquieu, de Rousseau en particulier, y voyant des éléments de compréhension à la morale et au politique"<sup>11</sup>.

Shklar s'était longuement attachée au sentiment d'injustice, soulignant qu'il était au cœur de la sensibilité politique démocratique, inscrit au plus profond d'une sensibilité qui entendait rejeter les injustices et les inégalités. Mais elle remarquait aussi que le sentiment d'injustice débordait inévitablement les cadres de tout système juridique. "Bien que nous tendions à ressentir de l'injustice dans des cas particuliers, individuellement", écrivait-elle, "la justice doit, par définition, être générale"<sup>12</sup>. La frontière qui distingue le factuel du vécu, du sensible, la limite qui sépare le visible, l'observable, le manifeste de l'invisible, du caché, de l'intangible, la frontière qui sépare un fait, celui d'être exclu, rejeté, méprisé, d'un sentiment, celui de se sentir rejeté, exclu, méprisé, cette démarcation souvent incertaine et ténue est à la fois nécessaire et hypothétique.

10. Voir en particulier Taylor (Ch.), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* Princeton University Press, 1992 ; Walzer (M.), *Spheres of Injustice*, Basic books, 1983 ; Gutmann (A.), "Introduction", in : *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994 (Multiculturalism and 'the Politics of Recognition', 1992) ; Thompson (D.), "Hypocrisy and Democracy" in : *Liberalism without Illusions, Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar*, Edited by B. Yack, University of Chicago Press, 1996 ; Shklar (J.), *The faces of Injustice*, Yale University Press, 1990 ; *American citizenship : the quest for inclusion*, Harvard University Press, 1991.

11. Yack (B.), "Liberalism without Illusions : An Introduction to Judith Shklar's Political Thought" in : *Liberalism without Illusions, Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar*, op. cit., p. 1 (nous traduisons).

12. Shklar (J.), *The Faces of Injustice*, op. cit., p. 84 en particulier.

Le constat de Shklar selon lequel les sociétés pluralistes provoquent délibérément ou involontairement des inégalités, des injustices, amène à penser qu'on ne peut pas davantage *ignorer le sentiment d'injustice qu'en faire un objet de législation* et négliger le fait qu'il peut mettre en péril les principes démocratiques.

Rappelant la nécessité de limiter le rôle de la psychologie dans les relations sociales quotidiennes et professionnelles, Nancy Rosenblum dans les *Essais* consacrés aux travaux de Judith Shklar pose la nécessité de disjoindre la **Démocratie** (de la vie) **quotidienne** de la **politique** de la **reconnaissance**<sup>13</sup>. Si N. Rosenblum voit dans la politique de la reconnaissance "*une réponse parfaitement compréhensible à l'exclusion politique systématique et aux inégalités sociales destinées à blesser*"<sup>14</sup>, il faut alors s'interroger sur la nature — morale, sociale, politique ou juridique — de cette réponse, ainsi que sur l'étendue, la portée qu'il convient de lui donner: cette politique de la reconnaissance vise en effet à imposer, à exiger le respect, la reconnaissance de chacun par chacun, par des marques extérieures, davantage parfois, l'authenticité de celles-ci.

La démocratie quotidienne doit se borner à n'être qu'un ensemble de règles de civilité, de façons de se comporter, elle doit se limiter à l'expression de manières démocratiques consistant à être 'également' simple et aimable avec tout un chacun. La démocratie de la vie quotidienne se définit par la simplicité, témoignant par là de l'indifférence aux différences. Elle concerne les interactions quotidiennes, "*elle n'exige pas de chacun qu'il tienne compte de la place de chaque individu dans la société ainsi que des sensibilités de tous ceux qu'il rencontre et qu'il adapte son comportement en conséquence*"<sup>15</sup>. Elle se définit par l'habitude de traiter les gens 'de façon identique et avec simplicité', traduisant ainsi une indifférence, une inattention, une négligence délibérée de la plupart des différences.

