

B
20.5
UL
1998
V682

Luc Vigneault

L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt

Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

Faculté de philosophie
Université Laval
Québec

Novembre 1998

© Luc Vigneault 1998



Résumé

Parcourant de près l'itinéraire des oeuvres de Hannah Arendt (1906-1975), de sa dissertation doctorale sur Augustin aux dernières conférences de *The life of the mind*, notre thèse propose de retracer l'architecture réflexive de sa pensée politique. Trois axes fondamentaux guident cette recherche: l'unité et la cohérence philosophique de l'ensemble de son oeuvre, sa critique de la tradition de pensée occidentale et la résurgence du problème du mal totalitaire. En choisissant le parti de l'*amor mundi*, qu'Arendt affiche dès sa thèse sur Augustin, nous proposons de suivre d'abord la généalogie de la question du mal totalitaire, ensuite les différents aspects et articulations de sa problématique. C'est sur cette problématique que repose l'articulation de sa phénoménologie politique bâtie sur le triptyque de la *vita activa* (travail, oeuvre, action). Une fois cette étape nécessaire franchie, nous proposons de dégager l'exigence philosophique qu'Arendt pose à l'égard des activités de l'esprit afin de répondre à la problématique du mal politique contemporain.

Résumé

En parcourant de près l'itinéraire des oeuvres de Hannah Arendt (1906-1975), de sa dissertation doctorale sur Augustin aux dernières conférences de *The life of the mind*, notre thèse propose de retracer l'architecture réflexive de sa pensée politique. Trois axes fondamentaux guident cette recherche : l'unité et la cohérence philosophique interne de l'ensemble de son oeuvre, sa critique de la tradition de pensée occidentale et la résurgence du problème du mal totalitaire. En choisissant le parti de l'*amor mundi*, nous avons dû en retracer la généalogie dans la thèse de doctorat sur Augustin qu'Arendt publia en 1929. Cet examen nous permet de saisir la genèse et la portée des concepts fondamentaux de la pensée arendtienne. Ces concepts serviront de fond pour mettre en relief la problématique qui, selon nous, tisse le fil d'Ariane de son oeuvre : le mal totalitaire. Un mal essentiellement politique car il affecte principalement ce qui lie les hommes : leur espace d'apparition. C'est à cette problématique que répond l'articulation de sa phénoménologie politique bâtie sur le triptyque de la *vita activa* (travail, oeuvre, action). Notre thèse se concentre sur la distinction de chacune des activités mais, de façon plus spéciale, sur le passage d'une activité à l'autre dans l'autonomie de la *vita activa*. Si chacune des activités et les liens qu'elles entretiennent entre elles demandent à être clarifiés, c'est finalement dans l'activité de l'agir et de la parole, activités nées de la condition de la pluralité humaine, que s'élabore, d'après Arendt, un espace de visibilité fondateur de la communauté humaine. La compréhension de cette phénoménologie de la pluralité nous permettra de mieux éclairer l'enjeu de la dernière partie de l'oeuvre d'Arendt sur les activités de l'esprit. Dans un dernier temps, nous proposons de dégager l'exigence philosophique qu'Arendt pose à l'égard des activités de l'esprit, ceci afin de répondre à la problématique du mal totalitaire. C'est dans la maxime kantienne de la pensée «élargie» qu'Arendt trouve le support d'une pensée qui accepte d'apparaître dans le monde et qui mieux est, ouvre un espace à la délibération et à la seule véritable activité mentale politique : le jugement.

Avant-propos

Cette thèse n'est pas seulement le fruit d'un long travail solitaire mais aussi un exercice soutenu par ceux qui ont cru et participé à cette tâche. Je me dois de remercier mon directeur le professeur M. Lionel Ponton pour son dévouement et sa collaboration entière à mon projet doctoral; la Faculté de philosophie de l'Université Laval pour l'aide académique et financière; les membres du jury qui ont accepté d'examiner ma thèse: les professeurs M. Jaromir Danek de l'Université Laval, M. Laurent Giroux de l'Université Laval et Sherbrooke, M. Jacques Taminiaux de l'Université Catholique de Louvain et du Boston College.

Je dois aussi des remerciements spéciaux aux professeurs M. Laurent-Paul Luc pour ses critiques perspicaces, M. Jacques Taminiaux pour mon séjour d'étude à l'Université Catholique de Louvain et ses conseils judicieux, à M. Robert Bourque pour sa généreuse contribution à la lecture de mon manuscrit et Mme Diane Gravel pour son soutien.

Finalement, j'aimerais remercier la Fondation de l'Université Laval pour sa contribution financière indispensable à cette réalisation. Je ne peux oublier, par la même occasion, de remercier mes parents, Denise et Guy Vigneault, pour leur appui moral et financier durant les années ayant mené à terme cette dissertation doctorale.

Table des matières

	<u>Page</u>
Résumés	I
Avant-propos	III
Table des matières	IV
Table des sigles	VII
Introduction	1
Chapitre I <i>Amor Mundi</i>	8
1. Les études sur Augustin et les concepts pré-politiques	8
2. Les figures de l'amour et la temporalité	15
3. L'amour tourné vers le passé :	
la mémoire et le commencement	24
4. L'amour ordonné : le renoncement à soi ;	
le renoncement à l'autre	28
5. L'amour du monde et la communauté	33

	<u>Page</u>
Chapitre II Le destin du politique	39
1. Destin et liberté	39
2. Le phénomène totalitaire	47
3. La radicalité du mal et la mort du politique	53
Chapitre III Le champ du politique : la <i>vita activa</i> et la tradition	67
1. L'aliénation moderne au monde et l'espace d'apparition	67
2. La division traditionnelle entre la <i>vita contemplativa</i> et la <i>vita activa</i>	81
3. La perte de l'espace politique et la socialisation	91
Chapitre IV La distinction des activités pré-politiques : le travail et l'oeuvre	101
1. Le travail et la vie	101
2. Les conditions modernes du travail	109
3. Le travail et l'oeuvre	114
4. La réification du monde: l'instrument et l'oeuvre d'art	123
5. La transcendance de l'oeuvre et l'amour de la beauté	133
Chapitre V La phénoménologie de l'action	142
1. Fonder l'action dans les conditions de pluralité et de natalité	142
2. Le pouvoir d'apparaître	156
3. L'identité révélée: le <i>bios politikos</i> et le <i>daimôn</i>	165
4. D'une mesure interne à la fragilité de l'action: la mémoire, la symbolisation et les institutions politiques	174

	<u>Page</u>
Chapitre VI Philosophie et politique	186
1. En retrait de la <i>vita activa</i> : l'action et les activités de l'esprit	186
2. La banalité du mal et l'absence de penser	198
3. Le procès de la pensée	215
4. Le réquisitoire pour une pensée: le spectateur engagé et l'exercice de <i>virtu</i>	223
 Conclusion	 239
 Liste des ouvrages cités	 256
 Bibliographie	 260

Table des sigles

CA	<i>Le concept d'amour chez Augustin</i>
Rahel	<i>Rahel Varnhagen, la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme</i>
A	<i>L'antisémitisme</i>
I	<i>L'impérialisme</i>
ST	<i>Le système totalitaire</i>
NT	<i>La nature du totalitarisme</i>
Eichmann	<i>Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal</i>
CC	<i>La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique</i>
CH	<i>La Condition de l'homme moderne</i>
MV	<i>Du mensonge à la violence</i>
PÉ	<i>Penser l'événement</i>
La pensée	<i>La vie de l'esprit , Vol. 1, La pensée</i>
Le vouloir	<i>La vie de l'esprit, Vol. 2, Le vouloir</i>
HC	<i>The human condition</i>
BF	<i>Between past and future. Eight exercie of political thought</i>
Thinking	<i>The life of the mind, Vol. 1, Thinking</i>
Willing	<i>The life of the mind, Vol.2, Willing</i>

Introduction

De sa thèse doctorale sur le concept d'amour chez Augustin jusqu'aux dernières conférences qu'elle donna au Gifford Lectures à Aberdeen en 1973, Hannah Arendt s'efforce de dégager une nouvelle pensée du politique qui permettrait de dépasser la crise contemporaine. C'est l'*amor mundi* qui donne tout le relief à cette rigoureuse pensée du politique et l'itinéraire de la pensée d'Arendt est l'expression d'un effort constant pour faire converger la pensée et l'amour du monde. Si le souci pour le monde occupe une telle position dans l'élaboration d'une nouvelle pensée du politique c'est que pour Arendt, du point de vue de la vie humaine, cet espace plural est irréductible. C'est dans le monde fait de pluralité et à partir de lui que chaque parole et chaque action humaine s'insèrent, de telle façon que non seulement nous habitons le monde sans jamais le quitter absolument de notre vivant mais que nous sommes plus fondamentalement «faits de monde». Pour Arendt, c'est à même cette inscription fondamentale au monde plural que les questions de la philosophie trouvent originairement leurs impulsions.

Par-delà les querelles théoriques, ce qui préoccupe davantage Arendt, c'est l'aptitude qu'a l'homme contemporain à penser ce qu'il est capable de faire. Comment peut-il juger des conséquences de ses propres actes ? «Penser ce que nous faisons», tel est le seul mot d'ordre

qu'aura laissé Arendt. Cette aptitude à penser nos actions et les conséquences qu'elles portent est mise à l'épreuve par la nouveauté radicale que présente notre époque. L'enjeu de cette problématique recouvre à la fois les questions éthique et morale posées par l'expérience factuelle mais aussi interpelle la philosophie quant à savoir ce que veut dire «penser». La question sera donc débattue avec les philosophes, ceux là même qui ont fait de la pensée une activité exclusivement contemplative et retirée du monde. À ce titre, la métaphysique et sa longue tradition agit comme la référence ultime sur ce qu'est cette activité.

En adoptant l'horizon de pensée de ceux qu'on a surnommés les «déconstructeurs de la métaphysique», Arendt en acceptera l'hypothèse fondatrice : que «le fil de la tradition est rompu et qu'on ne pourra pas le renouer». Le sens de cette rupture, fondamental aux yeux d'Arendt, n'est pas qu'un enjeu philosophique mais se pose plutôt à partir d'un constat politique vécu à travers l'expérience commune des crises et des phénomènes nouveaux qu'a suscités la modernité. Dans ce malaise qui affecte notre époque, il ne s'agit jamais de renouer le fil de cette tradition, mais de réinterroger à nouveau les arguments de cette tradition métaphysique, pour la forcer, pour ainsi dire, à remettre en question le champ des affaires humaines. Si cette tradition est rompue, si elle n'éclaire plus la réalité de l'expérience vécue d'un sens commun, c'est qu'elle ne nous permet plus de penser ce que nous faisons.

L'expression de «mal radical», qu'Arendt emprunte à Kant dans son analyse du totalitarisme, vient souligner l'événement de la rupture. Le mal politique contemporain est dit «radical» ou «absolu», impunissable et impardonnable, en ce qu'il déclare tous les êtres humains superflus. Il apparaît dans l'organisation politique qui annihile la singularité humaine et son pouvoir propre d'initiative et à ce titre il s'impose comme un défi à la pensée contemporaine. Le premier défi de cette pensée sera de dépasser son origine historique telle que prescrite par notre tradition métaphysique. L'expression «mal radical», trop reliée à la gnose, sera remplacée par celle de «banalité du

mal». Le mal «banal» est un mal bureaucratique et implique pour être surmonté une revalorisation de l'activité de la pensée.

Ce lien de la pensée et de la question du mal totalitaire, Arendt en fera tout au long de son itinéraire un enjeu majeur. La question essentielle, celle de recourir à la pensée pour éclairer et apprécier l'action est résolue par l'activité de la faculté de juger, cette faculté qui, pour Arendt, demeure la grande oubliée de notre tradition philosophique. Arendt reprend à son compte ce problème crucial à notre époque aux prises avec un éclatement des repères traditionnels et l'avènement des entreprises totalitaires.

Notre thèse tente de restituer cette perspective, celle d'une interrogation sur la question du mal totalitaire dans l'itinéraire de pensée de Hannah Arendt. Nous suivrons le fil de cette question de deux façons : d'abord en montrant que l'oeuvre d'Arendt doit sa cohérence et son unité à cette problématique, ensuite en y rattachant les points majeurs de son analyse. La progression des chapitres suit ce mouvement de l'oeuvre en épousant ses contours et ses principales articulations.

Le chapitre premier retrace les principaux aspects de la thèse sur le concept d'amour chez Augustin. Cette oeuvre, mise de côté par la critique, est essentielle à nos yeux pour une compréhension de la genèse de la pensée d'Arendt. On y retrouve les thèmes fondamentaux de sa pensée. L'«*amor mundi*» y prend racine dès les premières méditations d'Arendt et s'y présente par la suite comme une aspiration qu'Augustin laisse dans l'ombre. Dans les trois figures de l'amour qu'Arendt relève dans la pensée augustinienne (amour comme désir, amour de l'oeuvre de Dieu et l'amour du prochain) on ne trouve aucune place pour l'*amor mundi*. Dans la conception augustinienne de l'amour, on ne découvre pas d'amour qui fonde la communauté humaine. Mais Arendt retiendra les thèmes de la natalité - l'homme comme commencement - et le rejet par Augustin de la conception manichéenne du mal.

La thèse sur Augustin nous aura conduit à une impasse, impasse qui n'est pourtant pas vide d'inspiration dans l'itinéraire d'Arendt. Car de cette lecture peu orthodoxe d'Augustin, elle forme l'intention de suppléer à la réflexion insuffisante d'Augustin sur le monde. Le second chapitre rappellera les principaux faits marquants de l'engagement d'Arendt à propos de la question juive. Cette période est fort importante en ce qui concerne l'éveil d'Arendt à la question politique. À la même époque, elle commence la rédaction d'une biographie de Rahel Varnhagen. Cette biographie nous apporte d'importantes précisions quant aux préoccupations sociales d'Arendt et plus précisément celles qui concernent son identité juive. Cependant, ce qui retiendra notre attention est moins l'aspect «psychologique» que peut comporter le fait d'écrire une biographie sociale mais le fait que la question juive relève d'un contexte plus général. Le problème soulevé par le phénomène totalitaire, dont les Juifs furent les victimes principales, cristallise un antisémitisme politique plus ample qui a d'ailleurs une autre explication que le comportement des Juifs et leur façon de s'insérer dans la société.

L'étude sur le totalitarisme que présente le troisième chapitre ne se veut pas exhaustive. La littérature sur le sujet est déjà considérable. En explicitant la variation du sens des concepts de «mal radical» au «mal banal », tel que le détermine Arendt, nous tenterons de montrer en quoi ce phénomène déjoue les conceptions traditionnelles et exige de la pensée un véritable renversement de perspectives. Car, si le mal totalitaire est sans précédent il échappe aussi à l'effort de la compréhension. Le totalitarisme au sens où l'entend Arendt ne signifie-t-il pas le déracinement de tout ce qui est jusqu'alors défini comme sensé? Pire encore, n'est-il pas capable de faire disparaître l'espace qui lie les hommes entre eux? Le totalitarisme ne vient-il pas illustrer de façon tangible que l'homme est capable d'actions perverses plus qu'il ne peut le penser ?

La seule réponse adéquate que propose Arendt se concentre dans une phénoménologie de la vie active. En articulant thématiquement la condition humaine de notre *vita activa*, Arendt cherchera à reprendre la question du mal politique en montrant que cette condition fut occultée par notre tradition. Selon Arendt, la suprématie imposée par notre tradition de la vie contemplative sur la vie active a débordé dans le champ de la pensée politique, lui-même issu de la philosophie politique de Platon. Bien qu'on ne puisse écarter le travail de certains philosophes - nous pensons ici surtout à Aristote - jamais la *vita activa*, selon Arendt, en tant que «vie» autonome, ni la distinction de ses activités (le travail, l'oeuvre et l'action) ne fut proprement éclairée par la tradition. C'est cette confusion qui demeure au centre du mal politique contemporain et qu'Arendt tente d'éclairer en redélimitant les activités fondamentales de la vie active. Les chapitres 4 et 5 de notre thèse en exposeront les principaux traits. Les distinctions apportées quant aux activités du travail et de l'oeuvre (chapitre 4) s'avéreront nécessaires pour déployer, dans un deuxième temps, les caractéristiques spécifiques de l'action.

Le développement du thème de l'action, qui fera l'objet du cinquième chapitre, est non seulement central dans l'itinéraire arendtien mais constitue le point d'originalité de l'ouvrage *The human condition*. L'action est la véritable activité instituant la vie politique, par elle les hommes peuvent faire apparaître un monde commun. Née de la condition de pluralité, l'action fonde la visibilité de la communauté humaine en faisant apparaître un sens pour elle. La difficulté à propos de l'action est d'en circonscrire clairement les paramètres, eux-mêmes tous ambigus et souvent paradoxaux. Activité ambiguë, l'action est aussi fugace car elle ne dure jamais plus longtemps que le temps de son exécution. Elle est, de ce fait, rarement pré-méditée comme telle. Elle est plus souvent spontanée et les conséquences qui la suivent, par réaction, deviennent illimitées parce que, une fois commise, l'action se retrouve presque immédiatement insérée dans le réseau, lui-même infini, de la contingence humaine. L'action sera toujours en ce sens *interaction*. Imprévisible, elle porte pourtant en elle la potentialité

d'un exemple pour l'humanité. L'exigence que pose le phénomène de l'action va de la réalisation des conditions du travail et de l'oeuvre à l'effort de sa compréhension. C'est pourquoi Arendt, dans le but d'articuler une pensée politique tenant compte de ce phénomène essentiel fut obligée d'en montrer le pendant du point de vue des activités de l'esprit. Activités mentales que la tradition a inscrite dans le mode de la *vita contemplativa*. C'est cet effort de penser qui clôturera l'itinéraire de Hannah Arendt, publié dans sa dernière oeuvre inachevée, *The life of the mind*.

Retrouver la pluralité comme loi des phénomènes au sein de l'exercice des activités mentales, afin de constituer un «bon gouvernement» de l'esprit pourrait bien résumer avec ironie le renversement opéré dans la dernière grande oeuvre d'Arendt. Comme on sait, ce procès intenté à la conception métaphysique des activités mentales devait trouver son aboutissement dans l'analyse du juger ; cette faculté mise au rancart par notre tradition. Ainsi, seule l'analyse des activités du penser et du vouloir fut achevée. Nous pouvons cependant supposer comment Arendt voulait définir l'exercice du jugement. D'une part dans le développement thématique de la *vita activa* - et plus particulièrement dans le dégagement du concept de l'action - puisque c'est là l'objet du jugement. D'autre part, en exposant l'articulation de l'activité de la pensée telle qu'on peut la dégager de la critique arendtienne de la tradition philosophique et de ses présupposées «fallacieux». Le penser, prétend Arendt est la condition de réalisation du juger, car c'est lui qui prépare le terrain pour l'exercice du jugement.

Notre hypothèse ici repose sur la problématique annoncée par Arendt au début de la trilogie sur la vie de l'esprit. La problématique inhérente à *The life of the mind* est celle du mal politique et plus précisément sa figure contemporaine illustrée dans le phénomène de la banalité du mal. Arendt tente elle-même l'hypothèse que la banalité du mal est liée à l'absence de penser. Une absence caractérisée par une cristallisation de l'activité et une réticence presque congénitale à

s'engager auprès du monde phénoménal. La pensée aura toujours une tendance à s'en retirer radicalement. Si la banalité du mal équivaut à l'absence de penser, c'est non seulement en raison d'une tradition qui a toujours conçu l'activité de penser comme un refuge hors du monde ou encore comme l'exercice transcendantal qui circonscrit des «mesures» pour les affaires humaines, mais aussi parce que son exercice positif est capable d'éclairer le contenu d'un événement sans préjuger de ses conséquences ou de ses antécédents. Cette condition est essentielle à l'exercice du jugement. Celui-ci, en s'adressant toujours au phénomène en particulier viendrait accomplir l'activité de la pensée en lui donnant une visibilité pour le monde. Notre dernier chapitre tentera d'exposer les points majeurs de cet enjeu de la pensée et du jugement dans le problème soulevé par le mal politique.

Le développement de la thèse suivra de façon chronologique l'ensemble des principales oeuvres d'Arendt de sa thèse sur Augustin à *La vie de l'esprit*. Nous avons utilisé les sources majeures dans l'édition américaine originale mais, afin de rendre la lecture de notre thèse plus uniforme, nous avons cité les éditions françaises, en traduisant les passages qui nous paraissaient plus difficiles pour la compréhension du texte original.

Chapitre I

Amor mundi

1. Les études sur Augustin et les concepts pré-politiques fondamentaux

C'est en 1929, à l'âge de 23 ans, que Hannah Arendt publia sa thèse de doctorat, intitulée *Le concept d'amour chez Augustin*¹, initiant ainsi l'oeuvre d'une vie. Cette publication, hormis quelques critiques sévères, fut accueillie avec indifférence par la gent intellectuelle allemande. Au début des années 60, Arendt tenta, sans succès, d'apporter quelques éclaircissements à cette étude dépourvue d'exigences exégétiques et aussi dense qu'ambiguë. Elle y renonça aussitôt. Il demeure cependant que la thèse sur Augustin fut l'occasion privilégiée pour elle de découvrir sa propre voie. Si l'ambiguïté qui lui est inhérente a contribué

¹ Arendt, H. *Le concept d'amour chez Augustin*. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Coll. Deux Temps. Tierce, Paris, 1992. (désormais CA.)

à sa réputation d'oeuvre mineure - comme en témoigne la rareté des sources- elle reste le point de départ et la source de plusieurs thèmes fondamentaux : l'amour du monde, l'idée de communauté, la natalité, pour ne nommer que ceux-là. Plus fondamentalement, la lecture que Hannah Arendt fit d'Augustin lui donna l'opportunité d'une méditation sur la vie en communauté.

Retraçons brièvement le contexte et la genèse de la thèse sur Augustin. C'est encore fortement influencée par la rencontre et les enseignements de Heidegger à Marbourg de 1924 à 1925 et par son séjour à Fribourg chez Husserl qu' Arendt débute sa thèse de doctorat. Heidegger l'avait recommandée à Karl Jaspers qui enseignait à l'université de Heidelberg. Son intérêt pour Augustin était déjà présent depuis qu'elle avait suivi, à Marbourg, les cours de théologie de Rudolf Bultmann ; elle avait participé en effet au débat théologique, très vif à l'époque, sur la place qu'occupait St-Augustin dans le protestantisme.²

Une première lecture de la thèse nous montre à quel point Arendt est redevable aux influences qu'ont exercées sur elle, de façon prédominante, l'enseignement de Jaspers et celui de Heidegger. Avec Jaspers, elle trouva beaucoup plus qu'un maître à penser, mais aussi un ami fidèle pour la vie.³ Elle découvrit chez lui un mode de compréhension de l'actualité du monde. Même si Jaspers lui-même reprochait vivement à Arendt son attachement au langage heideggerien⁴, l'univers conceptuel proposé par le grand maître de Heidelberg lui ouvrit des perspectives qui déterminèrent profondément le caractère propre de son itinéraire de pensée. De Jaspers, Arendt retient un ensemble structuré de questions fondamentales

² Voir Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt. Pour l'amour du monde*. Trad. de J. Roman et E. Tassin. Éd. Anthropos, Paris, 1986. p.94.

³ Arendt rédigea deux textes à son hommage dans *Men in a dark times : Karl Jaspers : citoyen du monde et éloge* traduit dans *Vie politiques*, aux Éditions Gallimard, Coll. Tel Paris, 1974. (désormais VP.)

⁴ Jaspers critiqua la méthode d' Arendt en la définissant comme une «compréhension objective en même temps que brutale» Citée in *Hannah Arendt*. Heuer, W. Éditions Jacqueline Chambon. Coll. Rowohlt Monographien, Hambourg, 1987. p.29.

incontournables : celle de l'espace, de l'autre, et le mode descriptif des conditions existentielles que celui-ci avait défini. Plus précisément, ce fut pour la jeune étudiante l'appropriation d'un univers théorique qui ouvrait sur le monde sans distanciation, sur un monde commun fondé sur la communication. Se remémorant Jaspers, Arendt écrit dans un texte daté de 1957 :

« La communication illimitée », qui signifie en même temps la foi en la compréhensibilité de toutes les vérités et en une bonne volonté de parole et d'écoute comme condition préalable de tout commerce humain, est une idée, sinon l'idée centrale, de la philosophie de Jaspers. L'important est qu'ici, pour la première fois, la communication n'est pas conçue comme « exprimant » des pensées et par conséquent comme seconde par rapport à la pensée elle-même. La vérité elle-même est communicative, en dehors de la communication, elle s'évanouit et ne peut être conçue; à l'intérieur du domaine « existentiel » vérité et communication ne font qu'un. « La vérité est ce qui nous rattache les uns aux autres ». Ce n'est que dans la communication - entre contemporains aussi bien qu'entre les vivants et les morts - que la vérité se révèle. »⁵

Si la pensée de Jaspers permit à Arendt de constater la possibilité d'une cohabitation de l'univers de la pensée et du monde, non seulement d'un point de vue théorique, mais en la personne singulière de Jaspers, elle sut trouver chez lui, une première élaboration d'une pensée du monde qui subira une longue maturation. Elle précise en ces termes dans un texte daté de 1957 : « Une philosophie qui conçoit la vérité et la communication comme une seule et même chose a quitté la proverbiale tour d'ivoire de la pure contemplation »⁶. Pour Jaspers, « le penser est spatial parce qu'il reste toujours référé au monde et aux hommes en lui »⁷. C'est pourquoi Arendt reconnut dans l'enseignement de Jaspers l'importance de l'engagement d'une pensée dans le monde, un « oui à la vie publique »⁸. C'est encore avec lui que la

⁵ Karl Jaspers, *Citoyen du monde*. In V.P., p.99

⁶ Karl Jaspers, *Citoyen du monde*, op.cit., p.99

⁷ Karl Jaspers, *Éloge*. op.cit., p.91.

⁸ Karl Jaspers, *Éloge*, op.cit., p.87

dimension de l'autre prit une importance capitale car la pensée resta chez lui, « toujours liée à la pensée de ce que l'autre pense »⁹. « L'individu en lui-même, dit encore Jaspers, seul, ne peut pas être raisonnable. »¹⁰. Cette dimension joue un rôle fondamental dans la conduite de la thèse d'Arendt car ce qu'elle découvre chez Augustin c'est précisément *l'amour du monde* .

L'influence qu'a exercé la pensée de Heidegger sur Arendt fut doublée d'une incidence personnelle plus troublante.¹¹ On connaît la relation tumultueuse qu'a eue Arendt avec Heidegger, celle d'un amour passionné qui a marqué tout autant l'un que l'autre.¹² L'attrait spontané pour Heidegger avait non seulement marqué « la jeune fille » de 18 ans qu'elle était à Marbourg lors de leur première rencontre, mais cet attrait pour l'enseignement de Heidegger se faisait sentir alors dans toute l'Allemagne. Une Allemagne déchirée, sonnant le glas d'une tradition maintenant perdue : ce qu'Arendt appelait, comme bien d'autres, les *sombres temps*. Arendt nous raconte longuement l'impression que produisit sur elle l'enseignement de Heidegger dans le discours prononcé en 1969 pour son anniversaire de naissance :

« Il y avait alors, après la Première Guerre mondiale, dans les universités allemandes, non sans doute une rébellion, mais un malaise de grande envergure dans l'activité académique enseignante et étudiante, gagnant toutes les facultés qui étaient plus que de simples écoles professionnelles et tous les étudiants pour lesquels l'étude signifiait plus que la préparation du métier. [...] L'Université en général ou les écoles - les néo-kantiens, les néo-hégéliens, les néo-platoniciens, etc. - où la vieille discipline scolaire comme la théorie de la connaissance, l'esthétique, l'éthique, la logique, etc., qui n'était pas vraiment transmise mais plutôt vidée de sa substance par un ennui sans fond. Contre cette activité somme toute confortable et à sa manière aussi tout à fait solide, il y avait

⁹ Karl Jaspers. *Éloge*, op.cit., p.91.

¹⁰ Karl Jaspers. *Éloge*, op.cit., p.89

¹¹ Nous référons le lecteur ici à l'oeuvre de Élisabeth Young-Bruehl, qui consacre un chapitre entier à la rencontre de Hannah Arendt et Martin Heidegger.

¹² Pour détail voir *Pour l'amour du monde*, op.cit. Chapitre 2, *Les ombres*.

alors, avant même l'apparition de Heidegger, un petit nombre de rebelles [Husserl, Jaspers, Scheler]. [...] Ce que ce petit nombre avait en commun, était - pour le dire avec les mots de Heidegger - qu'ils savaient distinguer «entre un objet d'érudition et une chose pensée», et que l'objet d'érudition leur était à peu près indifférent. La nouvelle atteignait alors ceux qui étaient au courant plus ou moins expressément de la rupture dans la tradition et des «temps sombres » qui avaient commencé de poindre[...]. La nouvelle qui les attirait à Fribourg chez le Privatdozent, et un peu plus tard à Marbourg, disait : il y a quelqu'un qui atteint effectivement les choses que Husserl a proclamées [les choses elles-mêmes], qui sait quelles ne sont pas une affaire académique mais le souci de l'homme pensant, et cela, en vérité, non seulement depuis hier et aujourd'hui, mais depuis toujours ; et qui, précisément parce que pour lui le fil de la tradition est coupé, découvre à nouveau le passé. [...] La nouvelle le disait tout simplement : la pensée est redevenue vivante, il fait parler des trésors culturels du passé qu'on croyait morts et voici qu'ils proposent des choses tout autres que ce qu'on croyait tout en s'y méfiant. Il y a un maître ; on peut peut-être apprendre à penser.»¹³

Ce contexte, peint avec le recul et la maturité, nous laisse voir à quel point pour une jeune fille déjà initiée aux textes philosophiques (Kant, Kierkegaard), d'une sensibilité éveillée et d'une fécondité intellectuelle manifeste,¹⁴ cette invitation ouvrait une mer à s'y plonger à corps perdu. À prendre ses propres paroles, la «passion du penser» que Heidegger avait fait naître chez elle ne devait plus la quitter jusqu'au dernier écrit. La fascination qu'éprouva Arendt à la rencontre de Heidegger fut ainsi très vive et si elle prit ses distances face à lui, elle garda une fidélité à la tâche de pensée inaugurée par lui. Ce qui la frappa chez le jeune professeur fraîchement arrivé à Marbourg (1922), c'est sa force de pensée, une pensée capable de pénétrer les trésors enfouis d'une tradition épuisée. Heidegger était, d'une certaine façon,

¹³ *Martin Heidegger a quatre-vingt ans*. In *Vies politiques*, op.cit., p.308-310.

¹⁴ Hans Jonas avec qui elle fut liée d'une profonde amitié jusqu'à sa mort la décrit, se remémorant l'époque, comme quelqu'un «d'une intensité, une direction intérieure, un instinct de la qualité, une quête tâtonnante de l'essence, une façon d'aller au fond des choses, qui répandaient une aura magique autour d'elle». (*Hannah Arendt : 1906-1975*. Social Resarch, Hiver 1976, p.3-5. Citée dans *Pour l'amour du monde*, op.cit., p.75.

le porte-parole d'un renouveau philosophique rempli de promesses. Arendt avoue sa dette de façon explicite et précise ainsi son rapport intellectuel à Heidegger. Elle écrit dans l'hommage qu'elle lui rendit, quarante ans plus tard :

« [...] ce n'est pas la philosophie de Heidegger, dont on peut à bon droit se demander s'il y en a une (ainsi Jean Beaufret), mais le penser de Heidegger, qui a contribué à déterminer de manière décisive la physionomie spirituelle du siècle. Ce penser a une qualité de percée qui n'est propre qu'à lui et qui, pour le saisir et l'indiquer en mots, réside dans l'usage transitif du verbe «penser». Heidegger ne pense jamais «sur» quelque chose ; il pense quelque chose. Dans cette *activité absolument non contemplative* [nous soulignons] il s'enfonce dans la profondeur, mais il ne s'agit pas dans cette dimension - dont on pourrait dire qu'elle était auparavant, de cette manière et avec précision, tout bonnement non découverte - de découvrir ou de mettre au jour un sol ultime et rassurant, mais séjournant dans la profondeur, d'ouvrir des chemins et de poser des «jalons».¹⁵

Pour les soins de sa thèse Arendt aura recours de façon directe à Heidegger ; ses emprunts touchent autant le style et le mode d'exposition que les concepts clefs. La question de la temporalité demeure un axe central dans toute la structure de la thèse. C'est cette temporalité qui nous donne l'articulation du développement de l'amour chez Augustin. Nous verrons plus en détail cette articulation dans la prochaine section, mais précisons maintenant que cette compréhension du temps, comprise comme ek-sistance, en se superposant sur un concept du temps chrétien, tel que proposé par Augustin, nous conduit à une interprétation du père de l'Église qui heurte les orthodoxies augustiniennes. L'interprétation d'Augustin par Arendt contrevient de fait aux interprétations traditionnelles. Si on s'en tenait à la validité historique de la thèse d'Arendt pour la compréhension de la philosophie d'Augustin, il faudrait tout simplement s'en écarter. En effet, l'interprétation que propose Arendt, à la lumière d'une conception du temps ek-statique, nous donne, comme le prétend Énégren, une

¹⁵ V.P., p.310.

interprétation où «le Père de l'Église [est] plutôt malmené».¹⁶ Une interprétation donc qui assume les perspectives nouvelles du temps heideggerrien et prend ainsi ses distances par rapport au concept de vérité comme adéquation.

L'influence de Heidegger sur la thèse d'Arendt ne s'arrête pas là. Si la temporalité de *Sein und Zeit* et le penser propre promulgué par Heidegger servent de références pour les analyses conceptuelles de la thèse sur Augustin, il faut relever également, comme le suggère W. Heuer dans sa biographie de Hannah Arendt l'importance de la référence à la philosophie grecque, la dimension du comprendre, la vérité comme «désabritement» (*alétheïa*), le refus du déterminisme historique, le platonisme comme détermination de la métaphysique occidentale, sans oublier le concept de monde qui sera la pierre angulaire de la pensée arendtienne.¹⁷

Montrer la liaison de ces différents thèmes au sein de la thèse sur Augustin en relation avec la pensée heideggerrienne, s'avérerait une entreprise à part entière dont il ne saurait être question ici. Retenons seulement que ces affiliations, tant avec Heidegger qu'avec Jaspers, furent déterminantes dans le développement de l'itinéraire arendtien, moins dans une simple reprise de ces thèmes que dans un débat, relativement discret il est vrai, avec les thèmes fondamentaux et décisifs pour Arendt. Comme Jaspers l'avait lui-même constaté, le sujet premier de la thèse d'Arendt, l'amour, comportait déjà une distanciation avec les thèmes centraux de *Sein und Zeit* qui à proprement parler reste muet sur le sujet.¹⁸

Nous tenterons dans les deux prochaines sections de ce chapitre de faire ressortir les principaux enjeux et thèmes de la thèse d'Arendt en

¹⁶ Enegrén, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Presses Universitaires de France. Coll. Recherches politiques, Paris, 1984. p.52 .

¹⁷ Voir *Hannah Arendt*, op.cit. , p.24.

¹⁸ *Pour l'amour du monde*, op.cit. p.95.

montrant le développement de ceux-ci dans l'itinéraire du projet arendtien.

2. *Les figures de l'amour et la temporalité*

Dans ce second volet nous proposons l'étude des figures de l'amour tel qu'elles sont présentées par Arendt à partir de sa lecture d'Augustin. Nous nous en tiendrons principalement au deux premières parties de sa thèse qui exposent succinctement les trois concepts de l'amour qu'on retrouve dans la pensée d'Augustin soit : l'amour comme désir (*appetitus*), l'amour de l'oeuvre de Dieu (*caritas*), l'amour du prochain. Ces trois concepts seront examinés à la fois du point de vue de l'amour ordonné, amour dirigé en fonction du rapport créateur-créature, puis superposés sur un plan philosophico-existential conformément à la direction de sa thèse. Cette perspective philosophique, nous le verrons, fait ressortir la dimension temporelle de l'amour.

Comme nous l'avons souligné, la thèse d'Arendt ne propose pas une lecture apologétique du penseur de l'église chrétienne. Sans se préoccuper des interprétations théologiques traditionnelles, Arendt opte pour la voie enseignée par ces maîtres, une voie purement philosophique où la doctrine d'Augustin est envisagée d'un point de vue conceptuel. Autrement dit, les implications théologiques ou autres du discours d'Augustin ne sont pas prises en compte. Le développement de sa thèse tente de centrer le lecteur sur le rôle fondamental que joue l'amour du prochain dans l'amour ordonné chrétien. Dans l'amour du prochain Arendt voit, en même temps qu'un amour de l'autre, un amour du monde. C'est cet amour du monde qui, en filigrane, ordonne sa propre critique du règne de l'amour. L'amour de Dieu, comme

l'amour de soi, n'est possible que par l'amour du prochain ; voilà la thèse que soutient Arendt.¹⁹ Elle écrit :

«Dès lors qu'il essaie de comprendre l'amour et d'en dire quelque chose, Augustin y introduit toujours au moins l'amour du prochain, si bien que la question de l'importance du prochain se transforme en une critique du concept dominant d'amour, de la position de l'homme par rapport à soi et à Dieu»²⁰.

Nous exposerons l'amour ordonné de façon plus précise dans notre prochaine section, mais retenons pour l'instant que si l'amour ordonné nous achemine du monde (terrestre) par l'amour de la création, vers Dieu, c'est bien l'amour terrestre (*appetitus*) qui conditionne de façon existentielle l'amour ordonné dans le rapport Créateur-créature. De ce point de vue, c'est à partir de l'amour comme convoitise, dénoncé pourtant par la théologie chrétienne, qu' Arendt relève la condition de l'amour. Et c'est ici que la question du temps, centrale pour Arendt, assure ce développement.

La temporalité oriente l'ensemble des figures du concept augustinien de l'amour. Une temporalité bien infidèle à celle que l'on peut trouver chez le penseur de l'Église car «pour Augustin, Etre et Temporalité sont opposés : pour être, l'homme doit dépasser la temporalité»²¹. Essayons d'éclaircir ce point. Le temps tel qu'Augustin le conçoit est posé dans une séquence : passé, présent, futur. L'amour chrétien se fonde dans un amour tourné vers le passé : un amour des origines de l'homme dans sa création divine. L'homme est aussi descendant d'Adam, et par là éprouve une sympathie naturelle pour tous ses semblables. L'avenir de cet amour est ordonné dans le dessein de Dieu, qui se trouve à la fois origine et finalité de l'amour. Cette séquence suit une polarité ascendante où terrestre et céleste restent en opposition. Le terrestre qui tient lieu de présent demeure un passage

¹⁹ Même si, nous verrons, ce «prochain» n'est pas «l'autre» au sens de «l'autre que soi».

²⁰ CA., p.5.

²¹ *Pour l'amour du monde*, op.cit. p. 643

entre le passé et l'avenir qui conjuguent le monde céleste. L'amour tourné vers le présent reste subordonné en quelque sorte à cet amour polarisé entre le passé et l'avenir. Il n'est pas pur amour de la communauté mais amour de la communauté en tant qu'elle fût créée par Dieu. Ce qui intéresse Arendt se trouve essentiellement dans le statut de cet amour dérivé du sens de la communauté. Ce qui retient son attention, c'est moins le mode de passage des différents degrés, mais l'introduction dans cette séquence de l'idée d'un commencement. Chez Augustin, ce commencement initial, repérable dans le passé comme souvenir, a son origine dans l'acte de création, acte d'amour du Créateur. Arendt remarque à cet effet qu'Augustin innove en inventant pour la postérité un concept d'histoire qui sera dès lors incontournable. L'idée d'un commencement rendu possible par la pensée d'Augustin traversera l'oeuvre entière d'Arendt. Le commencement, nous le verrons, deviendra pour Arendt la vertu de l'action à commencer quelque chose de neuf, et exprimée dans le fait de la natalité.²² Ainsi, si les axes temporels empruntés par Arendt, et directement influencés par Heidegger, suivent la séquence passé - présent - avenir, la polarité s'étend sur un mode existentiel et prend position dans une finitude, c'est-à-dire dans l'incapacité à s'installer dans l'absolu.

C'est ce point d'ancrage qui assure le privilège de l'amour comme désir qui reste somme toute un amour purement terrestre. Retenons cependant que ce privilège accordé à l'amour comme désir heurte le statut du temps comme éternité si précieux chez Augustin. La démarche de Arendt expose donc la première figure de l'amour dans l'amour comme désir, puisque sa première analyse tente de «tirer l'origine de l'amour du prochain (*dialectio proximi*) de l'amour comme désir»²³. La seconde analyse tente de statuer «à quel titre» on aime le prochain dans l'amour du prochain». Cette analyse posera les termes d'une contradiction présente au sein de l'amour du prochain, que la

²² Arendt reprendra et thématise l'idée d'un commencement, toujours en se référant à Augustin dans *The human condition*. Nous approfondirons ce point dans le chapitre 3 de notre étude.

²³ CA., p.9

dernière analyse tente d'éclairer en mettant en évidence «la question de savoir comment l'homme face à Dieu (*coram Deo*), isolé de tout ce qui a rapport au monde, peut encore s'intéresser au prochain». Il nous reste maintenant à voir comment s'articulent les différentes figures de l'amour qui apparaissent, aussi, pour la première fois chez Augustin dans l'amour comme désir.

L'amour comme désir fut la seule définition de l'amour donnée par Augustin, précise Arendt dès le début de son étude. En le citant elle dit : «Aimer ne consiste qu'à désirer (*appetere*) une chose pour elle-même.[...] Car l'amour est désir (*appetitus*)»²⁴. Le désir qui prend ici la forme d'une détermination de l'amour ne veut ce qu'il désire que pour la chose elle-même. La chose ici n'est pas uniquement ce qui est visé par le désir mais agit sur lui déjà comme sa propre détermination ; c'est bien «cet objet du désir qui d'abord a fait naître le désir, l'a enflammé»²⁵. L'objet du désir possède déjà une détermination, car il est, en tant que chose, déjà là avant la manifestation du désir. Cet objet est «pré-donné» au désir car il appartient au monde.

La structure du désir est telle que dans ce jeu de déterminations le désir cesse dans la possession de son objet - le désir vise donc cette tension dans le jeu des déterminations. La tension présente entre le désir et son objet est ordonnée vers le bien. Car le désir ne peut vouloir que ce qui lui fait du bien; il ne peut viser qu'à être heureux ou satisfait. L'amour comme désir affirme non seulement «la possibilité donnée à l'homme d'entrer en possession de son bien», mais que l'amour le plus grand, le bien de tous, est notre commun vouloir-vivre. Le bien le plus grand est celui de la vie. Le «*summum bonum* » est la vie éternelle. Cette vie éternelle est le bien suprême car elle écarte de façon définitive toute angoisse liée à la vie mortelle. Dans toute vie mortelle, il y a la possibilité de perdre son bien car tout ce qui peut être possédé peut être aussi perdu. Ce que cherche l'amour c'est le bien en l'absence de mal,

²⁴ CA., p.11

²⁵ Idem.

l'amour «libre de crainte». Cette liberté est déjà liée par la crainte de perdre, elle ne peut donc pas s'émanciper dans la condition mortelle. Telle est enfin la conséquence qu'en tire Arendt lorsqu'elle écrit :

«L'amour qui, parmi les choses terrestres, tend vers quelque chose de sûr, dont il puisse disposer, est sans cesse déçu, puisque tout est voué à la mortalité. L'amour s'inverse en cette déception et n'a plus de détermination qu'exclusivement négative ; ne reste qu'à aimer que la seule absence de crainte»²⁶.

Afin de s'émanciper, l'amour doit s'arracher de son enveloppe temporelle. Cet arrachement fait partie du «vouloir-vivre» comme inhérence et détermination fondamentale de l'amour ; celui qui doit permettre «l'amour juste qui aspire à l'éternité et à l'avenir absolu, charité (*caritas*)»²⁷. Si les biens de ce monde sont ceux auxquels on ne peut se fier, puisqu'ils sont «condamnés à disparaître dans la mort», comment l'amour céleste peut-il en rendre compte ? L'amour céleste ne rend t-il pas stérile la valeur intrinsèque des biens mondains ? Du point de vue de l'éternité, le monde temporel et donc mortel, ne peut être qu'un passage obligé. Une nécessité dans l'attente patiente du recueillement mais en l'absence de monde.

L'amour comme désir se polarise ainsi chez Augustin comme convoitise (*cupiditas*) et comme charité (*caritas*). Mais ce qui distingue chacun des modes empruntés par l'amour n'est pas l'objet visé par cet amour, mais «le comment de la visée elle-même». Telle que l'interprète Arendt, la convoitise reste un amour mondain, attaché au bien éphémère, et sa modalité tient à l'interdépendance de l'objet et du désir car jamais dans cette relation mondaine le désir ne devient autonome face à l'objet désiré. Il reste rivé à l'objet du monde, lui appartenant en quelque sorte, car la consommation de l'objet par le désir annule le désir. Dans la convoitise, l'amour signe son appartenance au monde,

²⁶C.A.,p.15

²⁷CA. 18



l'impossible autonomie qui l'a fait naître.²⁸ Conformément à son enquête, Arendt, sans insister davantage, met en relief ce premier moment de l'amour chez Augustin, comme amour mondain. Dans l'insuffisance de la convoitise exposée dans les thèses augustinienne, elle repère l'ancrage mondain purement terrestre de l'amour. Car si l'inlassable cercle de répétition du désir comme convoitise, qui n'accède jamais à sa béatitude - la quiétude obtenue auprès de ce que l'on désire - relance le mouvement de la charité, celle-ci prend bien son envol dans «l'échec» de la convoitise. La charité est-elle une pure extrapolation de la convoitise à jamais déçue ? Arendt ne pousse pas l'argumentation jusqu'à ce point mais dénonce en catimini la propension de la charité dans la vie (amour extra-mondain) comme une désertification du monde. Elle dit, reprenant Augustin : «S'il y a vie dans la charité, le monde devient un désert au lieu d'un chez soi, il est vide, étranger à ce que l'homme cherche»²⁹. L'amour comme charité, comme amour de l'éternel en l'homme (amour de Dieu), devient sujet à caution car il écarte de l'amour l'appartenance à un monde ; plus radicalement il le supprime. Si «l'homme est ce qu'il s'efforce d'atteindre», l'amour, comme mouvement vers les choses, s'il veut vivre pour son bien (être heureux et vouloir vivre) doit supprimer son affection terrestre et par conséquent mortelle, afin d'accéder, en lui, à un espace de liberté éternel (autonomie), sans malheur et sans «l'angoisse du souci».³⁰ Cet espace est bien un espace de liberté, car la liberté est «d'être libre de la crainte, [celle-ci résidant] dans son autonomie». C'est cet espace qui est défini dans le *coram Deo* : le face à face avec Dieu.

La rencontre avec le Créateur, conséquence nécessaire de l'inlassable répétition - un mauvais infini - de l'amour mondain (cupiditas), justifie l'abandon du monde des mortels³¹. Celui qui se

²⁸ De fait, l'amour comme convoitise, qui est aussi un amour mondain, n'est jamais autonome face à l'objet désiré ; il reste attaché à lui jusqu'à sa consommation, mouvement par lequel le désir s'anéantit aussitôt. Voir CA., p.18 et suivantes.