La façon la plus sûre de respecter chacun est alors une forme de respect liminaire de la personne humaine, dans ce qu'elle a de plus inaliénable. Se référant aux travaux de Shklar, Nancy Rosenblum pose que la démocratie quotidienne n'est ni une théorie politique, ni une théorie morale, ni une promesse de changement. Elle ne doit viser que "*les comportements quotidiens dans les lieux qui n'ont rien à voir avec la culture publique officielle, elle concerne les relations face à face des individus entre eux*"<sup>16</sup>. Dans cette démocratie quotidienne il faut donc se borner à voir 'une disposition', une attitude, un comportement, 'en aucun cas une doctrine'<sup>17</sup>. Il faut dès lors se limiter à la

13. Rosenblum (N.), "The Democracy of Everyday Life" in *Liberalism without Illusions...* *op. cit.* Pour la "démocratie de la vie quotidienne" voir *Faces of Injustice*, p. 43.

14. Rosenblum (N.), *op. cit.* p. 41.

15. *Ibid.* p. 31.

16. *Ibid.* p. 42.

17. *Ibid.* Voir également Haroche (Cl.), "Remarks on the Political and Anthropological Components of Civility" (Brown University, Civilité/Conduct (Discipline and Manners in Early Modern Europe, November, 2, 1996).

considérer comme “une façon de négocier dans des situations concrètes les contradictions du pluralisme”, se garder de la concevoir comme “une exigence imposée aux autres”<sup>18</sup>. N. Rosenblum veut ainsi maintenir en dehors du champ de la législation les comportements, les attitudes dans la démocratie quotidienne : elle veut les soustraire aux exigences, aux obligations de la loi.

La politique de la reconnaissance doit n’être que le préliminaire à davantage de justice. Cette politique ne saurait en effet que traduire la volonté d’entendre et d’écouter les voix des “malheureux” et ne refléter que des souhaits de changement à partir des injustices éprouvées<sup>19</sup>. N. Rosenblum en infère alors que “la démocratie quotidienne ne saurait être considérée comme suffisante par ceux qui insistent sur l’exigence de reconnaissance : la politique de reconnaissance cherche en effet à modifier le comportement des autres”<sup>20</sup>. Elle met alors en garde contre le fait d’étendre exagérément le champ d’application de la loi : “En dehors des associations civiles et des lieux publics, là où la délibération collective est possible, la mise en pratique d’une politique de reconnaissance dans les relations quotidiennes peut s’avérer très exigeante. Elle requiert en effet une grande sensibilité sociologique et culturelle pour établir des distinctions entre des groupes sociaux et culturels dans une société largement pluraliste ; elle contraint à traiter différemment les individus dans les situations les plus quotidiennes et ordinaires. Elle exige un certain contrôle de soi pour éviter ce que les membres d’un groupe considèrent comme un écart, une insulte, et contraint à adapter son maintien et sa conduite à ce qu’ils jugent comme une manifestation appropriée de respect”<sup>21</sup>.

La politique de reconnaissance peut de ce fait, conclut N. Rosenblum, constituer “un recul en matière d’égalité de droit au respect” amenant à établir “un système différencié de statuts et d’honneurs”<sup>22</sup>.

La démocratie quotidienne — qui entend traiter tout le monde de la même manière — traduit l’existence d’un respect minimal à l’endroit de tout homme, un respect qui, pour être égal, requiert une indifférence relative dans la mesure où elle entend ignorer les effets sensibles des différences.

On se trouve ici confronté à la nécessité d’instaurer ou de réinstaurer une séparation claire, une limite entre le politique et le social sur la question de la reconnaissance : si la reconnaissance peut constituer un devoir, voire un droit moral, il importe qu’elle demeure un droit abstrait général, il importe qu’elle ne puisse en aucun cas devenir une exigence opposable à tout moment à tout le monde concrètement n’importe quand. Il faut alors distinguer une reconnaissance formelle, ‘insuffisante’ pour certains, du désir, de la revendication

18. Rosenblum (N.), p. 42.

19. Shklar (J.), *Faces... op. cit.*, p. 85.

20. Rosenblum (N.), p. 42.

21. *Ibid.* Voir aussi Haroche (Cl.), “Remarks on the.....”, *supra*.