²⁹ CA., p.18

³⁰CA., p.13

³¹ Arendt énumère les conséquences d'un tel abandon lorsqu'elle écrit : « en tant que monde terrestre, [le monde] n'est pas seulement constitué par les oeuvres de Dieu,

trouve face à Dieu, est celui qui plonge en soi, celui devenu question pour lui-même (*quaestio mihi factus sum*). On retrouve ici le principe de «l'inhérence (*inhaerere*) à Dieu »³² qui exprime pour Augustin la liaison de l'intériorité avec Dieu dans l'isolement de soi à soi. Conséquemment, le présent propre à cette rencontre, puisqu'il est *coram Deo* est investi du passé le plus lointain comme acte de la création et est investi également par l'avenir - comme éternité absolue. Citant Augustin, Arendt écrit : «lorsque j'aime mon Dieu, c'est la lumière, la voix, l'odeur [...] de mon être intérieur que j'aime. Là où resplendit la partie de mon âme que ne circonscrit pas le lieu, où résonne celle que le temps n'emporte pas [...] et où se fixe celle que le contentement ne disperse pas»³³. L'abandon du monde devient ici une condition nécessaire pour le face à face avec Dieu, car cette rencontre non seulement débute dans la question que je suis, mais doit d'abord se retirer du monde pour entrer dans une quête isolée. L'isolement, impliquant le mouvement d'un retrait du monde, en tant que rencontre avec Dieu, commet - théoriquement au moins - en même temps le sacrifice du monde. C'est là un acte de «transcendance» qui, pour Arendt, évacue toute temporalité (le temps mondain). La charité, cet amour qui lie l'homme à Dieu, dans l'isolement du monde, n'est plus «désir» car celui-ci est supprimé dans une quiétude absolue : la béatitude (*beatitudo*). Plus encore, la charité qui est née de l'amour absout celui-ci dans la jouissance de l'être du bien auquel elle accède : un bien suprême apaisant toute inquiétude née de la crainte (béatitude). Ainsi la finalité de l'amour, telle que l'interprète Arendt, offre deux voies possibles : «sa fin est soit une soumission au monde - qui n'est pas une véritable fin puisque la mort fera toujours perdre ce monde aussi, le rappellera donc de sa tranquille soumission - soit l'être-dans-l'éternité, *une jouissance tranquille loin de tout acte* [nous soulignons]»³⁴.

mais aussi par ceux qui aiment le monde, les hommes et ce qu'aiment les hommes». Et plus loin : «Seul l'amour pour le monde fait de *coelum* et *terra* le monde, une chose changeante.» CA., p.17.

³² La véritable inhérence, écrit Arendt est « l'être tendu, atteint dans l'oubli de soi, dans le fait de passer au delà de soi - de transcender. Voir CA. p.24.

³³ CA.,p.22

³⁴ CA., p.28.

Qu'advient-il du monde en ce mouvement de l'amour dans la charité? Et, conformément à l'enquête, quel statut a l'Autre dans cette dynamique ? En ce qui a trait au monde, nous l'avons vu, le monde se perd dans l'attraction d'une extratemporalité, celle-ci conçue comme salvatrice de la mortalité et de l'angoisse qui l'accompagne. Mais est-ce bien là une simple mise à l'écart sans conséquences ? Nullement si on en croit Arendt. Car la négation du monde propre à la charité, dans son face à face avec Dieu, ne procède pas par simple distanciation, mais par «consommation». Le monde n'est pas mis simplement à l'écart par la charité, mais il est «usé», il est fait pour l'usage (*uti*) en vue de la jouissance (*frui*) de soi dans le souverain bien. Le rapport au monde est donc guidé par un rapport d'usage, un moyen vers l'obtention d'une vie éternelle.³⁵ Le monde n'est pas objet de jouissance, il est fait pour l'usage : il est *pour* quelque chose, et non pour lui-même. Sous l'influence de la charité nous nous trouvons libérés de l'«asservissement» de la crainte et de la futilité fixées par notre mortalité. L'amour réalisé dans la charité correspond à l'aspiration de la liberté. Nous donnant la garantie d'un avenir absolu, elle nous libère de l'angoisse inhérente à la mortalité. Du point de vue de la temporalité avec laquelle Arendt se débat, le présent se trouve «précipité» dans un avenir - le présent n'est qu'un pour ailleurs- , de telle sorte que ce présent devient in-temporel, sans son propre temps. De fait, toute chose investie pour un autre est projetée dans un futur. Le présent qui est à la fois le temps du monde, celui là et ici, disparaît avec le monde ; il devient subordonné à l'éternel qui lui soutire sa signification (son sens de *condition*). L'ordre imposé au regard du monde, à son amour et à son commerce, l'asservit maintenant à un temps qui n'est plus le sien. Arendt écrit :

« Pour la charité s'en revenant de l'avenir absolu où elle s'était abandonnée, le monde en tant que présent a perdu sa signification première, et l'amour qu'on lui porte n'est plus amour pour lui. Mais l'avenir absolu fournit aussi un lieu

³⁵ On pourra reconnaître ici les modalités de l'oeuvre, de la fabrication, qui seront thématiques beaucoup plus tard dans *The human condition*.

situé par principe en dehors du monde, et à partir duquel et le monde et nos rapports avec lui peuvent être ordonnés. Le bien souverain est le fil conducteur qui unifie cette mise en ordre, cette hiérarchisation du monde [...]»³⁶.

L'amour ordonné, sous le principe du souverain bien, en posant un ordre sur le monde (en le mettant «second») ordonne aussi les modalités de l'existence : l'amour de soi, l'amour du prochain (autrui), l'amour du corps qui «constitue le plus bas degré de l'ordre de l'amour»³⁷. L'amour ordonné dans la charité, c'est-à-dire en vue d'un avenir absolu, puisqu'il prescrit à partir d'un autre temps que celui du monde ne parle plus *de* lui, mais *sur* lui, il l'ordonne. L'amour de soi ne vise pas l'homme en tant que singulier (quelqu'un), mais vise l'universel en lui. Le recueillement en soi, n'est pas une réflexion sur mon être mondain, mais réside dans le *coram Deo*, le face à face avec Dieu. Ce n'est pas moi qui suis visé, c'est mon avenir. Mais l'amour de soi, autant que l'amour du prochain, dans l'amour ordonné, n'implique pas cependant que soi ou l'autre soit un «moyen» en vue d'accéder à la garantie de l'avenir. Autant l'amour de soi que l'amour du prochain, l'un et l'autre, sont renvoyés dans le passé. Ordonnés par l'avenir certes, mais justifiés et accessibles par un passé commun, un passé qui, comme l'avenir, n'est pas dans le temps mais se trouve en son origine à la création. Dans l'optique de la création divine, le passé et l'avenir se confondent, nous apprend Arendt, pour former un seul temps : un non-temps : l'éternité.

Nous venons de voir comment s'efface le monde, et tout ce qu'il comporte, dans la perspective de son ordination à partir d'un temps et d'un espace qui ne sont pas siens, mais qui sont à venir. En fait ce que vise l'«ordonnancement» que permet la *contemplation à partir de l'éternité* [nous soulignons] n'est ni dans le temps, ni dans l'espace (*nunc stans*), au sens où ces deux termes se rapportent directement au

³⁶ CA., p.31

³⁷CA., p., 33

monde mais vise une «extra-mondanité» : quelque chose qui n'est pas de ce monde, mais qui vient après.

3. *L'amour tourné vers le passé : la mémoire et le commencement*

Dans la seconde partie de sa thèse, Arendt introduit le rapport Créateur-créature comme fondement et finalité de l'amour ordonné. De fait, nous dira Arendt, la possibilité d'envisager la vie heureuse comme ce qui est à venir, et qui est posé comme condition de l'amour, et donc sans laquelle l'amour n'apparaîtrait pas, cette possibilité présuppose déjà l'expérience de cette vie heureuse. Nous ne pourrions ni vouloir, ni attendre cette vie heureuse si nous ne l'avions pas déjà éprouvée. C'est l'expérience de ce bonheur déjà inscrit en nous qui rend possible sa quête. Ainsi, le désir d'une vie heureuse qui caractérise la quête de l'amour ordonné repose dans cette origine qui lui donne sens. La vie heureuse n'est pas ordonnée par le désir, qui perd ici sa primauté, mais c'est inversement le désir qui originairement est orienté par la vie heureuse. L'accès à cette vie heureuse vécue antérieurement, se trouve dans la mémoire : une mémoire extra-mondaine puisqu'elle parle à partir de l'origine du monde. La vie heureuse est la vie donnée par l'acte de création du Créateur dans l'amour de sa création. Le désir perd donc ici son autonomie présupposée, car autant le désir que l'homme qui l'éprouve ont leur détermination dans le fait d'avoir été créés ; ils n'ont pas leur être en eux mêmes, mais hors d'eux. « La créature n'est ce qu'elle est qu'en l'étant devenue. La structure de son être est de devenir (*fieri*) et de changer (*mutari*). Le Créateur est l'être absolu et en tant que tel, il est ce qui par principe est avant toute chose (*ante omnia*) ».³⁸

³⁸CA., p.44

La possibilité de «rendre présent» à l'esprit ce premier moment, moment originaire de la création de la vie par le Créateur, nous est donnée par la remémoration. La mémoire est souvenir de l'acte de fondation : l'amour du Créateur qui a donné la vie et son amour infini qui l'accompagne. Le passé, le plus lointain (celui avant le monde) et l'avenir le plus lointain (celui après le monde) sont conjugués dans le rapport de la créature qui se rapporte au Créateur. L'homme ne peut comprendre son origine et de ce fait vivre dans une attente tranquille dans «l'amour de l'amour de Dieu». La mémoire est ainsi dotée d'un tel pouvoir qu'elle peut ramener effectivement le passé dans le présent, de sorte qu'il n'est donc pas perdu à jamais³⁹. Le passé serait effectivement le même temps que l'avenir. Coïncidence extra-temporelle, le retour au passé rendu possible par la faculté de la mémoire, est la même chose que le retour sur soi; puisque la créature ne se comprend en son être propre (*proper*) que dans ce retour rétrospectif à son origine, l'acte de création par l'amour du Créateur. Quand le passé et l'avenir se conjuguent de la sorte, être et devenir ne font plus qu'un seul, mais c'est l'idée du commencement qui justifie cette jonction, ainsi Arendt souligne : « Comme le monde et toute création naissent d'abord, leur être est déterminé par le devenir ; il devient, il a un commencement.»⁴⁰ Cette idée d'un commencement initial, qu'Arendt repère chez Augustin, n'est pas seulement fondamentale pour l'ensemble du déroulement de la thèse, mais fondamentale dans pour toute l'oeuvre de pensée d' Arendt. Nous retrouvons cette idée essentielle de la pensée d' Arendt, l'importance du commencement comme initial, dans deux oeuvre maîtresses : *The human condition* et *The life of the mind*.

Ici, ce que retient Arendt des thèses augustinienes, c'est l'effort de penser le commencement et plus précisément pour elle la natalité du

³⁹ CA., p.47

⁴⁰ CA., p.46

monde.⁴¹ Et bien que l'idée de commencement ne soit pas thématifiée comme telle dans la thèse, elle vient justifier la détermination de l'origine. En effet, dans la logique augustinienne, célébrée par Arendt, pour que quelque chose soi, il fallut un commencement. Le propre de ce qui a été créé, de toute créature, son origine et son être, est qu'il a été introduit, «il a commencé par devenir». C'est dans cette conjonction du passé et de l'avenir, du début et de la fin, que l'homme cherche en lui, non pas ce qu'il est mais son être au sens de l'origine. Dans cette quête, il rencontre l'amour du Créateur. L'être «véritable» de l'homme n'est pas mondain, il appartient à un avant-le-monde (origine non-mondaine). Le retour par la mémoire à l'origine serait le même que le retour sur soi.

Ce que l'homme trouve et qui revient à lui par la mémoire, «ces vastes palais», ce n'est pas la question de son identité, au sens d'un «qui» mais la question de ce qu'il est devenu pour lui-même. L'origine de cette question le renvoie à son être-devenu. Sa perspective n'est plus celle de sa mondanité, son être mondain, mais celle d'un être qui a désormais surpassé le temps comme temporalité. Il n'est plus guidé par sa mortalité, mais comme inhérence avec Dieu - l'amour de l'amour de Dieu nous en donne sa vision, car j'aime comme Dieu aime - il voit le monde comme création. Il n'est plus du monde car il n'est plus «chez soi» dans le monde. Son regard sur le monde est un regard ordonné, ordonné par la création de l'amour de Dieu. La loi comme ordonnance, comme «harmonie prédéterminée», est la «loi éternelle» dont tout écart tombe inévitablement dans le mal. Conformément à la liaison de la créature au Créateur, régie dans le principe de l'inhérence (homme-dieu), cette loi est non seulement universelle, mais

⁴¹ Arendt reviendra sans cesse sur cette idée du commencement jusqu'à son dernier écrit publié, *The life of the mind*, où elle rappellera Augustin : « [la] création de l'homme avait pour intention de rendre possible un commencement », et plus loin : « il paraît tout juste de dire que nous sommes condamnés à la liberté du fait de notre naissance ». Voir *The life of the mind*. Vol. I *Thinking*. Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, New York. 1978.pp.216-217. (Désormais *Willing*). En traduction française : *La vie de l'esprit*. Vol. I *La pensée*. Trad. de L.Lothinger. Coll. Philosophie d'aujourd'hui. PUF, Paris, p.246 et 247. (Désormais *Le vouloir*).

éternelle : la loi des lois, inscrite en nous depuis toujours.⁴² Le monde est observé, en observance (sous la tutelle), à partir de cette progression dans l'accomplissement de l'amour ; il est en sous-traitance.

Au terme de cette argumentation, Arendt amorce un renversement de perspectives qu'elle ne développe qu'en dernière analyse. Sans l'explicitier clairement, Arendt introduit le thème de la liberté, une liberté pensée comme possibilité propre appartenant au monde. Cette liberté fait de l'homme «celui qui est du monde [et qui a] la possibilité de ne pas vouloir être chez soi dans le monde, et de garder sans cesse ainsi ouvert le rapport rétrospectif au Créateur»⁴³. Sur quelle instance repose cette liberté? Arendt la décèle à même la mortalité. La mort, entendue comme finitude, non seulement pose le fondement de cette liberté, mais elle est cette région - de l'esprit - d'où peut commencer l'éveil d'un retour à l'origine. C'est bien la mort, la crainte ou l'angoisse qui s'y rattache, qui initie le mouvement de la mémoire vers l'origine :

«La rétrospection n'est pas un rapport qui se réalise au gré de chaque créature et en toute occasion ; au contraire, elle part de la mort et rencontre, dans ce questionnement rétrospectif déterminé en partant de la mort, le Créateur en tant qu' être (*Creator qua esse*). Dans ce questionnement la vie se comprend comme provenant de l'être et se précipitant vers le néant. L'origine, initialement comprise de façon négative comme un pas encore, s'inverse dans sa détermination par la mort en un positif et devient un être pur et simple. La mort, initialement posée comme un plus jamais de l'étant, s'inverse en un néant absolu ».⁴⁴

Quel statut a cette liberté ? La question n'est pas directement débattue. Le point important semble ici la primauté d'un monde qu' Arendt tente d'exposer, une primauté dans un double sens. Une primauté qui détermine l'être comme existant (la mondanité de l'être), et qui trace une délimitation du champ humain. Cette double

⁴² Voir CA., p.50 et suivantes.

⁴³ CA., p.53

⁴⁴ CA., p.59.

caractéristique du monde qui recoupe l'espace et le temps, qui «limite et englobe» se trouve supprimée par le destin de la mort, car pour la mort la vie, celle de l'être-dans-le-monde, est une futilité. La mort, parce qu'elle parle d'après la vie « rend *idem* en dévalorisant la vie en tant que telle, si on comprend la vie non plus à partir d'avant la mort (*ante mortem*) mais d'après la mort (*post mortem*)»⁴⁵. Qu'en est-il de l'amour dans cette détermination par la mort ?

4. *L'amour ordonné : le renoncement à soi, le renoncement à l'autre*

L'amour dans la charité, donné par la grâce d'une reconnaissance de l'origine divine, se montre dans l'imitation de Dieu (*idem*). C'est là la possibilité suprême de toute créature. La convoitise rattachée à la concupiscence «dissimule cette origine dans l'habitude, et en s'en tenant au seul fait d'être du monde, elle fait du monde lui-même l'origine.»⁴⁶ Cette tension entre deux modes d'être, charité et concupiscence, telle que le relève Arendt dans sa lecture d'Augustin, reste présente dans l'amour. Cette tension, comme nous avons vu plus haut, s'articule à partir de la mort comme délimitation : une limite de l'amour ordonné et d'un amour du monde. De façon plus fondamentale, cette mortalité vient définir la position de la vie. La vie reste ce sur quoi la mort exerce constamment son emprise. Les notions de commencement et de fin ne font sens qu'à partir de cette possibilité qui nous révèle la vie. La mort joue donc le rôle d'une condition dialectique de l'amour, car c'est bien elle qui menace - et délimite ainsi- notre attachement «naturel» au monde, un attachement, un amour, qui ne

⁴⁵ CA., p.63.

⁴⁶ CA., p.70.

serait menacé s'il n'était déjà là. De ce rapport tendu sur deux directions, l'amour reçoit sa force de la mort⁴⁷.

La tension, présente au sein de l'amour, ne peut trouver de repos que dans la résolution auprès de l'aimé. Dans le monde et dans l'amour qui l'anime (la concupiscence) le repos s'avère toujours précaire car la mort conserve le mot final, la disparition du monde. La sécurité (*securitas*) procurée dans l'habitude qui caractérise le mode de la concupiscence - qui fait du monde une fabrication humaine - reste menacée par la mort qui, contre toute habitude, sabote l'engagement d'un avenir mondain assuré. La mort, son éventualité, ne se trouve apaisée que là où la créature découvre qu'elle appartient en son origine au monde créé. C'est en «s'accrochant au faux avant du monde» que l'habitude, ce mode de la concupiscence, déroge du destin ordonné dans l'ordre de la création. Ce destin est celui du péché, et l'amour strictement mondain (*amor mundi*) est celui qui persiste dans «sa volonté propre», volonté qui est justement l'origine du péché⁴⁸. L'amour ordonné - l'amour qui justement vise sa propre annulation - prend inversement comme origine le péché originel lui-même ; ainsi ce qu'il dicte vient contraindre la volonté comme origine du péché. Une difficulté surgit, à savoir celle où le «genre humain penche [quant à sa volonté] par le poids non du désir lui même, mais plutôt de son habitude»⁴⁹. C'est le monde lui-même qui revient en question. Arendt rajoute : « L'habitude, en s'accrochant toujours au passé, montre justement que la volonté propre pèche dès l'origine, puisque celle-ci n'a instauré l'habitude que pour y trouver la quiétude face à la mort, index de la vie humaine créée, dépendante.»⁵⁰ De fait, l'habitude est déjà le signe d'habiter le monde de façon autonome. L'habitude serait une «consolidation» du monde en tant qu'elle demeure un «hier sans avenir».

⁴⁷ Voir CA., p.65

⁴⁸ Voir, CA., p.71.

⁴⁹ CA., p.71

⁵⁰ CA., p.71.

Comme péché ou comme liberté, la volonté est liée à l'origine. Elle seule peut donner l'impulsion d'un face à face avec Dieu (*coram Deo*). Dans l'amour du monde, l'homme est livré à son seul jugement, le monde seul agissant comme référent. Mais dans l'amour comme charité le destin, c'est-à-dire la loi de la création, est ordonné vers Dieu et son amour, de telle sorte que le bien et le mal sont tournés vers cette loi. Dans cette perspective, seul Dieu juge du bien et du mal.⁵¹ Le face à face avec Dieu devient un face à Dieu où, par le «témoignage de la conscience», le monde est confié sous le jugement du Créateur.

Le jugement de Dieu, savoir ce qu'est le bien et le mal, n'est possible que dans la rencontre avec Dieu. La créature est liée par essence à Dieu, de là son inhérence *pouvant* s'accomplir dans l'amour ordonné. La potentialité réside dans la grâce de Dieu, tandis que la volonté reste la possibilité concernée de la créature. Dans le face à face avec Dieu coïncide «pouvoir et vouloir», car le «pouvoir n'est donné qu'à ceux qui veulent»⁵². La volonté toujours insatisfaite, sinon elle ne saurait plus vouloir, reste insuffisante sans le recours de l'humiliation qui parachève ce dernier attachement au monde. Dans cette volonté, absoute de toute concupiscence, la créature est libérée de son destin de pécheresse et en même temps libérée de son «être-du-monde». La puissance de la grâce est à la fois la libération de la nature terrestre et pécheresse, et la recréation dans l'inhérence à Dieu : «Dieu se donne comme lointain dans la loi, et proche dans la grâce. »⁵³

La condition de l'accomplissement de la créature semble bien s'inscrire dans l'arrachement au monde. C'est cet arrachement qui libère l'être de sa mondanité : il renonce à soi en adoptant sa position de créé. Par l'amour, la volonté propre - liée au péché - est sursumée et aime comme Dieu aime. «Dans le renoncement à soi [comme être-mondain], la créature se comporte avec elle-même comme Dieu (*sicut*

⁵¹CA., p.72

⁵² La volonté de la créature reste toutefois à jamais imparfaite, car sa volonté «ne vaut-elle que ce que Dieu a bien voulu qu'elle valût». CA., p.77

⁵³ CA., p.79.

Deus), elle s'aime elle-même comme Dieu l'aime ; elle hait en elle ce qu'elle a fait elle-même et ne s'aime que pour autant qu'elle est créée par Dieu (*a Deo creata*).»⁵⁴ Le renoncement à soi ne peut être que radical et implique l'ensemble de la communauté humaine ne formant ici qu'une seule unité - unité fondée dans la foi - car au regard de Dieu, les hommes sont tous identiques, des créatures fondées dans l'amour. Aux yeux de Dieu, «toutes les différences individuelles disparaissent parce qu'elles sont de l'ordre du créé. »⁵⁵

L'amour du monde dans l'amour de Dieu n'est possible que dans l'isolement de l'être mondain. L'isolement est la condition du retour rétrospectif à l'origine permise par la mémoire. Ce retour par la mémoire à l'origine de la création est le même (*idem*) que le retour sur soi. S'isoler donc signifie littéralement : se détacher du monde, de son amour strict pour lui (concupiscence) et se présenter seul dans le face à Dieu. Un tel isolement équivaut à l'abandon du monde. L'amour comme précepte de la loi (l'esprit de la loi divine) commande cet isolement car en acceptant l'amour de Dieu - aimer et haïr les créatures comme Dieu - l'être mondain n'a pas seulement renoncé au monde, mais aussi à lui-même comme être mondain. Le renoncement à soi est du même ordre que celui du monde puisque chacun renvoie à un «faux avant», à une origine inauthentique. Isolé, c'est-à-dire ayant renoncé à tous rapports mondains, la créature peut aimer comme Dieu aime. Le renoncement à soi et au monde effectué constitue la réalisation de l'amour du prochain.⁵⁶

La loi divine, celle «inscrite en nos coeurs», commande d'aimer comme Dieu aime. «Dans cet amour qui renonce à soi et à ses attaches propres, tous les hommes se rencontrent et ils sont tous également importants - ou mieux négligeables - pour l'être propre. La créature liée à sa propre origine n'aime son prochain ni pour lui, ni pour elle ; l'amour du prochain laisse celui qui aime dans l'isolement

⁵⁴ CA., p.81.

⁵⁵ CA., p.67.

⁵⁶ CA., p.81.

absolu [...]»⁵⁷. Le commandement «aimer son prochain comme soi-même» ne veut pas dire l'aimer *en tant* qu'être mondain, il veut dire l'aimer comme soi dans la rencontre avec Dieu, l'aimer dans le renoncement à soi et au monde ; autrement dit l'aimer comme on aime Dieu et sa création. Dans l'amour ordonné, l'amour de soi (du désir) «le soi ne se voit plus», de même l'amour du prochain se pose dans une «distance absolue, car toute relation - qui suppose un différent - est investie d'avance dans «l'oubli de soi». Aimer son prochain pour lui-même (en sa mondanité) non seulement ne préoccupe pas l'amour mais ne peut être le souci de celui qui a renoncé à soi et au monde. Ce qui est aimé dans le prochain ce n'est pas lui, mais ce qu'il «doit devenir». «Ce n'est pas simplement lui que j'aime, mais quelque chose en lui, ce que justement il n'est pas de lui-même»⁵⁸. Dans cette perspective, le prochain est la négation du concept de l'autre. L'amour du prochain n'est pas l'amour de l'autre mais de celui en qui nous pouvons reconnaître l'éternel. Le prochain est le compagnon d'un amour fraternel (*frater proximus*). Il est en ce sens l'occasion de reconnaître l'amour dans une relation égalitaire et indifférenciée. En fait, dans cet amour du prochain, «ce n'est pas exactement le prochain qui est aimé mais l'amour lui-même».⁵⁹

⁵⁷CA., p.82.

⁵⁸CA., p.84

⁵⁹CA., p.85

5. *L'amour du monde et la communauté*

À quel titre y a-t-il un prochain dans la pensée d'Augustin ? Ceci en tenant compte qu'à plusieurs reprises, Arendt souligne l'importance et la position primordiale qu'occupe l'amour du prochain chez Augustin ? Qu'en est-il du prochain et du concept d'amour si l'amour n'est pas pour le prochain mais pour lui-même ? Arendt amorce la dernière partie de sa thèse sur ces lignes :

«Partant du fait que la charité intra-mondaine du christianisme est liée à l'amour de Dieu, nous avons suivi deux lignes différentes de pensée chez Augustin censées exposer l'attachement, chaque fois structuré autrement, de l'homme à Dieu, avec pour résultat ou plutôt pour déconvenue que le rôle propre de l'amour du prochain restait incompréhensible. L'amour du prochain est lié, conformément au commandement de la tradition, aussi bien à l'amour de Dieu qu'à aimer l'autre comme soi-même (*tamquam se ipsum*)»⁶⁰.

C'est sur le terrain de l'idée de communauté que nous entraîne la dernière partie de la thèse. Section aussi précieuse qu'elle apparaît comme la plus dense et la plus difficile. L'essentiel de la section sera repris, mais d'un point de vue plus critique, dans *The human condition*.⁶¹ C'est à ce moment que l'enquête d'Arendt s'avère plus politique bien qu'elle n'en définisse pas les termes. Ce qui est relevé à même la thématization d'Augustin est la double origine de la communauté humaine. Permise par sa propre double condition, celle de citoyen romain et de Père de l'Église chrétienne, Augustin mit de l'avant l'idée d'une fondation de la communauté humaine.⁶² Cette communauté chrétienne, basée sur l'amour est fondée dans la foi. On reconnaîtra ici l'importance pour Arendt de cette idée de la fondation

⁶⁰ CA., p.91

⁶¹ *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958. (désormais HC.) Traduction française de G. Fradier : *La Condition de l'homme moderne*. . Coll. Agora. Calmann-Lévy, Paris, 1961. (Désormais CH.) Voir C.H. pages 93 et sq.

⁶² Voir Arendt, H. *Augustin et le protestantisme*, in CA., p. 109-110

d'un corps politique dont l'expérience politique du peuple romain demeurera, selon elle, une valeur exemplaire et exceptionnelle de l'histoire.

Il nous faut maintenant examiner cette inscription de l'amour en tant qu'expérience fondamentale de la fondation de la communauté chrétienne. Deux caractéristiques définissent le statut de la communauté de la foi réalisée dans l'amour : une première relève de son appartenance «extra-mondaine», le fait qu'elle n'est pas de ce monde, et une deuxième qui, envers toute autre espèce de communauté, réclame «l'homme tout entier» et non pas une simple détermination - puisque la communauté «supra-mondaine» exige ce que Dieu exige.⁶³ La foi ainsi comprise est bien une «foi commune» en ce sens que tout rapport purement mondain est commandé par cet impératif : chacun devient pour chacun l'occasion d'exercer dans l'amour, comme charité, l'expression de sa foi. La foi n'est donc pas une donnée qui appartient en propre au particulier mais n'est qu'en tant qu'elle est donnée au genre. Ma foi n'est pas mienne mais celle donnée par la grâce à tous les hommes. Pourtant c'est cette instance qui rend possible la rencontre avec Dieu dans l'isolement (*coram Deo*). La foi n'est donc ni une positivité, elle n'est pas donnée à chacun naturellement, ni un fondement pour la communauté, car «même si en simplifiant, tous croyaient la même chose, cette «communauté» serait sans effet pour l'être de chacun. Le simple être soi de Dieu, auquel tous croient, ne suffit pas à produire une communauté de croyants»⁶⁴. Autrement dit, la foi ne peut fonder quelque chose, elle ne peut, par le biais du souvenir, que rappeler cette fondation. Cette fondation est exprimée dans une double origine par Augustin : la descendance historique et commune d'Adam et l'événement historique de la mort rédemptrice du Christ.

Dans cette détermination de la communauté humaine, la descendance historique d'Adam est première. Sans elle, la mort

⁶³ Voir CA., p.92

⁶⁴ CA., p.92.

rédemptrice du Christ ne fait aucun sens ; celle-ci vient justement racheter la descendance d'Adam. La descendance commune d'Adam institue un commencement du monde. Avec celle-ci est posée une «égalité contraignante» du genre humain, car étant tous nés d'un seul père et d'une seule mère, nous sommes parents égaux. Cette unique provenance est un fait à la fois naturel et irréductible d'où il appert que nous partageons un destin commun. Un destin qui nous rend «parents» dans une condition mortelle et qui «détermine de façon essentielle l'être-ensemble des hommes dans la communauté mondaine». ⁶⁵ C'est cette même provenance, le fait d'avoir une même origine, d'être créés, qui nous donne la foi dans un destin commun. La foi, la croyance dans cette origine, prime alors sur toute possibilité de «vérification» ; c'est elle, la foi, qui institue la «permanence du genre humain». La communauté fondée dans la descendance d'Adam est une communauté naturelle. L'origine adamique constitue le commencement de l'être humain et le commencement historique de la communauté.

En vertu de cette origine, le jeu de la mort et de la descendance marque le rythme du monde. Mais au moment où la mort cesse d'être un «fait naturel» et devient une condition de «l'état de pécheur», l'égalité implicite dans la descendance d'Adam, se renverse dans «une égalité de tous les hommes devant Dieu»⁶⁶. Dans l'anticipation d'une «vérification» basée sur la foi, l'égalité est restituée dans la participation commune au péché originel. Provenant par la naissance de la descendance d'Adam, nous participons tous à ce destin commun dans la souveraineté de cette condition d'égalité qui efface toutes différences.⁶⁷ Seule la venue historique du Christ peut à nouveau dissoudre cette condition d'égalité car la communauté naturelle se retrouve à nouveau , par l'imitation, face à la liberté de choix. A la seule condition d'assumer la condition de pécheur, la venue du Christ appelle la Rédemption; c'est dans cette Rédemption que survient

⁶⁵CA., p.94. Nous soulignons.

⁶⁶C.A., p.96

⁶⁷ Voir CA., p.96.

l'amour du prochain. Tel que nous l'avons défini précédemment, l'amour du prochain invite chacun «à sortir [librement] hors du monde et hors de l'enracinement nécessaire dans la communauté humaine». ⁶⁸ La communauté humaine détient donc à partir de cet événement la possibilité de choisir librement sa propre finalité comme communauté. Le choix entre la communauté fondée sur le Christ ou sur celle d'Adam : c'est là le sens de la Rédemption comme condition d'apparition d'une cité de Dieu.

La communauté naturelle repose sur le lien de dépendance créé par l'appartenance réciproque à une descendance commune et pécheresse. La voie de la Rédemption invite plutôt à supprimer ce lien de dépendance qui provient d'un passé purement mondain et donc inauthentique. Mais, Arendt posera la question, comment un faux avant peut-il, s'il doit de plus être supprimé, être encore contraignant? Il doit être pensé comme anéanti et absolument contraignant car la foi, qui demeure garante de la communauté de destin, requiert à la fois le passé et l'avenir. On peut comprendre pourquoi «le passé garde son droit dans la subsistance du monde, contre lequel (mais non sans lequel) l'annonce du salut est parvenue aux hommes» ⁶⁹. Uni dans la même finalité, le monde n'est pas supprimé en tant que tel, il est annexé à la Rédemption, qui dépend de la «conduite du monde». Le monde porte donc son propre destin - avec la venue du Christ - même s'il perd toute espèce d'autonomie ; la finalité est étrangère au monde mais dépendante de sa négation. C'est en niant le monde que le chrétien opère sa conversion pour le nouveau monde. Ainsi, écrit Arendt, « naît de cette distance face au monde un nouvel *être-ensemble* et un *être-pour-l'autre* qui existe à côté et contre l'ancienne communauté (*societas*) ». ⁷⁰ L'amour du prochain est amour en vertu de cette conversion.

La Rédemption de la communauté naturelle, fondée dans le péché originel, fait que celle-ci est dépassée par la nouvelle communauté

⁶⁸CA., p.97

⁶⁹CA., p.101.

⁷⁰CA., p.103. Nous soulignons

fondée dans la personne du Christ. Le Christ, le lien entre tous les membres de la nouvelle communauté, résout et soustrait chacun dans un amour unique. Cet amour, unique et réciproque, est un amour fraternel réalisé dans l'amour comme charité. Ainsi le prochain ne peut être compris qu'à partir de cette double origine à la fois conservée et dépassée dans l'avènement du Christ. Ainsi s'institue le rôle de l'autre, celui de devenir notre prochain, celui que l'on rencontre malgré tout dans le monde. Mais dans cette dynamique, le prochain ne l'est jamais pour lui-même : il n'est jamais aimé «pour lui-même mais pour la grâce divine». Et, écrit encore Arendt :

«Toute relation à l'autre devient un simple passage vers la relation directe avec Dieu. Ce n'est pas autrui comme tel qui peut donner le salut ; il n'y a de salut que parce que la grâce de Dieu est efficace en lui. L'amour du prochain, l'amour mutuel ne nous sont prescrits que parce qu'ils sont en même temps l'amour du Christ (*dilectio Christi*) .»⁷¹

Le sens propre de l'autre, au sens d'une différence, est supprimé d'avance dans l'amour ordonné car celui-ci l'appelle à devenir notre prochain, notre semblable en toute égalité devant Dieu. La communauté d'hommes liés par l'amour et la fraternité demeure au sens de Arendt insoutenable, car la finalité de l'amour n'est pas de maintenir cette différence mais de la supprimer. La thèse sur le concept d'amour chez Augustin nous a donc conduit à une impasse. Cette impasse réside dans l'incapacité qu'a l'amour de fonder la communauté terrestre. Dans *The human condition*, Arendt adoptera une attitude encore plus critique à l'égard de cette impossibilité. Le lien de charité est incapable, selon elle, de fonder un domaine public et est «tout à fait adapté au grand principe du Royaume - qui-n'est-pas-de-ce-monde - et convient admirablement bien pour guider dans le monde un groupe d'hommes qui refusent le monde».⁷² Même s'il se constitue dans le monde par le biais d'une charité sociale, l'amour pratiqué dans la charité présuppose un *être-ensemble* qui lui est antérieur par nature

⁷¹ CA., p.106.

⁷² HC, p.53. CH., p.93.

et repose sur le bien commun de tous.⁷³ La trame pré-politique du parcours sur Augustin aura ainsi dessiné l'étalon du politique arendtien : la question de l'autre, certes, mais surtout l'idée d'une constitution autonome de l'*être-ensemble* , thème qu'elle reprendra beaucoup plus tard sous l'angle de la pluralité.

⁷³ C'est la cité grecque que prend Arendt pour exemple. Elle renvoie, dans *The human condition*, à l'*Éthique de Nicomaque*, où Aristote écrit : «Considérant les affaires humaines, on ne doit pas [...] considérer l'homme tel qu'il est, ni considérer ce qui est mortel dans les choses mortelles, mais les envisager [seulement] dans la mesure où elles ont la possibilité d'immortaliser» (1177 b 31). Voir HC., p.56, CH., p.96. Elle souligne le contraste entre la cité grecque tournée vers l'immortalité héroïque et la société terrestre dénuée de sens d'Augustin.

Chapitre II

Le destin du politique

1. *Destin et liberté*

Les années 1930 à 1940 seront marquées pour tous les juifs européens par une longue épreuve : celle bien sûr du régime nazi.¹ Arendt, jamais encore confrontée avec sa condition de juive, vivra un bouleversement sans précédent qui non seulement influencera ses convictions mais aussi tout son itinéraire intellectuel. Le nouveau chemin tracé par la dureté des événements est essentiellement

¹ Pour un exposé plus détaillé sur cette période de la vie d' Arendt, nous référons le lecteur à : *Pour l'amour du monde*, op.cit. chap. 3 et 4 ; *Hannah Arendt*, op.cit., p.29 à 66 ; G. Even-Gramboulan. *Une femme de pensée : Hannah Arendt*. Préface de Paul Ricoeur. Éd. Anthropos. Paris, 1990. chap.3.

politique. C'est son engagement intellectuel et politique qu'elle s'efforce de clarifier en affrontant sa condition de femme juive.

Il faut insister sur le caractère déterminant de cette conjonction : celle du début d'un engagement dans la vie publique et une attention toujours aussi vive à penser les événements dans leur caractère de nouveauté. Ce destin de pensée maintenant tourné vers le politique, elle le confirme elle-même dans une entrevue accordée en 1964 au journaliste et écrivain Günter Gaus. Elle dit : «manifestement l'appartenance au judaïsme était devenue mon propre problème et mon propre problème était politique. Purement politique ! ». ² Comment Arendt répondit-elle à ce problème politique ?

D'abord son engagement dans le mouvement sioniste, à son avis, le «seul mouvement à être prêt [à l'action]»³, engagement qui correspond à sa rencontre avec Kurt Blumenfeld qui fut son «mentor en politique» et celui qui l'introduisit à la question juive. ⁴ En France, à partir de 1933 jusqu'à son départ, Arendt oeuvre dans la clandestinité au transfert d'enfants juifs en Palestine. Son ouvrage biographique, débuté en 1930 et qui porte sur le romantisme allemand et le personnage de Rahel Varnhagen, manifeste à sa façon le commencement d'un engagement politique ; un engagement qui outrepassa la question juive mais sans la contourner. Arendt le signale dans son entrevue avec G. Gaus : « Auparavant [avant l'engagement de 1933], je m'étais déjà occupée de la question juive : lorsque je quittai l'Allemagne, mon travail sur Rahel Varnhagen, où le problème juif joue un rôle, était terminé.»⁵ Le texte sur Rahel Varnhagen nous apporte d'importantes précisions sur l'ouverture de ce champ politique.

² *Seule demeure la langue maternelle*, entrevue réalisée le 28 octobre 1964. Publié dans *Hannah Arendt. Esprit* no.6, Juin 1985. Paris. p.28.

³ Idem.

⁴ Kurt Blumenfeld fût secrétaire de l'Organisation sioniste allemande et un des orateurs les plus respectés à cette époque. Sioniste engagé, il fut cependant un fervent admirateur de la culture germanique.

⁵ Idem.

C'est avec l'aide de Jaspers et Heidegger qu' Arendt obtient une bourse lui permettant de poursuivre ses études sur le romantisme allemand. Un article sur la poésie de Rilke , «le dernier des romantiques allemands», s'inscrit dans cette étude. Devant l'ampleur du sujet, elle décide, peu avant le début de la rédaction, de concentrer son travail sur la vie de Rahel Varnhagen : cette juive allemande qui a vécu en pleine période romantique du 18ème siècle. Rahel Varnhagen vécut de 1771 à 1833 et fut connue en premier lieu pour avoir tenu un salon littéraire à Berlin où se rencontrait la gent intellectuelle la plus célèbre de l'époque. Goethe et Hegel fréquentaient ce salon. Ce n'est pas le cercle d'amis de Rahel Varnhagen qui intéressera Arendt mais la «judaïté» de cette femme au coeur du romantisme. Trait singulier, la question dans laquelle s'engage Arendt, n'était pas celle du «judaïsme» mais bien celle de la «judaïté». ⁶ La perspective que privilégie Arendt ne sera pas théologique mais politique. La judaïté ne se réfère pas à un système organisé de croyances mais repose essentiellement sur une donnée existentielle. C'est cette analyse existentielle présente dans l'oeuvre sur Rahel Varnhagen qui empêche d'apposer une étiquette sur l'oeuvre : biographie, essai d'autobiographie, auto-analyse, analyse psychologique, etc. ⁷ Mais que faut-il entendre ici par «analyse existentielle»?

Cette analytique rappelle celle des fondateurs de la phénoménologie bien qu'elle présente des caractéristiques propres. Le style du texte rappelle à la fois les influences de la thèse sur Augustin et préfigure les écrits tardifs de *Men in dark times*. ⁸ L'étude sur Rahel Varnhagen a été rédigée pour l'essentiel de 1930 à 1933. Les deux derniers chapitres furent terminés en France à l'été de 1938. Elle ne fut publiée qu'en 1958, à l'incitation de Jaspers et à la demande de l'Institut Leo Baeck. La correspondance avec Jaspers, peu de temps après que celui-ci ait lu

⁶ Voir G. Even-Granboulan. *Une femme de pensée* . op.cit., p 121.

⁷ Sur la difficulté du classement de l'ouvrage, voir : *Pour l'amour du monde*, op.cit. p. 110 à 113. et *Une femme de pensée*, op.cit., p. 120 à 124.

⁸ Ces textes sont composés entre 1955 et 1971 et présentent , souvent sous forme d'éloges, quelques figures qui ont marqué notre siècle tant par leurs paroles que par leurs actions.

pour la première fois le manuscrit, montre à quel point Arendt doutait de l'importance de celui-ci au point qu'elle laissa à Jaspers le soin de juger de l'opportunité de sa publication.⁹

Si l'on met en veilleuse les différentes considérations sur la question juive avec lesquelles elle se débatta d'ailleurs encore pendant plusieurs années jusqu'à abandonner définitivement tout engagement vers 1953, on peut repérer des thèmes essentiels au développement de l'oeuvre. Ce qui ressort de cette étude sur Rahel Varnhagen est moins la vie singulière de cette femme, ses faits et gestes, mais l'emprise qu'exerce sur elle la question du destin, mieux encore l'imbroglio d'une vie où le destin est mis en jeu contre la liberté. Pour le dire autrement, ce n'est pas la psychologie ou le comportement de Rahel qui fascine Arendt mais son histoire, une histoire «telle qu'elle eût pu elle-même la narrer»¹⁰. Il faut insister sur cette nuance, qu'elle articule ainsi dès l'introduction de l'ouvrage :

« Ce qui m'a séduit chez elle [R. Varnhagen], c'était toujours ce phénomène que la vie vous tombe dessus «comme un averse sans parapluie». C'est pour cela qu'il me semble que tout devenait si clair chez elle. Mais c'est pour cela aussi qu'elle était si insupportable»¹¹.

L'enjeu du texte est socio-politique, puisqu'il concerne une époque et un contexte historique particulier, mais il est aussi métaphysique. Le thème central de cette perspective métaphysique est celui de la «déréliction», de «l'impossible coïncidence de soi à soi» ou, mieux encore, celui d'une scission ontologique. Comment assumer cette scission ontologique irréversible au creux de toute vie singulière? Comment penser l'identité, non pas dans une coïncidence avec soi-

⁹ Cette correspondance est publiée dans les *Cahiers du Grif*. Sous la direction de F.Collin. Éditions Tierce, Paris. Printemps 1986. No.33.pp.119 à 129.

¹⁰ Arendt, H. *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*. Trad. par H. Plard. Coll. Littérale II. Éditions Tierce, Paris, 1986. p.12. (Désormais *Rahel*).

¹¹ Idem.

même, mais dans l'horizon du destin de la judaïté. Voilà qui pourrait bien être la question à laquelle veut répondre Arendt.

Comment se traduit ce sentiment de dérélition chez Rahel Varnhagen ? «L'infamie de la naissance»¹² était pour Rahel au creux de cette déchirure, naître dans un monde sans patrie, sans «refuge contre la destinée»¹³. Ce que n'a jamais surmonté Rahel, c'est le fait d'être née juive. Etre née juive, à Berlin au milieu du 18ème siècle, voulait dire naître dans un peuple qui confessait «avec enthousiasme [sa] propre infériorité».¹⁴ Etre née juive voulait dire accepter de vivre dans l'impossibilité de se rencontrer dans le monde et refuser ainsi la passion : «cette réponse ardente à un appel du monde qui, dans son immensité, s'adresse à nous et à nul autre, nous vise, nous confirme [...]»¹⁵. Dans l'interdit qui couvre ce destin, «éviter toute occasion de voir se confirmer cette honte, ne pas agir, ne pas aimer, ne pas se mêler au monde», la seule issue qui reste est le seul lieu impersonnel qui soit : la pensée. Ce que Rahel espère est «la délivrance de la Raison», cette raison qui pour la «sophistique de l'assimilation» demeure la seule voie à suivre. Pourtant, la naissance comme tous les faits n'est pas une vérité de la raison ; elle n'est pas le résultat de la pure pensée. Celle-là même qu'Arendt dénonce radicalement, en la qualifiant de tyrannique. Elle écrit :

«Si la pensée se replie sur elle-même, trouvant dans l'âme individuelle son unique objet, elle devient *réflexion*, et il est vrai qu'elle acquiert ainsi, pour autant qu'elle reste rationnelle, une apparence de pouvoir illimité, du seul fait qu'elle s'isole justement du monde, se désintéresse de lui, se dresse comme un mur protecteur devant le seul objet qui soit «intéressant» : sa propre intériorité. Dans l'isolement que conquiert la réflexion, elle devient illimitée, n'étant plus dérangée par rien d'extérieur ; parce qu'on n'exige plus aucune de ces actions dont les conséquences tracent

¹² On retrouve l'expression aux pages: 25, 75, 140, 151 (p. 45 «handicap de naissance»).

¹³ *Rahel*, p.76.

¹⁴ Voir *Rahel*, p.24-25.

¹⁵ *Rahel*, p.73.

des limites, même au plus libre des humains. L'autonomie de l'homme devient tyrannie des possibilités, contre laquelle rebondit toute réalité. La réalité ne peut rien apporter de nouveau, puisque la réflexion a déjà tout anticipé». ¹⁶

Le romantisme berlinois, avec les thèses assimilationnistes comme celles de Moses Mendelson, D. Friedlander, ou même Lessing, niait l'importance d'une dimension historique du judaïsme. Ces grands romantiques marqués par les Lumières intégraient plutôt celui-ci sous la raison universelle : une raison qui finit par «se confondre avec la raison universelle de l'humanité». ¹⁷ L'assimilation demeurait la tendance majoritaire, depuis longtemps commencée, de la culture berlinoise. La critique de l'assimilation que fait Arendt s'apparente de près à celle de Herder pour qui le «respect des différences individuelles et des différences apparues historiquement entre les peuples» ¹⁸ doivent définir les critères d'une émancipation civique universelle. Une telle émancipation ne peut surgir, aux yeux d' Arendt, sans être profondément inscrite dans le politique. La tragédie personnelle de Rahel Varnagen est liée à cette absence de monde commun. Sa condition d'apatride, condition de naissance, est l'objet de son combat contre et pour le monde : un destin foncièrement ambigu. Car malgré ses efforts pour «se mettre au monde» : l'amour, la reconnaissance sociale, le culte du moi, l'amour de la pensée, Rahel Varnhagen est restée une étrangère au monde, c'est-à-dire, plus précisément, qu'elle a été incapable d'un rapport véritable avec autrui, incapable d'un rapport avec elle-même. Les tentatives de Rahel pour se «sentir chez soi dans le monde» avorteront toujours. Arendt déclare à ce propos :

«Le monde et la réalité ont toujours été, pour Rahel, représentés par la bonne société. Ce qu'elle pensait comme réel, c'était le monde des gens considérés, des gens arrivés, porteurs d'un nom, pourvus d'un statut, qui représentaient

¹⁶ *Rahel*, p.27.

¹⁷ *Pour l'amour du monde*, op.cit., p.119.

¹⁸ Idem.

quelque chose de permanent et de légitime. Or, ce monde, cette société, cette réalité l'ont exclue»¹⁹.

Son originalité, son identité, Rahel Varnhagen les perd au contact du monde ; c'est là la «confirmation de son état de paria, de ce qu'elle a su depuis toujours». « Depuis ma prime jeunesse, écrit Rahel dans son journal intime, depuis l'infamie de ma naissance, il fallait qu'il en fut ainsi». ²⁰ L'issue du désespoir de Rahel trouve sa fin dans l'ambiguïté ²¹, c'est-à-dire ni dans un oui ni dans un non au monde. Lisons Arendt :

«Une fois la conscience obscurcie, une fois troublée l'assurance qu'un seul monde nous accompagne et nous entoure de la naissance à la mort, l'ambiguïté se présente d'elle-même, comme le demi-jour entre chien et loup. [...] Devant une déchirure pareille l'ambiguïté seule trouve une issue durable, ne prenant au sérieux ni l'un ni l'autre, et engendrant dans le clair-obscur de leur mélange, la résignation et une force nouvelle».²²

Ce thème de l'ambiguïté, comme le souligne E. Young-Bruehl, occupe une place centrale dans la pensée de Arendt, car il s'agit d'une ambiguïté qui caractérise la totalité du domaine politique. L'ambiguïté, pour ainsi dire, apparaît lorsque surgit le politique. De fait, le destin de Rahel n'était pas son destin singulier, mais celui de sa communauté. Rahel ne pouvait :

«ni choisir, ni agir, car le choix et l'action, ce serait déjà des manières de devancer la vie et de fausser l'événement dans son authenticité. Ce qu'il lui restait donc à faire, c'était de devenir un «porte-voix» de l'événement, de transmuier l'événement en discours. On y parvient en racontant et en répétant sans cesse sa propre histoire, pour soi-même, dans ses réflexions, et aussi pour les autres : et c'est ainsi qu'elle devient destin.»²³

¹⁹ *Rahel*, p.216

²⁰ *Rahel*, p.75

²¹ Voir *Pour l'amour du monde*, op.cit., p.113 à 116.

²² *Rahel*, p.179.

²³ *Rahel*, p.13.

Arendt reconnaît chez Rahel Varnhagen une résistance à l'assimilation mais vécue comme une réaction douloureuse. Rahel avait appris au cours de sa vie que «le destin ne fait pas que s'accomplir en vous, mais qu'on collabore avec lui et [cela] violemment ».²⁴ La tradition, perdue dans le mouvement de l'assimilation, brisant de ce fait le sceau de la différence et de l'originalité, la question juive prend maintenant la proportion d'un problème politique dépassant de loin l'affaire d'un peuple. De la même façon, Rahel avait aussi vu que «le sort des Juifs n'était pas si accidentel et si peu ordinaire que cela [...] au contraire, il dessinait avec précision l'état de la société, esquissait l'affreuse réalité des failles dans la structure sociale»²⁵.

Dans la lettre qu'Arendt adresse à Jaspers le 7 septembre 1952, elle précise que le livre sur Rahel «est écrit dans la perspective de la critique sioniste de l'assimilation, que je me suis appropriée et qui me paraît aujourd'hui profondément justifiée».²⁶ Mais pour se démarquer du sionisme elle affirme aussitôt «que cette critique a une conscience politique aussi faible qu'était faible celle qu'elle critiquait». Elle déclare que ce livre lui est étranger à plusieurs points de vue, le ton, la forme de la réflexion, sauf par l'expérience juive qu'elle a été ainsi amenée à mieux connaître. Elle refuse de considérer le manque d'appartenance des Juifs à la société réelle comme la source de l'antisémitisme politique et du phénomène totalitaire. Dans la première partie des *Origines du totalitarisme*, elle considère de nouveau que l'échec de la tentative de Rahel pour créer, en tenant un salon de littérature, une vie sociale «hors de la société réelle», n'occupe pas une place importante dans l'histoire de l'antisémitisme.²⁷ L'intérêt qu'elle a porté à Rahel Varnhagen s'est donc mué au cours des années 1938-45 en un désir très fort de tout mettre en oeuvre pour en arriver à une compréhension des

²⁴ *Rahel*, p.135-136.

²⁵ Citée dans *Pour l'amour du monde*, op.cit., p.117.

²⁶ Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance* (1926-1969), Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, Payot, Paris, 1955. Lettre 135, p.283-289.

²⁷ *Les Origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*. Trad. de M Pouteau. Coll. Points-Politique. Éd. du Seuil, Paris, 1973. p.151. (Désormais A.)

événements contemporains dont les Juifs ont été les principales victimes.

2.2 *Le phénomène totalitaire*

Sa solidarité avec le peuple juif incite en effet Arendt à penser, en fonction des événements contemporains, les aspects nouveaux de la question juive. Cette méditation se poursuit dans le grand recul que permit son immigration aux États-Unis en 1941. Au milieu de sa condition d'apatride, Arendt, expulsée de son sol natal, se retrouve en terre étrangère sans perdre pour autant sa condition «de naissance» qu'est sa judaïté. Cette retraite forcée, non sans douleur, elle la vécut avec sa mère et son époux, Heinrich Blücher²⁸, qu'elle avait rencontré chez Walter Benjamin²⁹ à Paris. Ce recul redoubla l'ardeur et l'engagement d' Arendt dans le débat sur la question juive. Mais cette fois-ci l'engagement social se doubla de la production d'articles publiés

²⁸ Heinrich Blücher, qu' Arendt épousa à Paris en 1940, occupe une place prépondérante dans la vie de Arendt. Berlinois d'origine, très engagé dans la politique de gauche, Blücher était spécialiste de l'histoire militaire, mais passionné de l'histoire en général, de la politique et de philosophie avec lesquelles il s'était formé en autodidacte. Les discussions vives entre Arendt et Blücher étaient chose du quotidien, et nul doute que Blücher fut le plus souvent le premier répondant d'Arendt. La mort de Blücher survenue en 1970, laissa Arendt inconsolable.

²⁹ Arendt rencontra W. Benjamin lors de son immigration en France. Elle transporta aux États-Unis le manuscrit des *Dix thèses de philosophie politique* que lui remit Benjamin avant son suicide en 1940 (arrêté à la frontière espagnole Benjamin avait choisi le suicide «le seul acte noble, si l'on tenait à mourir noblement» (Hannah Arendt, op.cit, p.44). Elle remit le manuscrit de Benjamin à Adorno à l'Institut für Sozialforschung, non sans quelques difficultés. Elle publia en 1968 et rédigea la préface de *Illuminations*. À sa mort, elle travaillait encore sur la publication de *Réflexions*. Arendt fut marquée par Walter Benjamin, autant par l'homme que par sa conception de l'histoire. Voir *Pour l'amour du monde*, op.cit., p. 216 et suivantes.

en grande partie dans *Aufbau*, le journal des émigrants juifs-allemands.³⁰

Ces articles marquent, par leur ton et leur fermeté, la dénonciation du génocide juif mais lorsqu'elle entend parler d'Auschwitz, la dénonciation fait place à l'incompréhension poussée aux limites de sa pensée. Réagissant, Arendt écrit en faveur de la création d'une armée juive, plaide pour une fédération européenne des droits internationaux, pour la création d'un État juif (Israël) et dénonce même la crise du sionisme.³¹ Le rejet du sionisme qu'elle considère comme dépassé, lui vaut de sévères reproches de la part de la communauté juive. Mais il demeure, selon Arendt, que la thèse du sionisme - cherchant sa réalisation dans la création d'Israël - est insoutenable et même fallacieuse. La thèse du sionisme, prêchant le « pansémitisme comme la meilleure réponse à l'antisémitisme » et qui prétend à l'unité d'un État juif, n'est pas représentative du peuple juif lui-même. Elle repose entièrement sur une confiance en un « pouvoir impérial lointain » et accepte aisément « l'idée d'un protectorat anglais ». ³² Ce que souhaite et revendique Arendt s'inscrit essentiellement dans une perspective de droit : « un droit identique à celui que possède tout homme sur le fruit de son travail ». ³³ Essayons de comprendre brièvement cette position aux allures marxistes.

Délier l'issue du peuple juif n'est possible que par une libération par le travail « la seule manière de libérer les Juifs de la charité internationale ». ³⁴ Le projet de la Palestine ne peut être celui d'un État juif mais bien le projet d'une construction d'une patrie juive.

³⁰ Voir *Hannah Arendt*, op.cit., p.44 et suivantes. Les articles publiés dans *Aufbau* figurent en traduction française dans *Auschwitz et Jérusalem*. Trad. par S. Courtine-Denamy, Deux Temps, Tierce. Paris, 1991. On retrouve également dans le recueil *Penser l'événement*, publié chez Belin en 1989, trad. sous la direction de C. Habib (Désormais PÉ.), une autre série de textes écrits dans cette période.

³¹ Voir *Hannah Arendt*, op.cit., p.50 et suivantes., et *Une femme de pensée*, op.cit., p. 132 et suivantes.

³² *Une femme de pensée*, op.cit., p.138.

³³ Citée par F. Collin, Avant propos de *Auschwitz et Jérusalem*, op.cit., p.15

³⁴ Idem.

Comprenons la nuance. Arendt reste convaincue que ce projet ne peut être mené à terme que dans un accord politique entre les peuples arabes et juifs, puisque ce sont eux qui cohabiteront. Toute ingérence politique ou économique constitue, *ipso facto*, un facteur d'échec. Les résolutions adoptées dans les différentes négociations sur le sort des Juifs en Palestine - notamment celles d'Atlantic City en 1948 et la déclaration Balfour - comportent une menace certaine. Ces résolutions se concrétisent sur un fond d'intérêts des grandes puissances et les Juifs eux-mêmes accueilleront celles-ci comme l'assurance d'une protection internationale. Le peuple juif n'est pas prêt pour cette aventure politique, et Israël, comme le laissaient prévoir les accords de 1948, allait devenir «la fondation d'un État sur la base des hostilités irréductibles entre juifs et Arabes dépossédés»³⁵. L'état de guerre et le pouvoir militaire n'est-il pas d'ailleurs le meilleur déguisement de *l'incapacité politique* et de sa soumission à l'économique ?

Ce que dénonce Arendt au coeur de sa critique du sionisme, c'est non seulement la non-représentation du peuple juif, mais pire, le dogmatisme lui-même du sionisme. Cette position qui s'affermira avec les années vaut à Arendt plusieurs critiques sévères sur sa propre «qualité» de juive. À ceci elle répondra à G. Scholem qui l'accuse de manquer d'amour pour son peuple : «Vous avez tout à fait raison [...] je n'aime pas les Juifs et je ne crois pas en eux ; j'appartiens seulement à leur peuple, cela va de soi, au-delà de toute controverse ou discussion»³⁶. Comme Arendt le précisera à plusieurs reprises - ce qui était déjà implicite dans sa thèse sur Augustin - ni la foi, ni l'amour, ne sont propres au domaine politique mais relèvent foncièrement du privé de l'individu. Le sionisme ne tomberait-il pas à son tour dans le processus de l'assimilation ? Le sionisme n'est-il pas déjà dans l'assimilation, voire une assimilation ? La question se renverse infiniment et reste fermée sur elle-même. La distance radicale que prend Arendt face à la question juive prend, à partir de ce moment, la

³⁵ *Une femme de pensée*, op.cit., p.143.

³⁶ Citée par F. Collin, dans l'avant propos de *Auschwitz et Jérusalem*, op.cit., p.17.

forme d'un retrait total de tout ce qui concerne maintenant «la politique juive» et sa propre émancipation.

On ne peut toutefois s'appuyer uniquement sur ses différends avec les politiques sionistes pour justifier le retrait d' Arendt à propos de la question juive. L'événement d'Auschwitz dont elle apprit la nouvelle en 1943 fut décisif. La «Solution Finale» ne pouvait plus être une question nationale ne concernant que le peuple juif, mais elle s'opposait radicalement à toute possibilité de compréhension. Arendt, en racontant cette période dans l'entretien avec G. Gaus, avoue l'absence de maîtrise d'un tel phénomène :

«C'était vraiment comme si l'abîme s'ouvrait devant nous, parce qu'on avait imaginé que tout le reste aurait pu d'une certaine manière s'arranger, comme cela peut toujours se produire en politique. Mais cette fois, non. Et par là, je ne parle pas du nombre de victimes. Je parle de la fabrication systématique des cadavres, etc., je n'ai pas besoin de m'étendre davantage sur ce sujet. Auschwitz n'aurait pas dû se produire. Il s'est passé là quelque chose que nous n'arrivons toujours pas à maîtriser. Ceci mis à part, je dois dire que la vie était [dans la montée du nazisme] parfois un peu difficile : nous étions pauvres, traqués; nous devons fuir et vivre d'expédients, etc. Voilà ce qu'il était. mais nous étions jeunes et j'ai même réussi à y trouver un certain plaisir : je ne peux pas dire autrement. Mais Auschwitz. C'était tout autre chose. De tout le reste on pouvait aussi personnellement venir à bout.»³⁷

C'est un véritable effet de choc que subira Arendt frappée par le caractère insensé et la nouveauté de ce phénomène sans précédent. Ce mal politique proprement contemporain se présente comme un défi à notre compréhension. La structure, le développement et la justification du génocide n'ont pas de précédent historique et demeurent incompréhensibles à partir des catégories habituelles de pensée. Cette nouvelle figure du mal constituera pour Arendt un point tournant de sa compréhension du mal politique contemporain. Ce que perçoit Arendt dans la tournure des événements s'érige comme une particularité

³⁷ Entretien avec Gunter Gaus, publié dans *Esprit*, , op.cit.,p.31.

propre de notre temps. La question juive qui avait préoccupé Arendt durant les dernières vingt années ne pouvait plus se poser dans les termes d'une critique du sionisme ou du point de vue d'une politique nationale. Le génocide est un crime porté contre l'humanité et sa responsabilité incombe à tous. Dans *La culpabilité organisée*, texte rédigée en 1944, Arendt pose déjà la question en ces termes :

«[P]ar quel ressort du coeur humain les gens ont pu se transformer en rouages de la machine à massacrer» et plus loin, annonçant la «prévisible» honte liée à ce crime : «d'une manière ou d'une autre, nous devons prendre sur nous la responsabilité de tous les crimes commis par les hommes, et les peuples doivent assumer la responsabilité des forfaits commis par d'autres peuples. [...] La honte d'être un être humain est l'expression purement individuelle, et qui n'est pas encore politique, de cette découverte»³⁸.

Le sentiment de honte lié à l'acte du génocide ne relève pas pour Arendt de «la faute des Allemands» mais plutôt de l'insuffisance du politique à contenir, révéler et distinguer un tel événement. C'est donc le sens du politique qui est mis en question, car l'élimination radicale d'un groupe, d'un peuple, est déjà une négation absolue du politique ; une négation de sa nature propre et de sa détermination historique. À l'État-nation qui a constitué jusqu'à présent les délimitations du politique, succède une idée d'humanité qui, non seulement abolit les frontières nationales mais reste encore à définir. La domination allemande ne tient pas plus de la tyrannie que du despotisme ou de la dictature.³⁹ Elle transgresse toute loi humaine et toute conception jusqu'à présent retenue par l'histoire. Elle rompt définitivement le fil de la tradition par sa terrible nouveauté.

Dans la responsabilité collective, comme réponse à la nouveauté du phénomène totalitaire, s'annonce une nouvelle définition de l'humanité

³⁸ *Approches du problème« allemand»* dans P.É., p.29 et 33.

³⁹ *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire*. Trad. de J.L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy. Coll. Points-Politique. Ed. du Seuil, Paris, 1972.p.203. (Désormais ST.).

de l'homme. Cette humanité, Arendt la définit comme une «humanité qui n'exclut d'elle aucun peuple et n'assigne à aucun le monopole de la faute. Cette responsabilité collective, telle que l'entend Arendt, n'est pas l'assimilation de l'événement, mais la capacité à assumer le destin du politique, c'est-à-dire, écrit-elle, à «comprendre, [même] dans la crainte et le tremblement, ce dont l'homme est capable, et c'est là, en vérité, un pré requis de toute pensée politique moderne. Et, s'empresse-t-elle d'ajouter, «une chose est certaine : c'est sur ceux qui sont saisis d'une peur véritable devant la faute inéluctable du genre humain, sur eux et sur eux seuls, qu'on pourra compter pour affronter partout, sans crainte ni compromis, le mal dont les hommes sont capables et qui est sans limites»⁴⁰.

Voilà comment Arendt, au moment même où elle mûrissait le fil de sa première grande oeuvre *The Origins of Totalitarianism*⁴¹ posait non plus le problème de son peuple mais le problème d'une civilisation. Une civilisation mise au monde sous l'idée d'une liberté politique apologétique. En 1945, dans le sillage du futur ouvrage sur le totalitarisme, Arendt écrit :

«Ce qui est vrai de l'histoire politique allemande l'est encore plus des racines spirituelles qu'on attribue au nazisme. Le nazisme ne doit rien à la tradition occidentale, en aucun de ses courants qu'il soit allemand ou non, catholique ou protestant, chrétien, grec ou romain. Que nous aimions Thomas d'Aquin, Machiavel, Luther, Kant, Hegel ou Nietzsche - la liste peut être rallongée indéfiniment, comme un rapide coup d'oeil sur la littérature consacrée au «problème allemand» suffit à le montrer - ils ne sont en rien responsables de ce qui s'est passé dans les camps d'extermination. Idéologiquement, le nazisme n'a à ses débuts aucun fondement dans la tradition et l'on ferait mieux de reconnaître le danger que

⁴⁰ *La culpabilité organisée* dans *Penser l'événement*, op.cit. (PÉ). , p.34.

⁴¹ *The Origins of Totalitarianism* est publié chez Harcour, Brace & World, New York, 1958. L'édition française, *Les Origines du totalitarisme* est publiée en trois volumes : *Sur l'antisémitisme* (1973, 1984) (désormais SA) ; *L'Impérialisme* (1982, 1984) (désormais I.) ; *Le système totalitaire* (1972) chez Seuil, Coll. Points politiques, Paris (Désormais ST.)

comporte la négation radicale de toute tradition qui fut d'emblée le trait principal du nazisme»⁴²

Ces lignes nous en disent long sur les enjeux théoriques décisifs qui seront à l'oeuvre dans *The Origins of Totalitarianism* dont Arendt amorce les premières esquisses en 1944. Trois grands thèmes composent cet ouvrage magistral : l'anti-sémitisme, l'impérialisme et le totalitarisme comme système. Une première édition paraît en 1951, une seconde édition augmentée incluant un nouveau chapitre sur la révolution hongroise parut en 1958. Première oeuvre d'envergure, *The Origins of Totalitarianism* sera saluée par la critique et par elle s'affirme une originalité propre du penser arendtien. Oeuvre de théorie politique contemporaine, cet ouvrage cherche à rendre compte d'abord et avant tout de l'esprit de domination qui caractérise la singularité du mal politique qui surgit à notre époque.

3. *La radicalité du mal et la mort du politique*

Pour Arendt, rechercher les origines du phénomène totalitaire ne signifie pas repérer les déterminismes historiques, ni faire oeuvre d'historiographie. Comprendre les fondements du phénomène totalitaire suppose une analyse «historico-phénoménologique», c'est-à-dire une analyse capable de comprendre le phénomène comme manifestation qui tourne le dos à la tradition historique. À ce titre, le postulat arendtien est que «le fil de la tradition est rompu et qu'on ne pourra pas le renouer». ⁴³ La manifestation symptomatique de cette rupture est précisément le totalitarisme.

⁴²*Approche du «problème allemand»,* paru dans *Penser l'événement*, op.cit., p.37-38.

⁴³ *La pensée.* p. 237. *Thinking* p. 212. («the thread of tradition is broken and that we shall not be able to renew it».

L'enjeu du totalitarisme concerne tous les champs du politique, il en confine tous les horizons. Il est quelque chose d'«inouï» car il est sans aucun précédent. Ni le stalinisme, ni l'hitlérisme ne peuvent contenir le sens du totalitarisme, ils sont plutôt l'organisation politique de la domination totale. Comme «domination totale», ces organisations ne sont pas uniquement plus radicales que tout autre moyen politique employé dans le passé, mais «elle[s] diffère[nt] par essence des autres formes d'oppressions politiques que nous connaissons». Arendt précise en ces termes :

« Partout où [le totalitarisme] s'est hissé au pouvoir, il a engendré des institutions politiques entièrement nouvelles, il a détruit toutes les traditions sociales, juridiques et politiques[...]. Peu importe la tradition spécifiquement nationale ou la source spirituelle particulière de son idéologie : le régime totalitaire transforme toujours les classes en masses, substitue au système des partis, non pas des dictatures à parti unique, mais un mouvement de masse, déplace le centre du pouvoir de l'armée à la police, et met en oeuvre une politique étrangère visant ouvertement à la domination du monde. Les régimes totalitaires actuels [comme le stalinisme ou l'hitlérisme] sont nés des systèmes à parti unique ; chaque fois que ces derniers sont devenus vraiment totalitaires, ils se sont mis à agir selon un système de valeurs si radicalement différent de tous les autres, qu'aucune de nos catégories utilitaires, que ce soient celles de la tradition, de la justice, de la morale, ou celles du bon sens, ne nous est plus d'aucun secours pour nous accorder à leur ligne d'action, pour la juger, ou pour la prédire. »⁴⁴.

La difficulté intrinsèque que soulève la question du totalitarisme semble à la fois liée à un mal de civilisation et d'époque - mettant en péril nos propres assises politiques - ainsi qu'à la tâche de penser ce qui jusqu'à présent n'a jamais été pensé. Le totalitarisme se définit en premier lieu par la tentative entretenue d'effacer tout souvenir. C'est là peut-être le motif de sa nouveauté, ce qui fait du totalitarisme un «phénomène sans précédent ; il s'identifie à une «liquidation de la

⁴⁴ ST., p.203.

liberté comme réalité humaine et politique beaucoup plus radicale que tout ce dont nous avons pu être témoins auparavant». ⁴⁵ Le mal accompli par le système totalitaire - Hannah Arendt termine ainsi sa description des expérimentations menées dans les camps de concentration nazis - est absolu en ce qu'il met en jeu l'humanité de l'homme en tant que telle et tente de rendre possible l'impossible : on ne peut donc pas l'expliquer par des motivations personnelles reliées à l'intérêt, à la convoitise, au ressentiment ou encore à la couardise, et on est enclin à y voir la manifestation d'un mal radical ou d'une volonté perverse tournée vers le mal, ce qui est, philosophiquement, tout à fait impensable. Le mal n'est pas antérieur au bien et il ne peut être voulu pour lui-même. Arendt écrit :

«C'est un trait inhérent à toute notre tradition philosophique que nous ne pouvons pas concevoir un «mal radical» : cela est vrai aussi bien pour la théologie chrétienne qui attribuait au diable lui-même une origine céleste, que pour Kant, le seul philosophe qui, dans l'expression qu'il forgea à cet effet, dut avoir au moins soupçonné l'existence d'un tel mal, quand bien même il s'empessa de le rationaliser par le concept «d'une volonté perverse», explicable à partir de mobiles intelligibles». ⁴⁶

Ce qui amène Arendt à parler de «mal absolu», c'est que le mal accompli par les régimes totalitaires n'a été prévu ni par les grandes religions, ni par les codes juridiques. Dans une lettre qu'elle envoie à Jaspers le 17 août 1946, elle refuse en conséquence de restreindre la culpabilité des nazis à une simple culpabilité criminelle :

«Ces crimes, me semble-t-il, ne peuvent être abordés juridiquement, et c'est dû à leur monstruosité. Il n'y a plus de sanction adaptée à ces crimes : pendre Goering est nécessaire, certes, mais parfaitement inadéquat. Cela veut dire que cette faute, contrairement à toute faute criminelle, dépasse et casse tous les ordres juridiques». ⁴⁷

⁴⁵ Citée par E. Young-Bruehl, dans *Pour l'amour du monde*, op.cit., p.330-331.

⁴⁶ ST., p.201.

⁴⁷ Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondances*, op.cit., p.100.

Les crimes commis dans les camps de concentration nazis sont impunissables et impardonnables. La «machinerie totalitaire» n'a en effet d'autre ambition que de rendre les hommes superflus de sorte que réapparaît avec elle le spectre du «mal radical». À Jaspers, qui l'a mise en garde contre la «satanisation» des nazis et invitée à «voir les choses dans toute leur banalité, dans leur prosaïque nullité», Arendt écrit le 4 mars 1951 :

«Le mal s'est avéré plus radical que prévu. Exprimé superficiellement : le Décalogue n'a pas prévu les crimes modernes. Ou : la tradition occidentale souffre du préjugé selon lequel le pire mal que puisse commettre l'homme naît des vices de l'égoïsme ; alors que nous savons que le pire mal ou mal absolu n'a plus rien à voir avec les thèmes du péché que peuvent comprendre les hommes. Je ne sais pas ce qu'est le mal absolu mais il me semble qu'il a en quelque sorte affaire avec les phénomènes suivants : déclarer les êtres humains superflus en tant qu'êtres humains - non pas les utiliser comme des moyens, ce qui n'entame pas leur humanité et ne blesse que leur dignité d'hommes, mais les rendre superflus bien qu'ils soient des êtres humains». ⁴⁸

Arendt abandonnera plus tard l'expression «mal radical» qui confine le phénomène du mal à l'impensable et se souviendra de la remarque de Jaspers : «les bactéries peuvent provoquer des épidémies anéantissant des populations entières et elles ne restent pourtant que des bactéries». ⁴⁹ Dans le *Système totalitaire*, elle continue pourtant d'affirmer que des crimes d'une telle gravité et d'une telle ampleur ne peuvent avoir été accomplis que par des criminels qui n'ont plus rien d'humains : «de même que les victimes, dans les usines de la mort ou dans les oubliettes ne sont plus «humaines» aux yeux de leurs bourreaux, de même cette espèce entièrement nouvelle de criminels est au-delà des limites où la solidarité humaine peut s'exercer dans le crime». ⁵⁰ Le «mal absolu» ou totalitaire - qui apparaît comme la résultante d'un mal radical, d'un mal qui aurait sa racine dans l'être

⁴⁸ Idem, p.243.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ ST., p.200-201.

humain - en est pourtant différent même s'il est accompli sans motifs personnels et même si ceux qui l'ont accompli sont plus que des criminels : il n'a pas sa racine dans l'être humain car celui-ci serait, s'il en était ainsi, essentiellement tourné vers le mal. En clair, Arendt refuse la dichotomie manichéenne. Ainsi le 17 décembre 1946, elle écrit à Jaspers :

«Ce que vous me dites de mes objections sur «l'au-delà du crime et de l'innocence» dans les actes des nazis m'a à demi convaincue ; c'est-à-dire que je perçois très bien que, comme j'ai formulé les choses jusqu'à présent, je me rapproche dangereusement d'une «grandeur satanique» que je rejette totalement, comme vous. N'y a-t-il pas cependant une différence entre un homme qui va assassiner sa vieille tante et les gens qui, sans qu'on en ait évalué l'utilité immédiate (les déportations ont été très nuisibles aux opérations de guerre), ont construit des usines pour fabriquer des morts ? Une chose est sûre : toutes les tentatives visant à mythifier l'horreur doivent être combattues, et tant que je ne sortirai pas de telles formulations, je n'aurai pas compris ce qui s'est réellement passé». ⁵¹

Arendt déplore que les théologiens et les philosophes du passé ne nous aient rien appris sur le mal dit «radical» au point que «nous n'avons, en fait, rien à quoi nous référer pour comprendre un phénomène dont la réalité accablante ne laisse pas de nous interpeller et qui brise toutes les normes connues de nous». ⁵² Si on songe au mal radical, c'est à propos, insiste-t-elle, d'un «système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus». Dans le *Système totalitaire*, Arendt est ainsi à la recherche, pour caractériser les responsables du mal totalitaire, d'un intermédiaire entre l'agent satanique imaginaire et le criminel de droit commun. Même les héros criminels de Shakespeare, Iago ou Richard III, dont la conduite est en partie explicable, ne sont pas ici d'un grand secours. Elle note avec à propos que les régimes de terreur ont systématiquement éliminé chez les exécutants «la conviction, en tant que mobile de l'action, en détruisant

⁵¹ Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance*, op.cit., p.120.

⁵² ST., p.201.

la faculté d'en former aucune». ⁵³ Le mal totalitaire s'annonce déjà comme un mal bureaucratique, d'autant plus dévastateur qu'il ne se développe en surface et ne provoque, chez ceux qui l'exécutent, aucune culpabilité.

Bien que ce mal totalitaire soit impossible à théoriser à partir de nos catégories traditionnelles, Arendt cherche à *démontrer* les origines du système qui en est la source. En plus d'anéantir le sens de l'identité et de l'humanité de l'homme, par ce système se trouve aussi anéanti ce qui les unit : le sens de la communauté (*sensus communis*). ⁵⁴ Il nous faut donc le voir comme l'aboutissement des différentes formes de l'antisémitisme et de l'impérialisme, qui en sont non les causes mais les éléments constitutifs. Le premier élément historique du totalitarisme apparaît dans l'antisémitisme moderne, c'est-à-dire à partir de la fin du siècle dernier. L'antisémitisme visé ici par Arendt ne touche pas ses formes religieuses ; elle infirme plutôt l'hypothèse d'une relation directe entre la «haine des Juifs», deux fois millénaire, et l'antisémitisme moderne. ⁵⁵ Le problème juif, telle qu'il se présente au début de notre siècle, est un problème laïc engagé dans une idéologie laïque. Il n'est pas religieux mais politique. Elle écrit : « L'un des faits les plus malheureux de l'histoire du peuple juif est que seuls ses ennemis, et presque jamais ses amis, comprirent que le problème juif était un problème politique » ⁵⁶. Le problème juif est avant tout d'ordre politique et social. L'antisémitisme politique se développe au moment où les Juifs, très importants dans le financement des États aux 17ème et 18ème siècles, jouissaient d'un statut privilégié. Constitués en groupes

⁵³ ST., p.215.

⁵⁴ Dans cette logique du système, qui va bien au-delà du «tout est permis» , «on s'applique, écrit Myriam Revault D'Allonnes, désormais à fabriquer et à expérimenter, sans entraves ni limites, une humanité totalement «dénaturée» ». Cette dénaturation s'opère essentiellement sur un «processus d'anéantissement» des trois traits de l'identité de l'homme soient : la personnalité juridique, la personne morale et la singularité. Nous référons ici à l'excellent ouvrage de Mme Revault D'Allonnes : *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Coll. La couleur des idées. Éd. du Seuil, Paris, 1995. pp.28-29. Voir aussi ST., p. 185 à 193.

⁵⁵ Dès les premières lignes du texte Arendt éclaire ce point. Voir préface de *L'antisémitisme* (A.), op.cit.

⁵⁶ A., p. 130.

séparés des autres citoyens, puissants mais sans pouvoir politique réel, les Juifs étaient directement associés à la prospérité de l'État. Pour les non-Juifs, comme l'écrit G. Even-Gramboulan, les dénoncer revenait à dénoncer les excès de l'État.⁵⁷ Socialement, la discrimination contre les Juifs s'exprimait dans le confinement et l'isolement à l'égard des autres membres du corps social. Professions et relations restrictives régentaient les lois sociales destinées aux Juifs, qui de la sorte ne participaient pas à une égalité de condition avec tous les autres citoyens. Un rapport étroit et inversement proportionnel active donc ces deux tendances de l'antisémitisme (sociale et politique) car au fur et à mesure qu' «ils [les Juifs] entrèrent en concurrence sur un plan d'égalité avec leurs concitoyens, la réaction de rejet fut immédiate»⁵⁸. L'égalité des conditions et l'assimilation, qui n'ont pourtant touché pour une large part que les intellectuels, auraient dû, suivant la logique, faire disparaître en même temps l'antisémitisme politique. Mais dans les faits, le rejet n'en fut que plus radical.

L'antisémitisme moderne signe une conjoncture historique : celui du déclin du concept de l'État-Nation. L'impérialisme contemporain, qu'il nous faut distinguer de l'impérialisme colonial, est justement né de l'expansion de l'État-Nation. Cette expansion qui a été permise par l'insertion de la bourgeoisie dans les affaires de l'État , a en même temps signé la fin de l'État-Nation. L'impérialisme contemporain tient essentiellement à l'émancipation politique de la bourgeoisie et doit ainsi être compris comme «la première phase de domination» de la «classe possédante». Arendt précise en ces termes :

«Quand, à l'ère de l'impérialisme, les hommes d'affaires devinrent des politiciens et qu'ils se virent acclamés au même titre que des hommes d'État, alors que les hommes d'État n'étaient pris au sérieux que s'ils parlaient le langage des hommes d'affaires couronnées par le succès et «pensaient en terme de continents» ces pratiques et ces procédés qui étaient ceux de particuliers se transformèrent peu à peu en règles et en principes

⁵⁷ *Une femme de pensée*, op.cit., p.183.

⁵⁸ *Idem*, p184.

applicables à la conduite des affaires publiques. Ce processus de réévaluation qui a commencé à la fin du siècle dernier et qui se poursuit encore aujourd'hui est né avec la mise en pratique des convictions bourgeoises en matière de politique étrangère et ne s'est étendu que lentement à la politique intérieure. Aussi les nations concernées ne surent-elles guère voir que la témérité qui avait toujours prévalu dans la vie privée, et contre laquelle le corps public avait toujours dû se protéger et protéger ses citoyens en tant qu'individus, allait être élevée au rang de principe politique officiellement consacré»⁵⁹.

L'impérialisme exprime en ce sens la logique de Hobbes - seul philosophe reconnu par le pouvoir impérialiste - une logique où «l'intérêt privé est le même que l'intérêt public»⁶⁰. La concentration du pouvoir, comprise comme détermination de toute action et comme pensée politique se réalisa lorsque de fait la «nécessité économique de la bourgeoisie s'est tournée vers la politique».⁶¹ Cette concentration est le but et la fin de la politique impérialiste. L'impérialisme contemporain est un impérialisme économique et il est totalitaire en ce sens qu'il vise la destruction de toute autre forme politiquement stable qui refuse les règles du marché. L'État n'est plus ici qu'un instrument pour la préservation de ces intérêts privés. La leçon de l'impérialisme est bien celle-ci : qu'il y a des limites au concept de l'État-Nation mais qu'il n'y en a pas dans l'expansionnisme. La dissolution progressive des structures politiques est implicite au processus d'assimilation de l'expansionnisme. Hobbes l'exprimait dans cette formule : «le processus illimité d'accumulation du capital a besoin de la structure politique d'un pouvoir illimité, si illimité qu'il puisse protéger la propriété grandissante en accroissant sans cesse sa puissance»⁶². Cette idéologie, pour le moins «progressiste», par son point de vue «mondial» a su contribuer de façon indéniable, mais paradoxale, à redonner vigueur aux tendances nationalistes et aux patriotismes qui étaient pourtant l'avatar de l'État-Nation. Cette réactivation se

⁵⁹ *L'impérialisme*, (I.), p.35-36.

⁶⁰ Citée par Arendt dans *L'impérialisme* (I), p.36.

⁶¹ Idem, p.16.

⁶² Citée dans *L'impérialisme* (I), p.43.

comprend dans la mesure où «dans une société aux intérêts contradictoires, où le bien commun était identifié à la somme globale des intérêts individuels, l'expansion semblait, elle, pouvoir représenter un intérêt commun pour la nation tout entière»⁶³. Ici on peut dire que cette réactivation correspond à la désintégration des nations, mais en conservant cependant l'idéologie de la race comme une arme politique. De cette pensée raciale, qui s'est exprimée en Europe par la haine des Juifs, le nationalisme propre à l'impérialisme contemporain a annexé la suppression de la dignité humaine dans sa singularité. Devant un État caractérisé par son gigantisme bureaucratique, la singularité devient, elle aussi, «superflue».

L'antisémitisme et l'impérialisme définissent les deux figures historiques d'un développement qui aboutit à la forme contemporaine du totalitarisme qu'Arendt appelle le système de la «domination totale» : un système, à la fois idéologique et politique, qui au nom d'une réalité surhumaine - l'Histoire ou la Nature - rend stériles la parole, l'agir et l'espace commun des hommes. Deux traits fondamentaux ressortent de l'analyse des régimes totalitaires - le stalinisme et l'hitlérisme - qui aboutiront au système de la domination totale : la terreur et l'idéologie. L'idéologie décrit le mode logique de l'opérationalité totalitaire, la terreur son mode d'action. Voyons d'abord l'idéologie.

Une des caractéristiques propres de l'apparition des régimes totalitaires est l'assimilation des forces de l'idéologie au mouvement des politiques totalitaires. Si l'idéologie n'est pas en tant que telle une forme totalitaire, elle en recèle cependant les ferments potentiels ; ce que justement les régimes totalitaires surent rapidement opérationnaliser. Tant l'hitlérisme que le stalinisme surent mettre à profit «les potentialités des idéologies en matière politique ». ⁶⁴ D'une façon générale, l'idéologie (au sens de la logique d'une idée) s'articule dans l'ensemble des possibilités et des déterminations logiques et discursives

⁶³ I., p.58.

⁶⁴ ST., p.216.

d'un objet comme concept. Mais, la particularité de la reprise totalitaire de l'idéologie réside essentiellement dans l'assimilation de son processus explicatif, c'est-à-dire dans la potentialité inscrite dans l'idéologie de déduire un fait d'un mouvement historique ou naturel, un mouvement «unique et cohérent». Ainsi, pour l'esprit totalitaire, «l'idée d'une idéologie, n'est ni l'essence éternelle de Platon, saisie par les yeux de l'esprit, ni le principe régulateur de la raison selon Kant : elle est devenue *un instrument d'explication* ». ⁶⁵ Dans cet esprit, tout ce qui survient est déduit à partir de la logique de l'idée et du processus qui en découle. Arendt écrit :

« Ce qui habilite «l'idée» à tenir ce nouveau rôle, c'est sa logique propre, à savoir un mouvement qui est la conséquence de l' «idée» elle-même et qui ne requiert aucun facteur extérieur pour la mettre en mouvement. Le racisme est la croyance qu'il y a un mouvement inhérent à l'idée même de race, tout comme le déisme est la croyance qu'un mouvement est inhérent à la notion même de Dieu». ⁶⁶

Dans son cercle fermé sur lui-même, le progrès totalitaire est, au nom de la nécessité, un progrès sans fin. Cette prétention à l'inhérence d'un dynamisme de l'idée se fonde finalement sur la présomption que d'une part l'histoire est un progrès, et d'autre part qu'elle est un processus logique d'où un événement par exemple peut être déduit. Comme l'écrira Arendt, de fait les idéologies ne se sont jamais intéressées ni à ce qui est, ni à l'imprévisibilité d'un événement. Il y a à même l'unidirectionnalité et l'autojustification des idéologies totalitaires une négation radicale de l'expérience. La pensée idéologique s'émancipe dans cette distanciation de la réalité donnée par nos cinq sens, elle affirme «l'existence d'une réalité plus «vraie» qui se dissimule derrière les choses sensibles, les gouverne de cette retraite». ⁶⁷

⁶⁵ ST.,p.217. Nous soulignons.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ ST., p.219

L'apparition des systèmes concentrationnaires et de la logique de l'extermination définit deux éléments clefs de cette organisation construite sous le régime de la terreur. Comme W. Heuer le souligne dans sa biographie d'Arendt, la terreur «reste par principe la forme de domination des régimes totalitaires quand ses buts psychologiques sont depuis longtemps [depuis l'impérialisme] atteints : sa véritable horreur est qu'elle règne sur une population complètement soumise».68. Dans sa conférence prononcée en 1954 et intitulée la *Nature du totalitarisme*, Arendt définit la terreur propre au système totalitaire, non pas comme une menace évidente et par là redoutable, mais comme «un mode de vie qui tient pour acquis l'impuissance absolue de l'individu»69. Mais quel est ce mode de vie ? Arendt nous dit : «La terreur comme réalisation d'une loi du mouvement dont la fin ultime n'est ni le bien-être des hommes ni l'intérêt d'un homme mais la *fabrication du genre humain*, élimine l'individu au profit de l'espèce»70. On reconnaîtra ici la description, reprise plus tard dans *The human condition*, de l'*homo faber*, le mode humain dans lequel la fabrication en tant que telle est processus sans fin. La fabrication du genre humain présuppose intrinsèquement l'élimination ou l'assimilation au genre, elle s'appuie sur la dynamique identitaire de l'humanité. «Écrasant les hommes les uns contre les autres, écrit Arendt, la terreur totale détruit l'espace entre eux».71. Socialement, le processus de la terreur est celui de la «massification» : concept paradoxal car en même temps qu'il est processus progressif de l'isolement des individus - atomisation- il est rassemblement abstrait d'une unique opinion commune : la voix de la majorité. Le totalitarisme est anéantissement de la singularité dans sa fonction constitutive de la pluralité humaine. La «masse» est l'humanité dépourvue de la dynamique propre que lui confère la pluralité. La finalité du totalitarisme - une transformation des hommes et des choses par l'homme - poursuit paradoxalement sa visée unifiante

68 Hannah Arendt, p.124-125.

69 Arendt, H. *La nature du totalitarisme*, dans *La nature du totalitarisme*. Trad. de M.I. B de Launay. Payot, Paris, 1990. p.123. (Désormais NT).

70 ST., p.210. Nous soulignons.

71 ST., p.212.

en progressant vers l'isolement de tous, plus encore dans ce que Arendt appelle la désolation, la perte du monde. La désolation est cette destruction de l'espace politique entre les hommes, elle naît de l'isolement : «cette incapacité d'agir» devant la rupture d'une solidarité sociale. La désolation est la phase extrême et finale de l'entreprise totalitaire. Elle est «l'expérience d'absolue-non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme»⁷². Le totalitarisme, dans sa forme achevée que représente le système de la domination totale, signe la mort du politique. Il est l'envers de toute forme connue de régime politique.

Dans sa radicalité, le totalitarisme signe une volonté d'en finir avec quelque chose. L'extermination en est un fait accompli au nom de quelque principe transcendant. Le nazisme s'y livre au nom de la loi naturelle tandis que le stalinisme fait appel aux «lois» de l'histoire. La terreur, dira Arendt, est justement la réalisation de la loi du mouvement, laquelle a pour but «de faire que la force de la nature ou de l'Histoire puisse emporter le genre humain tout entier dans son déchaînement, sans qu'aucune forme d'action humaine spontanée ne vienne y faire obstacle»⁷³. La volonté d'en finir est l'expression directe de la volonté de mort. Comme le résumera P.Valadier, le totalitarisme vient «obturer les sources d'initiative par quoi de l'incertain vient troubler la parfaite maîtrise du social sur lui-même ou de l'homme sur sa propre production»⁷⁴. Le totalitarisme manifeste la volonté d'une transformation radicale de la condition humaine dans son intégrité, et se donne ainsi le projet d'assurer une domination sur les choses et les hommes. Il écarte ainsi la nouveauté, l'inouï, tout l'imprévisible. Il sacrifie «les parties au profit du tout». Chez Arendt, volonté totalitaire et volonté de domination se recourent dans une même constellation :

«Ni le national-socialisme ni le bolchevisme ne proclamèrent jamais qu'ils avaient établi un nouveau régime, ni ne déclarèrent que leurs objectifs étaient atteints

⁷² ST., p.226.

⁷³ ST., p.210.

⁷⁴ *Le politique contre le totalitarisme* paru dans *Esprit*, op.cit., p.58

avec la prise de pouvoir et le contrôle de l'État. Leur idée de la domination ne pouvait être réalisée ni par un État, ni par un simple appareil de violence, mais seulement par un mouvement constamment en mouvement : à savoir, la domination permanente de tous les individus dans toutes les sphères de leur vie»⁷⁵.

Comme nous l'avons souligné plus haut, si le mal radical sous la forme moderne du totalitarisme est quelque chose d'impensable et s'il échappe à toute conceptualité, c'est qu'il est inconnu de nous. Il n'échappe pas cependant à ses manifestations : celles d'un déracinement, politique, éthique et même métaphysique. Il nous oblige selon Arendt à repenser le politique, à revoir ses horizons et son déracinement d'une longue tradition. De plus, si «la terreur impose l'oubli»⁷⁶, brise les références de la tradition et nous oblige à penser par delà la métaphysique traditionnelle, le totalitarisme présente un véritable défi à la pensée contemporaine.

C'est sur ce fond du mal radical que se dégage le projet phénoménologique sur le totalitarisme. Le phénomène totalitaire, cet «abîme du possible»⁷⁷ n'est pas un phénomène propre à tel ou tel peuple mais bien un phénomène de civilisation ; plus précisément celui du monde contemporain. *De quoi l'homme est-il capable, puisque «tout est possible» ?* Voilà la question centrale posée par le totalitarisme. Un mal sans bruit dont les hommes sont capables. Peut-être que ce que les hommes font les excède eux-mêmes ? Il y a dans le phénomène totalitaire la manifestation d'une faiblesse inéluctable du genre humain. Une fissure entre penser et agir, faire et comprendre. Non pas un destin ou une fatalité, mais le revers du pouvoir, celui d'être libre, d'être un être de possibilités.

L'origine du totalitarisme et le phénomène concomitant de la mort du politique sont de ne pas savoir ce que l'on fait. Le possible assimilé à

⁷⁵ ST., p.49.

⁷⁶ ST., p.180

⁷⁷ On retrouve l'expression de Arendt dans ST., p.172

la logique totalitaire et augmenté par la puissance de la technique planétaire devient le symptôme d'une humanité sans commune mesure. Les solutions radicales utilisées par les formes du stalinisme et de l'hitlérisme pour parvenir à leurs fins sont peut-être à jamais reléguées dans des erreurs de l'histoire, mais «[les] solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme»⁷⁸.

La faiblesse de l'homme c'est de ne pas penser ce qu'il fait : une sorte d'infidélité à lui-même. C'est pour ce motif que la fidélité devient pour Arendt l'affaire de la pensée, la seule qui puisse nous garantir, de façon purement mondaine, la vérité. Car, écrit-elle «à la fin de notre vie, nous savons que seul était vrai ce qui nous fit rester fidèle jusqu'au bout»⁷⁹. Comprendre le totalitarisme reviendrait en ce sens à comprendre ce que veut dire «penser ce que nous faisons». Ce sera la maxime d'une nouvelle science politique. Une pensée politique capable de délimiter les conditions de la vie humaine en communauté. Délimitation et condition qui imposeront, comme le suggère A. Enegrén, leur forme autant à l'ordre politique qu'à la pensée.⁸⁰ C'est là le développement d'un engagement envers la question du mal politique contemporain.

⁷⁸ ST., p.202.

⁷⁹ Citée dans *Hannah Arendt*, op.cit., p.52.

⁸⁰ *La pensée politique d'Hannah Arendt*, op.cit.,p.33.

Chapitre III

Le champ du politique : la *vita activa* et la tradition

1. *L'aliénation moderne au monde et l'espace d'apparition*

Au cours des années qui suivirent la publication des *Origines du totalitarisme*, l'itinéraire philosophique d'Arendt acquiert une dimension publique. Les nombreuses conférences qu'elle donne s'ajoutent à la pratique de l'enseignement dans les universités de Princeton, Berkeley et Chicago. C'est l'occasion pour elle d'effectuer des travaux de recherche importants et plusieurs publications voient le jour durant cette période. Elle entreprend une vaste étude sur Marx au début des années 1950, au moment même où le climat anti-communiste est à son apogée aux États-Unis. L'étude sur Marx, intitulée provisoirement *Les Éléments totalitaires du marxisme*, s'inscrit d'emblée dans la continuité de la réflexion des *Origines du totalitarisme*

en vue d'en combler une lacune importante. Dans cette oeuvre, elle avait traité sur un pied d'égalité le totalitarisme nazi et le totalitarisme stalinien ; alors que le premier trouvait ses justifications dans l'histoire, le second le trouvait dans le marxisme. C'est pourquoi elle écrit dans son essai :

« La lacune la plus sérieuse des *Origines du totalitarisme* est l'absence d'une analyse spécifique, conceptuelle et historique, de l'arrière-fond idéologique du bolchévisme. Cette omission était délibérée. On peut retrouver l'origine de tous les autres éléments qui se cristallisèrent à l'occasion sous la forme totalitaire de mouvements et de gouvernements, dans les courants souterrains de l'histoire occidentale qui n'émergèrent que lorsque, et là où, le cadre social et politique traditionnel de l'Europe se brisa. Le racisme et l'impérialisme, le nationalisme tribal des mouvements expansionnistes et l'antisémitisme n'étaient pas liés aux grandes traditions politiques et philosophiques de l'Occident. L'horrible originalité du totalitarisme, le fait que ses idéologies et ses méthodes de gouvernement furent sans aucun précédent et que ses causes défiaient véritablement toutes explications dans les termes historiques habituels, peut être aisément méconnu si l'on insiste trop fortement sur le seul élément comportant derrière lui une respectable tradition et dont la discussion critique exige la critique de quelques-uns des principaux dogmes de la philosophie politique occidentale: le marxisme.»¹

L'ouvrage sur le totalitarisme nous a montré comment le phénomène totalitaire déjoue les principes consacrés de notre tradition occidentale. Il n'a aucun précédent historique ni dans l'Antiquité, ni dans les Temps modernes. Arendt insistera constamment sur la nouveauté inhérente du phénomène totalitaire, nouveauté qui annule dès le départ toute tentative d'*expliquer* celui-ci par la logique causale en usage en histoire et en sociologie, qu'Arendt juge d'ailleurs tout à fait insuffisante.² «L'événement éclaire son propre passé, écrit-elle,

¹ *Project : Totalitarian Elements of Marxism*. Cité dans *Pour l'amour du monde*, op.cit. , p.359. Nous soulignons.