22. *Ibid.*

d'une reconnaissance réelle, authentique. Une reconnaissance formelle qui relève davantage de la civilité, de la politesse, et une reconnaissance réelle qui impliquerait l'égalité en tout.

Le harcèlement sexuel en est une illustration particulière dans la mesure où il confond précisément cette **démocratie** quotidienne et cette **politique** de la reconnaissance.

Les législations en matière de harcèlement sexuel qui constituent une tentative de réponse au manque de respect, de reconnaissance, au manque de sensibilité, à l'insensibilité dont des individus, des groupes, des minorités ont été, ou considèrent avoir été, l'objet. Ces législations recourent aux sentiments, à la sensibilité, pour faire valoir leurs droits devant le manque de respect<sup>23</sup>. Ce faisant elles débordent ainsi le cadre du droit, de tout système juridique.

Le harcèlement invite alors à reposer la question des sentiments moraux, à (re)penser des distinctions, nécessaires, entre devoirs et droits, à tenter de préciser les modalités des liens entre les droits sociaux, politiques, juridiques et les droits et les sentiments moraux dans les sociétés démocratiques contemporaines. Le harcèlement invite à expliciter des questions touchant à la domination dans les relations entre la sensibilité et le politique.

Il est fréquent que quelqu'un se sente blessé par des comportements qui n'avaient au départ rien d'insultant pour ceux qui les ont commis. Le harcèlement conduit alors à reposer des questions fondamentales sur les comportements eux mêmes, la définition, la qualification de certains comportements, et au delà sur les limites à (r)établir entre comportements délibérés et involontaires, entre comportements volontaires et inconscients, et à la limite entre comportements et sentiments. Le harcèlement se définit tout aussi bien par "l'effet" que par "l'intention" : "*si un comportement blesse ou menace quelqu'un, cela peut être du harcèlement même si vous n'en aviez nullement l'intention*"<sup>24</sup>.

Commentant les directives du MIT (*Massachusetts Institute of Technology*) Allan Dershowitz, professeur à Harvard, remarque ainsi que tout discours, tout comportement, toute attitude peuvent être considérés comme agressifs. Ces comportements sont difficiles à évaluer, *a fortiori* à légiférer : et pourtant c'est ce qu'une université comme MIT entend sanctionner : "*les conduites verbales ou physiques qui créent une atmosphère (...) hostile, menaçante, ou même simplement déplaisante à l'université, dans les relations professionnelles ou dans les relations humaines de manière plus générale*". Aux questions qui ne cessent à présent de se poser dans les milieux éducatifs, et au delà,

23. Sur le harcèlement sexuel, voir Haroche (Cl.), Montoia (A.), art. cit. Voir aussi parmi une vaste littérature, Charney (D.), Russell (R.), "An Overview of Sexual Harassment", *Am. J. Psychiatry* 151-1, January 1994.

24. "Dealing with harassment at MIT", *Massachusetts Institute of Technology*, 1993 p. 41.

dans les entreprises, la sphère professionnelle, les réponses apportées sont souvent d'une imprécision extrême : *"toute remarque, tout geste ou encore des commentaires inopportuns, qui peuvent être perçus comme des sous entendus hostiles ou injurieux"*<sup>25</sup>.

Que légifère-t-on, sur quoi légifère-t-on alors? Comment lier dans la légifération un élément de fait, des comportements tangibles, *être insulté*, et le sentiment intérieur, *se sentir insulté*? La distinction doit être faite — mais peut-elle vraiment et systématiquement l'être? — entre ce qui constitue un fait, *être* objet de harcèlement, et une sensation, *se sentir* objet de harcèlement.

Les législations en matière de harcèlement sexuel, les procès faits en son nom invoquent constamment chez ceux qui en sont victimes la perte d'estime de soi, de respect de soi, le sentiment d'humiliation; elles reprochent à ceux qui harcèlent le fait d'avoir blessé les sentiments, d'avoir manifesté de l'insensibilité, d'avoir violé les droits civils. Le harcèlement sexuel est une question sensible qui d'une certaine façon touche aux droits fondamentaux d'un individu<sup>26</sup>.