² Arendt justifie l'échec des tentatives d'explication du phénomène totalitaire par les voies usuelles des méthodes historiques; c'est la logique causale d'interprétation

mais il ne saurait en être déduit». ³ Comme nous l'avons vu, le sens de l'expression «origines du totalitarisme» n'est pas dans la causalité mais dans les *conditions* de sa manifestation. Dans le sens précis de la phénoménologie politique que pratique Arendt, «conditions de possibilités» signifie en quelque sorte «conditions d'apparition» d'un phénomène. Le totalitarisme, on se souvient, est justement caractérisé par cet élargissement à l'infini du possible, plus précisément par un possible inconditionné. L'illimitation du possible signifie non pas que tout horizon s'ouvre à nous mais que la puissance de destruction est sans limite. Le totalitarisme est, en effet, la négation absolue de la liberté en tant qu'il annule tous les aspects positifs de l'existence et détruit les points de référence du jugement politique. Il annihile l'espace constitutif du monde humain. La réflexion d'Arendt sur l'événement totalitaire n'a donc pas pour but une réconciliation avec l'événement ; comprendre ne veut pas dire se réconcilier. La réflexion sur le totalitarisme l'amène plutôt à penser les paradigmes d'un monde commun quant à ses conditions phénoménologiques.

L'ouvrage projeté sur les éléments totalitaires du marxisme ne verra jamais le jour comme tel. Il se trouvera inséré dans trois écrits principaux : *On révolution, Between past and future* et *The human condition*. ⁴ Le plus important ouvrage de cette nouvelle trilogie est sans contredit *The human condition* que nous pouvons considérer comme le maître ouvrage de l'oeuvre arendtien.⁵ Dans la préface à l'édition française de *The human condition* , Paul Ricoeur relève que le

des événements historiques qui est visée en particulier. Voir *Compréhension et politique* et *La nature du totalitarisme*, dans *La nature du totalitarisme*. op.cit. (NT)

³ NT., p.73.

⁴ *On revolution*. The Viking Press. New York, 1963. (paru en édition française : *Essai sur la Révolution* . Trad. M.Chrestien. Coll. Tel, Gallimard, Paris, 1967) et *Between past and future : Six Exercises in Political Thought* . The Viking Press. New York, 1961 et 1968 (éd. revue et augmentée de deux autres textes) (Désormais BF). La traduction française, *La crise de la culture* est publiée chez Gallimard, Trad. P. Lévy et ass., Coll. Idées. Paris, 1972. (Désormais CC.).

⁵ Le titre «The human condition» a été choisie par les éditeurs car Arendt avait plutôt pensé au titre «Amor mundi».

projet d'étude sur Marx a un caractère de réponse aux *Origines du totalitarisme*. Il écrit : «Le rapport entre *Condition de l'homme moderne* et *Les origines du totalitarisme* résulte de l'inversion de la question posée par le totalitarisme ; si l'hypothèse : tout est possible conduit à la destruction totale, quelles barrières et quelles ressources la condition humaine elle-même oppose-t-elle à cette hypothèse terroriste ?». ⁶ Il convient aussi de rattacher *The human condition* à la thèse d'Arendt sur l'amour augustinien. Comme le fait remarquer R. Beiner dans une étude intitulée *Love and Worldliness : Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine* ⁷ la thèse sur Augustin exprime déjà la préoccupation de réagir contre le phénomène du monde aliéné qui est le thème directeur de *The human condition*. Dans la thèse sur Augustin, Arendt se demande comment a pu être déraciné l'amour du monde comme tel. Dans *The human condition* elle dénonce une situation qui amène le travail et le souci de la vie domestique à prévaloir sur le «monde», comme lieu des affaires humaines. L'amour du monde n'est donc pas un thème futile. Il est vrai comme l'enseigne Augustin que nous ne sommes pas naturellement chez nous dans le monde où nous entrons comme des «étrangers», mais nous pouvons par nos activités - oeuvres et actions - et la gloire qui en découle considérer le «monde» comme un endroit habitable, doté d'une certaine stabilité qui compense la perspective troublante de notre mortalité. *The human condition* constitue en ce sens une réponse à la thèse augustinienne sur la «futilité» du monde.

Sous l'expression «condition humaine» ou «*vita activa*», Arendt regroupe les activités qui correspondent aux conditions «dans lesquelles la vie sur terre est donnée aux hommes» : le travail, l'oeuvre et l'action, ainsi que ce qui dépasse ce qui est donné et conditionne l'existence humaine. En effet, nous avons le pouvoir de produire des conditionnements, car « les hommes créent constamment des conditions

⁶ CH., p.14.

⁷ Beiner, R. *Love and Worldliness : Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, in Hannah Arendt. Twenty Years Later. Edited by L. May and J. Kohn. The M.I.T Press, Cambridge, Massachusset, 1996. p.269-284.

fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force que les objets naturels». ⁸ Condition, il nous faut l'entendre au sens de condition de possibilité, ce qui rend possible ce que nous sommes, et plus précisément encore comme ce qui nous «situe» et nous «lie» à la fois. La «condition» vise ce qui rend possible la vie humaine sur terre et dans le monde. ⁹ Comme nous le verrons, elle est triple car elle intègre la condition la plus générale de l'existence humaine : la vie et la mort, la natalité et la pluralité. À cette condition la plus générale de la vie humaine répondent les trois activités fondamentales : le travail, l'oeuvre et l'action. Ces trois activités repérables par leurs traits durables ont pour tâche « de procurer et sauvegarder le monde à l'intention de ceux qu'ils doivent prévoir, avec qui ils doivent compter : le flot constant des nouveaux venus qui naissent au monde étrangers.» ¹⁰

Les conditions résument chacune leurs activités respectives, les traits les plus permanents de l'existence humaine. Elles délimitent l'espace humain, l'horizon sur lequel se dessine la vie humaine active : la «*vita activa*». Aucune imperméabilité ne s'insère entre ces différentes activités dans leurs dynamismes mais, au contraire, elles se constituent fondamentalement dans un réseau complexe de rapports humains. Les activités de la *vita activa* sont distinctes mais solidaires. Il faut donc à la fois les *distinguer* sans briser leurs liens respectifs. Examiner les aspects de la *vita activa* ne signifie donc pas mettre à jour les fondements ou encore l'origine des activités humaines, ce qui nous conduirait à poser la question essentielle de la «nature» humaine.

⁸ CH., p.44. (HC.,p.9)

⁹ J. Taminiaux dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. (Coll. Critique de la politique. Payot, Paris, 1992), précise les variations de sens du terme «condition». Il écrit : « Par «condition», il faut ici entendre ce qui lie, situe, exerce un pouvoir de conditionnement, sans pourtant que ce pouvoir soit jamais une détermination absolue. Une condition, autrement dit, n'est pas une composante essentielle de l'être humain [...], p.105.

¹⁰ CH., p.43. «Labor and work, as well as action, are also rooted in natality in so far as they have the task to provide and preserve the world for, to foresee and reckon with, the constant influx of newcomers who are born into the world as strangers.» (H.C., p.9)

Cette première distinction s'avère fort importante, à savoir que l'examen de la *vita activa* ne concerne pas la question de la «nature» humaine. La nature humaine n'est pas impliquée dans la «condition humaine», ni dans la somme de ses aspects. Pour Arendt, le concept même d'une «nature» humaine comporte un piège car « les tentatives faites pour définir la nature humaine s'achèvent presque invariablement par l'invention d'une divinité quelconque, c'est-à-dire le dieu des philosophes qui, depuis Platon, s'est révélé à l'examen comme une sorte d'idée platonicienne de l'homme»¹¹. Arendt n'adopte ni une position métaphysique ni théologique mais s'en tient à une perspective phénoménologique car, pour elle, les activités qui correspondent à la condition humaine «ne sont pas des caractéristiques essentielles de l'existence humaine» en ce sens qu'elles «n'expliquent jamais ce que nous sommes». ¹²

Le projet de l'ouvrage sur les éléments totalitaires du marxisme se déploie à l'intérieur d'une critique de la tradition politique et philosophique de l'Occident. Ce n'est pas le marxisme comme tel qui importe mais le fait que la pensée politique de Marx annonce la fin d'une tradition. Ce n'est pas dans le marxisme qu'Arendt repère le mal du totalitarisme mais dans l'incapacité que nous avons à penser la nouveauté du mal totalitaire. Cette incapacité de penser n'est pas une déficience de notre part mais vient simplement attester une rupture dans la tradition : une perte référentielle actualisée dans un divorce entre la pensée, c'est-à-dire notre capacité à poser un sens, et la réalité. Cette rupture de la tradition est à la fois philosophique et politique ; elle concerne donc la question du sens et du sens commun. Philosophiquement, elle vise une perte référentielle des concepts traditionnels et concerne la question du sens. Politiquement, nous l'avons vu, le totalitarisme en est la manifestation la plus grave. Mais c'est sous la forme de l'aliénation au monde qu'Arendt en traite dans le

¹¹ C.H., p.46. (HC., p.11)

¹² Idem.

présent ouvrage ; forme qui touche la question du sens commun. Voyons d'abord l'aspect philosophique de cette rupture.

Il y a quelque chose de notre époque qui est sans précédent et qui rompt définitivement avec notre tradition de pensée. La fin d'une tradition se manifeste par l'oubli de ses référents , en particulier lorsque le sens des concepts politiques tels que l'autorité, la liberté, la violence et le pouvoir n'a plus d'incidence. Pis encore, la rupture s'accroît dans la perte de pouvoir du langage sur nos vies. C'est là, selon Arendt, une conséquence incalculable si l'on sait que « toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on peut en parler ». ¹³ La rupture avec la tradition signifie que « *la pensée et la réalité ont divorcé*, que la réalité est devenue opaque à la lumière de la pensée et que la pensée [...] est astreinte soit à perdre complètement sa signification soit à réchauffer de vieilles vérités qui ont perdu toute pertinence concrète ». ¹⁴ Cette rupture est annoncée dans les discours philosophiques et politiques de la modernité ceux de : Marx, Kierkegaard et Nietzsche. Mais de quelle tradition s'agit-il et comment ces penseurs achèvent-ils cette tradition ? Retenons, pour ce qui nous concerne, ce qu'Arendt dit de la tradition de pensée politique et de l'achèvement de celle-ci dans la doctrine de Marx. ¹⁵ Elle écrit :

« Notre tradition de pensée politique a un commencement bien déterminé dans les enseignements de Platon et d'Aristote [...] elle a connu une fin non moins déterminée dans les théories de Karl Marx. [...] La philosophie politique implique nécessairement l'attitude du

¹³ CH., p.37. (HC., p.4)

¹⁴ Préface à la *Crise de la culture*, op.cit., p.15. (BF., p.6) Nous soulignons.

¹⁵ Nous nous en tenons ici à l'analyse que fait Arendt des thèses de Marx et de son incidence sur la rupture de la tradition de pensée politique. Arendt élabore une analyse semblable en ce qui concerne Kierkegaard et Nietzsche. Elle précise : « Kierkegaard, Marx et Nietzsche se situent à la fin de la tradition, juste avant que la rupture n'eût lieu. Leur prédécesseur immédiat fut Hegel. Ce fut lui qui, pour la première fois vit la totalité de l'histoire du monde comme un développement continu, et ce formidable achèvement impliquait qu'il se trouvait lui-même hors de tous les systèmes et croyances du passé qui prétendaient faire autorité, qu'il n'était retenu que par le fil de la continuité dans l'histoire elle-même. Le fil de la continuité historique fut le premier substitut de la tradition ». Voir *La tradition et l'âge moderne*, in CC.

philosophe envers la politique ; sa tradition commença lorsque le philosophe se détourna de la politique puis y revint afin d'imposer ses normes aux affaires humaines. La fin arriva quand un philosophe se détourna de la philosophie afin de la «réaliser» dans la politique. Ce fut la tentative de Marx exprimée d'abord dans sa décision (en elle-même philosophique) d'abjurer la philosophie, ensuite dans son intention de «transformer le monde» et ainsi les esprits philosophants, la «conscience» des hommes ».16

La tradition de pensée politique commence avec Platon lorsque la philosophie se détourne de la politique et que les affaires humaines sont définies comme le monde de l'opinion. L'entreprise de Marx en achève le cours. Trois idées maîtresses de Marx déterminent la fin de la tradition politique : le travail par lequel l'homme assure son humanité ; la nécessité de la violence comme facteur de changement social ; la *praxis* : la philosophie comme instrument de changement. Ces trois points fondamentaux du projet de Marx sont en contradiction avec la tradition. Arendt écrit :

« Ces trois thèses sont conçues en des termes traditionnels qu'elles discréditent cependant ; elles sont formulées en paradoxe et ont dessein de nous choquer. Elles sont en fait plus paradoxales encore et entraînent Marx dans des difficultés plus grandes qu'il ne l'avait lui-même prévu. Chacune contient une contradiction fondamentale qui reste insoluble dans ses propres termes. Si le travail est la plus humaine et la plus productive des activités de l'homme, que se passera-t-il lorsque, après la révolution, «le travail (sera) aboli» dans le «royaume de la liberté», lorsque l'homme sera parvenu à s'en affranchir ? Quelle activité productive, et quelle activité essentiellement humaine restera-t-il ? Si la violence est la sage-femme de l'histoire et par conséquent l'action violente, parmi toutes les formes d'actions humaines, celle de plus haut rang, que se passera-t-il quand, après la disparition de l'État, aucune violence ne sera même plus possible ? Enfin, lorsque la philosophie aura été à la fois réalisée et supprimée dans la société future, quelle sorte de pensée restera-t-il ? »17

16 *La tradition et l'âge moderne*, dans CC., p.28-29. (B.F., p.18-19).

17 Idem, p.36-37. (B.F., p.24)

Il y a donc une tension extrême chez Marx entre la glorification du travail, comme activité suprême de l'homme et le but de la révolution : une société sans État et libérée du travail. Tout se passe comme si, écrit Arendt «Marx [...] essayait désespérément de penser contre la tradition tout en lui empruntant ses instruments conceptuels». ¹⁸ La conséquence la plus grave du marxisme va pourtant au-delà des contradictions qu'il opère au niveau théorique ; elle consiste dans le fait qu'il creuse un fossé entre la pensée et l'activité propre de la politique qu'est l'action. Non seulement cette dernière activité reste impensée dans les thèses de Marx, mais elle est discréditée au profit d'une loi générale de l'Histoire ; il alla jusqu'à confondre le politique dans les lois théoriques de l'Histoire ; en effet, Marx va jusqu'à confondre le politique et sa vision idéologique de l'Histoire.

Il y a dans la pensée politique moderne un paradoxe inassumé qui affirme l'idée d'une autonomie du politique sans une juste compréhension de la *vita activa* : quelque chose qui fait que «la vie humaine en tant qu'activement engagée à faire quelque chose, s'enracine toujours dans un monde d'hommes et d'objets fabriqués *qu'elle ne quitte et ne transcende jamais complètement* ». ¹⁹ Le procès de la tradition porte sur l'absence de souci pour le politique et ce qui le constitue. Cet oubli, nous l'avons vu, est manifeste dans la question du mal absolu qui n'a jamais été pensé comme tel. La critique arendtienne de la théorie de Marx va dans ce sens : il y a chez Marx une *méprise* du politique. Cette méprise repose sur l'oubli d'une distinction préalable des différentes sphères d'activité humaine ; *condition* préalable non seulement à toute fondation politique mais condition inhérente au fait d'exister. Ces distinctions sont celles du travail, de l'oeuvre et de l'action (*praxis*) qui recourent l'ensemble des activités humaines et constituent le régime de la *vita activa*. En faisant de l'activité humaine, une activité essentiellement centrée sur «le métabolisme avec la nature», le travail, Marx a omis la différence intrinsèque entre ces

¹⁸ *La tradition et l'âge moderne*, dans CC., p.38.

¹⁹ CH., p.59. (HC., p.22). Nous soulignons.

activités, de telle sorte que non seulement il a confondu l'oeuvre et le travail, mais il n'a de plus jamais pensé l'action en tant qu'activité spécifique. Pour Arendt, Marx a lui-même anticipé le rêve final de la société politique : une vie où les hommes n'auraient plus qu'à se consacrer à des «butts plus élevés que le travail ou la politique»²⁰. Politiquement, la rupture de la tradition s'incarne dans le phénomène totalitaire et signe la mort du politique. Théoriquement, on peut, selon Arendt, repérer les germes de ce totalitarisme dans le principe fondateur de notre tradition: la suprématie du monde supra-sensible sur le sensible. Dans des termes plus arendtiens, il s'agit de la superposition hiérarchique de la *vita contemplativa* sur la *vita activa* telle que Platon l'a instaurée et qui se trouve au fondement de notre tradition. Nous reviendrons dans notre prochaine section sur ce point mais retenons pour l'instant que, selon Arendt, la tradition n'a jamais pensé la *vita activa* ses distinctions : ses modes et l'autonomie de son mouvement propre. Tel est, si l'on veut, le premier pas afin de penser ce que nous faisons.

Au sens politique, la rupture désigne donc une *aliénation* du sens commun. Le caractère politique de la rupture de la tradition vise le processus de désagrégation du sens commun. Une aliénation non de l'homme lui-même, mais des hommes par rapport au monde. L'aliénation n'est pas celle du Moi mais du rapport traditionnellement entendu entre les hommes et le monde. L'aliénation est mondaine au sens où les hommes sont devenus étrangers au monde qu'ils habitent ; l'aliénation désigne la disparition progressive de l'intervalle entre les hommes et le monde : le sens commun. L'origine de l'aliénation coïncide avec le seuil de la modernité fixé selon Arendt par trois événements historiques majeurs : la Réforme, la découverte du télescope et la découverte du Nouveau-Monde.²¹ Chacun des

²⁰ La liberté pour Marx signifiait la libération de la nécessité, nécessité qui englobait l'activité du travail et celle de l'État. Une société politique sans État n'en est plus une : elle est nécessairement apolitique. Voir *La tradition et l'âge moderne*, in CC., p.31-32 et 33.

²¹ La modernité se définit comme une conséquence de l'époque moderne. À ce titre, il peut sembler étonnant qu'Arendt ne mentionne pas les révolutions (française

événements, à sa façon, corrobore le phénomène d'aliénation par rapport au monde, non pas au sens où ils en seraient la cause immédiate - encore moins qu'ils soient «cause» de la modernité - mais où les conséquences qui s'en suivirent bouleversèrent les points de repères traditionnels par lesquels les hommes appartiennent à un monde. Qu'en est-il brièvement de ces événements qui cristallisent le seuil de l'époque moderne et favoriseront, pour ainsi dire, le phénomène de l'aliénation ?

Le schisme provoqué par la Réforme de Luther au XVI^{ème} siècle eut des conséquences beaucoup plus profondes que l'intimité de la foi et la condamnation des abus ecclésiastiques. Dans ses buts explicites, le protestantisme revendiquait une transformation en profondeur des structures et des modes de fonctionnement de l'Église et le retour à une expérience intime de la foi. Les conséquences politiques de la Réforme s'articulèrent dans l'expropriation des biens, propriétés et droits ecclésiastiques. À même une laïcisation progressive du monde, pire peut-être un ascétisme (Weber), le féodalisme européen n'avait plus de sens. La première phase d'aliénation de la modernité s'insère dans l'«expropriation» de ceux qui perdirent la protection jadis octroyée par la propriété privée familiale : cette «possession privée d'une parcelle d'un monde commun». Politiquement, cette perte fut incommensurable, si l'on sait que «la propriété, distincte de la richesse et de l'appropriation, désigne la possession privée d'une parcelle de monde commun et qu'elle est par conséquent la condition politique élémentaire de l'appartenance-au-monde (*worldliness*)». ²² La Réforme dans son mouvement étendu d'une laïcisation du monde initie la rupture définitive du religieux et du politique dans les affaires de l'État et ouvre en même temps la possibilité de l'accumulation d'une richesse

et américaine) comme événements- clefs de la modernité. On peut répondre à cela que les trois événements mentionnés, soit : la Réforme, la découverte du télescope et la découverte du Nouveau-Monde, sont des conditions nécessaires à l'apparition des révolutions.

²² CH., p.321. (HC., p.253)

sociale et de l'accroissement du capital. Processus lui-même sans limite et qui pour cette raison équivaut à une perte de repère par rapport au monde. Car ce processus «qui ne peut continuer qu'à condition de ne laisser intervenir ni durabilité ni stabilité de-ce-monde [...] ce processus de l'accumulation de la richesse [...] stimulé par le processus vital [le travail du maintien de la vie] puis stimulant la vie humaine, n'est possible que si l'homme sacrifie son monde et son appartenance-au-monde». ²³ Au fur et à mesure que la Réforme faisait son oeuvre, dans les faits et les mentalités, un «monde» disparaissait en emportant avec lui la protection, la stabilité et la permanence indispensable à la communauté. C'est dans ce même mouvement de laïcisation que naîtra la deuxième phase de l'aliénation moderne : la naissance d'une nouvelle forme sociale, celle avec qui Marx fut confrontée, la société de travailleurs. Par le processus de laïcisation, prémisse à l'accumulation illimitée de la richesse et du capital, la société civile se vit assimilée à un processus vital homogène, apte au nouveau circuit de la consommation incessante ; elle même bientôt assimilée par la grande société de consommation : la société comme processus vital unique et homogène.

Dans l'avènement du télescope, le point critique pour la modernité fut moins la confirmation de nouvelles thèses sur la réfutation de la conception judéo-chrétienne du géocentrisme, de l'univers et du monde, que de l'instauration d'une nouvelle norme scientifique qui pallierait à la déficience des sens par l'instrumentation de l'homme. Avec le télescope, Galilée allait faire ce que personne avant lui n'avait fait : utiliser un instrument «de telles façons que les secrets de l'univers fussent livrés à la connaissance humaine «avec la certitude de la perception sensorielle»». ²⁴ L'innovation, tout à fait involontaire de Galilée, fut de conjuguer la technique à la science : d'introduire une nouvelle norme pour la méthode scientifique. Loin de diminuer la

²³ CH., p.324. (HC., p.256)

²⁴ CH., p.328-329. Comme le rajoute Arendt, Galilée lui-même le souligne en écrivant : « Tout le monde peut savoir avec la certitude de la perception sensorielle que la Lune n'est nullement pourvue d'une surface lisse et polie». (HC., p.259-260)

méfiance - déjà deux fois millénaire en philosophie - à l'égard des sens, l'innovation galiléenne passe par-dessus et la confirme. Combinée à la mathématique moderne, l'invention de Galilée témoigne de «l'étonnante capacité humaine de penser en termes d'univers tout en restant sur la terre, et de cette autre capacité, peut-être plus étonnante encore, de se servir des lois cosmiques comme de principes directeurs pour l'action terrestre». ²⁵ Mais ce faisant elle contribuait à l'émergence d'une méfiance institutionnalisée à l'égard des sens : une aliénation par rapport à la condition terrestre sensible. Sous un angle différent c'est cette aliénation de la condition terrestre qu'alimente de façon très oblique l'événement de la découverte du Nouveau-Monde. De tous les événements qui opérèrent un renversement dans le cours de la tradition, la découverte de l'espace réel de la Terre fut sans contredit la plus «inouïe». Mais, selon Arendt, l'aspect significatif de cette découverte fut moins la cartographie fidèle de la Terre que l'on puisse ensuite produire, mais le «processus» inversement proportionnel qui s'en découla ; c'est-à-dire qu'au moment «où l'on découvrit l'immensité de l'espace disponible sur Terre, commença le fameux rétrécissement de la planète, et pour finir, dans notre monde [...] tout homme est un habitant de la Terre autant que de sa patrie». ²⁶ D'un horizon jadis indéterminé, impénétrable et sans contour, l'homme moderne saute dans un monde circonscrit, calculé, rapidement étroit ; si étroit qu'il en devient un citoyen entier. L'homme moderne est déjà un citoyen planétaire. Cette conception est aujourd'hui instituée dans nos structures politiques. Mais le revers de cette découverte de la surface réelle de la Terre pose aussi le phénomène inverse d'un «rétrécissement» de la surface terrestre. La conséquence en est que le rétrécissement de la surface terrestre, n'est possible, «qu'à condition d'aliéner l'homme de son milieu terrestre immédiat». ²⁷ Le phénomène de l'aliénation moderne nous porte ainsi au seuil d'une nouveauté radicale. Arendt écrit :

²⁵ Idem, p.334. (HC., p264)

²⁶ Idem, p.317. (HC., p.250)

²⁷ Idem, p.318-319.

« [Q]uel que soit l'avenir, le processus d'aliénation déclenché par l'expropriation et que caractérise un progrès croissant de la richesse, prendra forcément des proportions encore plus radicales si on le laisse obéir à sa loi propre [le progrès illimité]. Car on ne saurait être citoyen du monde comme l'on est citoyen de son pays, et l'homme social ne possède pas la propriété collective comme la famille et l'homme du foyer possèdent leur propriété individuelle. L'avènement de la société a provoqué le déclin simultané du domaine public et du domaine privé. Mais l'éclipse du monde public commun, si décisive pour la solitude de l'homme de masse, si dangereuse par l'aliénation, dont elle est la cause, des mouvements idéologiques de masse, a commencé très concrètement par la perte de cette parcelle du monde que l'homme possédait en privé». ²⁸

La figure contemporaine de l'aliénation se traduit aujourd'hui dans l'attitude d'un double retrait face à la condition humaine : une fuite constante de la condition terrestre pour l'univers et un refuge du monde dans le Moi. Ce dernier refuge moins visible dans le privilège accordé aux droits et libertés individuels, ou encore dans la célébration du personnalisme, que dans l'effacement de l'espace public : le seul espace d'émancipation du sens commun. Paradoxalement, le désintérêt que nous connaissons de la politique aujourd'hui n'est que le revers de l'opinion que nous avons aujourd'hui que l'individu reste impuissant devant la «machine» politique. Cette situation paradoxale mais pourtant vécue par tous et chacun, nous donne une image du politique comme quelque chose d'extérieur à nous et qui, à la limite, ne nous concerne pas. Ce phénomène est celui de l'aliénation politique. Le politique malgré sa double condition, celle d'une autonomie construite symboliquement de part en part par la pluralité humaine devient, dans un processus d'aliénation, une entité extérieure que nous n'habitons plus et dans laquelle nous ne nous reconnaissons plus. Dans un même sens, la fuite des conditions terrestres pour les «lois» de l'univers s'avère aujourd'hui manifeste dans la propension et le développement sans réserve d'une technique toujours plus performante. Le prolongement artificiel de la vie, les manipulations

²⁸ Idem, p.326. (HC., p.257)

génétiques, la fécondation *in vitro*, le clonage, en sont des exemples frappants. Bref, cette lutte technique pour l'immortalité exprime hors de tout doute notre ambition à comprendre pour mieux déjouer le sort de notre finitude. Mais, encore une fois, ce n'est pas l'ambition du désir d'une meilleure vie qui est en cause, mais la fuite que nous commettons en n'assumant point la condition terrestre et donc mortelle qui nous constitue. La mentalité de domination de la nature, où l'homme pense qu'il peut «faire ce qu'il veut avec la nature, même en changer le cours du processus» culmine dans sa propre prétention à changer de même le cours des affaires humaines. L'aliénation politique se comprend ainsi dans le refus de notre condition mortelle : dans l'incapacité à penser et assumer une finitude liée au monde : la condition *sine qua non* d'une nouvelle pensée politique fidèle à la *vita activa*.

2. *La division traditionnelle entre la vita activa et la vita contemplativa*

Élaborer les nouveaux paramètres d'une pensée politique qui tienne compte à la fois du phénomène totalitaire et de la nouveauté radicale de notre époque implique, selon Arendt de définir les activités qui articulent la *vita activa*. La tâche est double : elle exige d'une part de prendre à rebours la tradition avec laquelle, philosophiquement et politiquement, nous avons rompu et d'autre part il s'agit de penser ce qui, en propre, n'a jamais été défini par notre tradition, c'est-à-dire la *vita activa* elle-même. L'analyse de la *vita activa* (le travail, l'oeuvre et l'action) se fonde sur l'occultation - voire le dénigrement - du sens et du domaine propre de la vie active par notre tradition de pensée occidentale. Elle vise précisément à relever les conditions de réalisation de cette perte afin d'extraire à nouveau l'articulation de ces activités essentielles à l'élucidation du politique. À cet égard, la caractéristique

première de notre tradition fut de comprendre cette vie active, non pas à partir d'elle-même, mais comme quelque chose de subordonné à la *vita contemplativa*. Par *vita contemplativa*, Arendt entend l'activité contemplative et théorique des philosophes qui, en tant qu'activité distincte, a pour finalité le repos absolu (*skholia*). À l'origine de notre tradition, s'installa un divorce entre la *vita activa* et la *vita contemplativa*, un divorce au profit de la contemplation qui fut à partir de ce moment le paradigme de l'activité philosophique et le but de toutes activités.²⁹ Pour débiter notre analyse, nous essayerons de comprendre le contexte de l'apparition de ce divorce : un divorce qui remonte historiquement au début de notre tradition de pensée et qui creusera littéralement un «abîme entre la philosophie et la politique».³⁰

Du point de vue de la *vita activa*, c'est-à-dire de l'expérience politique, l'opposition entre philosophie et politique débute avec le célèbre procès de Socrate. Ce procès illustre, selon Arendt, l'inappropriation du discours philosophique face au politique. Cette absence d'un dialogue possible entre les deux mena à la condamnation de Socrate. Lequel, il est vrai, demeura fidèle à lui-même jusque dans la mort. C'est à cette occasion, souligne Arendt, dans la peur du philosophe pour sa vie, que Platon effectua le grand renversement qui remplaça le beau par le bien comme but ultime de la contemplation philosophique. À son tour, le bien remplaça les vertus par les lois. À partir de ce moment, les poètes, jadis considérés comme les témoins des actions des hommes, ont été relégués aux bas de la hiérarchie sociale.³¹

²⁹ Traditionnellement, l'opposition entre activité (*a-skholia*) et repos (*skholia*) est une des plus radicale. Elle se compare écrit Arendt «à la différence qui sépare la guerre et la paix». Toute activité, écrit encore Arendt, « voire la plus purement intellectuelle, doit culminer dans le repos absolu de la contemplation. Tous les mouvements, ceux du corps et de l'âme, ceux du langage et de la raison, doivent cesser devant la vérité. Le Vrai, qu'il s'agisse de l'ancienne vérité de l'Être ou de la vérité chrétienne du Dieu vivant, ne se révèle que dans le silence et le calme parfait».

CH., p.50. (HC., p.15.)

³⁰ *Philosophie et politique*, dans *Les Cahiers du Grif* No. 33, Éd. Tierce, Printemps 1986, p.85.

³¹ Sans jamais considérer l'activité des poètes comme une activité proprement politique, les Anciens avaient saisi que l'action (*praxis*) comme telle requiert le support de la *poièsis* pour s'instituer dans le temps. Le renversement platonicien

Par ce grand renversement de la tradition homérique, Platon a soumis le champ du politique à l'autorité de la philosophie. Ici a commencé l'histoire de la philosophie politique; une histoire issue de l'échec de la dialectique socratique face à la persuasion politique.³² Notre tradition de pensée, Arendt y insiste, commence avec le divorce entre la philosophie et la politique, entre la pensée et l'action, divorce qui s'acheva avec le renversement par le système platonicien de la tradition homérique. Arendt écrit :

«Le commencement [de notre tradition de pensée politique] fut pris lorsque, dans l'allégorie de la caverne de La République, Platon décrit le domaine des affaires humaines - tout ce qui appartient au vivre-ensemble des hommes - en termes d'obscurité, de confusion et de *déception* [nous soulignons] dont ceux qui aspirent à l'être vrai doivent se détourner et qu'ils doivent abandonner s'ils veulent découvrir le ciel clair des idées éternelles. La fin arriva avec la déclaration de Marx selon laquelle la philosophie et sa vérité ne se trouvent pas en dehors des hommes et de leur monde commun, mais précisément en eux, et peuvent être «réalisées» dans le seul domaine du vivre-ensemble qu'il appelle «société», grâce à l'apparition des «hommes socialisés» (*vergesellschaftete Menschen*).³³

Si notre tradition s'est installée dans cette rupture, c'est en s'éloignant d'une clarté qui était donnée à même les actions des hommes. Notre tradition commença pour ainsi dire lorsque nous nous sommes détournés d'une splendeur qui était présente dans les affaires humaines. Selon Arendt, en renversant une tradition fondée sur le récit des grandes actions humaines, Platon non seulement dissocia la poésie et l'action mais il subordonna, comme son système le présuppose, le monde sensible de la *vita activa* au monde supra-sensible de la *vita contemplativa*. La restructuration de *La République*

commence par la mise en doute de la capacité discursive des poètes à rendre la parole des dieux. Car les poètes ne réfléchissent pas la véracité du contenu ; celui-ci ne leur appartenant pas.

³² Le lecteur pourra se référer au texte *Philosophie et politique*. op.cit.

³³ *La tradition et l'âge moderne*, in CC., p.28-29. (BF., p.17-18)

de Platon est fondée sur la suprématie de la philosophie et n'a pour seul objectif que de «rendre possible le mode de vie philosophique». L'allégorie de la caverne montre de façon accessible au sens commun que le monde sensible n'est qu'un pâle reflet d'une vérité plus haute. Le philosophe, celui qui aime «la vérité», est invité à quitter le monde sensible des apparences. Sur ce point, la scène de la caverne est radicale et illustre éloquemment, selon Arendt, le renversement de la tradition d'Homère. Ce retournement a quelque chose d'insidieux, selon elle, car :

«Ce fut uniquement dans un dessein politique que Platon exposa sa doctrine des idées sous la forme d'un renversement d'Homère ; mais il établit ainsi le cadre à l'intérieur duquel de telles entreprises de retournement ne sont pas des recours alambiqués mais sont prédéterminées par la structure conceptuelle elle-même. Le développement de la philosophie [...] consiste en retournements et accentuations alternés de l'un des deux termes opposés rendus possibles par la séparation platonicienne d'un monde de la simple apparence ombreuse et du monde des idées éternellement vraies.»³⁴

Platon inaugura cette tradition qui prit, au début de l'époque médiévale, une vigueur qui allait maintenir la justification théorique et idéologique d'une séparation radicale entre la vie active et contemplative. La contemplation fut dès lors mise au service des hommes qui, libérés des «soucis causés par les affaires humaines», purent se consacrer entièrement à la voie rédemptrice de l'attente eschatologique. Dès lors toute activité, même politique, fut considérée comme dispersion et de là comme impropre à la proximité divine qui se manifeste essentiellement dans «le silence et le calme parfait [*stillness*]».³⁵ La philosophie chrétienne médiévale accentua donc la disparition d'un domaine propre à l'action humaine, elle fit du domaine des affaires humaines un lieu de nécessité et donc soustrait à la liberté qui lui convient. Désormais, écrit Arendt, «on compta l'action, elle

³⁴ Idem, p.53-54. (BF., p.37).

³⁵ CH., p.50 (HC., p.15).

aussi, au nombre des nécessités de la vie terrestre, de sorte qu'il ne resta plus d'existence vraiment libre que la contemplation». ³⁶ L'*askholia* (le non-repos ou l'activité) est impropre à la grandeur des choses qui apparaissent d'elle-même (*phusis*). «Le primat de la contemplation sur l'activité, écrit Arendt, repose sur la conviction qu'aucune oeuvre humaine ne peut égaler en beauté et vérité le *kosmos* physique qui se meut en soi dans une éternité inaltérable sans aucune assistance, sans intervention extérieure, des hommes ni des dieux». ³⁷ Le repos qui se retrouvait autrefois dans toutes les activités en vint à caractériser exclusivement la contemplation. La valeur de la contemplation et la hiérarchie qu'elle suppose ne fut possible qu'à partir du moment où l'on plaça comme fin de toute activité une absence complète d'activité et conséquemment une solitude entière.

D'un autre côté, l'importance de la vie en communauté était un fait reconnu par les Anciens. Le compagnonnage avec ses semblables était considéré comme une caractéristique naturelle et commune à tous les êtres vivants. Mais cette appartenance «naturelle» à la communauté ne constituera jamais le propre de la vie humaine. Cette façon d'envisager la vie humaine, nous la devons à Aristote qui usait du terme «*bios politikos* » pour nommer la vie intégrée à la *polis* : une sorte de deuxième vie, au delà de la vie naturelle, où les citoyens pouvaient s'émanciper. Ainsi, Aristote laissait entendre que «chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence; et il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*). Ce n'était pas seulement l'avis ou la théorie d'Aristote, c'était un fait historique : la fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements (*organized units*) reposant sur la parenté, comme la *phratría* et la *phylè* ». ³⁸ De tels groupements, considérés par les Grecs comme des communautés relevant davantage d'associations naturelles, ne reflétaient pas de la sorte ce qu'il y a de propre à l'homme. La vie humaine, thématiza Aristote, se présente sous la

³⁶CH., p.49. (HC., p.14)

³⁷CH., p51 (HC. p.15)

³⁸CH., p.61(HC., p.24)

forme de trois modes de vie entre lesquels l'homme *libre* peut choisir car ils ne relèvent pas de la nécessité : la vie occupée par le plaisir de la contemplation de la beauté ; la vie consacrée aux seules affaires de la *polis* et menant aux «belles actions» et aux «grandes paroles» ; et la vie philosophique, c'est-à-dire la vie passée dans la contemplation de l'éternel.³⁹ La vie du *bios politikos* est la vie issue de la cité elle-même permise par l'association libre des hommes. Cette distinction clairement établie par Aristote montre à quel point les Grecs, mais surtout ceux de la tradition homérique, étaient soucieux de signifier comment la vie est véritablement humaine et ne se distingue de la nature que lorsqu'elle est libre de toutes les conditions liées à la nécessité. Ceci à un point tel que même les activités reliées à l'organisation ponctuelle de la cité, la gestion et les aspects économiques, étaient considérées comme des activités de second plan. Dans cet esprit les affaires politiques n'étaient point destinées à «organiser» la *polis* mais à discuter, en tant que membres égaux et libres avec ses pairs des affaires de la cité. Le champ du politique était synonyme d'un espace commun de liberté.

Ce qu'Aristote désignait par l'expression *bios politikos* se ramène à deux activités fondamentales de la vie des citoyens : la *praxis* (action) et la *lexis* (parole). Le monde des affaires humaines est constitué de ces deux activités fondamentales, lesquelles «exclu[ent] rigoureusement tout ce qui ne serait que nécessaire ou utile»⁴⁰. Mais le fait beaucoup plus important encore, remarque Arendt, est le lien qui unit ces deux activités et la référence qu'elles occupent dans l'organisation de la *polis*. S'appuyant sur la tradition homérique, et plus particulièrement sur le récit d'Achille⁴¹, Arendt s'attarde à montrer que l'institution de ces activités, actions et paroles, a probablement précédé la création de la *polis*, puisqu'on les retrouve au centre des préoccupations des penseurs

³⁹Voir CH., p.48.

⁴⁰CH., p.62. (HC., p.25).

⁴¹ Homère et la poésie grecque pré-platonicienne représentent le plus fidèlement aux yeux d' Arendt l'expérience politique de la *polis*. C'est ce champ d'expérience qui inspirera les nombreux concepts politiques et philosophiques qui seront mis en oeuvre plus tard par Platon.

pré-socratiques. De plus, ces deux activités se présentent sous un même angle : action et parole n'étaient pas deux activités rivales mais devaient être réunies dans la même activité, une seule activité conjuguée de telle sorte que « les mots justes trouvés au bon moment sont de l'action ». ⁴² L'action, comme *praxis* et *lexis* loin d'être subordonnée à la pensée, la précède. Comme le suggère l'Antigone de Sophocle, c'est « la capacité de répondre par de grands mots (*megaloi logoi*) aux coups funestes qui un jour, dans la vieillesse, inspirera des pensées ».

L'interprétation que fait Arendt du *bios politikos* d'Aristote et de la tradition grecque pré-platonicienne vise directement à montrer que notre tradition issue du platonisme procède elle-même d'un renversement des valeurs et des vertus attribuées jadis à l'action. Plus précisément, l'interprétation se fonde sur la prémisse politique contenue dans la définition aristotélicienne de l'homme comme *zôon politikon*, à laquelle il faut associer la seconde expression d'Aristote : le *zôon logon ekhon*. Ces expressions d'Aristote - beaucoup plus près de la tradition homérique que de la nouvelle tradition instituée théoriquement par Platon - signifie bien que l'homme est un être politique *parce qu'il* est doué de parole. L'interprétation arendtienne prend ici ses distances par rapport à la traduction latine de la définition d'Aristote : l'homme comme animal rationnel, un être de raison. ⁴³ Cette traduction repose sur un malentendu. Le *logos* ou la parole n'est pas le *nous* : la plus haute faculté humaine, celle qui rend possible l'activité contemplative. Le *nous* que nous traduisons en langue latine par «raison» désigne spécifiquement l'activité de la contemplation et

⁴² Selon Arendt, dans la lecture qu'elle fait de la tradition homérique, la pensée venait après la parole. De plus parole et action étaient «de même rang et de même nature» de telle sorte que ce couple rendu dans une seule et même activité politique se conjugait là où «les mots justes trouvés au bon moment sont de l'action». Voir CH., p.62-63. Le premier désœuvrement de la distinction entre vie active et vie contemplative, ainsi que les différentes distinctions présentes au sein même de la vie active, survient dès que se rompent les liens qui unissaient jadis la parole et l'action comme une même et seule activité. Cette séparation de l'action et de la parole se fit au détriment de l'action, où la parole devint le seul moyen de persuasion.

⁴³ Voir CH., p.64.

non pas de la parole. La contemplation a précisément pour principale propriété «de ne pouvoir s'exprimer dans le langage» et d'être muette. C'est plutôt par le *logos* au sens de parole que l'homme libre est un animal politique : *bios politikos*. En lui, conjointement, la parole et l'action ont préséance sur toute autre activité. Pour les Anciens, les hommes sont politiques dans la mesure où leurs activités en commun sont menées par le langage et l'action ; ils ne le sont plus par exemple lorsqu'ils usent de la force ou de violence.

La suprématie de la contemplation sur l'action prônée par le platonisme a non seulement déterminé le mode de pensée de la fin de l'Antiquité et la période médiévale, mais «elle a régné sur les doctrines métaphysiques et politiques tout au long de notre tradition». ⁴⁴ Ce que conteste Arendt, ce ne sont pas les modes contemplatifs ou actifs comme tels mais bien la subordination de l'un à l'autre. Car c'est dans cette hiérarchisation que s'estompent les distinctions fondamentales de la *vita activa* mais pis encore c'est dans la subordination que s'installe la distance entre la pensée et la réalité. Les conséquences de cette occultation - qui remonte symboliquement à la mort de Périclès - est le « divorce des hommes de pensées et des hommes d'actions ». La situation contemporaine en témoigne explicitement dans son rejet des «vieilles questions» de la métaphysique qui sont maintenant devenues dépourvues de sens. Car en rejetant ces questions métaphysiques nous rejetons en même temps la forme par laquelle ce que nous pouvons connaître de la vie active est exprimé. Bref, de façon négative, en rejetant la métaphysique nous continuons d'effacer les distinctions de la *vita activa* car, comment pouvons-nous comprendre ce que sont les activités propre à la vie active si nous ne connaissons plus ceux qui traditionnellement les ont explicitées ? Cette situation prendra toute son acuité, écrit Arendt lorsqu'il «commença à devenir clair à l'homme moderne qu'il vivait à présent dans un monde où sa conscience et sa tradition de pensée n'étaient même pas capables de poser des questions

⁴⁴CH., p51. (HC.p.16)

adéquates, significatives, pour ne pas parler des solutions réclamées à ses propres problèmes». ⁴⁵

On peut trouver suspecte l'efficacité avec laquelle notre tradition a effacé de la mémoire historique l'expérience proprement politique qui fut toujours présente au sein de la *vita activa*. Et plus surprenante encore la persistance d'une confusion sur une autonomie de la *vita activa* et, par le fait même, de l'occultation des distinctions ; distinctions nécessaires à l'expression du politique. Si on ne peut simplement renverser la hiérarchie, du supra-sensible sur le sensible, dans l'espoir de retrouver la *vita activa* dans son authenticité, on ne peut non plus passer outre à cette tradition. Revenir sur cette occultation de la *vita activa* implique en ce sens un retour à la tradition philosophique afin d'y déceler les *fallacies* : les perspectives trompeuses, mais délibérées selon Arendt, de notre tradition. Elle doit donc déceler par une procédure de démantèlement ⁴⁶ ce qui, à même l'édification du primat de la contemplation s'est construit au détriment de la *vita activa*. Ainsi le but de ce démantèlement, n'est pas de subordonner la *vita contemplativa* à la *vita activa*, mais d'abord de distinguer ces deux modes d'activités qui ne sont «ni identiques, ni supérieures, ni inférieures» l'une à l'autre. ⁴⁷ Mais quelle sera donc la perspective à partir de laquelle Arendt peut débattre d'un tel enjeu ? Le monde, dans la signification particulière qu'il emprunte chez Arendt, jouera ce rôle.

La *vita activa* (le travail, l'oeuvre, l'action), ce qu'elle crée et institue, demeure toujours auprès du monde ; un monde qui tout en restant le fruit du labeur, de l'oeuvre et de l'action humaine transcende dans sa permanence notre vie active singulière. C'est pourquoi le concept de «monde» revêt chez Arendt un statut fondateur du sens de l'humanité de l'homme, fondation de l'horizon du sens et du milieu

⁴⁵Préface à la *Crise de la culture*, op.cit., CC, p.18. (BF., p.9)

⁴⁶ Selon R. Peeters il s'agit là de la première forme du démantèlement chez Arendt, le deuxième se retrouve dans *The life of the mind*. Voir *La vie de l'esprit n'est pas contemplative*, paru dans Hannah Arendt et la modernité. Collectifs. Vrin, Paris, 1992. p.9 -12.

⁴⁷CH., p53. (HC., p.17).

sans lequel aucune vie proprement humaine n'est possible. Tout ce que l'homme est, devient, pense ou fait, est par rapport au monde. Il est à ce titre non seulement un «être-*au* - monde» mais surtout un «être-*du*-monde», au sens où il en est constitué de part en part.⁴⁸ Le «monde» en tant qu'horizon et milieu est une primauté phénoménologique - et soutient en ce sens la primauté qu'Arendt accorde au phénoménal sur le *nouménal* - une sorte de norme sur laquelle nous pouvons comprendre la distinction non seulement des activités de la *vita activa* mais aussi celles de l'esprit. Autrement dit, toutes les activités se «mesurent» dans un rapport au monde puisqu'elles lui sont toutes, même par devers elles, destinées. Une activité pratiquée dans une complète solitude, comme le travail ou la pensée, l'est encore dans un retrait *du monde*. Les activités faites ou conçues immédiatement sans la présence d'autrui le requièrent pour leur réalisation, ou encore pour leur signification. Toutes les activités, même les plus isolées du monde, supposent la présence d'une communauté humaine pour se constituer. Le monde est donc un paradigme irréductible chez Arendt. Il est à la fois transcendant et immanent à l'individu car l'humanité de l'homme est intrinsèquement liée à la présence des autres. Le monde «précède et excède» notre naissance qui se définit ainsi comme une «introduction au monde». Nous sommes enracinés, dès notre apparition, dans le monde.⁴⁹ Nous aborderons plus loin ces thèmes de façon plus exhaustive mais voyons d'abord comment s'articule l'espace politique de ce monde.

⁴⁸ Arendt rejoint ici Merleau-Ponty, avec qui elle partage une grande proximité sur plusieurs aspects de la phénoménologie. Arendt mentionne son intérêt pour la pensée de Merleau-Ponty dans *Thinking*. En ce sens, Merleau-Ponty écrit : «Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde». (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945. p.517)

⁴⁹ Arendt mentionne ce fait que la philosophie n'a jamais vraiment abordé la question de la natalité, sauf quelque rares exceptions. Cette mise de côté du phénomène ne tient pas de l'oubli, mais du fait que la philosophie, et sa quête de l'immobilité (*skholia*) a toujours été plus captivée par la mort, que par la vie.

3. *La perte de l'espace politique et la socialisation*

Au début de notre tradition politique, chez les Grecs, on peut trouver une distinction franche et nette entre deux domaines de la vie humaine : le domaine de la vie privée et celui de la vie publique. La tension du privé et du public est un point essentiel pour saisir l'espace du politique, son enjeu et sa dynamique. Ces domaines constituent selon A. Enegren, les éléments majeurs de la «pensée topologique» d'Arendt, nous permettent de «saisir pourquoi la modernité - et sa pointe totalitaire - peuvent s'analyser sous le signe de la confusion et de l'«aliénation», c'est-à-dire de la perte des frontières et des «lieux» » propres à l'espace politique.⁵⁰

Mais si le domaine public possède une sorte de primauté dans la pensée arendtienne, parce qu'il est le lieu d'apparition et d'émancipation du monde - c'est cette thèse que soutient Arendt contre le totalitarisme - un monde public sans vie privée n'aurait tout simplement pas de sens. C'est bien la «tension», rendue explicite dans l'exercice de distinction auquel se prête Arendt, qui demeure importante. Il y a une co-existence nécessaire à l'activité des deux domaines et la sorte de primauté accordée au domaine public se justifie dans l'entreprise propre à l'auteur d'élaborer une nouvelle définition du politique. En fait, c'est à la tradition politique romaine que se rallie Arendt qui, selon elle, avait compris, que «ces deux domaines devaient [absolument] coexister»⁵¹. Seule la tradition politique romaine avait compris la vie privée comme le retrait de la sphère publique et comme le foyer qui abrite et cache ce qui ne doit jamais apparaître. Si chaque société a à fixer ce qui doit apparaître en public et ce qui doit rester caché, la perte de ces délimitations conduit en quelque sorte à l'occultation des deux domaines. La reconnaissance du domaine

⁵⁰ Enegren, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit., p.68.

⁵¹CH., p.100

politique passe donc par l'institution d'un espace de délibération, de paroles et d'actions qui se distinguent nettement de la vie privée.⁵²

Pour les Anciens, la vie publique s'exerçait parmi des égaux et ne concernait au premier plan que la vie publico-politique. Le public revêt ici un double sens : il désigne à la fois le lieu qui relie les hommes entre eux et l'apparaître du monde. Il est cet apparaître en ce qu'il fixe les conditions de l'apparence ; une sorte de norme qui fait que ce qui apparaît (en public) est toujours, en potentialité, perceptible par chacun. Le public est garant du sens de la réalité qui dépend, lui, de l'apparence. Arendt nous dit : « notre sens du réel (*feeling for reality*) dépend entièrement de l'apparence, et donc de l'existence d'un domaine public où les choses peuvent apparaître en échappant aux ténèbres de la vie cachée, le crépuscule lui-même qui baigne notre vie privée, notre vie intime, est un reflet de la lumière crue du domaine public».⁵³ L'aire du public est donc un espace commun, toujours virtuel à une communauté donnée, où nous pouvons «être vus et entendus de tous». Normatif, cet espace insaisissable pour lui-même détermine, sans jamais le faire définitivement, la réalité du monde et en garantit la pérennité. Le réel est donc fondé sur la foi qu'un acte ou une parole *peut* toujours être perçu par tous ; autrement tant les actes que les paroles resteraient abstraits. Le public repose sur le témoignage potentiel d'une communauté dont il assume l'unité ; il ouvre un espace commun. Ainsi, le public, selon A. Énégrén, «détermine l'aire de ce qui est commun et communicable. Fondé sur une phénoménologie, il désigne une pluralité irréductible de perspectives dont la diversité est le gage du politique».⁵⁴

La distinction qu'opéraient les Anciens entre la vie privée et vie publique constituait une frontière si bien délimitée que chaque vie en était proprement séparée. Cette frontière était si «étanche» que la vie

⁵² Voir A. Enegrén. *La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit.

⁵³ CH., p.91. (HC., p.51).

⁵⁴ Enegrén, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit., p.69.

C'est ici que le sens du privé croise celui de la «propriété». La propriété est le lieu manifeste du privé et l'interstice du rapport étroit entre le public et le privé. La possession d'une propriété était et est encore aujourd'hui une condition inéluctable pour être citoyen à part entière, et sa possession est la condition à partir de laquelle on peut accéder à la vie publique. Devenir «propriétaire» signifiait pour les Anciens que l'on n'était plus soumis au règne de la nécessité, qu'on avait un chez soi et des domestiques qui subvenaient aux besoins naturels. Mais la propriété avait aussi ses limites selon tradition d'Homère : «si le propriétaire décidait d'accroître ses biens au lieu de les user afin de mener une vie politique, c'était comme s'il sacrifiait sa liberté pour devenir volontairement ce que l'esclave était contre son gré: quelqu'un de soumis à la nécessité». ⁶⁰

Ce qu'il faut retenir de cette distinction du privé et du public c'est précisément la démarcation franche des deux domaines d'activités. Du point de vue strictement politique qui structure l'analyse arendtienne, la distinction elle-même de ces deux domaines rend visible un espace commun de paroles et d'actions : cet espace circonscrit celui du politique. À partir de la possibilité de cet espace visible et manifeste peut s'instituer un sens commun. La confusion de ces domaines, qui étaient des points de repères inflexibles pour les Anciens, signifie l'obscurcissement de la clarté du politique. Pour le dire positivement, la perte de cette distinction privé-public équivaut à une perte de l'espace politique comme tel, rendu progressivement indistinct. La confusion du privé et du public entraîne la perte du politique. Hantée par l'horizon du totalitarisme, qui parachève cette confusion, Arendt fait le sombre constat que la modernité a aboli la distinction jadis étanche entre ces deux domaines. Elle écrit : « La disparition de cet *abîme*, que les Anciens devaient franchir chaque jour afin de transcender l'étroit

⁶⁰ CH., p.106-107. (HC., p.107) Trad. mod.

domaine familial et «accéder» au domaine politique, est un phénomène essentiellement moderne». ⁶¹

Ce manque de clarification du domaine privé et du domaine public, caractéristique de la modernité, intervient dans le diagnostic que pose Arendt sur la crise de l'État moderne. Par rapport à l'ancienne distinction entre ces deux domaines, et à la force que celle-ci possédait dans l'équilibre de la vie antique, Arendt constate que la modernité favorise la dissolution progressive des axiomes fondamentaux sur lesquels repose la constitution d'un monde commun. La perte de distinction entre le privé et le public - la disparition de l'un entraîne inévitablement celle de l'autre - accroît l'occultation des activités propres de la *vita activa*.

Arendt note d'abord le «dépérissement (*withering*)» du domaine de l'activité publique ou plutôt de sa transformation en une sphère de gouvernement très étroite ; à l'époque de Marx, ce gouvernement avait déjà dépéri un peu plus. Elle écrit : «le dépérissement de l'État avait été précédé d'un dépérissement du domaine public, il s'était transformé en «ménage» national ; de nos jours, il a commencé à disparaître complètement dans la sphère impersonnelle, plus étroite encore de l'administration»⁶². L'«impersonnalité» de l'administration publique n'est pas uniquement le résultat de la disparition de l'espace public mais corrélativement de la vie privée - puisque les deux domaines, nous le savons maintenant, demeurent intrinsèquement liés. La perte est donc une «aliénation» au sens propre et Arendt l'identifie à l'apparition d'un phénomène nouveau, typique de la modernité : l'avènement du social. Aujourd'hui, plus qu'à tout autre époque, nous accordons la priorité à la «société» comme telle. La société, malgré l'importance publique qu'elle revêt, reste essentiellement «la forme sous laquelle [...] les hommes dépendent les uns les autres pour vivre et rien de plus». La société au sens strict n'est rien d'autre que «la forme

⁶¹CH., p.71. (HC., p.33). Nous soulignons.

⁶²CH., p.101. (HC., p.60)

sous laquelle on permet aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public». ⁶³ Cet avènement du *social*, subjuguant entièrement l'espace public, caractérise l'état actuel du politique. Son apparition implique la confusion du domaine social et du domaine politique. Confusion où le politique - qui traditionnellement s'est toujours distingué de la nécessité de vivre - perd ses droits et son authenticité. Arendt écrit :

« [D]epuis l'accession de la société, autrement dit du "ménage" (*oikia*) ou des activités économiques, au domaine public, l'économie et tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale sont devenus des préoccupations collectives. En fait, dans le monde moderne les deux domaines se recouvrent constamment comme des vagues dans le flot incessant de la vie.» ⁶⁴

En fait, l'esprit moderne superpose les deux domaines au profit d'une socialisation des hommes, non plus maintenant déterminée par les classes politiques (distinctes par leur pouvoir d'action) mais par le pouvoir économique. Un pouvoir nécessaire mais qui fut toujours situé dans le domaine privé des affaires familiales (*oikos*). C'est cet intérêt prioritaire pour l'économie qui est à l'origine de l'apparition publique de l'activité reliée au domaine de la nécessité. La question de l'économie introduite dans la perspective restreinte de libéralisme économique est devenue vraisemblablement la préoccupation non seulement centrale mais quasi exclusive de la politique d'aujourd'hui. Elle entraîne la subordination du politique à l'économique pour la «grande famille éclatée» qu'est devenue la société humaine contemporaine.

Voilà donc la thèse que soutient Arendt dans sa critique de la modernité : la société dans sa figure moderne a supplanté le domaine public. Par conséquent, la spécificité de l'espace politique, comme espace autonome (c'est-à-dire ayant ses propres finalités et son propre

⁶³ CH., p.86. (HC.p.,46)

⁶⁴CH., p71 (HC., p.33)

dynamisme) d'actions et de parole, a été oubliée ou est méconnue. «L'ère du social» commence à partir du moment où la vie privée envahit le domaine public, en posant ses exigences liées à la nécessité de vivre. Elle efface ainsi les distinctions qui régnaient jadis entre le public et le privé.

La perte de la distinction privé-public, perte consacrée par le concept moderne de la société, entraîne la venue d'un conformisme où la capacité de juger de l'individu se trouve remplacée par la norme sociale. Car l'exercice de cette distinction, en tant qu'activité d'évaluer et de situer les événements, requiert un espace de délibération capable de reconnaître l'action (qui est toujours une initiative individuelle en interaction avec la communauté). Arendt en avait déjà fait mention dans *Les origines du totalitarisme* où elle écrivait que « l'application de la loi des grands nombres et des longues durées à la politique ou à l'Histoire signifie tout simplement que l'on a volontairement oublié l'objet même de l'Histoire et de la politique et qu'il est absolument vain d'y chercher une signification, un sens, après en avoir éliminé tout ce qui n'est pas comportements quotidiens ou tendances automatiques»⁶⁵. La socialisation, abolissant la distinction de la vie privée et de la vie publique, occulte les activités de la *vita activa*. Elle équivaut, à toute fin utile, à une liquidation du fait humain le plus essentiel à l'activité politique : celui de la pluralité. Sa dissolution radicale dans la domination et les régimes totalitaires réapparaît, selon Arendt, dans le phénomène, lui aussi sans précédent, de la socialisation. Dans ce processus insidieux, car toujours justifié par la nécessité, Arendt retrouve la même obsession de «l'unique» : cette horreur de l'Un, de «la grande maladie moderne de l'unité (Péguy)»⁶⁶. La socialisation implique la réduction de la communauté politique en un «objet unique» antérieur au gouvernement, au pouvoir invisible et anonyme.

⁶⁵CH., p81. (HC., p.42)

⁶⁶Cité par E. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*. op.cit., p.46

En tant qu'il affecte les axiomes de la constitution d'un monde commun, l'avènement de la société moderne met en question la préservation de ce monde et la visibilité d'un sens commun. Le monde commun, nous dit Arendt, est non seulement ce qui « transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir », il est « ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous ». « Mais ce monde commun, rajoute-t-elle, ne peut résister au va-et-vient des générations que dans la mesure où il paraît en public ». ⁶⁷ A l'occultation du monde par l'obscurcissement des domaines qui le rendent manifeste, correspond l'absence de souci quant à l'immortalité du monde. ⁶⁸ Car si le monde est constitué par les grandes et belles actions tournées vers l'immortalité, sans celles-ci, il s'apparente aux affaires humaines ordinaires et demeure autant fugace que fragile. Autrement dit, la pérennité du monde n'est jamais garantie autrement que dans le souci des hommes à instituer et à conserver les grandes actions. L'économisme triomphant, apanage de l'*homo faber*, comme nous le verrons, malgré l'étonnante capacité productrice qu'il a mis au monde et les organisations qu'il a su créer, ne nous garantit jamais la pérennité du monde. Celle-ci, à l'encontre de la mentalité de l'*homo faber*, ne repose pas sur un modèle unique, mais sur la capacité, toute différente, de percevoir les choses sous une variété d'aspects pour mieux s'assurer de leur identité et afin d'accéder à la « réalité du monde, sûre et vraie ». Arendt précise :

« Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie. Dans les conditions d'un monde commun, ce n'est pas d'abord la nature commune de tous les hommes qui garantit le réel; c'est plutôt le fait que malgré les différences de localisation et la variété des perspectives qui en

⁶⁷CH., p95. (H.C., p.55).

⁶⁸ Arendt oppose éternité à immortalité. L'immortalité est la finalité authentique du politique ; elle est la visée d'une pérennité du monde.

résultent, tous s'intéressent toujours au même objet. [...] Le monde commun prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que dans une seule perspective.»⁶⁹

Arendt oppose le monde commun, lieu de rencontre et espace public, et la société économique dont l'unique objectivité est celle de l'argent. Les besoins qui se manifestent en celle-ci sont subjectifs et innombrables. On ne peut fonder sur eux un monde commun. Celui-ci exige au contraire que ceux qui s'y présentent aient des places différentes et puissent entendre et voir d'une manière différente, c'est-à-dire sous des perspectives diverses, les objets en discussion. Dans la famille et dans la société économique, les besoins individuels occupent toute la place. Seuls ceux qui les éprouvent peuvent en attester l'existence et même si les besoins de chacun devenaient communs par une forme extraordinaire de sympathie, ils ne seraient pas assez importants pour fonder un monde commun dans lequel les grandes actions tournées vers la recherche de l'immortalité sont possibles. Ainsi s'amorce dans la *Condition de l'homme moderne*, la critique du marxisme qui, selon Arendt, est responsable de l'insistance mise aujourd'hui sur les biens de consommation. Mais le marxisme présuppose, elle l'indique clairement, l'économisme qui accorde à l'économie de marché une telle priorité que l'espace de la vie publique en arrive à disparaître.

⁶⁹ CH., p.98-99. (HC., p.57-58)

Chapitre IV

Les activités pré-politiques : le travail et l'oeuvre

1. *Le travail et la vie*

Nous avons présenté dans notre précédent chapitre l'enjeu qui anime l'entreprise arendtienne de *The human condition* et la conduit à chercher une nouvelle «politique». Amorcée par la critique de la tradition mais aussi en s'en inspirant largement, Arendt cherche à circonscrire l'espace propre du politique, sa dynamique première ou mieux encore son *modus operandi*. Cet espace, nous l'avons vu, fut pensé par les Anciens comme celui de la liberté: un lieu commun d'actions au sens propre. Loin d'être nostalgique d'un espace public passé, Arendt comprend la référence grecque uniquement comme un axiome de la pensée tant politique que philosophique. Ce qui importe, c'est l'absence aujourd'hui d'un espace politique où l'action est

reconnue de plein droit comme *dynamis*. Autrement dit, la pertinence du constat d'une rupture dans la tradition prend son sens dans le fait que l'action, comme activité propre de la dynamique politique, non seulement est demeurée impensée par la tradition mais que nous sommes allés encore plus loin en brisant les derniers liens qui nous unissaient à cette tradition. Le totalitarisme correspond politiquement à la rupture de toute référence traditionnelle ; il est le phénomène insensé d'un mal radical anéantissant le pouvoir politique en l'homme. Il est, nous l'avons vu, «l'expérience absolue de non-appartenance au monde», expérience inconnue de nous auparavant. C'est pour ce motif, celui du mal politique, qu'Arendt entreprend d'exposer les activités de la *vita activa* ; activités, répétons-le, dont l'examen fut jugé futile par nos grands systèmes traditionnels. Mais c'est aussi parce que la distinction de ces activités peut nous permettre de mieux comprendre ce que nous faisons et que c'est là finalement, dans cet exercice que nous pouvons nous opposer au «mal politique». Pour cerner le lieu de la question politique, il ne s'agit pas alors de décrire uniquement ce qu'est l'action: définir les trois activités s'avère indispensable car il s'agit de comprendre en quoi l'action se distingue des deux autres modes d'activités qui ne sont pas politiques et qui lui sont présumées.

Le travail (*labor*) est la première activité de la *vita activa* : le travail précède l'oeuvre et l'action. Le travail, l'activité du labeur humain comme l'atteste son étymologie *laborare*, répond uniquement à la condition humaine de la vie.¹ La vie n'est pas uniquement ce à quoi répond le travail mais aussi ce *par* quoi il répond. De fait, le travail et le corps sont liés par la vie. C'est bien le phénomène de la vie qui délimite le champ et la finalité du travail qui consiste essentiellement à pourvoir à son corps par son corps aux besoins de la vie. Comme activité, le travail est en rapport direct et nécessaire avec la nature. Le

¹ Il faut remarquer ici que le concept de travail correspond au terme anglais «labor» et non pas au terme «work». En français le terme «work» est utilisé pour «oeuvre»; au sens de l'oeuvre de nos mains. Néanmoins, la difficulté spontanée que présente pour nous le fait de saisir l'activité du travail comme activité de pur labeur et non pas comme l'activité socio-économique d'un «emploi» démontre bien, selon la thèse d'Arendt, que les distinctions de la *vita activa* se sont obscurcies au fil des années.

statut de l'activité laborieuse est éclairé par la distinction contenue dans le sens grec du terme *skholia* et, inversement, *a-skholia* : le repos et le non-repos. C'est cette distinction comme nous l'avons vu précédemment qui orientait pour les Anciens la compréhension de l'opposition de la liberté et de la nécessité. C'est-à-dire de pourvoir par nécessité à la satisfaction des besoins de la vie ou de participer librement - c'est-à-dire libéré de la nécessité - aux affaires publico-politiques. Le travail n'est pas une activité libre en tant que tel, puisqu'il répond à la nécessité d'être en vie. Les Anciens comprirent très tôt la nécessité de se libérer de cette exigence naturelle par l'institution des moyens de s'en affranchir. C'est pourquoi, écrit Arendt : « l'institution de l'esclavage dans l'antiquité, au début du moins, ne fut ni un moyen de se procurer de la main-d'oeuvre à bon marché ni un instrument en vue de faire des bénéfices ; ce fut plutôt une tentative pour éliminer des conditions de la vie le travail». ² Pour les Anciens, tout ce qui est relatif à la nécessité donc à la satisfaction des besoins vitaux du corps et à son entretien était rangé sous le régime de l'effort, de l'*a-skholia*, du non-repos. Le travail désigne l'acte de travailler, non le produit fini dont le nom provient de celui de l'oeuvre. L'explication semble simple. Il faut y voir l'expression du mépris du travail. «Lié à l'origine à l'effort (*striving*) passionnée de se *libérer* [*freedom*] de la nécessité et à l'intolérance (impatience) non moins passionné de tous les efforts qui ne laisseraient point de trace, point de monument ni d'oeuvre mémorable, le mépris du travail gagna du terrain en même temps que la *polis* qui dévorait les journées des citoyens exigeant leur abstention (*skholè*).» ³ Ce mépris du travail qu'avaient les Anciens allait donc de pair avec celui de la vie privée. Et de fait, le travail fut défini essentiellement comme une activité du domaine privé qui ne concernait pas le destin de la communauté mais une tâche à assumer dans l'ombre de la vie familiale.

² CH., p.128. (HC.p.83-84).

³ CH., p.125. (HC.p.81) Trad. mod. Il est étonnant que les traducteurs utilisent les mots «volonté» pour «*striving*» et «refus» pour «intolérance».

Le mépris du travail est donc justifié par la volonté de s'affranchir d'une tâche nécessaire et laborieuse afin de répondre aux autres conditions, oeuvre et action. «Travailler c'était l'asservissement à la nécessité, écrit Arendt, et cet asservissement était inhérent aux conditions de la vie humaine». ⁴ L'activité laborieuse est ainsi une condition incontournable à l'apparition de l'oeuvre et de l'action. Soumis à la nécessité, l'homme du travail est un *animal laborans*. Car il partage cette condition naturelle et nécessaire avec tous les êtres vivants, il est « enfant de la nature ». Travailler est donc au sens strict l'activité qui consiste à «gagner sa vie», c'est-à-dire produire l'effort nécessaire pour répondre à l'exigence qui est celle d'avoir un corps et d'être en vie. La réponse à la nécessité n'est jamais définitive mais se caractérise par une répétition sans fin. Le travail s'exerce dans une répétition inlassable et c'est pourquoi ce qui motive l'activité laborieuse exige une très grande puissance. C'est là son aspect positif mais aussi sa futilité. La volonté est la base de cette activité qui ne cesse jamais de répondre à la vie : elle se partage entre la «nécessité de subsister» et corrélativement, la crainte de mourir. Ce qui motive le travail s'imbrique alors dans la condition nécessaire d'avoir un corps, nécessité qui implique une volonté de vivre.⁵

Contenu entièrement dans ce cycle fermé sur lui-même, le travail est sans préoccupation quant à l'objet qu'il produit ; de fait, on ne peut parler au sens propre d'un objet (quelque chose devant soi) du travail. Le travail ne produit pas d'objet comme tel ; comme activité il ne produit que des biens destinés à être consommés. La consommation est le processus répondant au maintien de la vie. Le travail est donc sans préoccupation quant à l'objet produit ; dès qu'il y a réflexivité, activité de la pensée d'un sujet dans le produit ou réflexivité sur le produit, on quitte la sphère du travail pour l'oeuvre. Lorsqu'on «prépare l'intangible et le fugace, [produit du labeur] à leurs éventuelles

⁴ CH., p.128 (HC.p.84)

⁵ Nous ne voulons pas ici faire converger dans un rapport exclusif travail et volonté, mais montrer que dans le travail la volonté prime plus que tout autre faculté de l'esprit.

matérialisations ; c'est le commencement du processus de l'oeuvre»⁶. Le travail correspond à ce qu' Aristote appelait la *zoè* : la vie naturelle au sens strict, vie que les Grecs opposaient à la vie proprement humaine : celle du *bios*. L'activité du travail est caractérisée par un mouvement cyclique, si bien que le travail «tourne sans cesse dans le même cercle que prescrivent les processus biologiques de l'organisme vivant, les fatigues et les peines ne prennent fin que dans la mort de cet organisme.»⁷ Il y a quelque chose d'indépassable dans la condition du travail au sens où le travail ne nous entraîne jamais ailleurs que dans le cycle de la consommation, lié lui-même, naturellement, à la nécessité. Il faut travailler pour consommer, et consommer pour travailler. Pour vivre il faut donc travailler puisqu'il faut consommer pour vivre. La dynamique du travail est un inlassable cercle et ne déborde jamais le rapport immédiat avec le processus vital. Comme la pensée, le travail est pure activité : si il ne produit rien de tangible, c'est qu'il ne produit rien de durable. Le travail comme la pensée fait cercle avec lui-même.

Au sens littéral, le travail produit lui-même et consomme les biens résultant de son activité. C'est ce processus d'une activité pure, c'est-à-dire sans objet, que Marx a nommé «le métabolisme de l'homme avec la nature» et qui est chez lui, comme on le sait, le propre de l'homme. Le travail est le métabolisme par lequel «le matériau de la nature est adapté par un changement de forme aux besoins de l'homme»⁸. Arendt insiste, peut-être davantage que Marx sur le fait que le travail est «métabolisme», car «[tout] ce que produit le travail est fait pour être absorbé presque immédiatement dans le processus vital, et cette consommation, régénérant le processus vital, produit - ou plutôt reproduit - une nouvelle «force de travail» nécessaire à l'entretien du corps».⁹ Travail et consommation convergent comme les composantes d'un seul et même tableau : celui de la nécessité biologique. C'est

⁶ CH., p.135-136.(HC.p.90).

⁷ CH., p.144. (HC., p.98)

⁸ Marx, K. ,citée par Arendt, dans CH.,p.145

⁹ CH., p.145. (HC.,p.99)

pourquoi, le résultat de l'activité laborieuse est sans produit durable ou tangible, sinon une chose en perpétuelle consommation. Une consommation qui ingère, dé-substantifie ; le résultat est entièrement réincorporé dans sa forme naturelle. Ses produits, dont «le temps d'apparition est le plus court», sont tous voués à la disparition, et malgré la solidité apparente de certains biens de consommation, leur destruction est toujours imminente car elle fait partie de leur constitution. Par contre, la consommation de l'activité du travail reste liée à la durabilité du monde qui se construit pour ainsi dire sur cette consommation de la nature par le travail des hommes. C'est son aspect fondamental dans l'économie des activités de la *vita activa*. Pour les hommes qui sont des êtres mondains, la nature et son cycle dévorant n'apparaissent que par la superposition d'une permanence du monde.¹⁰ Sous cet angle le travail est maintenance de la vie dans le corps et répond à la nécessité d'avoir un corps. Dans ce rôle de maintenance, le travail protège l'homme de sa destruction et protège par le fait même le monde humain contre les éléments naturels qui sans cesse effritent les objets du monde. Par le rôle nécessaire d'entretien que joue le travail, il se glisse un rapport constant entre lui et l'activité de l'oeuvre qui, elle, construit les objets du monde. La répétitivité de la tâche laborieuse se trouve ainsi justifiée par la protection qu'elle nous donne envers la nature ; dans cette fonction indispensable aux hommes, on peut dire qu'il y a une pré-occupation du monde : pré-occupation de sa préservation et de sa permanence.

Curieusement, le travail est si lié à la vie qu'il en est une sorte de célébration car, s'il est imposé à nous par notre condition, son jeu est aussi celui du bonheur et du malheur. Le mode d'activité du travail, son cercle infiniment répétitif, n'empêche pas l'*animal laborans* de sentir la vie dans le jeu répété des couples «plaisir-douleur», « bonheur-malheur ». Le travail apporte aux hommes, le sentiment précieux de la vie comme une faveur qui nous a été accordée : le don de la vie et le

¹⁰ CH., p.146.

sentiment de «se sentir en vie». ¹¹ Le bonheur qui provient du travail est celui du simple fait d'être en vie car dans le labeur l'expérience, si primitive soit-elle, est éprouvée dans l'entièreté du corps. C'est comme si, par le travail, on s'acquittait d'un dû face à la vie. Ce sentiment de la vie, propre à cette seule activité, ne peut se confondre, selon Arendt, avec « le soulagement, la joie inévitablement brève, qui suivent l'accomplissement et accompagnent la réussite. Le bonheur du travail, c'est que l'effort et sa récompense se suivent d'aussi près que la production et la consommation des moyens de subsistance, de sorte que le bonheur accompagne le processus tout comme le plaisir accompagne le fonctionnement d'un corps en bonne santé». ¹² «Gagner sa vie» nous rappelle «l'élémentaire bonheur qui vient de ce que l'on est en vie» ¹³. De la même façon, le labeur est aussi l'expérience de la douleur, de la peine et de l'effort qu'investit le corps pour se préserver. L'expérience de la douleur inhérente au labeur nous montre que le travail est une activité tournée vers soi, une activité où le monde disparaît devant l'immédiateté de son mouvement. Mouvement d'intériorisation, d'auto-ingestion, l'activité laborieuse est une activité tournée vers soi. Elle est, écrit Arendt :

«La seule activité qui corresponde strictement à l'expérience d'absence-du monde, ou plutôt à la perte du monde que provoque la douleur, est l'activité de travail, dans laquelle le corps humain, malgré son activité, est également rejeté sur soi, se concentre sur le fait de son existence et reste prisonnier de son métabolisme avec la nature sans jamais le transcender, sans jamais se délivrer de la récurrence cyclique de son propre fonctionnement.» ¹⁴

Comme le sont ses produits, toujours destinés à l'individu privé, le travail est une activité qui, tout comme l'oeuvre d'ailleurs, s'exerce dans la solitude. *L'animal laborans* est en retrait du monde en ce sens qu' «il est enfermé dans le privé de son corps, captif de la satisfaction

¹¹ Voir CH., p.154. La traduction française parle de la «joie de vivre» afin de traduire «blessing of life as a whole» (HC., p.107).

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ CH., p.163. (HC., p.115).

des besoins que nul ne peut partager et que personne ne saurait pleinement communiquer». ¹⁵ *L'animal laborans* est en quelque sorte prisonnier de son corps : il travaille pour lui. De la nécessité il est prisonnier de ce qu'il doit à la vie. De là, aucun autre fardeau n'est aussi lourd à porter que celui qui s'impose à nous dans ces besoins élémentaires à satisfaire pour être en vie. La seule réponse spontanée et naturelle à la vie demeure le labeur. ¹⁶ Le fardeau du travail est celui de la vie et ceci condamne du même coup toute tentative d'y échapper. Arendt y insiste, faire disparaître le travail serait une catastrophe sans précédent. Elle écrit :

« À son niveau le plus élémentaire le dur labeur de se procurer et les plaisirs de s'«incorporer» les nécessités vitales sont si bien dans le cycle biologique, dont le rythme circulaire conditionne la vie humaine en son mouvement unique et linéaire, que l'élimination parfaite de la peine et du travail déroberait à la vie biologique ses plaisirs les plus naturels et, pis encore, priverait la vie spécifiquement humaine de toute son animation et de toute sa vitalité. La condition humaine est telle que la peine et l'effort ne sont pas simplement des symptômes que l'on peut faire disparaître sans changer la vie ; ce sont plutôt les modalités d'expression de la vie elle-même, en même temps que de la nécessité à laquelle elle est liée. Pour les mortels, la «vie facile des dieux» serait une vie sans vie.» ¹⁷

Il est certain que les progrès foudroyants apparus depuis la révolution industrielle - l'essor de la technologie et la capacité que nous avons aujourd'hui d'organiser le travail - ont contribué à l'abaissement de ce fardeau. Nous produisons tout ce dont nous avons besoin avec infiniment moins d'efforts physiques qu'autrefois. La diminution du labeur qui caractérise la figure d'une nouvelle ère du travail, n'ont pourtant pas réussi à supprimer la condition à laquelle il se rattache. Au mieux, dira Arendt, nous l'avons masquée. Autrement dit, si les conditions du travail ont changé le travail, il demeure cette même force présente au sein même de la vitalité de l'homme. Nous nous sommes

¹⁵ CH.,p.167 (HC.p118-119).

¹⁶ Voir CH., p.169.

¹⁷ CH., p.169. (HC.p 120-121).

peut-être dégagés d'une partie de cet énorme fardeau, nous avons peut-être oublié que le travail est une activité fermée sur elle-même. De fait, si l'homme s'intègre par le travail aux processus vitaux, il a aussi la caractéristique, comme Marx l'avait remarqué, de produire plus qu'il ne consomme. Mais en plus de cette capacité, l'homme a aussi cette extraordinaire faculté d'agrandir son régime de besoins et d'ajuster celui-ci à sa capacité de production.

2. Les conditions modernes du travail

La découverte moderne du travail est incontestablement liée à la «productivité» sans réserve, potentiellement présente dans cette activité. Le sens et l'exploitation moderne de cette «productivité» inhérente à l'activité vitale résulte d'abord de l'organisation, planifiée minutieusement, de cette puissance vitale. Nous avons vu comment l'homme, naturellement, «n'est pas épuisé lorsqu'il a simplement pourvu à sa propre reproduction» : il a cette capacité de produire plus que sa condition vitale nécessite dans une sur-production, un surplus de travail, excédentaire aux besoins du corps. La force du travail prend sa source à même la fécondité de la vie : principe naturel par lequel la vie se régénère d'elle-même.¹⁸ Puissance paradoxale, car la fécondité du travail ne peut être assouvie. Cette force, que les théoriciens de l'âge moderne comprenaient comme une puissance purement naturelle, provient de la grande capacité métabolique qu'a l'homme de transformer au-delà de ses besoins. Comme Marx l'avait si bien explicité, c'est ce «surplus» qui définit la notion de «plus-value» et qui constitue les bases spéculatives de l'idéologie du capital. Pour reprendre la question, ce qui importe pour nous c'est de voir comment

¹⁸ «la force de la vie est la fécondité». CH., p.155. (HC., p.108)

s'opère pour la modernité la récupération du supplément de force et de montrer comment le débordement du travail, dans une sphère qui n'est pas la sienne, occulte l'espace de l'action.

Aujourd'hui, le surplus dû aux nouvelles conditions du travail n'est plus seulement récupéré mais soumis à une minutieuse organisation qui a pour but d'augmenter et de rentabiliser, par la mécanisation et les nouvelles gestions, l'activité du travail. Nous verrons comment cette opération ne peut venir de l'*animal laborans*, qui n'a pas cette capacité. Mais retenons que les nouvelles conditions que subit le travail, dans le gigantesque bond de productivité qu'il connaît à notre époque, l'emporte loin de l'espace qu'on accordait jadis à cette activité. Le travail n'est plus aujourd'hui un champ de la vie privée, ni une activité accomplie dans le labeur : il est envisagé exclusivement comme une force de production - avec les instruments de l'*homo faber* et les initiatives de l'action - sans limite d'exploitation. Cette dérivation du sens du travail manifeste un point de rupture dans la tradition et porte l'empreinte du totalitarisme. Dans les thèses de Marx, on le sait, les transformations socio-économiques anticipaient une révolution en profondeur des conditions de travail et de l'activité elle-même dans sa nature. En fait, la transformation des conditions anticipées fut si radicale qu'elle en éliminait carrément le propre de l'activité. Ce point ambigu des thèses de Marx est au coeur de la critique arendtienne. En pensant l'épanouissement de l'homme dans l'abolition du travail, Marx n'aurait pas pensé le travail comme une condition fondamentale de la *vita activa*. Être libéré du travail, c'est selon Marx «être émancipé de la nécessité, ce qui signifierait être émancipé de la consommation aussi, c'est-à-dire du métabolisme naturel qui est la condition même de la vie humaine».¹⁹ L'élimination du travail est une utopie et le marxisme n'a réussi qu'à mettre sur la place publique une activité qui était toujours restée dans l'ombre.

¹⁹ CH., p.181. (HC., p.131.)

Tout ce qui provient du travail est rivé à la nécessité et reste dans le circuit de la consommation immédiate. Produit par le cycle de l'activité du travail, son surplus n'en reste pas moins à l'intérieur du cycle vital lui-même ; c'est-à-dire qu'il est encore lié à la consommation. Même si nous produisons plus avec moins d'effort, il demeure que le travail est une activité qui ne produit que des objets à consommer et donc voués à la séquence apparition- consommation-disparition. Pris dans ce cercle, le travail s'engendre de lui-même et résiste à toute tentative de le faire disparaître. La métaphore de la fécondité de la vie naturelle illustre bien cet aspect du travail. Les conditions modernes du travail ont simplement exploité, c'est-à-dire reconstitué et augmenté ce processus naturel. C'est pourquoi on peut affirmer que nous avons accru la *productivité* du travail. La productivité du travail, écrit Arendt, « se mesure aux choses dont le processus vital a besoin pour se reproduire; elle réside dans le surplus que possède virtuellement l'énergie du travail humain, elle n'est point dans la qualité ni le caractère des objets produits». ²⁰ Nous avons décuplé la force de travail, multiplié la fécondité naturelle. Meilleur rendement de l'activité, meilleure organisation du travail, diminution du temps de travail, «meilleures conditions de travail», ces derniers développements qui avaient pour but avoué de réduire la part de labeur dans le travail n'ont jamais pour autant changé la nature de l'activité et les conditions auxquelles elle répond. En rendant plus productive l'activité du travail nous n'avons qu'augmenté le cycle de la consommation. Les changements, radicaux il est vrai, qu'a subis le travail dans le dernier siècle en particulier ont tout simplement provoqué la mise à jour du processus vital à l'échelle du système social. Ce qu'on nomme encore aujourd'hui la *socialisation du travail* - que l'on interprète le plus souvent du point de vue d'une «égalité pour tous les travailleurs» - signifie essentiellement que nous avons placé la nécessité non seulement au sommet de toute les activités mais que nous avons fait du travail une priorité de la vie publique. La socialisation du travail a fait d'une activité autrefois maintenue dans l'ombre - en raison justement de son caractère naturel - une activité

²⁰ CH., p.138-139 (HC.p.93-93).

maintenant dénaturée en proie à la contingence sociale. Paradoxalement, les phénomènes de sur-consommation et celui d'un manque chronique de travail dans nos sociétés modernes ne seraient que deux éléments d'un même problème complexe. Ainsi, la socialisation du travail loin d'éliminer le travail comme tel a simplement refoulé ses conditions et sa puissance propre. La socialisation a concentré les conditions du travail, non plus sur le privé de l'individu mais dans la production sociale des biens destinés à la consommation. Par ce fait, elle a effacé les anciennes distinctions qui nous permettaient de situer cette activité comme la part nécessaire d'une vie humaine active sans en éliminer pour autant ses conditions. C'est pourquoi, Arendt souligne qu'il n'y aurait rien de pire dans ces conditions qu' «une société de travailleurs sans travail».

Combinée avec les conditions modernes du travail (productivité accrue, organisation du travail, recherche du rendement, etc.), la socialisation du travail n'aurait d'autre but que d'entretenir un vaste processus vital. Dans une socialisation à outrance, c'est la pérennité du monde que nous perdons. Car celle-ci s'érige, rappelons-nous, sur le processus vital et le cycle de l'éternel recommencement naturel. On ne crée pas un monde avec le travail, même avec la prodigieuse efficacité que l'on peut en tirer. Le travail est une activité sans concept et sans réflexion : le problème qu'il pose est précisément dans son processus sans fin. «De toutes les activités humaines, écrit Arendt, seul le travail (ni l'action ni l'oeuvre) ne prend fin, et avance automatiquement d'accord avec la vie, hors de portée des décisions volontaires ou des projets humainement intelligibles.»²¹ Dans la pure activité qu'il l'occupe entièrement, le travail n'a aucune intelligibilité et c'est pourquoi il est aliénation par rapport au monde. Comme processus vital inséré dans un processus de socialisation, l'activité laborieuse joue contre la durabilité du monde. Arendt écrit :

«Le processus [vital de la société] ne peut continuer qu'à condition de ne laisser intervenir ni durabilité ni stabilité

²¹ CH.,p.152.(HC.p.105-106).

de-ce-monde, et d'y réintroduire de plus en plus vite toutes les choses de ce monde, tous les produits du processus de production. Autrement dit, le processus de l'accumulation des richesses, tel que nous le connaissons, stimulé par le processus vital puis stimulant la vie humaine, n'est possible que si l'Homme sacrifie son monde et son appartenance-au-monde.»²²

La socialisation du processus naturel suppose que nous ne pouvons plus traiter avec des individus à part entière, un homme avec son identité, mais uniquement avec un homme collectif, un membre anonyme de la société. La socialisation sans limite de la vie commune nous donne une image de la communauté appliquée à la vie biologique où l'accumulation infinie des biens de la vie, de la consommation, n'engendre jamais rien d'autre que son propre processus. Le travail de l'homme ne pourvoit pas à son identité, il est si privé qu'il nous laisse dans l'anonymat. Arendt écrit :

«Le danger de l'automatisation future [c'est-à-dire de l'auto-engendrement du processus vital] est bien moins la mécanisation tant déplorée de la vie naturelle que le fait qu'en dépit de son artificialité toute la productivité humaine serait aspirée par un processus vital énormément intensifié et en suivrait automatiquement, sans labeur et sans effort, le perpétuel cycle naturel. La cadence des machines ne pourrait qu'accélérer la cadence naturelle de la vie, elle ne changerait pas, sinon pour le rendre plus fatal, le caractère principal de la vie à l'égard du monde, qui est d'user la durabilité. [...] La désagréable vérité, c'est que la victoire que le monde moderne a remportée sur la nécessité est due à l'émancipation du travail, c'est-à-dire au fait que l'*animal laborans* a eu le droit d'occuper le domaine public, et que cependant, tant qu'il en demeure propriétaire, il ne peut y avoir de vrai domaine public, mais seulement des activités privées étalées au grand jour»²³

Le plus grave dans ce développement sans précédent du travail c'est qu'il ne vient pas de l'activité du travail comme tel qui fixerait déjà une certaine limite. Ce développement tient d'une part à notre capacité

²² C.H., p.324. (HC., p.256)

²³ C.H., p.182-184 (HC.p.132-133).

mondaine à «organiser» des activités par l'action et surtout à l'ingéniosité de l'*homo faber*, comme nous le verrons plus loin, qui par son instrumentation sur-multiplie les forces du travail. Nous disions précédemment que le travail ne connaît pas au sens strict d'objet, mais qu'il est pure activité. Dès qu'il y a conceptualisation d'un objet, c'est à l'oeuvre que nous avons affaire. On dépasse le travail vers l'oeuvre dès qu'il y a souci d'un objet du monde. L'émancipation du travail, comme Marx l'aurait sans doute souhaité, ne passe pas par le travail, mais essentiellement par l'instrumentalisation du travail et son organisation. Voyons dans un premier temps comment le règne de l'*animal laborans* qui caractérise l'avènement de la société de consommation, est en premier lieu la fin que poursuit l'*homo faber*.

3. *Le travail et l'oeuvre*

Les objets d'usage, produits de l'oeuvre, se distinguent nettement des biens de consommation résultant du travail. Le travail étant sans préoccupation quant au résultat de son activité, il consomme presque immédiatement ce qu'il produit. Dès qu'il y a *apparition* d'un objet pour le monde, une «objectivité», on passe du travail à l'oeuvre. Le travail ne laisse rien derrière lui, il consomme ce qu'il produit.. Cette différenciation de l'oeuvre et du travail par le «produit» et son apparence s'avère la plus frappante. On dépasse le travail vers l'oeuvre dès qu'il y a souci d'un objet du monde et si tout ce qui tient de la nature et de la nécessité s'enveloppe d'une évanescence, d'un éternel recommencement, l'activité oeuvrante, nommée aussi activité fabricatrice, se pose essentiellement comme une activité contre-nature. Car l'activité de l'oeuvre répond à l'exigence non-naturelle du décor humain, l'oeuvre est une activité phénoménale qui fait apparaître le monde humain. L'activité de l'oeuvre renvoie donc, en grande partie,

au domaine, au champ, de la fabrication : oeuvrer c'est fabriquer de mains d'hommes ce qui est destiné à l'institution et la réification d'un monde. «L'oeuvre et ses produits - le décor humain - confèrent une certaine permanence, une durée à la futilité de la vie mortelle et au caractère fugace du temps humain. [...] La condition humaine de l'oeuvre est l'appartenance-au-monde »²⁴. *L'homo faber*, l'homme fabricant, n'est plus ici un simple vivant, un simple membre d'une espèce, il est réflexif et possède le caractère de la mondanité. De la nature de *l'animal laborans* à *l'homo faber* nous nous retrouvons au niveau de phénoménalité du monde.

La première différenciation entre travail et oeuvre porte donc sur le résultat que chaque activité produit : les biens de consommation du travail sont voués dès leur apparition à la disparition et les objets de l'oeuvre sont les biens d'usage au sens de ce qui perdure et s'use dans le monde. Contrairement au travail, les objets de l'oeuvre ont le caractère de la durabilité et de la permanence. Les produits de la fabrication sont voués à l'édification du monde et donc destinés à être utilisés. Plus précisément, ceci veut dire que les objets de l'oeuvre sont là pour apparaître aux sens : être vus, entendus, touchés, partagés, etc. C'est la possibilité de faire usage des choses créées par la fabrication humaine qui donne à l'artifice humain la stabilité, la solidité : condition fondamentale qui permet à l'homme d'habiter un milieu stable où il peut se reconnaître. Créateur d'objets du monde, *l'homo faber* fabrique ses produits non pas pour que nous les consommions mais que pour nous en faisons usage. User des choses signifie les utiliser en vue de solidifier le monde, en faire un milieu stable d'habitation.

En réifiant, l'oeuvre stabilise un monde et se confronte aux processus vitaux de la nature : elle est activité contre-nature. Monde et nature constituent une opposition radicale. L'objet de l'oeuvre, dit Arendt, « est déjà un produit des mains qui l'ont tiré de son emplacement naturel, soit en tuant un processus vital [...] soit en

²⁴ CH., p.43-41.(HC.p.8-7).

interrompant un lent processus de la nature. Cet élément de violation est présent en toute fabrication : *l'homo faber* le créateur de l'artifice humain, a toujours été destructeur de la nature.»²⁵ Alors que le labeur s'inscrit dans le cycle éternel de la nature : production-consommation-reproduction, l'activité de l'oeuvre interrompt ou même détruit les processus naturels, elle défie si l'on veut le cycle assimilateur de la nature. Mais si distinctes que soient les activités de l'oeuvre et du travail, les deux premières caractéristiques spécifiques à l'activité oeuvrante, l'objectivité et la réification, recourent la sphère du travail. Le premier recouplement se fait dans l'insertion des instruments de *l'homo faber* à l'intérieur du domaine de l'activité du travail. Le deuxième, à un niveau moindre, est la division humaine du travail créée en partie sur le modèle, propre à *l'homo faber*, de la spécialisation de l'activité fabricatrice.

L'activité fabricatrice, par les outils et instruments qu'elle crée, a toujours servi l'activité du travail. Le travail humain s'est toujours exécuté , en partie du moins, avec les outils que lui ont fourni l'ingéniosité de *l'homo faber*. Ces outils «accroissent la fertilité naturelle de *l'animal laborans* et fournissent une abondance de biens de consommation».²⁶ Pour les Anciens cependant, malgré l'empiétement, la distinction entre les deux activités restait fondamentale : l'artisan fabrique les outils pour l'exécution du labeur. Aucune confusion entre l'outil et le labeur. L'outil, pour ainsi dire, ne peut pas s'incorporer à l'activité du travail, mais reste entier, autonome comme objet. L'activité de l'oeuvre que les Grecs nommaient la *poièsis* n'est jamais au service du labeur, ni assimilée à lui, elle reste distincte.

Pour les Modernes, le rapport des deux activités s'avère radicalement transformé et engendre même une confusion. L'incursion de l'instrumentalisation dans le domaine du travail - telle que nous la connaissons depuis l'ère industrielle et qui s'est développée

²⁵ «*L'homo faber* se conduit en seigneur et maître de la terre» CH., p190-191. (HC., p.139).