Le caractère sexuel du harcèlement est peut-être secondaire: dans le harcèlement l'essentiel serait quelque chose de plus vague, de plus imprécis, difficilement cernable mais fondamental. Comment définir, cerner, appréhender ce qu'il faut entendre par le harcèlement? Qu'est ce en effet que harceler quelqu'un? Le harcèlement ne constitue-t-il qu'un manque de respect par les attitudes? Il y aurait différentes formes de harcèlement, de multiples façons d'être et de se sentir harcelé qui iraient dans un cas de la demande répétée, insistante, à la persécution, et dans un autre de l'indifférence à la personne au rejet réticent, silencieux, et néanmoins systématique de "l'autre". Il faut considérer le harcèlement comme le signe d'un problème plus vaste qui, ayant des origines et des conséquences morales, sociales et politiques, pourrait amener à préciser, voire à reposer certains aspects des relations complexes de pouvoir et de domination.

Le harcèlement consiste à nier la personne dans sa personnalité, dans ce qu'elle a de plus singulier, personnel, dans sa qualité d'être humain: il réduit la personne à ce qu'elle a de plus remplaçable, substituable, interchangeable. Tout harcèlement, faut-il le rappeler, est absence de respect de la personne dans sa singularité, sa valeur irréductible. En cela il est lié aux droits de l'homme, aux droits, inaliénables de la personne humaine, à propos desquels Rivero rappelle: *"au cœur du concept de droit de l'homme, il y a l'intuition de l'irréductibilité de l'être humain à tout son environnement social (...). Si l'homme a des droits, c'est [de] l'affirmation [de] la transcendance de la per-*

25. "Sexual violence and safety. Introduction to policy", Antioch College 1993, p. 1. Les législations sur le harcèlement entendent ainsi ignorer *"les manifestations plus prudentes et plus subtiles de l'agression humaine"* dont Freud rappelle que *"la loi n'est pas en mesure de les prendre en compte"* (*Le malaise dans la culture*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1995, p. 55).

26. Charney (D.), Russell (R.), art. cit. p. 14.

*sonne humaine qu'il les tire. Hors de cette foi dans son éminente dignité, la notion de droits de l'homme ne peut trouver ni fondement, ni justification*"<sup>27</sup>.

Peut-on penser dans le cadre du politique et du juridique l'existence d'une continuité entre être harcelé et se sentir harcelé ? Ou faut-il, est-il nécessaire de réaffirmer, de réinstaurer une limite entre sentiment d'injustice et systèmes juridiques, une limite qui implique ordre, non empiètement, respect des personnes, une limite nécessaire à toute société, une limite constamment contestée et de fait contestable dans les formes qu'elle revêt ?

Dans ces codifications, dans ces codes de comportement contemporains, au sein de ces législations sur le harcèlement, se dessinent le refus de l'inégalité, le refus de la non reconnaissance, le refus du mépris, de l'humiliation : forcer à reconnaître concrètement l'égalité de chacun, vouloir conférer comme un droit une égalité concrète en matière de respect, de reconnaissance, de considération c'est prendre alors le risque de nier cette part d'indifférence immanente au droit qui constitue une protection. Cette indifférence ne saurait empêcher les humiliations, le mépris, les réticences, les inégalités vécues ou réelles de toutes sortes, elle peut seule contribuer à interdire le harcèlement.

---

27. Rivero (J.), "Les droits de l'Homme : droits individuels ou droits collectifs?" in *Les droits de l'Homme : droits individuels ou droits collectifs*, Annales de la faculté de droit de Strasbourg, Paris, LGDJ, 1979, Rapport général introductif, pp. 23-24. Voir aussi l'indifférence aux qualités personnelles, propre aux bureaucraties, Herzfeld (M.), *The Social Production of Indifference, Exploring the symbolic Roots of Western Bureaucracy*, The University of Chicago Press, 1992; voir également le rejet mou, non dit, invisible, propre à ce qu'Eugène Enriquez appelle le "totalitarisme démocratique", in *La Considération*, *op. cit.*