²⁶ CH.,p.171. (HC.p.122).

avec ampleur avec la technologie - a non seulement facilité la tâche d'à peu près toutes les sphères du travail mais aussi a débordé le cadre de l'instrumentalisation du travail. Elle fait plus que lui procurer des outils. On peut même affirmer que l'instrument de l'oeuvre a remplacé un vaste ensemble de tâches que l'on attribuait autrefois au labeur humain. L'empiétement moderne de l'*homo faber* sur l'*animal laborans* n'aura jamais aboli le travail mais il aura voilé la nécessité du labeur à nos sens. Arendt écrit : « Les outils, les instruments soulagent l'effort et la peine et à partir de là changent les modalités sous lesquelles l'urgente nécessité au travail se manifestait jadis universellement. Ils ne changent pas la nécessité elle-même ; ils ne servent qu'à la dissimuler à nos sens.»²⁷ Dans l'introduction massive et quasi absolue de l'instrumentalisation de l'activité de l'oeuvre dans le labeur, ce que nous perdons c'est la qualité mondaine de l'oeuvre. Ce n'est pas le travail qui se trouve diminué mais le processus de consommation qui s'étend au détriment de la qualité de l'oeuvre comme production d'une stabilité et d'une permanence du monde. La socialisation du travail - phénomène moderne qui a changé la localité du travail en le posant sur la place publique ²⁸ - aurait mis au service du processus vital non seulement les savantes possibilités et la créativité de l'instrumentalisation de l'oeuvre, mais aussi sa *mentalité*. Une mentalité, disons-le tout de suite, orientée uniquement dans le seul processus des fins et des moyens.²⁹ La seconde modification que subira le travail moderne se rattache justement à cette mentalité de l'*homo faber* et s'articule dans une organisation du travail modelée justement sur cette mentalité. Depuis l'ère industrielle, l'organisation du travail transformera radicalement la dynamique de l'activité : la division du travail en fonction des spécialités de l'oeuvre, la diminution progressive des heures de travail et la diminution du labeur, finalement l'amélioration progressive des conditions d'exécution comptent parmi

²⁷ CH., p.175. (HC., p.125)

²⁸ On peut facilement constater qu'aujourd'hui, plus que jamais, l'emploi, c'est-à-dire le caractère économique du travail, occupe à lui seul toute l'avant-scène de l'activité politique nationale.

²⁹ Nous reviendrons longuement dans nos prochaines sections sur cette «mentalité» de l'*homo faber*.

les plus importantes transformations. Sur ce plan du développement du travail, l'incursion de l'oeuvre n'est pas seule en cause. Une telle initiative ne peut provenir uniquement de l'activité fabricatrice elle-même, qui ne possède pas cette capacité d'organisation, mais de l'action subordonnée cependant à la mentalité de l'*homo faber*.

Les deux nouvelles dimensions du travail impliquent une grave présupposition. La nouvelle productivité du travail moderne et les nouvelles conditions qu'il assume afin de se conformer à la mentalité de l'*homo faber*, présupposent en effet une collectivité humaine à l'image «d'une unité de l'espèce par laquelle tous les membres un à un sont identiques et interchangeable». ³⁰ Le travail comme nous l'avons souligné est une activité anonyme ; le sujet qui l'exerce n'y retrouve pas son identité. Le sujet du travail n'est plus un sujet individuel mais le «sujet d'une force collective». Cette force est toujours une force naturelle c'est-à-dire qu'elle se rattache à l'espèce et non pas à l'individu singulier : le travail ne définit personne il engage le cercle du travailleur-consommateur. «L'inépuisable, écrit Arendt [en raison de l'interchangeabilité des sujets], de cette force de travail correspond exactement à l'immortalité de l'espèce, dont le processus vital pris dans l'ensemble n'est pas davantage interrompu par les naissances et les morts individuelles de ses membres». ³¹ Le travail, malgré l'empiétement de l'oeuvre dans son propre domaine, reste donc une activité «sociale» qui concerne la survie de la collectivité. Mais, introduire les processus de l'oeuvre dans l'efficacité du travail suppose alors l'introduction d'un problème de taille. Le travail étant une activité illimitée, comment contenir l'empiétement du domaine de l'oeuvre de façon à préserver la spécificité de sa production : l'objectivité du monde ?

Par la socialisation du travail, processus lui-même permis par l'incursion de l'oeuvre dans le travail, la production en vue d'une consommation devient illimitée d'une part par l'effet d'une socialisation

³⁰ CH., p.173. (HC., p.123)

³¹ Idem.

du travailleur (anonymat des individus) et de l'activité de consommation elle-même répétable infiniment. Ceci implique que tout produit est propre à la consommation, se transmute en bien, et masque ce qui distinguait jadis biens de consommation et objets d'usage. C'est pourquoi Arendt écrit que « le problème [...] d'adapter la consommation individuelle à une [capacité] d'accumulation illimitée de richesse [...] consiste à traiter tous les objets d'usage comme des biens de consommation ». ³² Il est clair que l'incursion de l'oeuvre dans l'activité du travail ne se fera jamais au profit de l'érection d'un monde. Cette incursion signifie seulement que le travail s'exerce maintenant sur le modèle de l'activité fabricante. L'empiétement ne change ni la nature de l'activité ni la condition à laquelle elle répond ; il ne change que son mode et la perception que nous en avons. Le résultat du travail ne change pas, il demeure un bien de consommation et sa temporalité, celle d'une répétition infinie, engloutit celle de l'oeuvre (la pérennité du monde). L'oeuvre, comme nous le verrons, institue dans le temps et dans l'espace, l'apparaître du monde. C'est pourquoi, dans l'augmentation de sa productivité par l'instrumentalisation de l'oeuvre et la mentalité de l'*homo faber*, la socialisation du travail se fait toujours au détriment du monde.

Du point de vue de l'oeuvre, responsable de l'édification du monde, la consommation sans limite opérée par la socialisation du travail s'étend à l'inverse de sa propre production en transformant les objets d'usage en biens de consommation. Arendt écrit à ce titre que : « les idéaux de l'*homo faber*, fabricant du monde : la permanence, la stabilité, la durée, ont été sacrifiés à l'abondance, idéal de l'*animal laborans*. » ³³ Ce que nous appelons à juste titre notre société de consommation, basée sur l'activité du travail, n'est-elle pas devenue le paramètre par lequel toute autre activité est jugée ; ceci au point où toute activité qui n'entre pas dans le cadre de la nécessité de « gagner sa vie » est marginalisée ou déclarée simple divertissement ? La thèse

³² CH., p.174. (HC., p.124)

³³ CH., p.176. (HC., p.126)

d'Arendt renchérit en affirmant que «toute activité qui n'est nécessaire ni à la vie de l'individu ni au processus vital de la société est rangée parmi les amusements [*playfulness*]»³⁴. La conséquence principale de la confusion entre l'activité du travail et celle de l'oeuvre se répercute dans les domaines d'émancipation de ces activités : la nécessité et l'artifice humain. Le travail est l'activité qui répond à la nécessité mais rien de plus. Il n'a pas pour fonction d'établir l'espace proprement humain du monde mais de nous affranchir d'une condition nécessaire liée à la vie. En cherchant à se libérer des conditions pénibles du labeur humain, n'avons-nous pas en même temps effacé tout ce qui le justifiait c'est-à-dire un acte par lequel apparaît le sens premier de la liberté humaine qu'est la libération de la nécessité ? Dans le noble but de libérer les hommes du fardeau du travail, n'avons-nous pas condamné le monde à la nécessité, ce qui s'avérerait un contre-sens ? Et d'un autre côté, en voulant abolir le labeur du travail, ne cache-t-on pas le caractère nécessaire de la condition humaine ? En pareil cas, la question que nous posons, celle de savoir où, dans le monde socialisé où nous vivons, est passée la force inhérente à l'activité du travail, si en raison des changements cruciaux de notre siècle, celle-ci est pratiquement disparue du travail. Arendt écrit :

«L'élément du travail et la nécessité propre au métabolisme du travail paraissent profondément liés à la dégradation de toutes les activités qui naissent directement de la violence, comme l'emploi de la force dans les relations humaines, ou qui recèlent un élément de violence [...]. Tout se passe comme si l'élimination progressive de la violence au cours des temps modernes entraînait presque automatiquement le retour de la nécessité à son niveau le plus élémentaire»³⁵.

La confusion des activités, et pire son institutionnalisation sociale, est au coeur du mal politique de notre époque. C'est là le sens de la critique qu'adresse Arendt aux thèses utopistes de Marx : en voulant supprimer le travail, supprimer la nécessité inhérente à l'activité, on

³⁴ CH., p.177 (HC.p.127).

³⁵ CH., p.180 (HC.p.130).

occulte radicalement la condition même de la *vie* humaine. La confusion et l'absence de distinction entre biens de consommation et produits d'usage sont visibles au sein mêmes des théories de Marx, un penseur déjà en rupture avec la tradition. Si Marx affirme bien haut que le travail est le «métabolisme de l'homme avec la nature», jamais il ne soutiendra que cette activité, comme reproduction des processus naturels, est une «nécessité éternelle imposée par la nature». Pour Marx, l'effort et la force du travail peuvent dépasser leur condition temporelle qui les confine à la pure répétition sans fin. Arendt écrit :

« L'espoir qui inspira Marx et l'élite des divers mouvements ouvriers - le temps libre délivrant un jour les hommes de la nécessité et rendant productif l'animal laborans - repose sur l'illusion d'une philosophie mécaniste qui assume que la force de travail, comme toute autre énergie, ne se perd jamais, de sorte que si elle n'est pas dépensée, épuisée dans les corvées de la vie, elle nourrira automatiquement des activités «plus hautes».³⁶

Pour Marx, qui selon Arendt n'a jamais pensé l'action, l'activité du travail s'achève dans l'oeuvre. Il oublierait ainsi que le travail, comme métabolisme de l'homme et de la nature, incorpore, consomme et annihile tout ce qu'il rencontre par le processus vital du corps qu'il entretient. Marx obscurcit ainsi la distinction fondamentale, abolit la distance nécessaire entre le travail et l'oeuvre. Aussi, le point critique et impossible à endosser des thèses de Marx est d'avoir défini d'une part le propre de l'homme à partir de ce métabolisme avec la nature et, d'autre part, d'avoir placé le but ultime de la révolution dans le fait de délivrer l'homme du travail. De fait, dans cette logique le contraire du travail n'est ni l'oeuvre, ni l'action, mais le loisir : une société hors-du-monde.³⁷ Le plus grave dans cette confusion, selon Arendt, n'est pas tant le caractère utopique ou l'irréalisme d'une absolue révolution mais le retrait d'une visibilité de la condition humaine de la vie. Condition qui semble nécessaire tant à l'épanouissement de l'oeuvre que de l'action. Elle conclut ainsi son chapitre sur le travail :

³⁶ CH., p.184. (HC., p.133)

³⁷ Voir CH., p.166.

«Plus la vie devient facile dans une société de consommateurs ou de travailleurs, plus il devient difficile de rester conscient des forces de nécessité auxquelles elle obéit même quand le labeur et l'effort, manifestations extérieures de la nécessité, deviennent à peine sensibles. Le danger est qu'une telle société, éblouie par l'abondance de sa fécondité, prise dans le fonctionnement béat d'un processus sans fin, ne soit plus capable de reconnaître sa futilité - la futilité d'une vie qui «ne se fixe ni ne se réalise en un sujet permanent qui dure après que son labeur est passé» ». ³⁸

Ainsi, la modernité a enterré la nécessité en glorifiant le statut du travail. En voulant briser le labeur inhérent au travail, nous sommes pourtant restés attachés à la démesure de sa consommation. La société des loisirs qui, dans la logique de Marx, devait succéder à celle des travailleurs, demeure une société de consommation, consommant tour à tour autant les biens, les services que les divertissements. Cette consommation touche maintenant la durabilité et la stabilité du monde. La consommation étendue par le processus de consommation est « ce qu'on appelle par euphémisme *culture de masse* ». Et son profond malaise, écrit longuement Arendt, est :

« [U]n universel malheur causé d'une part par le manque d'équilibre entre le travail et la consommation, d'autre part par les exigences obstinées de l'*animal laborans* qui veut un bonheur que l'on obtient que dans l'équilibre parfait des processus vitaux de l'épuisement et de la régénération, de la peine et du soulagement. La poursuite universelle du bonheur et le malheur généralisé (ceci est la face d'une même médaille) dans notre société sont des signes très précis que nous avons commencé à vivre dans une société de travail qui n'a pas assez de labeur pour être satisfaite. Car l'*animal laborans* et non pas l'homme de métier, ni l'homme en action, est le seul qui ait jamais demandé à être heureux ou cru que les mortels peuvent être heureux. » ³⁹

³⁸ CH., p.186. (HC., p.135.) Arendt cite Adam Smith dans *Wealth of Nations*.

³⁹ CH. p.185. (HC., p.134). Trad. mod.

Équilibre impossible à instaurer, cet état de fait est le revers inévitable d'une société fondée sur l'émancipation du travail. Le gaspillage, c'est-à-dire la consommation au-dessus de nos besoins vitaux, est un symptôme du «règne» de l'*animal laborans*. Le débordement de l'oeuvre dans le règne de l'*animal laborans* - et donc au profit de celui-ci - entraîne inévitablement une perte de la tangibilité du monde.

Ce mode de vie est fidèle aux rythmes des besoins du processus vital, besoins qui changent selon les désirs et leurs inventions.⁴⁰ Mais, la croyance en la réalité de la vie étant foncièrement différente de la réalité du monde, l'activité laborieuse, même extraite d'une partie de son labeur, n'institue jamais un monde mais plutôt en assombrit la visibilité.⁴¹ L'architecture du monde s'élève au contraire dans un dépassement des conditions purement biologiques de la nécessité vitale : littéralement, elle transcende la vie . L'humanisation de la vie, propre au monde, et non pas la socialisation est d'abord, de façon distincte, une mondanisation : la capacité que nous avons de transformer la nature et d'en faire artificiellement un espace humain et commun.⁴²

4. *L'oeuvre et la réification du monde : l'instrument et l'oeuvre d'art*

Par delà la nécessité du travail, l'oeuvre (*work*) se définit par l'érection d'une permanence et d'une stabilité pour la spécificité de

⁴⁰ Nous voulons dire ici que les hommes ont la possibilité de créer eux-mêmes des conditionnements qu'ils subissent ensuite.

⁴¹ Peut-on ajouter ici que dans le malheur, le bonheur, ou encore la douleur ne sont pas des sentiments mondains, mais essentiellement privés.

⁴² La capacité à créer un monde est «une aptitude à transcender et à s'aliéner les processus de la vie». Voir CH., p.169

l'habitat humain. Le propre de l'activité oeuvrante est d'instituer un monde commun et apparent : ses deux traits dominants sont l'introduction du caractère humain et l'apparaître.⁴³ De façon générale, l'activité oeuvrante s'articule dans ce que nous pourrions nommer une *mondanisation* : une chosification des matériaux naturels qui a pour but de nous assurer une solidité et une permanence de l'espace et du temps. À la fois créateur et fabricant d'objets, d'instruments et d'outils, l'*homo faber* élabore et confectionne les *artefacts* du monde. Le rôle le plus important de l'artifice humain est « d'offrir aux mortels un séjour plus permanent et plus stable qu'eux-mêmes ».⁴⁴ La dynamique de l'activité est « une aptitude à transcender et à s'aliéner les processus de la vie ».⁴⁵ L'impulsion à laquelle répond l'*homo faber* serait celle d'un élan créateur se posant sur le cercle assimilateur de la nature. L'*homo faber* arrache ses matériaux à la nature pour en façonner des artefacts. Son but implicite dans l'équilibre de la *vita activa* est d'instaurer, par delà l'environnement vital, une durabilité et une stabilité au monde.

En la distinguant foncièrement du travail (*labor*) et de la *praxis* (*action*), les Grecs nommaient *poiësis* cette activité du faire-oeuvre et la déterminaient essentiellement par la fabrication : « l'oeuvre de nos mains ».⁴⁶ Sur un premier plan, l'oeuvre est donc entièrement guidée par ce processus de la fabrication, processus destiné en majeure partie à la production d'objets d'usage (outils ou instruments). Contrairement au labeur, l'oeuvre intervient sur les processus naturels. Loin de s'y conformer, l'oeuvre brise et viole ces processus

⁴³Voir J.Taminiaux, *La fille de Thrace*,... op.cit., p.44.

⁴⁴ CH., p.206. (HC.p.152) Trad. mod.

⁴⁵ CH., p.169. Le passage complet est : «The fact is that the human capacity for life in the world always implies an ability to transcend and to be alienated from the process of life itself, while vitality and liveliness can be conveyed only to the extent that men are willing to take the burden, the toil and trouble of life, upon themselves». HC., p.120-121.

⁴⁶ Cette distinction avait été faite, en grande partie, par Aristote, et Arendt ne cache pas l'influence qu'exerce sur elle Aristote. Le problème c'est que cette distinction était subordonnée à la hiérarchie de la *vita contemplativa*. L'abolition de cette hiérarchie que Arendt dénonce, exige de nous que repensions la *vita activa* et ses activités pour elle-même.

naturels, en tire les matériaux pour les façonner et les transformer en objets humains. L'oeuvre a donc un rapport négatif avec la nature: elle brise ses processus, les détourne de leurs cours, crée même des instruments en métamorphosant les matériaux bruts, les retourne ensuite contre la nature pour en contrôler les processus et en extirper de nouveaux matériaux plus efficacement. Cette négativité est indispensable à l'édification du monde.

Le produit de la fabrication, à l'opposé du caractère éphémère des biens de consommation, vise l'usage et est fait pour durer. Au sens propre, les objets de l'oeuvre ne peuvent être consommés puisque nous en usons pour construire le monde. Mieux encore, l'usage des instruments et des outils de l'oeuvre a pour fonction la pérennité du monde. Car si l'utilisation d'un objet provoque son usure, il est toujours usé, comme nous l'avons souligné, *en fonction de* la permanence du monde.⁴⁷ Au contraire du labour qui se meut dans une répétition infinie des besoins, l'oeuvre s'extirpe du cycle naturel, acquiert ainsi une autonomie à elle, par la force sur-multiplicatrice de ses outils.⁴⁸ Les instruments issus de la fabrication sur-multiplient les «capacités naturelles» de l'homme (le travail). *L'homo faber*, en utilisant ses instruments, contrôle les processus naturels, en «solidifient» les processus ; c'est-à-dire qu'il les circonscrit dans une force stable.⁴⁹ La

⁴⁷La construction et la rénovation des habitations humaines illustrent justement l'entremêlement du travail et des outils de l'oeuvre pour assurer permanence et stabilité du monde. La fabrication en série en serait la contrepartie moderne si elle concevait, comme Arendt le dit : « des objets pour la capacité opérationnelle de la machine au lieu de concevoir des machines pour la production de certains objets, ce serait bien le renversement parfait de la catégorie de la fin et des moyens, si cette catégorie avait encore un sens » Et «il ne s'agit pas tellement de savoir si nous sommes les esclaves ou les maîtres de nos machines, mais si les machines servent encore le monde et ses objets ou si au contraire avec le mouvement automatique de leurs processus elles n'ont pas commencé à dominer, voire à détruire le monde et ses objets». CH., p.204. (HC.p.151).

⁴⁸ Le travail se pense dans l'addition ou dans la répétition du même, l'oeuvre dans une multiplication qui caractérise sa force d'efficacité. Arendt dit : « La multiplication, par opposition à la simple répétition, multiplie quelque chose qui possède déjà dans le monde une existence relativement stable, relativement permanente ». CH., p.193. (HC.p.142).

⁴⁹ Pensons simplement au moteur à essence qui contrôle divers processus naturels afin d'en tirer une force stable.

«solidité» est le résultat de cette force de l'oeuvre. Comme le cycle des peines et des plaisirs, du simple bonheur d'être en vie, présentait les traits humains de l'activité laborieuse, dans l'activité de l'oeuvre c'est l'assurance et la confiance en soi qui caractérisent les traits de l'oeuvre: une assurance et une confiance capable de consolider une permanence du monde. Non seulement maître de la nature, l' *homo faber* est maître de soi et de ses actes⁵⁰ car il reste indépendant du produit qu'il crée. Cette indépendance, il l'acquiert en raison du processus de fabrication , le seul qui reste « toujours distinct de l'existence de la chose fabriquée»⁵¹.

Ce qui donne cette solidité à l'oeuvre, indispensable à la durabilité du monde, réside dans l'image ou le modèle qui précède et demeure présent après la fabrication d'un objet. Toute fabrication d'un instrument doit être précédé d'un modèle auquel l'oeuvre se réfère afin de se concrétiser dans un outil particulier. Ce modèle ou image d'un objet à fabriquer introduit le rythme temporel de l'oeuvre : le mouvement d'un commencement déterminé et d'une fin prévisible. La fabrication devient ainsi le moyen de production d'un objet qui en est la fin.⁵² Le commencement de l'oeuvre est déterminé par le modèle et c'est ce dernier qui permet à l'activité de l'oeuvre de transcender, si l'on peut dire, l'évanescence naturelle : celle qui va sans arrêt de la vie à la mort sans rien laisser sur son passage. Curieusement, c'est ce mouvement de l'oeuvre qui assure la fonction «stabilisante» et «solidifiante» de l'activité oeuvrante. Car si l'oeuvre débute toujours avec une image et s'achève ensuite dans la mise en forme du modèle conçu, ce même modèle qui a surgi à l'origine de la fabrication perdure par-delà le produit fini. Arendt insiste sur ce point :

«Il importe beaucoup dans la hiérarchie de la *vita activa* que l'image ou le modèle dont la forme guide le processus de fabrication non seulement le précède, mais en outre ne disparaisse pas une fois le produit fini : elle survit intacte,

⁵⁰ Voir CH., p.196.

⁵¹ CH., p.203.

⁵² Voir J. Taminaux, *La fille de Thrace ...*, op.cit., p.43.

présente, en quelque sorte, pour se prêter à une poursuite indéfinie de la fabrication. Cette multiplication virtuelle, inhérente à l'oeuvre, diffère en principe de la répétition qui est la marque du travail»⁵³.

Procédant par modèle, l'activité de l'oeuvre a toujours un commencement déterminé et une fin prévisible et «sous ce seul signe, écrit Arendt, elle se distingue de toutes les autres activités humaines». ⁵⁴ Si la «solidité» des objets d'usage demeure toute relative quant à leur durabilité, puisqu'ils sont usés, la solidité que lui confère son modèle transcendant défie cette usure par le temps. Instituée dans l'objet et dans l'activité, la permanence - c'est-à-dire «la qualité d'être-là avant la fabrication et de subsister après» - réside donc dans une image conçue par l'esprit et qui une fois réifiée dans le monde assure la stabilité des mortels. On peut facilement constater que le processus de l'activité de fabrication suit d'assez près le modèle adopté par Platon dans sa doctrine des Idées. L'activité suit de fait un modèle *déjà* conçu par l'esprit. Arendt ne manque pas de mentionner que ce n'est pas la doctrine des idées qui vient rendre compte du mouvement de l'oeuvre, mais qu'au contraire c'est peut-être celui-ci qui a «puissamment influé sur la doctrine de Platon». Elle ajoute :

« Dans la mesure où cette doctrine s'inspira du mot *idea* ou *eidos* que Platon fut le premier à employer dans un sens philosophique, elle reposait sur des expériences de *poièsis*, de fabrication ; Platon se servit de sa théorie pour exprimer des expériences toutes différentes et peut-être beaucoup plus «philosophiques», mais il ne manqua jamais de prendre ses exemples dans le domaine du faire pour démontrer la plausibilité de ses propos »⁵⁵.

Le mode de l'oeuvre est donc l'usage et de ce fait s'inscrit toujours dans un réseau de renvois. Ici réside son paradoxe. Ce qui anime ce processus du «faire-humain» est la chaîne des moyens et des fins qui régit tout processus de fabrication. Pour la mentalité de l'*homo faber*

⁵³ CH., p.193. (HC., p.141-142). Trad. mod.

⁵⁴ CH., p.195.(HC. p.143-144).

⁵⁵ CH., p.194. (HC.p.142).

tout est un moyen en vue d'une fin. L'outil, l'instrument de la fabrication de l'*homo faber* est un moyen en vue d'une fin. Cette logique, qu'Arendt appelle la *mentalité* de l'*homo faber*, est celle du renvoi. Comme Heidegger le définissait lui-même, le sens de l'outil est dans son «renvoi» ; car la fabrication d'un outil est toujours *pour* quelque chose. Mais si cette instrumentalité s'avère indispensable pour constituer le monde, celle-ci renferme aussi un grave danger pour le monde. En fait, cette instrumentalité, l'*homo faber* ne la comprend jamais pour elle-même : son champ est celui du renvoi où tout est envisagé dans la chaîne des moyens et des fins mais sans jamais envisager le sens du processus pour lui-même. Autrement dit, l'oeuvre n'est jamais à elle-même son propre sens. Tournant incessamment dans son cercle de renvoi, l'activité de l'oeuvre voit dans chaque chose une nouvelle fin atteinte qui devient elle-même un nouveau moyen pour quelque autre fin. Finalement, de ce cercle moyen-fin, la mentalité utilitariste de l'*homo faber* ne sort jamais. Elle exporte à toutes choses son critère utilitariste des moyens et des fins, même là où ces critères ne s'appliquent pas ; c'est là que résident son paradoxe et son danger. Arendt écrit :

« Les instruments et les outils de l'*homo faber*, qui ont donné lieu à l'expérience la plus fondamentale de l'instrumentalité, déterminent toute oeuvre et toute fabrication. C'est ici que la fin justifie les moyens ; mieux encore, elle les produit et les organise. La fin justifie la violence faite à la nature pour obtenir le matériau [...] Les mêmes normes de moyens et de fin s'appliquent au produit. Bien qu'il soit une fin pour les moyens par lesquels on l'a produit, et la fin du processus de fabrication, il ne devient jamais pour ainsi dire, une fin en soi, du moins tant qu'il demeure objet à utiliser. [...] Cette perplexité inhérente à l'utilitarisme cohérent, qui est par excellence la *philosophie de l'homo faber*, peut se diagnostiquer théoriquement comme une incapacité congénitale de comprendre la distinction entre l'utilité et le sens ».⁵⁶

⁵⁶ CH., p206-207. Trad. mod. (HC., p.153-154.) Nous soulignons.

Le danger propre à cette mentalité de l'*homo faber* provient donc de l'illimitation de son processus moyen-fin, selon lequel chaque fin devient à son tour un nouveau moyen pour une autre fin. Mais cette répétition n'est pas l'oeuvre de l'*homo faber*. Car au sens strict, pour lui, la fin est atteinte dans le produit achevé. Sa séquence temporelle va de la conception d'un produit à sa réalisation. Ce n'est pas l'oeuvre mais le débordement du travail dans l'oeuvre qui installe la répétition sans fin du processus. Arendt craint que l'activité de l'oeuvre ne soit contaminée par l'activité du travail. Elle écrit :

« L'instrumentalisation du monde et de la terre, cette dévaluation sans limite de tout ce qui est donné, ce processus de non-sens croissant [*growing meaninglessness*] dans lequel toute fin se transforme en moyen [...] tout cela ne vient pas directement du processus de fabrication [...] c'est seulement dans la mesure où le processus vital s'empare des objets et les utilise à ses fins que l'instrumentalité productive et limitée de la fabrication se change en instrumentalisation illimitée de tout ce qui est»⁵⁷.

La dynamique propre de l'activité de l'*homo faber* est la fabrication d'instruments ou d'outils. Ceci implique d'emblée que ses vues ne sortent jamais de l'utilitarisme. Cette dynamique des moyens et des fins, l'*homo faber* l'emploie partout dans la dynamique de son activité: faire de mains d'hommes des objets. Enfermée dans sa mentalité instrumentaliste, l'activité de l'*homo faber* n'aborde pas la question du sens de son oeuvre. Ainsi, nous pouvons dire que l'instrumentalisation ne nous assure jamais plus qu'une productivité accrue. La fabrication, bien qu'elle transcende le cycle de la nature, ne touche pas la question de la signification de son activité : son cycle moyen-fin l'en empêche. C'est pourquoi nous pouvons dire, avec J.Taminiaux, que l'oeuvre est habitée par un paradoxe. Si elle s'avère indispensable à la constitution d'un monde, elle n'est pas « à la mesure de sa sauvegarde».⁵⁸ Car l'*homo faber* construit le monde avec assurance mais sans jamais garantir la permanence de son oeuvre. Ainsi, l'embarras (*perplexity*)

⁵⁷ CH., p.211. (HC. p.157).

⁵⁸ *La fille de Thrace* ..., op.cit. p.43.

présent dans l'activité de l'oeuvre manifeste que l'oeuvre, tout en constituant une des conditions d'un monde humain, demeure insuffisante pour instituer un monde humain de sens. De fait, la question du monde n'outrepasse-t-elle pas la simple séquence moyen-fin? La seule activité qui réponde entièrement à la question du sens pour le monde, la seule qui puisse «transcender à la fois le pur fonctionnalisme des biens de consommation et la pure utilité des choses d'usage»⁵⁹ est l'action.

Cependant, la position de *l'oeuvre d'art*, produit au sens strict de l'activité oeuvrante, occupe une place privilégiée. L'oeuvre d'art, tout en restant un produit de l'oeuvre opère un passage qui va de l'instrumentalité pure et simple de *l'homo faber* à l'action car elle seule possède les deux traits qui assurent le dépassement de l'instrumentalité de l'oeuvre vers la signification de l'action : le caractère humain et l'apparaître.⁶⁰ Investissant en profondeur la nature, l'oeuvre d'art transfigure la nature en lui donnant un caractère proprement humain. D'un autre côté, l'oeuvre d'art n'a pour seule fonction que d'apparaître : d'être vue et visible. Comme le souligne B. Flynn dans son article *Positions de l'oeuvre d'art dans la philosophie de Hannah Arendt*⁶¹, l'oeuvre d'art n'agit pas uniquement comme «paradigme de l'être-au-monde» mais elle a le rôle d'index dans la culture d'une société donnée en tant qu'elle façonne les objets les plus durables du monde. Incontestablement, l'oeuvre d'art constitue un pivot dans l'articulation de la pensée politique d'Arendt. Il faut bien comprendre que de tous les produits de l'oeuvre, ce sont les oeuvres d'art qui donnent à l'oeuvre sa plus grande «mondanité». Si on veut, l'oeuvre d'art est *le* modèle par excellence de la stabilité et de la permanence assurées par l'activité oeuvrante. L'oeuvre d'art rassemble en elle toutes les caractéristiques de l'oeuvre mais en même temps elle les dépasse toutes. Elle accomplit,

⁵⁹ CH., p.229-230. (HC. p.173).

⁶⁰ Voir notre note #44 de ce chapitre. Comme nous le verrons plus loin, ces deux caractères ne sont pleinement actualisés qu'avec l'interaction humaine.

⁶¹ Flynn, B. *Positions de l'oeuvre d'art dans la philosophie de Hannah Arendt*. Paru dans *La part de l'oeil*. p. 73.

pourrait-on dire, l'activité oeuvrante et en assure le dépassement vers l'action. Car «en raison de leur éminente permanence, les oeuvres d'art sont de tous les objets tangibles les plus *intensément-du-monde* [*the most intensely wordly*] ; leur durabilité [par rapport aux autres objets] est presque invulnérable aux effets corrosifs des processus naturels.»⁶² Résistant aux processus naturels, l'oeuvre d'art se préserve aussi de l'usage. Tout en restant le fruit de l'oeuvre, le produit de l'art transcende littéralement le cercle des moyens et des fins, se soustrait à l'usage et ainsi à l'usure, et fait apparaître le monde comme une «patrie non-mortelle des mortels». C'est dire que l'art scelle, plus que toute autre chose, la mémoire des hommes, cristallise dans un objet tangible un sens qui a résisté au ravage du temps. Par l'oeuvre d'art nous pouvons sentir une sensibilité hors-d'âge incarnée dans un objet. De la même façon, sans oeuvre d'art notre histoire serait futile et sans trace. Avec l'oeuvre d'art, «tout se passe comme si la stabilité du monde se faisait transparente dans la permanence de l'art, de sorte qu'un pressentiment d'immortalité, non pas celle de l'âme ni de la vie, mais d'une chose immortelle accomplie par des mains mortelles, devient tangible et présent pour briller [*shine*] et qu'on le voie, pour chanter et qu'on l'entende, pour parler à qui voudra lire».⁶³

L'oeuvre d'art, objet conçu par l'esprit et matérialisé par des mains humaines - l'oeuvre d'art reste l'*oeuvre de nos mains* - est un objet qui reste auprès du monde où elle a été conçu. Toutefois, à la différence de la fabrication des objets d'usage, la production d'oeuvre art ne se limite pas uniquement à la transformation d'une matière première. Elle opère plutôt une *transfiguration* des matériaux naturels et fait fi de l'usage du produit. En fait, l'oeuvre d'art est une oeuvre où les registres de l'*homo faber* sont littéralement déboussolés. L'oeuvre d'art est *un don au monde* parce que la «transfiguration» esthétique de l'oeuvre d'art est expressivité. Arendt écrit que dans chaque oeuvre d'art, « une faculté humaine qui de nature, est communicative, ouverte au monde,

⁶² CH., p.223. (HC., p.167), Trad. mod.

⁶³ Idem. Trad. mod.

transcende et libère de son emprisonnement dans le soi une intensité passionnée qu'elle donne au monde». ⁶⁴ La réification par l'oeuvre d'art, même si elle reste une activité de l'oeuvre, ne peut s'accomplir dans la pure copie d'un modèle, ou encore dans la simple imitation des processus naturels. Dans sa conception même, elle présuppose une expression qui dépasse l'objectalité de l'objet, qui vit pour ainsi dire en dehors de l'objet en subissant le jeu infini des interprétations (une oeuvre d'art est faite pour être vue). Pour paraphraser Merleau-Ponty, dans *L'oeil et l'esprit*, l'oeuvre d'art possède sa propre vie, elle est libre de l'acte, suggère par sa présence même un sens indéfiniment interprétable. C'est ce jeu d'interprétations qui constituerait la vie de l'oeuvre et la fait dépasser dans le domaine de l'action.

Dans la constitution de l'oeuvre d'art - contrairement aux autres produits de l'oeuvre - le travail de la pensée ici n'est pas une «cognition», puisque la production d'oeuvres d'art, comme la pensée pure, «n'a ni but ni fin *hors de soi* ; elle ne produit même pas de résultat». ⁶⁵ Pensée pure et cognition (*intellect*) se distinguent dans le fait que la seconde poursuit toujours des buts et des fins prévisibles et s'achève dès l'obtention du résultat escompté. La pure activité de pensée, c'est-à-dire la pensée comme interrogation, tout comme l'oeuvre d'art qui la matérialise se caractérise par son inutilité : elle n'a d'autre fin en dehors de son activité. L'oeuvre d'art n'a d'autre fin que d'apparaître. C'est précisément ce trait de l'*inutilité (unutility)* de l'objet sans finalité extérieure, qui permet le dépassement de l'oeuvre instrumentale vers l'oeuvre d'art. L'inutilité permet en quelque sorte de circonscrire le statut de l'oeuvre d'art. Arendt écrit :

« La pensée [pure], bien qu'elle inspire la productivité la plus hautement du monde de l'*homo faber*, n'est aucunement sa prérogative ; elle ne commence à s'affirmer comme sa source d'inspiration que lorsqu'il se dépasse pour ainsi dire, et se met à produire des chose inutiles,

⁶⁴ CH., p.224. (HC.,p.168).

⁶⁵ CH., p.226. (HC., p.170). Nous soulignons.

étrangères à ses besoins matériels ou intellectuels, à ses nécessités physiques comme à sa soif de connaissance»⁶⁶

La pensée qui côtoie l'oeuvre d'art est donc ouverte au monde. Elle rejoint le sens de l'oeuvre d'art qui est expressivité dans le monde. L'originalité et la spécificité de l'oeuvre d'art est de *montrer* ce qui jusqu'alors n'existait qu'en dehors du monde. Sa «monstration» est de donner à voir et son seul critère est ce qui plaît et émeut les sens : la beauté. «Seules les oeuvres d'art, écrit Arendt, sont faites avec pour unique but l'apparaître [et] le critère approprié pour juger de l'apparaître est la beauté».⁶⁷ Ce critère de l'oeuvre d'art, de l'apparence pour elle-même et de la beauté, implique la présence inaliénable d'un spectateur; mieux encore d'une pluralité de spectateurs qui non seulement exercent leur jugement à son contact mais font «vivre» l'oeuvre d'art - et le testament historique qu'elle transporte - dans la multiplicité de leurs interprétations. Et c'est pourquoi l'oeuvre d'art, tout en restant une activité de l'oeuvre appelle l'interaction, trace un pont entre l'oeuvre et l'action. En raison de sa charge «mondaine» et sa phénoménalité, l'oeuvre d'art nous fait passer de l'instrumentalité de l'oeuvre à la pluralité de l'action.

5. *La transcendance de l'oeuvre et l'amour de la beauté*

En tant que l'oeuvre d'art se soustrait à l'usage, elle appellerait le jugement des spectateurs désintéressés. L'oeuvre d'art serait ici la mémoire d'événements cristallisés dans un objet tangible. Elle possède le pouvoir suprême de nous émouvoir par delà le temps qui nous sépare

⁶⁶ CH., p.227. (HC. p.171).

⁶⁷ *La crise de la culture*, in CC., p.269. (BF., p.210). On doit souligner l'excellente traduction de Barbara Cassin.

des autres époques. Héritage des civilisations disparues, l'oeuvre d'art est «comme la quintessence et le témoignage durable de l'esprit qui anime [cette civilisation]». ⁶⁸ Ainsi la seule qualité qui fait d'un objet une oeuvre d'art est sa «pérennité» sa permanence et sa durabilité malgré l'usure du temps. Afin de conserver le témoignage du monde qu'elle solidifie, l'oeuvre d'art suscite «un souci du monde», c'est-à-dire la «capacité de ne pas saisir ce que nous admirons, [mais] de le laisser-être comme il est, dans son apparaître». ⁶⁹ Dans ce «laisser-être» rendu possible par l'oeuvre d'art, c'est une immortalité du monde, bien humaine, qui apparaît.

On le voit, l'oeuvre d'art comme tout le domaine de la *culture* est imprégnée d'une fragilité qui provient de la délimitation paradoxale, soumis à la mentalité de l'*homo faber*, entre l'objet d'usage et l'objet «d'art». Dès qu'on fait de l'oeuvre d'art un objet d'usage, et qu'on renverse ainsi le non-usage à l'usage selon l'optique de l'*homo faber*, on élimine la fonction de l'oeuvre d'art qui est justement de transcender l'utilité. Cette possible disparition engage tout le domaine de la culture, ce domaine où l'art reste non seulement la référence ultime mais - de façon non exclusive - le milieu d'émancipation de l'art. ⁷⁰ Toute l'analyse que fait Arendt dans *Crisis of the culture* cherche à montrer comment le sens de la culture est celui d'un horizon d'émancipation de l'art, comment notre perception de l'art vient statuer notre sens de la culture et finalement comment la rupture de la tradition vient dissocier l'indispensable convergence de l'art et de la culture.

Le sens du terme « culture », rappelle Arendt, est d'origine romaine et non pas grecque. Son premier sens se rattache au rapport respectueux avec la nature. Elle écrit :

⁶⁸ *La crise de la culture*, in CC., p.257. (BF., p.201).

⁶⁹ *La crise de la culture*, in CC., p.269. (BF., p.210).

⁷⁰ Arendt écrit que «toute discussion sur la culture doit de quelque manière prendre comme point de départ le phénomène de l'art parce que les oeuvres d'art sont les objets culturels par excellence.» CC. p.271. (BF.,p.211).

«Le mot «culture» dérive de *colere* - cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver - et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature, au sens de culture et d'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. En tant que tel, il indique une *attitude de tendre souci* [*loving care*] et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme»⁷¹.

Le deuxième sens de la culture est introduit selon Arendt par l'expression *cultura animi* forgée par Cicéron, pour désigner un mode de la vie de l'esprit. La culture ici désigne ce qui «élève» l'esprit, le cultive, ou encore entretient «l'esprit cultivé». Mais l'expression de Cicéron, qui s'approche beaucoup du sens grec de l'art ⁷², intègre l'aspect du «goût», de la «sensibilité à la beauté». La *cultura animi* de Cicéron, écrit Arendt, «suggère quelque chose comme le goût et, généralement, la sensibilité à la beauté, non chez ceux qui fabriquent des belles choses, c'est-à-dire les artistes eux-mêmes, mais chez les spectateurs, chez ceux qui se meuvent parmi elles».⁷³ La culture vise ici une attitude de «tendre souci» *envers le monde*, désigne ce qui «sait prendre soin, préserver et admirer les choses du monde»⁷⁴. Ainsi définie, la culture se présente comme une attitude face au monde dont l'art en est la mesure apparente. La tradition grecque qui avait une haute estime de l'art avait saisi ce privilège de l'art comme proximité avec le monde : une sensibilité à la beauté du monde. « Cet amour de la beauté, écrit Arendt, les Grecs le possédaient, bien sûr, à un degré extraordinaire. En ce sens nous comprenons par culture, l'attitude, ou mieux, le mode de relation prescrit par les civilisations avec les moins utiles, les plus mondaines [*wordly*] des choses».⁷⁵

⁷¹ CC., p.271. (BF., p.211-212). Nous soulignons.

⁷² Les Grecs pour Arendt, en raison d'une conception de la nature fort différente de celle des Romains n'ont jamais pu avoir au sens propre une conception de la «culture» comme rapport à la nature. Arendt écrit : «Les Grecs ne savaient pas ce qu'est la culture parce qu'ils ne cultivaient pas la nature mais plutôt arrachaient aux entrailles de la terre les fruits que les dieux avaient cachés aux hommes (Hésiode).» Voir CC., p.272.

⁷³ CC., p.273. (BF., p.213).

⁷⁴ CC., p.288 (BF.p.226).

⁷⁵ CC., p.273. (BF., p.212).

Afin de conserver ce privilège, la culture comme l'art, doit dépasser la mentalité utilitaire qui l'a fait naître. En d'autres termes, la culture comme mode de relation au monde perd sa spécificité si elle reste enfermée dans l'activité qui l'a réalisée. Cette nuance que les Anciens semblent avoir saisie se manifeste chez eux par la distance radicale introduite entre ceux qui fabriquaient (*poièsis*) les objets d'art et les objets eux-mêmes. Arendt explicite longuement ce point :

«Les mêmes hommes qui faisaient l'éloge de l'amour du beau et de la culture de l'esprit, partageaient la profonde méfiance de l'antiquité envers les artistes et artisans qui fabriquaient effectivement les choses ensuite montrées et admirées. Les Grecs, sinon les Romains, avaient un mot pour le philistinisme, et ce mot, assez curieusement, dérive d'un mot désignant les artistes et les artisans, Βαναψσω ; être un philistin, un homme d'esprit banausique, indiquait, alors comme aujourd'hui, une mentalité exclusivement utilitaire, *une incapacité à penser et à juger* [nous soulignons] d'une chose indépendamment de sa fonction ou de son utilité. [...] le philistinisme était considéré comme un vice menaçant particulièrement ceux qui avaient maîtrisé une τέχνη, les fabricateurs et les artistes. Pour l'entendement grec, il n'y avait pas de contradiction entre l'éloge du φιλοκαλειν, l'amour du beau, et le mépris pour ceux qui produisaient effectivement le beau. La méfiance et le mépris réel à l'égard des artistes venaient de considérations politiques : la fabrication des choses, y compris la production de l'art, ne fait pas partie des activités politiques ; elle se tient même en opposition avec elles.»⁷⁶

Le manque de visibilité de l'art à notre époque, sa séparation d'avec la réalité,⁷⁷ qui s'ajoute pour Arendt au décompte des événements témoignant de la rupture de la tradition, proviendrait justement de l'incapacité politique des Modernes à pratiquer ce partage entre la mentalité de l'*homo faber* qui produit l'objet et l'oeuvre elle-même. C'est la mentalité de l'*homo faber* - sa visée utilitariste mais surtout

⁷⁶ CC., p.275. (BF., p.215).

⁷⁷ Voir CC., p.261.

son triomphe sur la pensée moderne - qui s'avère difficilement compatible avec l'émancipation de l'art et de la culture. À la différence du philistinisme moderne, le philistinisme antique a su faire converger ses ambitions personnelles (la «valeur» des oeuvres d'arts pour sa «culture personnelle») avec l'indispensable non-usage de l'oeuvre d'art. Arendt écrit :

«Le philistin [antique] méprisa d'abord les objets culturels comme inutiles, jusqu'à ce que le philistin cultivé [qui fait son apparition dans la «bonne société» des 18 et 19 èmes siècles] s'en saisisse comme d'une monnaie avec laquelle il acheta une position supérieure dans la société , ou acquit un niveau supérieur dans sa propre estime [...] Dans ce procès, les valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les autres valeurs, furent ce que les valeurs ont toujours été : valeurs d'échanges».78

En tant que milieu d'activités humaines, la culture subit le processus moderne de la socialisation de la vie. La dégradation de l'art comme institution de la pérennité du monde s'en trouve inévitablement accélérée. L'oeuvre d'art devient un objet à consommer (sic). La culture apparaît comme un loisir parmi d'autres et dont la propriété est d'être assimilée par le privé sans laisser d'inscription. Dans cette situation, l'art perd son pouvoir d'illuminer le monde, c'est-à-dire de le faire apparaître librement. Dans sa fonction, l'oeuvre d'art, rappelons-le, est radicalement opposée à l'évanescence de la consommation : elle est notre seul indice de durabilité dans un monde humain. Dans cette manifestation de la permanence est contenue, soutient Arendt, notre seul projet véritablement humain d'immortalité. L'oeuvre d'art incarne littéralement (au sens de donner corps) la continuité du monde ; se mouvant uniquement sous le mode de l'apparaître, elle est pour nous un repère commun et visible - bien qu'ambigu - de ce qu'est et fut l'esprit du monde. «La grandeur passagère de la parole et de l'acte, écrit encore Arendt, peut durer en ce monde dans la mesure où la beauté lui est accordée. Sans la beauté, c'est-à-dire sans la gloire radieuse par laquelle une immortalité potentielle est rendue manifeste

78 CC., p.261. (BF., p.204)

dans le monde humain, toute vie d'homme serait futile, et nulle grandeur durable»⁷⁹.

Sans être une mesure ou une norme en soi, l'oeuvre d'art, parce qu'elle incarne l'esprit d'un époque, nous appelle à nous prononcer sur un objet que nous avons en commun. Si l'oeuvre d'art est, de tous les objets, le plus mondain c'est parce qu'elle se situe, spatialement, dans le domaine public. C'est ce domaine que l'art et la politique ont en commun. L'oeuvre d'art, comme l'activité politique d'ailleurs, nous appelle à émettre un jugement sur sa beauté.⁸⁰ Quoi qu'il en soit, en suivant l'analyse de Hannah Arendt, il nous faut convenir du fait que la beauté et le sens esthétique qu'elle suscite développent notre capacité de juger. C'est là semble-t-il, la piste qu'emprunte Arendt, lorsque, prenant appui sur une parole de Périclès⁸¹, elle nous dit :

« Faute d'un meilleur mot pour désigner les éléments composant d'un amour actif de la beauté, qui permettent de discriminer, de distinguer, de juger - ce φιλοκαλειν μετ' ευτελειαζ dont parle Périclès- , j'ai utilisé le mot « goût ». Pour justifier cette utilisation, et faire en même temps ressortir l'activité dans laquelle, à mon avis, la culture comme telle trouve sa propre expression, je voudrais faire appel à la première partie de la *Critique du jugement* de Kant, qui, en tant que « Critique du jugement esthétique », contient peut-être l'aspect le plus remarquable et le plus original de la philosophie politique de Kant. En tout cas, elle contient une analytique du beau, du point de vue du spectateur qui juge, comme déjà le titre l'indique, et prend pour point de départ le phénomène du goût, compris comme une relation active au beau».⁸²

⁷⁹ CC., p.279. (BF., p.218).

⁸⁰ Le fait que l'oeuvre d'art nous invite au jugement par le moyen d'un objet tangible constitue une différence nette avec le jugement confiné à la scène politique.

⁸¹ Le mot de Périclès est : «Nous aimons la beauté à l'intérieur des limites du jugement politique et nous philosophons sans le vice barbare de la mollesse». Voir : CC., p.273-274.

⁸² CC., p.280. (BF.p.219).

En convenant que l'oeuvre d'art nous rattache au monde d'une façon privilégiée et que sa présence suscite, dans le simple fait d'apparaître, l'interaction infinie des spectateurs désintéressés, il faut souligner une connivence entre l'oeuvre d'art et l'action. Mieux encore, dans cette perspective, l'oeuvre d'art s'avère l'interstice entre l'oeuvre de l'*homo faber* et l'action, l'activité politique la plus haute de la *vita activa*. L'oeuvre d'art et la politique sont donc au coeur de la vie publique. Et de même, leur assimilation à la vie privée, dans la socialisation comme dans l'individualisme, élimine leur dynamique. Arendt soutient, dans ce même sens, que la tension entre la *poièsis* et la *praxis*, qui date du début de l'Occident, «ne doit [pas] être résolue [car] d'une façon générale, la culture indique que le domaine public, rendu politiquement sûr par des hommes d'action, offre son espace de déploiement à ces choses dont l'essence est d'apparaître et d'être belles». En d'autres termes, écrit-elle encore, «la culture indique que l'art et la politique, nonobstant leurs conflits et leurs tensions, sont liés, et même en mutuelle dépendance.»⁸³

Si l'oeuvre d'art s'avère être l'interstice entre l'oeuvre de l'*homo faber* et l'action, ce n'est pas parce qu'elle joue le rôle d'une mesure en soi, mais parce qu'elle pose les conditions phénoménologiques de l'action et du jugement politique. Car ce n'est que dans la mesure où un objet est effectivement commun à tous qu'un jugement sur le monde est possible. L'oeuvre d'art est un *modèle* en tant qu'elle incarne librement l'esprit d'une époque et qu'elle convie l'action à se manifester. Par le libre jeu des apparences, l'oeuvre d'art en tant qu'elle illustre la grandeur et la beauté des affaires humaines suscite l'action, la provoque même, et prend vie dans la pluralité des spectateurs désintéressés. La beauté et la grandeur humaine nous invitent sans contrainte au libre exercice du jugement. C'est pourquoi on peut dire que l'oeuvre d'art est un modèle actif du jugement politique. Le jugement politique, trait fondamental de l'action ne s'exerce que librement. Comme l'oeuvre d'art, où les ruses de la liberté inversent la

⁸³ CC., p.278-279. (BF., p.218).

finalité de l'*homo faber*, l'action se fonde dans la liberté et s'émancipe essentiellement dans le déploiement du sens ouvert par la pluralité.

Mais l'action rendue de fait possible par l'institution de l'oeuvre - dans son rôle d'esthétisation du monde - outrepassa de nouveau cette condition en posant ses propres exigences : celles impliquées dans la condition de la pluralité. Selon Arendt, seule l'action a le pouvoir d'instituer un sens pour le monde. Un sens qui «ne peut être ni la nécessité contraignante de la vie biologique et du travail, ni l'instrumentalisme utilitaire de l'usage et de la fabrication». ⁸⁴ D'une façon un peu déroutante, ce sens donné par l'activité de l'action, d'après Arendt, exclut toute forme de contrainte et épouse l'esprit de l'*humanitas* romaine. Elle écrit :

« Pour le véritable humaniste, ni les vérités du scientifique, ni la vérité du philosophe, ni la beauté de l'artiste, ne peuvent être absolues. L'humaniste, parce qu'il n'est pas un spécialiste, exerce une faculté de jugement et de goût qui est au-delà de la contrainte que chaque spécialité fait peser sur nous. Cette *humanitas* romaine s'appliquait à des hommes qui étaient libres à tout point de vue, pour qui la question de la liberté - ne pas subir de contrainte - était la question décisive, même en philosophie, même en science, même en art. Cicéron dit : en ce qui concerne mes liens avec les hommes et les choses, je refuse d'être contraint même par la vérité, même par la beauté». ⁸⁵

Si l'oeuvre d'art occupe dans l'itinéraire d'Arendt une position privilégiée c'est parce qu'en elle est suscité le sentiment d'appartenance à une communauté. Dans le développement de l'itinéraire arendtien, l'oeuvre d'art nous permet de comprendre que les hommes sont capables d'instituer non seulement un résultat provenant d'un sentiment commun partagé mais que celui-ci incarne un sens pour cette communauté. Un principe non contraignant mais qui oriente une vie commune. L'oeuvre d'art en ce sens nous procure une visibilité

⁸⁴ CH., p.230 (HC. p.174).

⁸⁵ CC., p.287-288. (BF.p.225).

pour le monde que l'action animera dans un réseau infini de relations humaines.

Chapitre V

La phénoménologie de l'action

1. *Fonder l'action dans les conditions de pluralité et de natalité*

Des trois activités de la *vita activa*, l'action est sans doute la plus importante pour comprendre la nouvelle pensée politique que cherche à élaborer Arendt dans *The human condition*. L'importance de cette activité réside non seulement dans l'orientation qu'elle donne à l'ouvrage que nous analysons présentement mais aussi, avec la condition de pluralité qui la conditionne, dans l'éclairage qu'elle donne à la spécificité de la phénoménologie politique d'Arendt. C'est avec l'action, la plus libre des activités, que notre vie active acquiert sa pleine autonomie.

Avec l'action, qui désigne toujours pour Arendt à la fois la *praxis* (l'agir) et la *lexis* (parole), nous débordons des sphères de l'instrumentalisme de l'*homo faber* et du labeur de l'*animal laborans* pour aborder la question du sens, de la liberté et du pouvoir humain. L'action est à la fois l'activité humaine de délibération, d'initiative et de *symbolisation*. De ce point de vue elle est le «grand conte de l'humanité sans commencement ni fin».¹ Dans l'équilibre et l'autonomie de la *vita activa*, ce n'est qu'avec l'action, comme l'écrit W. Heuer, «que naît un monde commun et que le sens est appréhensible».² Activité politique par excellence, elle côtoie incessamment l'exercice du jugement car c'est elle qui inaugure le cours des événements. Par ses vertus d'initiatives et décisionnelles, elle rappelle à bien des égards le concept aristotélicien de la *phronèsis* : cette vertu intellectuelle de l'homme d'action capable de bien juger. À la fois conditionnée et libre, comme nous le verrons, l'action apparaît comme l'activité la plus ambiguë des activités (active ou contemplative) et vraisemblablement l'énigme de la pensée arendtienne.³ Comme le souligne A. Enégren, l'action pose «l'énigme de l'événement fondateur», le fait que pour qu'un monde humain existe il faut une activité qui initie quelque chose de nouveau. Avec l'action, comme le commentateur le rappelle, «on touche une des limites extrêmes de la pensée d'Arendt.»⁴

Malgré l'exercice d'une distinction particulière de l'action, celle-ci n'est jamais entièrement isolée du travail, qui assure le maintien de la vie, ni de l'oeuvre qui procure la solidité des choses et la permanence d'un monde. Comme nous l'avons vu précédemment, les activités de la *vita activa* sont solidaires les unes des autres, elles sont liées par l'inter-relation des milieux respectifs qu'elles occupent et garantissent mutuellement une certaine autonomie à la *vita activa*. Dans la condition vitale à laquelle répond le travail c'est la vie humaine et

¹ CH., p.243. «the great story without beginning and end» (H.C., p.184).

² *Hannah Arendt*, op.cit. p.134.

³ Quant à cette énigme, nous pourrions objecter qu'elle réside dans l'activité de juger. Cependant, selon Arendt, agir ou parler est l'exercice d'un libre jugement.

⁴ Nous empruntons l'expression à A. Enégren, dans *Révolution et fondation*, In *Hannah Arendt*. Esprit, Vol.6. Juin 1985. p.68-87, et p.82.

terrestre qui est assurée. Sans les besoins vitaux comblés, l'action ne peut s'émanciper. Au sens arendtien, l'action ne commence qu'une fois libérée de la nécessité vitale. Et même si l'activité de l'*animal laborans* est un enfermement dans le processus de la consommation de la vie, sa réalisation incessante, il est vrai, est elle-même une condition de l'action. La relation de l'oeuvre à l'action est plus complexe. De façon générale on peut penser que la condition de l'oeuvre à l'exercice de l'action est d'ordre phénoménologique. Le lien des deux activités se justifie dans le fait que sans la permanence de l'oeuvre il n'y aurait ni « mémoire (*remembrance*) pour l'avenir » ni objectivité : deux conditions pour qu'une chose tangible et un sens apparaissent.⁵ L'activité fabricatrice de l'homme, en constituant un monde de permanence et de stabilité, les artefacts, forme l'horizon tangible du monde. Sans elle il n'y aurait pas de continuité des choses des vies humaines. Sans la «solidité» rendue par l'oeuvre nos vies ne pourraient être reconnues individuellement : il n'y aurait pas au sens propre de biographie. L'inscription de l'oeuvre et non pas son contenu, n'est pas du ressort de l'action qui ne laisse rien sur son passage, mais de l'oeuvre. Sans elle, nous ne serions qu'un simple moment de la biologie. C'est encore elle qui atteste de façon visible notre naissance, notre vie et notre mort. Car si ma vie n'apparaît pas de façon tangible dans un registre, une oeuvre, un texte, un souvenir matériel, bref par un ensemble d'objets fabriqués de mains d'hommes, celle-ci resterait futile et abstraite ; elle s'effacerait de la mémoire des autres qui demeurent après ma vie. L'oeuvre constitue la structure visible qui rend possible l'institution d'un sens dans le monde apparent : un sens qui est articulé cependant par l'action. C'est pourquoi dans l'oeuvre d'art qui détient la charge la plus forte de «mondanité» et de «phénoménalité», nous sommes à proximité de l'action. La connivence de ces deux activités se réalise dans le fait que «faites uniquement pour apparaître» les oeuvres d'art interpellent le jugement de la beauté et invitent par là l'action à se commettre. Libre des moyens et des fins, l'oeuvre d'art nous convoque

⁵ CH., p.265. «there cannot be any remembrance of things that are to come with those that shall come after». (H.C., p.204). *Remembrance* indique la mémoire, mais aussi le souvenir, comme le souvenir d'un événement.

simplement au théâtre du monde. Cette capacité phénoménologique, l'oeuvre d'art la doit justement au fait qu'elle suscite l'action. C'est-à-dire qu'en invitant tout spectateur à un jugement désintéressé elle nous convie au jeu des interprétations et du sens. Le domaine de l'action est donc ouvert par la phénoménalité de l'oeuvre. Mais là s'arrête son implication. Car si l'oeuvre opère les conditions de l'action, le monde qu'elle ouvre littéralement demeure un monde sans activité symbolique et incapable, comme le souligne J. Taminiaux «de prendre vraiment en vue cela même qu'elle constitue, le monde précisément.» *La poièsis*, rajoute-t-il, «n'est pas à la mesure de la sauvegarde du monde».⁶ Toujours liée aux jeux des acteurs qui par leur libre initiative constituent ensemble le théâtre du monde, l'action se démarque radicalement du mode de l'*animal laborans* et de celui de l'*homo faber*. Son activité n'est ni linéaire comme l'oeuvre, ni répétitive comme le labeur. Intangible, imprévisible, irréversible et illimitée⁷, mais aussi la plus fragile et la plus fugace des activités, l'action est foncièrement «marquée par l'ambiguïté», comme le souligne J. Taminiaux qui commente :

« Son commencement [l'action] échappe à l'univocité parce qu'il s'inscrit dans un réseau préexistant, hérité, d'interactions humaines et d'interlocutions. Son cours y échappe de même, parce qu'il est indissociable de l'empiètement indéfini les unes sur les autres de perspectives diverses. Sa fin ne lui échappe pas moins, en fonction même de cet empiètement qui se renouvelle par l'apparition de nouveaux venus. Le savoir qu'elle met en jeu n'est pas une expertise, mais la disponibilité à l'imprévu et à l'inconnu»⁸.

⁶ *La fille de Thrace...*, op.cit., p.43-44.

⁷ Ces caractéristiques sont relevées par J. Taminiaux dans *La fille de Thrace ...*, op.cit., p.45. Dans le texte original elles correspondent aux expressions respectives : «unpredictability» (243); «intangibility» (181) ; «irreversibility» (236) ; «boundlessness» (190). Ces caractéristiques *negatives* se justifient dans le fait que pour l'action, contrairement aux autres activités, rien n'est donné d'avance mais s'installe dans une discontinuité novatrice. Nous aurons à expliciter ce mouvement au cours de notre chapitre.

⁸ *La fille de Thrace ...*, op.cit., p.133.

La condition de l'action n'est plus celle de l'objectalité, ni de la vie naturelle mais celle de la *pluralité* (*plurality*). Ici la principale spécificité de la pluralité est que de toutes les conditions qu'a à subir l'homme, celle-ci ne le conditionne jamais absolument dans une forme prédéterminée (comme la nécessité ou la productivité). La pluralité, condition expresse de l'action, est une condition ambiguë car sa dynamique est celle de l'interaction des hommes dont le résultat est impossible à déterminer. Ce libre résultat suppose donc que ni la *praxis* ni la *lexis* ne peut être imposée par nécessité ou par impératif de productivité. L'action est l'activité qui nous donne notre caractère humain dans son sens le plus strict. Parce qu'elle nous procure notre humanité, l'action confère à l'homme une double transcendance: transcendance par rapport à la nature et transcendance par rapport à l'oeuvre. Autrement dit, l'homme dans toute son humanité n'est pas qu'*animal laborans*, ni *homo faber*, il est homme d'action ou comme Arendt l'affirme après Aristote, il est *bios politikos* cet homme qui transcende, ou qui peut transcender à la fois son rapport à la nature, à la vie et aux objets du monde.

Activité au centre de la pensée politique arendtienne, l'action comme activité distincte engagée dans la condition de pluralité, demeure impensée par notre tradition. Nous aurons l'occasion d'approfondir ce point mais soulignons pour l'instant que dans la tradition inaugurée par Platon l'action demeure toujours d'un ordre inférieur à la contemplation. Par cette position traditionnelle, elle reste attachée aux fins contemplatives : «elle n'est donc qu'un moyen au service de la contemplation».⁹ Cette dégradation du sens de l'action s'opère dans le cours historique de notre tradition, comme le souligne G. Even-Gramboulan, «depuis l'Antiquité, d'abord sous l'influence de la pensée chrétienne qui méprisait l'action politique, puis sous l'influence de la pensée marxiste qui l'a réduite à la production»¹⁰. Aujourd'hui, si nous prétendons plus facilement à une pensée pragmatique - qui

⁹ Idem, p.39-40.

¹⁰ *Une femme de pensée*, op.cit., p.284.

suppose la capacité d'action comme prémisses - l'action reste encore incomprise distinctement dans son ambiguïté comme activité de la liberté humaine ou ce que Arendt appelle le plus souvent «le politique». Cette ambiguïté qui tient par exemple dans le fait que de toutes les activités humaines elle seule puisse fonder la vie politique mais qu'elle est de toutes ces activités la plus futile. Tentons maintenant d'aborder distinctement ce qu'est et comment s'articule cette activité en commençant par repérer ses conditions : la pluralité et la natalité.

Comparée aux autres conditions, la vie et le monde, la pluralité est ambiguë. En fait, écrit Arendt, la pluralité «est la paradoxale pluralité d'êtres uniques».¹¹ La pluralité, écrit encore Arendt se trouve : « la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître»¹². Cette double condition, imbriquée l'une à l'autre, désigne *le* réseau infini *des* relations humaines ; mouvement infini lui-même car il accueille sans cesse les nouveaux venus. La pluralité présuppose donc à la fois le réseau infini des relations humaines - ce qui nous fait tous unis mais distincts - et le fait de la natalité.¹³ La pluralité est entièrement distincte des autres conditions et spécifie le fait que nous ne vivons pas uniquement dans un état naturel, ni uniquement dans un monde d'objets mais dans un monde où il y a déjà quelqu'un avant même que je sois : un monde où la présence des autres est quelque chose d'irréductible. La pluralité est une condition qui ne concerne ni notre rapport à la nature ni notre rapport aux objets du monde mais uniquement notre rapport essentiel à la spécificité de la communauté humaine. Condition elle-même visible, la pluralité est manifeste dans le fait que nous apparaissions dans le monde *des hommes* et non pas *de l'homme*. Vivre pour les hommes ne veut pas dire exister seul par soi-

¹¹ CH., p.232. «Human plurality is the paradoxical plurality of unique beings». (HC., p.176).

¹² CH., p.43. (HC., p.8)

¹³ Le travail et l'oeuvre sont forcément touchés par la condition de natalité. Mais Arendt écrit que la condition de la natalité, condition générale de l'existence humaine, «est le plus étroitement liée» avec l'action. Voir CH., p.43.

même mais signifie vivre au pluriel. Arendt s'inspire ici du principe de la tradition romaine où étaient « synonymes les mots «vivre» et «être parmi les hommes» (*inter homines esse*) ou «mourir» et cesser d'être parmi les hommes» (*inter homines esse desinere*) ». ¹⁴ L'homme n'est jamais défini en soi mais dans sa relation avec les autres. La pluralité fait de nous des êtres de relations.

L'action est la seule activité qui ne peut s'exercer dans l'isolement : parler et agir ne peuvent s'exercer sans la compagnie des autres. L'isolement, qui n'est pas la solitude mais une forme «d'esseulement», n'est pas non plus, comme on pourrait le croire, un retrait de la pluralité mais correspond, selon Arendt, à une privation de la présence d'autrui. Etre privé des autres c'est être privé de la possibilité de dire et d'agir. *L'isolement est l'absence d'un lieu pour paraître.* La solitude est tout autre chose, elle est l'état par lequel l'homme se «parle seul avec lui-même». Cette état loin de l'esseulement, manifeste encore la condition de pluralité du fait qu'il «dialogue avec lui-même». Dans la solitude, la pluralité m'accompagne encore comme un retrait de l'espace d'apparence. Même seul, je suis encore conditionné par la pluralité, celle-ci se manifestant sous la forme d'un interlocuteur imaginaire et installant encore un espace de dialogue entre «moi et moi-même». La pluralité, dans le jeu des distinctions et de l'égalité, fait de nous des êtres politiques.¹⁵ L'égalité fait référence, non pas à une égalité naturelle ou de droit mais à une égalité politique.¹⁶ Elle

¹⁴ CH., p.42. (HC., p.7-8).

¹⁵ Arendt se pose ici à contre-courant des théories politiques modernes (Hobbes en particulier), pour qui la «nature politique» de l'homme est rejetée comme un produit de la raison. Arendt ne revendique pas pour autant le statut d'une «nature politique» de l'homme, mais pose le politique comme une condition d'émancipation de l'existence humaine.

¹⁶ A. Enegrén, dans *La pensée politique de Hannah Arendt*, explicite la notion d'égalité en démontrant l'affiliation politique grecque du concept d'égalité chez Arendt, il dit : « A n'en pas douter, Arendt reprend à son compte ce qu'elle dit de l'égalité grecque, instituée «parce que les hommes par nature (*phusei*) ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui par sa vertu de sa *nomos* les rend égaux» (Arendt, *Essai sur la révolution*. Trad. de M. Chrestien. Coll. Tel. Gallimard, Paris, 1967. p.40). Cette isonomie, rajoute-t-il, ne signifie pas égalité de biens, autrement dit égalité économique [...] égalité de condition politique il y a lorsque tous ont accès à l'espace public et que la loi, identique pour chacun, autorise

signifie donc une «isonomie» : une égalité des conditions dans l'exercice libre de parole et d'acte et de libre adhésion au pouvoir.¹⁷ De plus, l'égalité doit s'entendre comme la condition d'une possible compréhension commune : nous sommes égaux au sens où chacun a la possibilité de comprendre les autres. Sans cette égalité qui suggère pour le moins la possibilité d'un sens commun, les hommes « ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés, ni préparer l'avenir».¹⁸ Égaux, les hommes sont aussi foncièrement distincts les uns des autres. La pluralité doit aussi s'entendre dans le sens d'une distinction, d'une différence constituante manifeste dans l'inclination qu'a l'individu à se distinguer d'autrui. La pluralité s'en trouve radicalement distincte de la multiplicité ou de la diversité. L'expression de la distinction, essentielle à la constitution de l'identité humaine, nous interdit de faire correspondre la pluralité au principe de «l'altérité». Arendt, écrit :

« L'individualité humaine n'est pas l'altérité - cette curieuse qualité d'*alteritas* que possède tout ce qui existe, et qui fut par conséquent, dans la philosophie médiévale, l'une des quatre caractéristiques universelles et fondamentales de l'Être, transcendant toute qualité particulière. L'altérité [*otherness*], il est vrai, est un aspect important de la pluralité, c'est à cause d'elle que toutes nos définitions sont des distinctions et que nous sommes incapables de dire ce qu'est une chose sans la distinguer d'autre chose. L'altérité sous sa forme la plus abstraite ne se rencontre que dans la multiplication pure et simple des objets inorganiques, alors que toute vie organique montre déjà des variations et des distinctions même entre spécimens d'une même espèce. Mais seul l'homme peut exprimer cette distinction et se distinguer lui-même ; lui

l'égle participation au pouvoir».(*La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit., p.46).

¹⁷ Voir : J.Taminiaux, *La fille de Thrace...*, op.cit., p.130. ; A. Enegrén , *La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit., p.46 ; S. Courtine- Denamy, *Hannah Arendt*. Les Dossiers Belfond. Paris, 1994. p. 315. Cette isonomie signifie donc que pour Arendt la communauté humaine, fondée sur la libre activité de paroles et d'actions, ne peut être qu'une communauté du consensus, encore moins une communauté unanime, mais une communauté qui implique le désaccord et le conflit.

¹⁸ CH., p.231-232. (HC., p.175).

seul peut se communiquer au lieu de communiquer quelque chose [...]».¹⁹

L'altérité se rencontre partout où il y a multiplicité, même dans la sphère inorganique et l'individualité caractérise peut-être tous les êtres organiques mais seul l'homme est unique. L'expression de la distinction, présente dans la condition de pluralité, opère en effet le développement qui fait qu'en plus d'être distincts les uns des autres nous exprimons spontanément cette distinction en nous communiquant aux autres. L'action et la parole manifestent le développement relationnel de cette identité - qui se distingue et n'est pas seulement distincte - que nous communiquons. La pluralité est la condition du monde humain puisqu'elle rend possible le lieu commun signifiant par lequel nous articulons notre identité, et donc une perspective sur le monde qui, dans son activité élabore et donne un sens à cette pluralité. Ainsi, la pluralité est à la fois la condition d'un lieu commun d'expression de l'identité et en cela détient le pouvoir d'un nouveau commencement. Ce phénomène intimement lié à la pluralité est celui de la natalité ; le fait que par notre naissance nous sommes nous-mêmes un commencement et avons, par le don de la naissance, cette capacité à introduire quelque chose de nouveau dans le monde.

Nous touchons ici à un point fondamental qui traverse de bout en bout l'itinéraire de la pensée arendtienne; point fondamental car la natalité vient justifier la possibilité de l'action. La natalité (*natality*) comme son revers la mortalité sont des conditions de l'existence humaine contrairement à la pluralité qui est une condition de notre vie active. Natalité et mortalité ponctuent le rythme temporel de notre existence, ce d'où nous venons et où nous allons.²⁰ Si la mortalité se caractérise par notre finitude, la natalité, elle, annonce par l'acte de notre

¹⁹ CH., p.232. (HC., p.176).

²⁰Pour ce qui est de la mortalité la philosophie en a traité abondamment ; elle en a souvent fait une condition même du philosophe. Par contre, le thème de la natalité, sauf quelques rares exceptions - et notamment chez Merleau-Ponty- fut pratiquement ignorée de la tradition philosophique.

naissance notre capacité d'innover, d'introduire du nouveau dans le monde, de commencer quelque chose de neuf ; caractère que nous conserverons durant le cours de notre vie. « La capacité même de commencement , écrit Arendt dans les dernières lignes de *The life of the mind*, s'enracine dans la natalité et aucunement dans la créativité, non pas dans un don (*gift*) mais dans le fait humain que de nouveaux hommes viennent incessamment au monde par les vertus de la naissance.»²¹

La condition de natalité, il nous faut l'entendre comme une condition de possibilité de l'introduction du nouveau dans le monde ; une *crystallisation* , c'est-à-dire un pouvoir d'irruption du nouveau, dans la continuité du temps. Cette condition de la natalité vient ainsi répondre à la fameuse question kantienne de la *Critique de la raison pure* à savoir «s'il faut admettre [qu'il y a] *un pouvoir capable de commencer par lui-même* une série de choses ou d'états successifs ? »²² La naissance est l'acte par lequel littéralement nous sommes introduits comme nouveau dans le monde ; conditionnelle à notre existence humaine, la naissance vient attester que nous sommes conçus pour innover, pour entreprendre quelque chose de nouveau. Bien que mortel, selon Arendt, nous ne sommes « pas *nés* pour mourir mais pour commencer quelque chose [de neuf]». ²³ Mortels, nous sommes surtout des «*beginners*». Pour rendre cette idée, Arendt aimait à citer cette phrase qu'elle avait découverte et approfondie lors de ses études sur Augustin : «*Initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» ; que nous pourrions traduire ainsi : «Afin qu'un commencement fût, un homme a été créé avant quoi rien ne fût »²⁴.

²¹ *La volonté*, , p.247. (*Willing*, p.217). Trad. mod.

²² Citée par A. Enegrén dans *Révolution et fondation*, in *Esprit*, op.cit., p.83. Nous devons souligner l'excellente analyse, dont nous nous inspirons largement, que fait A.Enegren du phénomène de la natalité et du thème du commencement chez Arendt (Voir *La pensée politique de Hannah Arendt*, op. cit. pp.50-54 .

²³ CH., p.313. (HC., p.246) « ... men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin».

²⁴ Arendt cite ce passage dans sa thèse sur Augustin et dans cinq ouvrages principaux : *Les Origines du totalitarisme*, op.cit., p.232. ; *La condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 233-234. ; *La crise de la culture*, op.cit., p. p.217 ; *La nature du*

L'action se fonde dans cette capacité qu'a l'homme d'initier du nouveau en brisant la continuité des événements. Liée à ce pouvoir de commencer, l'action est la réponse de la *vita activa* au phénomène de la natalité. L'homme de l'action est un *homo temporalis*. Il ne voit plus sa vie comme le résultat d'une régénération de l'espèce mais comme l'instauration par celui qui vient au monde, qui naît d'un temps humain rythmé d'imprévisibles événements, accentué par le «flot continue des nouveaux venus au monde». Cette temporalité proprement humaine, discontinue et ponctuée par l'action, est notre réponse «au fait d'être né». Mais curieusement cette temporalité loin d'être la «désolante contingence» (Kant) en est plutôt l'envers.²⁵ Car le phénomène de la natalité en tant qu'introduction du nouveau dans le monde est aussi le lieu d'où origine «la liberté première qui permet de rompre avec le passé».²⁶ Arendt écrit :

« L'homme ne possède pas vraiment la liberté; bien plutôt, lui, ou, mieux, sa venue dans le monde, s'identifient avec l'apparition de la liberté dans l'univers ; l'homme est libre parce qu'il est un commencement [...] Dans la naissance de chaque homme ce commencement initial est réaffirmé parce que dans chaque cas quelque chose de nouveau apparaît dans un monde déjà existant qui continuera d'exister après la mort de chaque individu.

totalitarisme, op.cit., p.58 ; *La vie de l'esprit, La volonté*, op.cit., p.246. Nous avons cependant modifié la traduction de la phrase d'Augustin. Il nous apparaît qu'Arendt force l'interprétation de la phrase d'Augustin pour mieux l'intégrer à la nouvelle politique que prépare son étude sur le phénomène de l'action. Comme le remarque A. Enegrén, Augustin ne cherche pas à démontrer «le caractère originaire d'un homme doué d'une initiative», mais plutôt à démontrer «la possibilité de création de ce qui n'était pas». Alors que Arendt veut fonder l'action dans la condition humaine de la natalité. Plus particulièrement, nous le verrons plus loin, la liberté a recours à l'action pour se réaliser. Pour Arendt la phrase d'Augustin - peu importe le cadre référentiel qu'utilise Augustin qui est, comme nous le savons théologique et contemplatif - s'avère pertinente, car phénoménologiquement le commencement de quelque chose est manifeste dans l'action humaine. Voilà ce qui importe pour elle chez Augustin. Cette question du commencement est si prépondérante chez Arendt, qu'elle en fera l'objet d'un dialogue suivi avec Augustin du début à la fin de son oeuvre.

²⁵ Cité par Arendt, dans C.C., op.cit., p.309.

²⁶ A.Enegrén, *La pensée politique ...*, op.cit., p.51.

C'est parce qu'il est un commencement que l'homme peut commencer ; être un homme et être libre sont une seule et même chose.»²⁷

On ne peut sous-estimer la portée que donne Arendt à cette capacité de commencer quelque chose qui est propre à l'action. Cette potentialité est si haute qu'Arendt attribue un véritable pouvoir thaumaturgique à l'action : la capacité de renverser le cours des choses. Elle déjoue en ce sens les règles de la raison et les prédictions les mieux établies. Ce pouvoir « disruptif », donné à même la natalité, est celui des conditions de réalisation de la liberté. Une liberté de connivence avec la *vita activa* dont seule l'action peut témoigner car elle seule peut la réaliser dans le monde. La liberté n'est pas ici une disposition intérieure, une possibilité de l'esprit, mais « un caractère de l'existence humaine dans le monde »²⁸ lié au pouvoir de commencer quelque chose. La liberté a son fondement dans la natalité et elle se manifeste et se réalise par l'action. Ce point peut nous paraître surprenant. De fait, notre tradition de pensée nous a plutôt acheminés vers l'idée que la liberté se fait dans l'expérience de la volonté ou à tout le moins réside dans une activité de l'esprit. Cette appropriation de l'expérience de la liberté par notre tradition philosophique a faussé, selon Arendt, « l'idée même de la liberté telle qu'elle est donnée dans l'expérience humaine en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines en général, à un domaine intérieur, la volonté, où elle serait ouverte à l'introspection ».²⁹ Cette appropriation de la liberté dans l'orientation exclusive de la *vita contemplativa* a occulté l'origine politique de la liberté et constitue un égarement quant à ses racines mondaines. L'expérience philosophique de la liberté n'est pas

²⁷ *Qu'est-ce que la liberté ?* In CC., p.217. (BF., p.167).

²⁸ Idem.

²⁹ *Qu'est-ce que la liberté ?*, In CC, p.189. (BF., p.145). Historiquement la liberté fut admise d'abord comme un fait politique indéniable, une expérience de la *polis*. Convertie par la philosophie dans une expérience avec soi-même (la philosophie stoïcienne par exemple), elle fut d'abord associée à la faculté de pensée. À la fin de l'Antiquité, les premiers penseurs chrétiens, Paul en particulier, associèrent la liberté à la faculté du vouloir ; faculté fraîchement découverte dans l'expérience de la conversion religieuse. Voir *Qu'est-ce que la liberté ?*, in CC., pp.186-196.

seulement une expérience dérivée de la liberté politique mais, une fois constituée, elle s'y oppose radicalement. La liberté n'y est plus pensée comme une initiative, comme rapport immédiat à l'action en tant que pouvoir irruptif, mais dans le refuge d'un rapport entre moi et moi-même. Sans contester sa légitimité comme «problème» philosophique. Arendt considère la liberté philosophique comme une expérience théorique qui se fait dans la solitude du moi au sens où «elle présuppose toujours un repli hors du monde, où la liberté était refusée, dans une intériorité à laquelle nul autre n'a accès».³⁰ Plus qu'une dévaluation, l'appropriation de l'expérience politique de la liberté par la pensée contemplative en a voilée la manifestation dans l'action : de ce fait, la liberté n'est plus perçue comme un pouvoir à commencer quelque chose de neuf. Car l'impact du renversement de la liberté politique vers une liberté comprise philosophiquement est moins l'expérience intériorisée de la liberté comme celle de la disparition, quasi complète, de la liberté comme expérience faite dans un rapport interactif avec la communauté politique. En fait, soutient Arendt, la liberté philosophique a acquis une telle autorité dans notre tradition qu'elle a fait disparaître en même temps l'attache politique de la liberté. Le renversement a été si efficace qu'on en vint à considérer, comme c'est souvent le cas aujourd'hui, la liberté comme l'ultime libération des affaires du domaine public-politique. Il est difficile, dans ce contexte, de saisir l'action, cette activité politique par excellence, comme une activité libre. Pour être libre, c'est-à-dire pour être «pouvoir à commencer quelque chose de neuf» l'action doit être libre de but ou de motif ; elle ne peut agir que si elle est à elle-même son propre principe. Bref, pour être libre, l'action doit pouvoir introduire un commencement dans le monde ; elle doit être «princielle» comme le souligne A. Enegrén :

« La théorie doit donc abandonner ses prétentions, l'action ne pouvant jamais être pensée en termes de répercussions d'énergie le long d'une chaîne de causes et d'effets. Dans sa forme pure, elle est à elle-même son seul antécédent et coïncidant avec son origine [la natalité], elle

³⁰ *Idem.*, p.190. (BF., p.144).

est détachée des sollicitations de sa propre histoire. Ne prenant sa source qu'en elle-même, elle est *principielle*.»³¹

Pour retrouver cette liberté d'origine, l'action ne peut répondre ni à une quelconque nécessité, ni à un but déterminé d'avance. Ce n'est que dans cette capacité «disruptive» et dans son caractère d'*imprévisibilité* que l'action demeure authentique. En perdant ce caractère novateur de l'action, en ne faisant plus d'elle une libre-activité nous refoulons son pouvoir dans une activité maintenant intériorisée et impropre à l'activité mondaine. L'incapacité à penser l'action dans son étroit rapport avec la liberté humaine constitue le noeud gordien du conflit entre philosophie et politique et touche au plus près le problème du mal politique. Car il va de soi que sans cette capacité de l'action à initier du nouveau, l'activité politique demeure vaine. Le problème reste, comme le souligne encore A. Enegrén, que sur ce point la philosophie - au sens traditionnelle - n'est pas d'un grand secours mais qu'au contraire ses propres exigences disqualifient d'emblée la valeur de l'action. Il écrit :

« Il est clair - et c'est l'essence du débat entre philosophie et politique - que toute pensée guidée par le principe de raison se montre incapable de prendre en considération l'objet de l'action et, partant de l'histoire, à savoir la nouveauté en tant que celle-ci ne se laisse pas réduire au simple décalque d'un ordre rationnel préconstitué. Dès lors en effet que la philosophie n'est plus «étonnement», mais pensée s'efforçant de rendre compte du réel, son mouvement consiste à ramener toute spontanéité à ce qui était déjà là, l'idée d'altérité radicale restant impensable dans la perspective causaliste au sens large : «Le même et identiquement disposé fait toujours être par sa nature le même» [Aristote], et toute discontinuité véritable reste inintelligible». ³²

Ce qui est clair pour Arendt c'est que la tradition philosophique, par la méthode de son investigation, a recouvert par des arguments spécieux le lien originaire de l'action à la liberté. Les conséquences de ce recouvrement sont particulièrement manifestes dans les théories

³¹ A. Enegrén, *La pensée politique ...*, op.cit., p.54.

³² Idem, p.53.

politiques modernes où par exemple la liberté est explicitement associée à la volonté : pensons simplement à Rousseau et à son concept de volonté générale ou encore à Paine pour qui «pour être libre il suffit de vouloir». ³³ Dans ce cas, pour ne rien dire du problème que pose cette association de la liberté avec la volonté, on associe deux termes finalement antinomiques : le libre-arbitre et la liberté. Dès que la liberté est ainsi associée à la raison (comme chez Hobbes) aussi bien qu'à la volonté son expérience est celle d'une solitude complète et son émancipation quelque chose qui s'effectue hors de la relation avec les hommes.

2. *Le pouvoir d'apparaître*

Nous avons dégagé jusqu'à présent les conditions de possibilité de l'action : la pluralité et la natalité. Nous avons vu comment ces conditions tout en demeurant des conditions mondaines propres à la *vita activa* viennent fonder l'action dans son pouvoir imprévisible à commencer quelque chose de neuf dans le monde : ce pouvoir suppose, nous l'avons constaté, le lien originaire de l'action et de l'expérience de la liberté. Cette liberté non pas pensée dans un rapport de soi à soi, comme un conflit des facultés de l'esprit avec le monde, mais dans la possibilité donnée par le fait de notre naissance à introduire du nouveau dans le monde. On le voit, cette notion de liberté est intimement liée à celle de la pluralité, puisque ce commencement présuppose un réseau de relations humaines déjà constitué. Je suis nouveau dans un monde déjà habité par une pluralité d'individus distincts par la naissance. En tant que réponse à ces conditions

³³ Cité par Arendt dans *Qu'est-ce que la liberté ?*, in CC., p.212. À partir du moment où la liberté est associée à la volonté elle se trouve soumise au conflit incessant de la volonté qui est à la fois le pouvoir de «vouloir» et de «ne pas vouloir».

anthropologiques de la vie humaine (la pluralité et la natalité) l'action est l'activité de la *vita activa* dont l'expressivité invite une liberté première et purement mondaine à se manifester.

L'action se trouvant conditionnée par la pluralité n'est donc jamais un acte isolé mais se réfère spontanément à une communauté donnée. Dès qu'elle apparaît elle implique cette communauté plurale, si bien que l'action, tout en étant singulière, n'est jamais «locution» ou «acte» mais «interlocutions» et «interactions».³⁴ Ainsi l'action (*praxis* et *lexis*) est dotée d'un étrange pouvoir d'expression qui, bien qu'il soit un pouvoir de distinction de l'individu à qui l'initiative revient, est toujours tendu dans le champ interactif et interlocutoire de la pluralité. Après chaque parole et chaque acte, l'action se trouve insérée, intégrée dans un champ lui-même illimité. Autrement dit, ma propre initiative une fois apparue dans ce champ interactif et interlocutoire se trouve soumise au champ illimité et même imprévisible des rebondissements, réactions et opinions du réseau des relations humaines. En quelque sorte, si je suis l'instigateur de ma propre initiative je n'en suis jamais le maître absolu car la pluralité est à la fois implicite à mon action et la reprend ensuite dans son propre réseau en tant que tel illimité. L'action, dépassant ainsi le contenu de mon intention, n'est jamais saisissable car elle s'insère dans le réseau interactif et interlocutoire. Étrange mélange de singularité et de pluralité, l'action est essentiellement une activité dont le pouvoir de réalisation est effectif en commun. Si elle commence par l'initiative d'un individu distinct - et si cette initiative elle-même distingue l'individu - l'activité implique autrui. Cette caractéristique de l'action où se compénètrent l'initiative singulière et l'indispensable présence du réseau humain fait de cette activité la dépositaire du pouvoir, qu'on peut définir cette «aptitude de l'homme qui correspond à sa capacité d'agir de façon concertée». Le pouvoir [*power*], matrice de l'activité politique, n'est donc jamais «une propriété individuelle» mais appartient exclusivement «à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas

³⁴ Voir J.Taminiaux, *La fille de Thrace...*, op.cit., p.45.

divisé». ³⁵ Correspondant au terme grec «*dunamis*» et au latin «*potentia*», le concept arendtien du pouvoir serait «la potentialité [d'action] résidant dans le fait d'être ensemble». ³⁶ Le pouvoir est tout à fait distinct de la «force» [*strength*] qui est un attribut naturel singulier et qui peut générer la violence. Arendt écrit :

« Le pouvoir est toujours, dirions-nous, un pouvoir possible, et non une entité interchangeable, mesurable et sûre, comme l'énergie [force] ou la force [*strength*]. Tandis que la force est la qualité naturelle de l'individu isolé, le pouvoir jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent. [...] Ce qui maintient la cohésion des hommes après que le moment de l'action est passé (ce que nous appelons aujourd'hui «organisation») et ce qu'en même temps ils préservent grâce à leur cohésion, c'est le pouvoir. [...] Si le pouvoir était davantage que *ce possible résidant dans la cohésion* [...] l'omnipotence serait une possibilité humaine concrète. [Car] la seule limitation [du pouvoir] est l'existence d'autrui [limitation qui correspond à la condition de pluralité] ». ³⁷

Le pouvoir est indissociable d'une potentialité d'action elle-même contenue en potentialité dans le rassemblement, c'est-à-dire dans la *dunamis* obtenue dans la connivence du jeu interlocutoire et interactif. Le pouvoir appartient toujours au groupe qui l'a fait naître. C'est bien l'accord entre les hommes : un accord tacite au sens où il est implicite à ma capacité d'agir et de parler - qui rend d'abord possible le pouvoir. Si le pouvoir est toujours une «possibilité» c'est que son exigence est

³⁵ Arendt, H. *Du mensonge à la violence*, Trad. G Durand. Coll.Press Pocket. Calmann-Lévy, Paris, 1972. p.144. (Désormais MV.).

³⁶ «Power were more than this potentility in being together» (H.C., p.201). Arendt a en tête le terme allemand «Mögen» et non «Machen». «Mögen», et non pas «Machen» signifie : pouvoir au sens d'une *possibilité* qui dépend et de l'action et la parole de celui qui parle ou agit. Le terme français «pouvoir» semble le plus approprié en autant que nous retenions la teneur potentielle du pouvoir, son caractère de possible, comme dans l'expression «je peux». Comme nous l'avons souligné la traduction de G. Fradier utilise le terme «puissance» pour rendre «power». Le problème avec le terme puissance c'est qu'il désigne une «potentialité» mais qui ne se manifeste jamais en tant que telle; ce qui n'est pas le cas du pouvoir qui n'est manifeste que par l'action et en quelque sorte indissociable de son apparence. Le pouvoir est concomitant à l'acte.

³⁷ CH., p.260-261. (HC., p.200) Trad. mod. Nous soulignons.

grande : il suppose d'abord le maintien d'une cohésion qui ne peut être ni imposée par la force, ni nécessaire, ni fabriquée. Pourtant, l'histoire politique nous apprend que de tout temps le pouvoir fut l'ultime convoitise de toute organisation politique. Cette convoitise se justifie aisément dans le fait que le pouvoir assure la cohésion humaine. L'ennui avec le pouvoir, c'est qu'il est effectif comme actualité, il demeure ainsi intangible comme l'action pour l'acteur qui l'a pourtant initiée. C'est pourquoi, pense Arendt, la tentation du pouvoir s'inverse la plupart du temps dans l'exercice de la violence ayant pour but d'acquérir de «force» le pouvoir de cohésion indispensable à toute organisation politique. Entreprise insensée, car elle signe son propre échec. La violence ne pouvant jamais, sinon de façon éphémère, se saisir du pouvoir, Arendt écrit :

« Dans les conditions de la vie humaine il n'y a d'alternative qu'entre le pouvoir et la violence - contre le pouvoir la force est inutile - violence qu'un homme seul peut exercer sur ses semblables, et dont un homme seul ou quelques hommes peuvent acquérir les moyens et posséder le monopole. Mais si la violence peut détruire la puissance, elle ne saurait la remplacer. De là résulte la combinaison politique, nullement exceptionnelle, de la violence et de l'impuissance, armée d'énergies impotentes qui se dépensent d'une manière souvent spectaculaire et véhémement, mais d'une futilité totale, ne laissant ni monuments ni légendes, à peine assez de souvenirs pour figurer tout au plus dans l'Histoire.»³⁸

Lorsque la violence est utilisée aux fins de la possession du pouvoir, comme dans le cas d'un régime tyrannique, cette violence dépossède les individus du pouvoir de l'action et isole les sujets des sources du pouvoir. Imitant de près le modèle propre de l'*homo faber* lorsque celui-ci transforme les matériaux naturels, la violence appliquée au champ humain élimine toute initiative, isole les individus en détruisant l'espace entre eux. On ne peut «fabriquer» le pouvoir. Incapable de saisir ce qu'il fait, l'*homo faber*, en cherchant à faire du pouvoir quelque chose de tangible dissout de fait la cohésion potentielle de la

³⁸ CH., p.262. (H.C., p.202.)

communauté qui devient une juxtaposition d'individus isolés. C'est le cas exemplaire des régimes tyranniques. Arendt écrit :

«La grande caractéristique [comme l'avait vu Montesquieu] de la tyrannie est de dépendre de l'isolement - le tyran est isolé de ses sujets, les sujets sont isolés les uns des autres par la peur et la suspicion mutuelles - et qu'ainsi la tyrannie n'est pas une forme de gouvernement parmi d'autres : elle contredit la condition humaine essentielle de pluralité, dialogue ou communauté d'action, qui est la condition de toutes les formes d'organisation politique».³⁹

La violence, dans sa forme tyrannique ou même interpersonnelle, est une opération de fractionnement qui porte en germe sa propre destruction. Toute tentative d'y avoir recours en revient à briser le caractère initial et novateur de l'action et en conséquence à détruire toute possibilité d'apparition des sujets. Si grande que soit la force d'un individu⁴⁰, son isolement revient toujours à l'impossibilité de pouvoir et d'agir.

L'action ne serait précisément que le fait apparent provenant de la cohésion mue pour ainsi dire par la pluralité. Comme dans le cas de la distinction entre l'oeuvre (*poïesis*) et l'action (*praxis*), Arendt a recours à la distinction aristotélicienne *dunamis - energeia* pour appuyer ses propos.⁴¹ Dans l'activité oeuvrante la potentialité (*dunamis*) est extérieure à l'effectivité (*energeia*), car le produit achevé supprime la potentialité en l'accomplissant. Cependant, dans l'action, issue du pouvoir du rassemblement, potentialité et effectivité ne se suppriment pas mutuellement car l'action est *potentialité d'acte*. J. Taminiaux commente ainsi la proximité de la distinction d'Aristote et de celle d'Arendt :

³⁹ C.H., p.262-263. (H.C., p.202).

⁴⁰ La force, don que la nature fait à l'individu, écrit Arendt «peut faire face à la violence plus efficacement qu'au pouvoir» dans les actes héroïques ou l'acceptation de la souffrance par exemple. Ce n'est que le pouvoir qui peut ruiner la force, même si en le faisant il se corrompt lui-même - «avec la violence plus efficacement qu'avec la puissance». Ce n'est que la puissance qui peut vaincre la force. Voir CH., p.263-264.

⁴¹ Notre commentaire s'inspire en grande partie de l'analyse développée par J. Taminiaux. Voir en particulier *La fille de Thrace...*, op.cit., p.52-56, p.120-127.

« Dans le cas de la fabrication, comme ce qui doit advenir, par exemple tel bâtiment, est autre que le processus de fabrication, l'*energeia* est dans la chose bâtie et, par rapport à cette chose, l'activité de bâtir est une *dunamis* ou potentialité. La complétude de cette activité, son entéléchie, tombe en dehors d'elle, dans son produit, ce qui signifie que la *dunamis* et l'*energeia* y sont extérieures l'une à l'autre. Mais comme la *praxis* n'a nullement son accomplissement en dehors d'elle-même, cette extériorité n'y a pas cours. C'est dans l'agent lui-même que réside l'*energeia* de la *dunamis*, la seconde étant intérieure à la première. Dès lors, enfin, ces deux activités diffèrent eu égard au temps»⁴².

Le pouvoir est une «potentialité d'acte» conditionnelle à la pluralité. Il est toujours là comme possibilité sans être nécessaire mais il «n'existe effectivement qu'en acte» (*exists only in its actualisation*). Si le pouvoir n'existe qu'en acte, sans quoi il est pure possibilité de la pluralité, c'est qu'il est destiné à s'accomplir dans un espace d'apparence avec lequel il reste consubstantiellement lié. Autrement dit, si le pouvoir n'est là qu'en possibilité, exigeant la cohésion humaine, il repose également sur un espace d'apparence rendant manifeste la présence d'autrui indispensable à l'exercice de l'action. Inversement dès que cesse le rapport à l'action entre les membres du groupe, l'espace d'apparence disparaît. C'est ainsi que la convergence implicite des actions et des paroles - implicite car sans cette convergence il n'y a tout simplement pas d'action au sens strict - instaure un espace d'apparence où le pouvoir apparaît dans l'acte et seulement dans l'acte qui met en présence une communauté. L'action, qui comprend toujours une concertation implicite, procure à ceux qui sont concernés un pouvoir d'agir lui-même s'instituant dans un espace d'apparence où les paroles et les actions peuvent apparaître à tous. Arendt écrit :

«L'espace de l'apparence (*space of appearance*) commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action ; il précède (*predates*

⁴² J. Taminiaux, *La fille de Thrace...*, op.cit., p.54-55.

and precedes) par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser. Il a ceci de particulier qu'à la différence des espaces qui sont à l'oeuvre de nos mains, il ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître : il disparaît non seulement à la dispersion des hommes - comme dans le cas des catastrophes qui ruinent l'organisation politique d'un peuple - mais aussi au moment de la disparition (*disappearance*) ou de l'arrêt des activités elles-mêmes. Partout où les hommes se rassemblent, il est là potentiellement (*potentially*), mais seulement en potentialité, non pas nécessairement ni pour toujours»⁴³

Cette «disposition» du pouvoir à l'égard du temps vient consolider un aspect fondamental de l'action : son autonomie. Solidaire du pouvoir, l'action est la seule activité qui trouve sa fin en elle-même dans sa manifestation. L'action et le verbe parlé sont à l'origine de la notion d'*energeia* (activité) nous dit Arendt, «dans laquelle Aristote rangeait toutes les activités qui ne poursuivent pas de fin (qui sont *ateleis*) et ne laissent pas d'oeuvre (*par'autas erga*) mais épuisent dans l'action elle-même leur pleine signification. C'est de l'expérience de cette pleine actualité que le paradoxe «fin en soi» tire son premier sens ; car dans le cas de l'action et de la parole la fin (*telos*) n'est point poursuivie, elle réside dans l'activité elle-même qui par conséquent devient une *entelecheia* ». ⁴⁴ Si l'action, comme activité, est une entéléchie c'est que, sans connaître de repos, elle n'a d'autre fin qu'elle-même et s'épuise dans sa manifestation. Car en commençant dans la réunion libre des actes et des paroles, l'action, s'accomplissant, *donne* à voir. Sa fin est de rendre visible un contenu indéfini mais élaboré cependant par la cohésion d'un groupe donné. D'un autre côté, le pouvoir, sans être soumis à la contingence - puisqu'il est là en possibilité - serait dans sa pure expression un pouvoir d'apparaître. Il s'estompe de lui-même dans tel acte ou telle parole pour ce qui est donné à voir. Il serait

⁴³ CH., p.259. (HC., p.199). Trad. mod. La traduction française utilise le terme «puissance» pour traduire «potentially».

⁴⁴ CH., p.267. (HC., p.206).

comme l'écrit P. Ricoeur, «l'oublié présent de l'action».⁴⁵ Si de fait le pouvoir est essentiellement un pouvoir d'apparaître, c'est-à-dire de monstration, l'action serait une affaire phénoménologique. Non seulement possède-t-elle un pouvoir *révélateur* mais elle est aussi à comprendre, dans son autonomie, phénoménologiquement.

La «méthode» phénoménologique arendtienne vient donc s'ancrer dans le pouvoir «phénoménologique» de l'action. La manifestation n'est pas une manifestation visible à partir de quelque chose, comme si l'action manifestait quelque chose, comme un renvoi à autre chose - comme c'est le cas dans «les intentions cachées». Elle n'est pas manifestation non plus au sens où elle serait tout le visible. Penser l'autonomie de la *vita activa* et son point culminant dans l'action, restituer ses droits, doit s'inscrire forcément dans une phénoménologie puisque le point d'origine de cette *vita activa* est le monde phénoménal. Le monde élaboré dans l'action est celui du phénoménal au sens où ce qui est de ce monde par l'action est destiné à apparaître. Dans le monde phénoménal, écrira Arendt, «être et paraître coïncident»⁴⁶. Le monde de l'action se manifeste sous le signe de la pluralité phénoménale. En faisant de l'action une activité phénoménale, Arendt souscrit à notre expérience sensible où de fait le monde n'apparaît jamais sous une unique figure mais dans une pluralité infinie d'êtres. La pluralité, répète Arendt, « est la loi de la terre » et elle appartient à ce titre à la réalité perçue. Une réalité attestable dans la connivence qu'il y a entre les apparences et leur perception, une connivence telle que la conscience s'y traduit dans la «simple ouverture aux apparences qui d'elles-mêmes se destinent aux sens».⁴⁷ Si «être et apparaître [*appearing*]» coïncident dans le monde, c'est que les hommes ont en commun ce pouvoir d'apparaître, de devenir visibles et distincts dans le regard d'autrui ; pouvoir actualisé pour ainsi dire par le caractère phénoménal de la pluralité . L'homme de l'action, l'*acteur*, et non pas

⁴⁵ *Pouvoir et violence*, in *Ontologie et politique*, Tierce, Paris, 1989. p.153.

⁴⁶ *La pensée*, op.cit., p.34. (*Thinking*, op.cit., p.19)

⁴⁷ A. Énegren, *L'esprit au coeur du temps*, in *Esprit*, *Hannah Arendt*, op.cit., p.127.

l'animal laborans ni *l'homo faber*, en revêtant lui-même une apparence se révèle et se réalise dans le monde des apparences.

Nous reviendrons dans nos prochaines sections sur cet enjeu phénoménologique. Retenons ceci que la perspective arendtienne d'une phénoménologie de l'action, ne pose pas la question fondamentale à partir d'une essence à chercher (*quod*) mais d'un acteur à partir de qui une action est possible (*quis*). De cette perspective Arendt fonde son principe de responsabilité ; l'action est toujours l'initiative d'un acteur. Cette identité nous «responsabilise» de l'acte et de la parole que nous commettons ; loin d'être un acte moral, cette «responsabilisation» est le geste par lequel nous assumons et exprimons « le fait brut de notre apparition physique originelle [*the naked fact of our original physical appearance*]». ⁴⁸

L'action, cette capacité de commencer quelque chose, *d'introduire au monde une visibilité*, serait indissociable de l'acteur qui non seulement rend manifeste l'action mais se révèle lui-même dans cette «phénoménalisation». Car cette activité phénoménale est sans cesse reprise dans le réseau de la pluralité. Toute action, nous l'avons vu plus haut, est «interactions» et «interlocutions», insérée par sa condition de pluralité dans le réseau rendu lui-même possible par la cohésion d'une communauté. Sans l'acte d'un acteur, incarnant l'initiative, l'action perdrait tout caractère révélateur et resterait dans l'anonymat. Elle ne serait plus qu'un moyen en vue d'une fin, un acte quelconque, incapable de révéler le «qui», «l'identité unique et distincte de l'agent»⁴⁹.

⁴⁸ HC., p.176-177.

⁴⁹ CH., p.237. «Alors les mots ne dévoilent rien, la révélation ne vient que de l'acte, activité qui, comme n'importe laquelle, ne peut révéler le «qui» ; l'identité unique et distincte de l'agent.» (HC., p.180.). L'action ne révélant plus l'agent n'est plus qu'une activité parmi les autres.

3. *L'identité révélée et le daimôn*

L'ambiguïté de l'action écrit J. Taminiaux provient du fait que l'homme de l'action parle et agit. Le pouvoir de l'action est l'activité d'un agent identifiable, un *acteur* : instance impliquée dans le fait que toute action est introduite dans le monde par un être doué d'initiative. La question appropriée à l'action n'est plus celle du quoi mais de *qui est quelqu'un*. L'individu, comme agent de l'action, est toujours une question, un «qui», identifiable mais insaisissable pour lui-même. Cette question du *qui* dans laquelle se pose pour Arendt celle de l'identité humaine n'est pas sans prendre à revers les conceptions classiques de l'identité ; conceptions qui conserveraient les préjugés traditionnels défavorables au politique. Pour Arendt, si l'individu n'atteint jamais sa propre identité pour lui-même, c'est que cette identité *construite* dans l'action est une identité phénoménologique : une identité *qui* s'élabore dans un rapport à l'autre toujours nouveau. Celui qui se montre ne sait jamais comment il se montre et comment il apparaît aux autres. Ainsi constitué il ne se connaît jamais lui-même définitivement. Comme l'action qui n'est jamais pleinement saisissable, car elle dépasse toujours par le réseau de l'interaction l'intention de l'acteur.

La question du sens de l'homme et de son identité serait donc impliquée dans le monde par l'action. Nous l'avons vu, selon Arendt, la spécificité de la vie humaine ne peut être assumée ni par l'*animal laborans* ni par l'*homo faber*. Parce que la condition de pluralité lui est étrangère, l'*homo faber*, bien qu'il y contribue, ne peut assumer seul la question du sens humain. Tout en solidifiant l'habitat humain, l'activité de l'*homo faber* s'exerce en solitaire ; plus précisément dans l'adéquation du modèle pensé et de la fabrication de l'objet. Son activité, tout en réifiant le monde, demeure incapable de saisir la question du sens qui est dans l'apparaître lui-même. Solitaire et refermé sur son processus prédéterminé - sans lequel il n'y a pas de

production tangible - l'activité de l'*homo faber* n'est pas disposée à l'ouverture indéfinie du champ de la pluralité phénoménale. D'un autre côté, l'*animal laborans* qui exerce son activité dans la solitude de sa subsistance demeure incapable de sortir de l'anonymat. Au contraire, son rapport étroit avec le cycle de la vie naturelle contraste particulièrement avec la trajectoire rectiligne de la vie humaine, celle-ci s'installant de la naissance d'un individu unique à sa mort. Le cycle de la nature auquel répond l'*animal laborans* est éternel par contraste à la mortalité humaine. Du point de vue de la nature, rien ne meurt ni ne naît, car tout est reproduction d'espèce et de genre et non pas de singulier. Seuls les hommes sont affectés d'une condition de mortalité. La *mortalité*, condition conjointe à la natalité, écrit Arendt, « réside dans le fait que la vie individuelle, la *bios*, avec sa biographie reconnaissable de la naissance à la mort, s'élève sur [*rises out*] la vie biologique, *zoè*.⁵⁰ [...] Voici la mortalité : se mouvoir en ligne droite dans un univers où tout, pour autant qu'il se meut, se meut dans un ordre cyclique». ⁵¹ Alors si la vie conditionne irrémédiablement l'homme comme *animal laborans*, cette vie ne saurait rendre compte de la vie proprement humaine engagée par la condition de pluralité. La vie humaine, de la naissance à la mort, dans le tracé linéaire qui la dessine est liée au monde. Elle est cette vie, écrit Arendt «dans [laquelle] apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités uniques, irremplaçables, qui ne se répéteront pas». La naissance et la mort ponctuent le monde humain, le seul lieu où il « est possible d'y paraître et d'en disparaître». ⁵² Naître c'est apparaître dans un monde constitué phénoménologiquement et vieillir c'est se retirer progressivement de ce monde d'apparences jusqu'à disparaître. ⁵³

⁵⁰ J. Taminioux établit le rapprochement de cette perspective de Arendt avec la distinction qu'opérait Aristote entre le *bios*, «qui est une sorte de *praxis*» écrit-il et la *zôè*. *La fille de Thrace*, op.cit., p. 113

⁵¹ *Le concept d'histoire*, in CC., p. 59. (BF., p.42) Trad. modifiée.

⁵² Cité par J. Taminioux, *La fille de Thrace...*, p.110.

⁵³ Arendt écrit que : « Du point de vue des spectateurs, à qui elle apparaît, et pour qui elle finit par disparaître, chaque vie individuelle, avec sa montée et son déclin, est un processus de développement au cours duquel une entité se déploie [*unfolds*] selon un mouvement ascendant jusqu'à ce que tous ses attributs soient pleinement exposés ; à cette phase succède un temps d'arrêt - floraison ou épiphanie, si l'on veut- qui est suivi

La question de l'identité se pense à partir de la condition de pluralité et son apparition s'érige dans l'action et la parole. Celles-ci deviennent les éléments distinctifs qui dans leur exercice introduisent l'acteur en le faisant apparaître. À son tour, l'acteur donne un caractère distinctif et une perspective à l'action, lui prête «un nom». C'est bien l'acteur qui donne un *sens* (une signification autant qu'une direction) à l'action. Mais dans une dynamique de réversibilité, c'est la possibilité d'action qui permet à l'acteur d'apparaître tel qu'il est : c'est-à-dire celui qui se constitue dans l'action. Essentiellement liée à l'action, la révélation du *qui* est cachée à l'acteur. Si l'identité révélée par l'acteur dans l'exercice de l'action demeure cachée à l'acteur c'est que celle-ci se constitue dans l'interaction de la communauté humaine et jamais sans elle. Il ne saurait être question pour Arendt d'une identité à soi préalablement constituée. L'identité d'un acteur n'offre jamais une subjectivité tangible mais un sujet engagé par la pluralité dans une dialectique indéfinie qui n'a sa consistance finale qu'à sa propre mort. Cette identité s'apparente au *bios politikos* aristotélicien; il est celui qui peut être raconté. Cette identité n'est pas non plus le pur produit de la contingence ou des conditionnements opérés sur elle ; issue de l'activité libre de l'action elle est bien unique et originale. Attestée dans une biographie, la vie de l'individu et son identité sont collées à la pluralité. Abondant dans ce sens, C. Taylor écrit que l'identité «est modelée par le dialogue avec les autres, en accord ou en conflit avec leurs reconnaissances de nous-mêmes». ⁵⁴ L'identité est *indivise* indissociable, du monde qui en est une condition *per quam*, au sens où, comme l'écrit A.M. Roviello : « C'est seulement en apparaissant à d'autres hommes et en accueillant l'apparition d'autres hommes que j'accède à l'existence effective». ⁵⁵ Le sens que donne Arendt à la

à son tour d'un mouvement descendant de désintégration résolu en une disparition complète». *La pensée*, p. 36 (*Thinking*, p.22). Trad. mod.

⁵⁴ Taylor, C. *Grandeur et misère de la modernité*. Trad. de C. Melançon. Coll. L'essentiel. Bellarmin. Montréal, 1992. p.62.

⁵⁵ Roviello, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Éditions Ousia. 1987. p. 14.

pluralité montre à quel point individualité et pluralité empiètent l'une sur l'autre en s'interpellant : la pluralité, rappelons-le, est «la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître»⁵⁶.

Dans le regard d'autrui et sa reconnaissance s'articule une identité consolidée dans la connivence de l'acte et de la parole. Sans cette complicité de l'acte et de la parole, l'action n'est plus révélation d'un *qui*. Dans le mensonge délibérée de l'acteur par exemple, ce qui est dit n'est pas celui qui le dit mais ce qu'il pourrait être. L'ambiguïté qui façonne la «curieuse intangibilité» de l'identité du sujet de l'action - identité qui demeure la seule façon de manifester notre caractère distinct - fait de cette activité non seulement une manifestation «notoirement peu sûre» mais similaire, comme l'écrit Arendt «aux oracles qui, selon Héraclite, «ne parlent ni ne cachent , mais font signe (*Oute legei oute kryptei alla sèmainei*)»⁵⁷. Nous ne pouvons jamais dire «qui » est quelqu'un, l'acteur «l'homme de l'action» échappe à toute définition ou même à toute détermination stricte car il est toujours inséré et constitué dans le réseau des affaires humaines. Il est doté d'une «curieuse intangibilité» car le mode d'expression de l'acteur est l'action elle-même insaisissable dans son intention sans cesse reprise dans le champ de la pluralité. Ainsi, je ne suis jamais l'auteur de ma vie mais j'en suis l'acteur, le «héros» qui en dévoile l'histoire.⁵⁸

La dynamique de l'action est donc une dialectique infinie; c'est-à-dire une activité de symbolisation - une activité de signification incarnée - s'édifiant sur elle-même et fondée dans une pure ouverture au monde.

⁵⁶ CH., p.42-43.

⁵⁷ CH., p239.

⁵⁸ Le «héros» tel que l'invoque Arendt au sens homérique, n'a rien d'un personnage aux «qualités héroïques», mais désigne le «qui» de l'histoire, l'acteur qui s'expose, fait voir son histoire. La seule qualité, selon Arendt de l'acteur est le courage, par lequel il s'insère dans la lumière publique et «fait voir qui il est». Le héros, souligne l'auteur en référence à la tradition grecque pré-philosophique, peut être un «lâche», en autant qu'il dit «qui il est», il est encore le héros de sa propre histoire. C'est dire qui on est qui exige ce courage. Voir CH., p.242 -245.

Une ouverture comme jeu infini de sens, (celle-ci) issue de l'activité des affaires proprement humaines. Le plus grand obstacle de l'action proviendrait de ce qu'elle est la seule des activités de la *vita activa* liée, de façon prépondérante, à la présence d'autrui. L'action est donc l'affirmation d'une identité issue elle-même de la pluralité. Son champ d'activité est celui d'un «entre-deux (*in-between*)» entre les hommes, un *inter-est* ⁵⁹ qui lie et qui divise en même temps les individus singuliers dans une communauté donnée. En tant qu'inscrite dans cette communauté phénoménologique - puisqu'elle est portée par le fait d'apparaître pour quelqu'un - l'identité inscrite dans le réseau humain n'est jamais seulement celle d'un agent mais aussi d'un patient. Celui-ci est affecté par les conséquences imprévisibles des actions de l'agent et ses conséquences provoque dans le patient capable d'agir une série indéfinie d'actions. Le réseau des affaires humaines implique aussi d'autres acteurs, eux aussi agents et patients. Arendt écrit :

« Si l'action est agissante sur des êtres eux-mêmes capables d'actions, la réaction, outre qu'elle est une réponse, est toujours une nouvelle action qui crée à son tour et affecte autrui. ces actions et ces réactions, chez les hommes, ne se meuvent jamais en cercle fermé et ne sauraient se confiner entre deux partenaires. Cette absence de délimitation ne caractérise pas seulement l'action politique au sens étroit du mot, comme si cette infinitude propre aux relations humaines réciproques n'était que le résultat de la multiplicité infinie des gens affectés, et que l'on puisse y échapper en se résignant à agir avec un cadre de circonstances limité et intelligible [*within a limited, graspable framework of circumstances*] ; l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances.» ⁶⁰

Dans l'élaboration de son concept d'identité Arendt rapatrie un concept central de la culture tragique grecque, que Socrate illustre bien

⁵⁹ CH., p.240 (HC., p.182).

⁶⁰ C.H., p.248-249. (HC., p.190). Trad. mod.

dans les dialogues de Platon : le *daimôn*. Le *daimôn* est, selon Arendt, la version grecque de l'identité politique. Lié au dialogue de soi à soi, il se définirait comme une identité originale nous accompagnant chacun notre vie durant . Il s'agit d'une identité mais que seul autrui peut voir se manifester : le *daimôn* , écrit Arendt, « n'apparaît, n'est visible qu'aux autres». ⁶¹ Conditionnel à autrui, il est néanmoins une identité distincte, durable et stable, consolidant dans le temps et rassemblant pour ainsi dire le passé, le présent et l'avenir. Mais le *daimôn* transcende aussi cette temporalité propre aux mortels ; réside en effet en lui la possibilité d'une «gloire immortelle». ⁶² Autrement dit, le *daimôn* comme illustration du principe d'identité intègre à la fois une identité temporelle et donc finie mais recèle aussi en lui la trace ou l'inscription d'une vie : «la vie de quelqu'un». Finalement, l'identité du *daimôn* , cette curieuse «essence de *qui* est quelqu'un» ne peut jamais être saisie ni par soi, ni par un autre, mais se révèle dans l'histoire de sa vie, c'est-à-dire «que l'essence de qui est quelqu'un ne commence à exister que « lorsque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire». ⁶³

La misère des mortels, écrit encore Arendt, «est d'être aveugle à leur *daimôn* ». Car si le *daimôn* vit pour ce qu'il laisse apparaître et non pour ce qu'il est, nos actions en découlant ne seraient plus les mêmes mais se justifieraient dans ce qui est laissé pour l'avenir. L'*eudaimôn*, l'homme qui a bien vécu, pour qui «avoir bien vécu» et «vivre bien» sont une même chose, ne se voit jamais lui-même tel qu'il est. La seule façon de rendre apparent pour soi-même son *daïmon* serait de choisir délibérément, comme Achille, non pas simplement de risquer sa vie, mais de choisir sa propre mort ; ce serait la seule façon de demeurer «le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible, parce qu'en entrant dans la mort , [Achille] se retire des possibles

⁶¹ CH., p.252 «appears and is visible only to others». (H.C., p.193).

⁶² CH., p.256. «immortal fame».

⁶³ CH., p.252. «can come into being only when life departs, leaving behind but a story». (H.C., p.193). Voir aussi note de bas de pages CH.p.252.

conséquences et continuations de ce qu'il a commencé»⁶⁴. Seule la mort révèle l'identité de quelqu'un, car là seulement l'histoire d'une vie peut être racontée, une mort signifiante venant sceller cette identité. Pourtant, si la vie de l'acteur prend fin à sa mort, elle continue d'exister dans le champ illimité de la parole des autres. Le sens de l'action est toujours du côté du *narrateur* qui l'interprète et la reconstitue. La signification promise par l'action, dans une dialectique sans fin - celle de réduire l'écart entre les hommes tout en maintenant une distance indispensable à leurs expressions - ne prend sa consistance que dans la reprise des narrateurs qui racontent cette histoire, la remettent dans le cours des affaires humaines. Le « récitant » du sens de l'action ne décrit pas simplement les circonstances entourant un événement, il *révèle* carrément l'action en la racontant. Arendt écrit :

« L'action ne se révèle pleinement qu'au conteur, à l'historien qui regarde en arrière et sans aucun doute connaît le fond du problème bien mieux que les participants. Tous les récits écrits [ou racontés] par les acteurs eux-mêmes, bien qu'en de rares cas ils puissent exposer de façon très digne de foi des intentions, des buts, des motifs, ne sont aux mains de l'historien que d'utiles documents et n'atteignent jamais à la signification ni à la véracité du récit de l'historien [*significance and truthfulness*]. Ce que dit le narrateur est nécessairement caché à l'acteur, du moins tant qu'il est engagé dans l'action et dans les conséquences, car pour lui le sens de son acte ne réside pas dans l'histoire qui suit. Même si les histoires sont les résultats inévitables de l'action, ce n'est pas l'acteur, c'est le narrateur qui voit et qui «fait» l'histoire» [*the storyteller who perceives and «makes» the story*] .»⁶⁵

C'est l'identité de l'acteur que détient celui qui raconte (*storyteller*)⁶⁶ et c'est pourquoi celle-ci reste insaisissable pour l'acteur. L'action se

⁶⁴ CH., p.252-253. L'*eudamônia* comme l'écrit J. Taminiaux serait l'individuation authentique. Voir *La fille de Thrace* ..., p.142.

⁶⁵ CH., p.251 (HC., p.192).

⁶⁶ C'est pourquoi elle peut dire à propos de la vie de Socrate que le fait qu'il n'ait rien écrit, nous permet de le connaître de façon plus intime qu'il fut lui-même en

raconte , devient l'histoire d'une vie et joue ainsi le rôle de ce qu'Aristote appelait la *mimèsis* : une représentation comme exemple de l'événement d'une vie. Si l'action se traduit intemporellement dans une *mimèsis*, dans une imitation, c'est qu'elle se récite, sans jamais se conclure, comme dans l'art théâtral, où le récit crée l'histoire d'une pièce sans l'achever. Le politique est au plus près de l'art dans le théâtre ; le drame, écrit-elle, plus que la tragédie, car le drame a cette propriété unique d'être une «imitation de l'action».⁶⁷

Ce n'est pas l'action qui est le «produit de l'histoire» mais la *mimèsis*. Parce que l'action n'a son sens que dans la condition de pluralité - elle n'est jamais ni le travail ni l'oeuvre d'un seul - son sens historique réside dans sa valeur d'exemple. L'histoire est en ce sens une mesure des affaires humaines. La conception de l'histoire chez Arendt s'inspire de la distinction que faisait Hérodote devant l'étonnement que suscitait chez lui le spectacle de la *phusis* : cette puissance de jaillissement extraordinaire sans commencement ni fin, terrifiante aussi car elle possédait, de son omnipotence, la capacité d'engloutir dans l'oubli les actions glorieuses des hommes. Ce point qui semble avoir inquiété tant Hérodote que les autres penseurs grecs, justifia la tâche de l'histoire de «sauver les actions humaines » de l'oubli. Cycle éternel qui engloutit tout sur son passage, la nature, constatèrent les Grecs, menace perpétuellement les actions humaines

mesure de connaître sur sa propre vie. Le fait est que Socrate fut raconté. (Voir CH., p.244.)

⁶⁷ CH., p.245. «imitation of acting» (HC.p.,187). Drame, *drama* , écrit Arendt vient du verbe grec *dran* , qui signifie «agir». Dans une note en bas de pages, elle écrit : «Aristote dit déjà que le mot *drama* fut choisi parce que les *drontes* (les agissants) sont imités (Poétiques, 1448 a 28). Arendt rajoute que : «L'élément d'imitation réside non seulement dans l'art de l'acteur mais aussi, comme Aristote le dit justement, dans la composition ou l'écriture de la pièce [*making or writing of the play*], dans la mesure du moins où le drame ne devient entier [*comes fully*] que lorsqu'il est représenté sur le théâtre. Seuls les acteurs qui représentent l'intrigue peuvent exprimer pleinement le sens non pas tant de l'histoire elle-même que des «héros» qui s'y révèlent.» Idem. Trad. mod.

qui sans l'effort humain pour les conserver tomberaient dans « la futilité qui vient de l'oubli». ⁶⁸

La récupération des actions humaines par l'histoire n'est pas sans effort ; un effort dont participe l'ensemble des activités de la *vita activa*. Ils doivent fournir l'effort nécessaire afin de sceller - de faire durer - leurs actions dans la mémoire historique, car : «toutes les choses qui doivent leur existence aux hommes, comme les oeuvres, les actions et les mots, sont périssables, contaminés pour ainsi dire, par la mortalité de leurs auteurs». ⁶⁹ Là est l'intangibilité de l'action mais aussi sa fragilité ; une fragilité de l'action présente dès qu' elle commence et tend à se dissimuler dans un réseau de relations humaines infini. C'est parce que l'action s'insère dans ce réseau infini que sans la mémoire des hommes et sans son souci elle tombe rapidement dans l'oubli. «Que chaque vie individuelle entre la naissance et la mort, écrit Arendt, puisse éventuellement être contée comme histoire ayant un commencement et une fin, c'est la condition pré-politique et préhistorique de l'Histoire, la grande histoire [*the great story*] sans commencement ni fin». ⁷⁰

Les Grecs interprétaient la nature comme étant «toutes les choses qui naissent et se développent par elles-mêmes, sans l'assistance des hommes ou de dieux» ⁷¹. À l'opposé, les vies singulières, identifiables et reconnaissables, sont une possibilité historique, celle d'une vie racontée: elles demandent à être racontées dans une biographie. Le sens , par la biographie, demeure ainsi lié à autrui durant la vie de l'acteur et après sa mort. Du point de vue du principe d'identité, le sens de l'action est donc tout à la fois *a priori* : il est sa condition d'apparition et *a posteriori* : sa signification est celle du jeu interlocutoire des spectateurs et des récitants. Quant au *daimôn*, cet étrange phénomène de dépossession au sein de la constitution de l'identité, son

⁶⁸ Voir *Le concept d'histoire*, in C.C., p.53.

⁶⁹ Idem, p.61.

⁷⁰ CH., p.242. (HC.p.,184). Trad. mod.

⁷¹ Idem p.58

appartenance à la présence d'autrui est l'exemple le plus fidèle que l'histoire de la philosophie nous apprenne sur l'identité politique. Conforme au caractère ambigu de l'action, le *daimôn* socratique qui n'est pas une propriété privée, ni un *subjectum*, mais un miraculeux mélange de conditions, de contingences et d'initiatives pour que le monde phénoménal apparaisse. Seule la mémoire et son institution peuvent assurer l'introduction des choses humaines, actions, paroles, oeuvres, dans la pérennité de l'histoire en les rendant visibles au monde. Si la *Mnémosyne* a ce pouvoir d'échapper à l'oubli, et de rendre présentes les actions humaines, c'est qu'elle constitue elle-même une action capable de répondre à cette fragilité des actions humaines.

4. *Les mesures internes à la fragilité de l'action : mémoire, symbolisation et institution.*

N'étant lié à aucune production tangible l'action s'érige plutôt comme un mode propre d'existence.⁷² La fragilité de l'action tient particulièrement au fait que de toutes les activités elle ne «produit» rien, est fugace et même futile du point de vue des activités de l'*homo faber* (et même de l'*animal laborans* qui reproduit des biens de consommation). Toujours liée à l'événement qui l'a suscitée, l'action est fragile car fugace : elle disparaît dès qu'elle cesse son activité. Par exemple dans la rencontre constitutive avec autrui, la seule présence d'un rapport subordonné dissout l'activité dans un rapport de force. Tout rapport inter-actif ou interlocutif suppose un rapport libre entre les parties et exige toutes les conditions indispensables à l'apparition de l'activité elle-même : sans travail pour assurer la vie, sans l'oeuvre

⁷² «Comme si «vivre», au sens où le mot s'applique à l'exister singulier d'un mortel, était faire quelque chose» J. Taminiaux, *La fille de Thrace...*, op.cit., p.113.

pour maintenir la présence d'un monde tangible, l'action, ni l'acteur ne pourraient apparaître. Mais aussi, sans l'effort de la mémoire - se souvenir est une action contre l'oubli - toutes les actions seraient vaines et rivées à la spontanéité créatrice qui l'est a fait naître. C'est la mémoire qui compense la fragilité et la fugacité de l'action, car l'action ne survit jamais plus que le temps de son apparition. L'activité mnémonique de l'esprit - avec le jugement - s'articule directement à partir des actions humaines et retourne à elles avec réciprocité et s'assure d'une permanence dans le temps. Du point de vue de la *vita activa*, la mémoire se structure dans le récit et l'activité symbolique que comporte l'institution de la vie active.⁷³

Dans l'interprétation qu'en fait Arendt, la tradition grecque pré-platonicienne avait déjà posé les premiers jalons pour apporter une solution à la fragilité de l'action, même si l'*institution* politique comme telle n'a été possible qu'à partir de la tradition romaine qui allait interpréter les concepts grecs à la lumière de la fondation de Rome. Le sens aristotélicien de la *polis*, et non pas celui de Platon - réunit les traits de cette solution pré-platonicienne. Sans incorporer la notion de gouvernement - la création d'un gouvernement est un *dérivé* de la *polis*⁷⁴ - cette *polis* désigne au premier abord la mise en commun de façon permanente des paroles et des actes. Si elle précède toute forme de gouvernement, c'est qu'elle est enracinée dans «l'expérience et l'opinion (*doxa*) grecque [elles-mêmes] antérieurs» à la *polis* ». ⁷⁵ Elle est aussi un remède à l'oubli des hauts faits, comme la guerre de Troie

⁷³ Il faut remarquer encore qu'Arendt reste très augustinienne par rapport à l'importance qu'elle accorde à la mémoire dans les activités de l'esprit. Pour Augustin, la mémoire est «le siège de l'esprit». Voir *Qu'est-ce que l'autorité ?* in CC., p.166.

⁷⁴ Ainsi que le souligne A. Engrén, l'idée d'un «espace d'apparence» pour Arendt s'apparente à la fascination grecque d'un espace démocratique capable de laisser libre cours aux paroles et actions humaines ; voyant là l'exercice suprême de la liberté. M. Détienne dans *En Grèce archaïque : géométrie, politique et société*, écrit : «Dans l'image que le Grec se fait de lui-même, une certaine représentation de l'espace s'impose ... un espace circulaire et centré, où, idéalement, chacun est par rapport aux autres dans une relation réciproque et réversible». Cité par A. Engrén, dans *La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit., p.49.

⁷⁵ CH., p.256.

qui aurait pu être oubliée sans le récit d'Homère, le poète politique et «l'éducateur de l'Hellade». La *polis* répondait aux aspirations d'une «gloire immortelle» des actions humaines en offrant un espace de visibilité pouvant être raconté et rendu ainsi *immortellement* visible pour tous : «le simple fait qu'une si grande entreprise que la guerre de Troie aurait pu être oubliée s'il n'y avait eu un poète pour l'immortaliser des siècles plus tard, montrait trop bien ce qui pouvait arriver à la grandeur humaine si, pour durer, elle ne devait compter que sur les poètes.»⁷⁶ Chantée et contée par les poètes et écrivains tragiques Grecs, la *polis* ne se référait aucunement à un espace délimité mais à un espace de réunion autonome et indépendant de toute limite construite ou fabriquée par l'homme, mais pourtant actif par eux. «Où que vous alliez, disait la célèbre phrase de Périclès, vous serez une *polis* ».⁷⁷

Dans l'esprit d'Homère, écrit Arendt, la *polis* jouait un double rôle :

« La *polis* devait multiplier les occasions d'acquérir la «gloire immortelle», c'est-à-dire multiplier pour chacun les chances de se distinguer, de faire voir en parole et en acte qui il était en son unique individualité [*unique distinctness*] [...] La seconde fonction de la *polis*, étroitement liée aussi aux hasards de l'action vécue dans l'expérience antérieure à la polis, était d'offrir un remède à la futilité de l'action et du langage ; car pour un exploit digne de renommée il y avait assez peu de chances de n'être pas oublié, de devenir vraiment «immortel». »⁷⁸

Par le récit d'Homère, une mémoire s'organise de telle façon que pourraient continuer d'apparaître les acteurs et leurs actions pour les générations à venir. Le récit de l'action «promeut» celle-ci et les acteurs à une «gloire immortelle». Dans le récit, les actions et les paroles trouvent non seulement une inscription dans l'histoire - mais plus fondamentalement - un espace plus permanent pour apparaître.

⁷⁶ CH.p. 256-257. (HC. p.197).

⁷⁷ Cité par Arendt, C.H., p.258.

⁷⁸ CH., p.256. (HC., p.197).

La création de l'organisation de la *polis*, la Cité, est bien dérivée en ce sens d'une exigence de l'expérience pré-politique grecque. Tout se passe comme si «on avait tracé le rempart [physique] de la *polis* et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant»⁷⁹, solidifiant ainsi de façon plus durable, cet espace de liberté. La cité grecque fonde dans l'expérience de la *polis* l'immortalité des actions humaines. Et même l'ajout des lois et des délimitations physiques de la cité ne consistait pas en des actes purement politiques, mais ressemblait plutôt à l'oeuvre d'artisans (*poièsis*) visant à consolider un espace qui lui n'était pas visible mais donnait «la vision en ouvrant un horizon, en ménageant un vide qui permet aux hommes d'apparaître».⁸⁰ Telle est en tout cas l'interprétation que fait Arendt du concept aristotélicien de la *polis*. Ce n'est pas Aristote mais Platon aux yeux d'Arendt, qui occulta délibérément l'expérience de la *polis* et dès lors opposa «la rébellion du philosophe» à la trop grande fugacité de la *polis*. Ce renversement est attribuable à Platon mais surtout au platonisme qui pourtant établit les premiers repères politiques de la tradition occidentale - les plus déterminants de tous - mais a par la suite contribué de façon radicale à l'occultation du phénomène de l'action.

La doctrine de Platon et principalement les concepts impliqués dans sa philosophie politique tentent de trouver un substitut à l'action. Ce renversement s'opère en ramenant les modes propres à l'action aux fins et vues de l'oeuvre. En substituant, comme l'écrit J. Taminioux, la «*poièsis* à la *praxis*», Platon s'oppose à l'expérience politique des Anciens, soutire à la poésie ses vertus révélatrices et «majore l'excellence du *bios théôrêtikos*».⁸¹ Ce renversement qu'opère Platon,

⁷⁹ CH., p.258.

⁸⁰ A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit., p.50.

⁸¹ Voir *La fille de Thrace...*, op.cit., p.39-41. Dans cette distance prise à l'égard de ses prédécesseurs c'est le statut de l'apparence qui est en jeu. Pour Platon, ce qui est «vu» l'est avec «les yeux de l'esprit». Ce fait initial inaugure la tradition métaphysique. La perspective de cette «visibilité» se fait au détriment du phénomène de l'action, car l'apparence, jusqu'alors, appartenait au domaine de l'action. Il y a sur ce point une distance radicale entre l'ontologie platonicienne et celle d'Aristote qui écrivait que «ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Être» et «ce qui

mais surtout le platonisme, subordonne le domaine de l'action et de la *vita activa* à la contemplation. Mais le plus audacieux de l'argument arendtien n'est pas tellement de pointer ce renversement mais d'imputer la responsabilité de celui-ci à la tentative non moins motivée de Platon de trouver une solution à la contingence de l'action. Platon aurait vu que, du point de vue d'un ordre contemplatif, l'action menace par son ambiguïté un ordre où s'impose le repos. Le tour de force de la doctrine platonicienne fut de dissoudre la part de l'initiative dans l'action en attribuant comme fonction première à l'action l'exercice de gouverner les exécutants. Autrement dit, la tâche de «gouverner» (*archein*) devient elle-même une exécution privée d'initiative et où «le novateur est un chef (un *archôn* au double sens du mot) qui «n'a pas à agir (*prattein*), il gouverne (*archein*) ceux qui sont capables d'exécuter».⁸² Ce remplacement de l'action par les fonctions de gouvernement et exécution refoule et supprime la capacité d'initiative de l'action en même temps que sa faculté «révélatrice», cette dernière étant comprise sous le mode de la contemplation. Arendt tire les conséquences de ce dualisme où «la connaissance de l'action à accomplir et l'exécution devinrent deux choses complètement séparées».⁸³ En assimilant la différence fondamentale entre la pensée et l'action à la démarcation qui «sépare les gouvernants des gouvernés», non seulement Platon révolutionna les schémas traditionnels de la *polis* - en ordonnant ceux-ci au régime de la vie familiale - mais il «voulait dire en fait, que l'action ne devait jouer aucun rôle dans les affaires humaines».⁸⁴ Pour Platon seule la raison pouvait constituer une mesure des affaires humaines et était capable de contenir ses ambiguïtés et ses imprévisibilités. Cette idée d'une mesure

manque de cette apparence passe comme un rêve, qui est intimement, exclusivement à nous, mais n'a point de réalité». (Voir CH., p.259).

⁸² CH., p.286. (HC., p.222-223).

⁸³ CH., p.286 ». «knowing what to do and doing it became two altogether different performances» (HC., p.223).

⁸⁴ Voir CH., p.286-287. «Plato's contention, therefore, that the rules of behavior in public matters should be derived from the master-slave relationship in a well-ordered household actually meant that action should not play any part in human affairs.» (H.C., p.224) .

intervient dans la création par Platon du terme fort important de «théologie». Arendt écrit :

«Ce fut Platon qui forgea le mot «théologie»,[sic]... le passage où ce mot nouveau est utilisé se situe lui aussi dans une discussion strictement politique, à savoir dans *La République* , au moment où le dialogue traite de la fondation des cités (379 a). Ce dieu théologique nouveau n'est ni un dieu vivant, ni le dieu des philosophes, ni une divinité païenne ; il est un dispositif politique, la «mesure des mesures», c'est-à-dire la norme selon laquelle on peut fonder des cités et établir des règles de conduite». ⁸⁵

La recherche de cette norme transcendante témoigne d'une extrême méfiance envers l'action, au point qu'elle en écarte la pertinence théorique. Le renversement platonicien instaure un divorce de la pensée et de l'action qui implique à l'opposé de la thèse arendtienne, qu'on ne peut trouver dans l'activité humaine de la *vita activa* une mesure pour l'action. Pour Arendt, il y a dans la *vita activa*, dans l'espace public qui phénoménalise la pluralité humaine un espace pour l'action qui est aussi une espèce de «dimension transcendantale qui fixe l'assise et trace les limites de l'interaction politique». ⁸⁶ Si la tradition grecque instaure un espace public d'apparence de l'expérience de la *polis*, d'un autre côté elle échoue quant à son institutionnalisation symbolique de l'action comme principe fondateur de la *polis*. En posant la raison comme principe ultime duquel devrait découler l'ordre des affaires humaines ; bref en rationalisant cette expérience de la *polis* et en la subordonnant au principe de la raison philosophique non seulement Platon accentua «la rébellion du

⁸⁵ *Qu'est-ce que l'autorité ?*, in CC., p.172. Elle ajoute : «la théologie pour lui [Platon] faisait partie de la «science politique» ; et c'était en particulier la partie qui apprenait au petit nombre comment gouverner la multitude». Il peut sembler étonnant qu'Arendt attribue à Platon la création du terme «théologie» alors qu'on a coutume d'attribuer ce mot à Aristote. Mais le passage que souligne Arendt dans la *République* de Platon traite bien de la question de Dieu et plus précisément du «modèle» qu'on doit suivre dans les histoires concernant les dieux et donc d'une certaine théologie.

⁸⁶ Cette dimension «transcendantale» est à envisager comme une perspective en vertu de laquelle quelque chose est rendu libre à l'intérieur de limites». Voir A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, op.cit., p.50.

philosophe contre la *polis* » mais effaça pour les générations suivantes la valeur de l'action comme principe interne de l'activité politique.

Ce n'est pas à la tradition grecque mais à la tradition romaine que revint l'institution d'un principe actif comme symbolisation de l'apparition de la communauté politique. Par le phénomène de l'autorité, les Romains instituèrent la fondation de leur tradition dans l'action de leurs prédécesseurs : les penseurs grecs. En symbolisant leur fondation dans le génie des débats grecs ils instituèrent ainsi un principe actif de la vie politique rendu à même l'action concertée des « fondateurs » : ce principe natif de l'activité politique des Romains s'incarne dans l'autorité. Par ce principe parfaitement conforme à l'action et puisé à même son activité de symbolisation, les Romains lièrent leurs propres activités de la *vita activa* à la continuité du projet fondateur que le peuple grec avait initié. La *dunamis* de l'autorité est liée au pouvoir du commencement, de la fondation : une institution symbolique dont l'activité se maintient au rythme des actions communes convergeant en ce sens. Des actions qui viennent « augmenter » (*augere*) l'espace de cohésion. Un *augmenter* qui porte toujours cependant le poids de la continuité du commencement : ce que les Romains appelaient la *gravitas*.⁸⁷ L'autorité permettait de poursuivre la destinée d'un peuple fondateur en solidifiant la permanence et la continuité du pouvoir véritable donné dans l'action plurale. L'autorité redonnait à l'événement de la fondation - ce pouvoir ambigu de liaison du sens commun des hommes - un pouvoir de symbolisation ajustant les activités humaines à un sens commun sans pourtant les contraindre à quelque principe extérieur à la *vita activa*. Au contraire l'autorité montrait que les efforts concertés dans la poursuite de cette fondation actualisent et réalisent la communauté dans son destin le plus propre. Les Romains avaient donc compris que l'action étant « plus fragile que l'oeuvre, le pouvoir dont elle émane a toujours besoin d'être *augmenté* par quelque équivalent de l'expérience

⁸⁷ La *gravitas* est : « l'aptitude à porter le poids entier de la tradition ». L'autorité et la *gravitas* seraient donc l'action liées à la mémoire. Voir CH., p.162 à 166.

romaine de la fondation ».88 L'autorité est l'instance principielle par excellence et dont la «caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement ; il n'est nul besoin de contrainte ou de persuasion»89. Comme l'action qui la soutient, l'autorité n'utilise ni la force ni la violence pour s'affirmer mais repose sur un principe qui sans être contraignant motive les actions en leur donnant un horizon où elle peut apparaître et prendre un sens. Repère stable dans la réalisation du destin d'une communauté, l'autorité romaine repose sur la tradition d'un acte fondateur renouvelé et maintenu dans une pérennité à partir de l'activité politique du flux des générations. Arendt écrit :

« La tradition préservait le passé en transmettant d'une génération à la suivante le témoignage des ancêtres, qui, les premiers, avaient été les témoins et les créateurs de la fondation sacrée et l'avaient ensuite augmentée [*augere*] par leur autorité à travers les siècles. Aussi longtemps que cette tradition restait ininterrompue, l'autorité demeurait inviolée ; et agir sans autorité et sans tradition, sans norme et modèle admis, consacrés par le temps, sans l'aide de la sagesse des pères fondateurs, était inconcevable».90

L'autorité maintient en durée l'entreprise fondatrice réalisée dans le rassemblement des actes et des paroles, mieux dans le «consentement instaurateur du vivre ensemble».91 Dans l'alliance de la tradition, l'autorité et la religion, les Romains avaient vu une mesure intègre au pouvoir conféré par la *vita activa* . Par le phénomène de l'autorité qui manifeste cette alliance, se fondait l'avenir dans la «profondeur d'un passé terrestre» dans la commémoration d'un acte initial. Ils s'offraient par la même occasion une solide garantie contre l'ambiguïté

88 *Pouvoir et violence*, op.cit., p.157. L'expérience romaine de la fondation s'ancrait dans le sentiment d'être né sous la plume du génie grec.

89 *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. (MV.), op.cit. , p.145.

90 *Qu'est-ce que l'autorité ?*, CC., p.163. Arendt rajoute : « Les grands auteurs grecs devinrent des autorités dans les mains des Romains, non dans celles des Grecs.» Arendt parle ici pour les tenants de la tradition. Car on peut difficilement parler de la sorte en ce qui concerne les règnes de Caligula et de Néron.

91 L'expression est empruntée à P.Ricoeur, dans *Pouvoir et violence*, op.cit., p.158.

des actions humaines mais cela tout en favorisant l'émancipation de la condition de pluralité en plus de consentir librement à instituer et honorer la plus fugace des activités humaines.

Dans l'esprit d'Arendt la mesure des affaires humaines ne peut provenir que d'une activité attachée à la condition humaine de la pluralité. Ainsi, aux découvertes qu'ont pu faire les principaux acteurs de l'antiquité grecque et romaine Arendt ajoute deux potentialités de l'action capables de remédier aux intempérances de l'action : la promesse et le pardon. Elle écrit :

« Contre l'irréversibilité et l'imprévisibilité du processus déclenché par l'action le remède ne vient pas d'une autre faculté éventuellement supérieure, mais c'est l'une des potentialités [*potentialities*] de l'action elle-même. La rédemption possible de la situation d'irréversibilité -dans laquelle on ne peut défaire [*undo*] ce que l'on fait, alors qu'on ne savait pas; que l'on ne pouvait pas savoir ce que l'on faisait -c'est la faculté de pardonner. Contre l'imprévisibilité, contre la chaotique incertitude de l'avenir, le remède se trouve dans la faculté de faire [*make*] et de tenir des promesses. [...] Le pardon [*forgive*] supprime les actes du passé [...] La promesse consiste à se lier par des promesses.»⁹²

Sans le pardon, les événements passés constitueraient un fardeau insupportable et jamais nous ne pourrions recommencer quelque chose de neuf. Le pardon peut nous libérer sinon faire oublier. Le pardon libère les hommes «de ce qu'ils ont fait à leur insu» ; là seulement ils redeviennent aptes à initier quelque chose de nouveau et peuvent reprendre leur capacité d'agir. Le pardon nous lie intimement à la pluralité et constitue une action comme telle. Car si nous pouvons avoir parfois l'impression de nous pardonner, rien n'égale en pouvoir d'absolution le pardon d'autrui. La force du pardon réside dans le fait qu'il établit un lien avec la communauté. Car paradoxalement, si le pardon est «une affaire éminemment personnelle» - puisqu'il

⁹² CH., p.302. (HC., p.236-237).

concerne nos actes ou nos paroles - il repose sur un accord commun.
Arendt écrit :

«[L]e fait que le même qui , révélé dans l'action et la parole, est encore le sujet du pardon est la raison profonde qui explique que personne ne puisse se pardonner à soi-même ; là comme dans la parole et l'action en général, nous dépendons des autres, auxquels nous apparaissions dans une singularité que nous sommes incapables de percevoir nous-mêmes. Enfermés en nous-mêmes nous ne pourrions nous pardonner le moindre manquement, faute de connaître la personne pour la considération de laquelle le pardon est possible»⁹³

Cette libération du pardon, nous délivrant de l'irréversibilité de l'action, nous est donnée par l'activité elle-même. Le pardon stabilise en quelque sorte les affaires humaines mais demeure lui-même fragile, comme le domaine de l'action dont il est directement issu. On pourrait penser que cette fragilité du pardon est liée au sentiment de l'amour qui accompagne de près la découverte du pardon. Mais ce lien avec l'amour, comme tout ce qui est lié par ce sentiment, «obscurcit» plutôt la potentialité du pardon en raison du caractère privé de l'amour. S'appuyant sur le sentiment de la communauté - ce qui n'est pas le cas de l'amour - le pardon reste toujours dans les limites de la compréhension de l'acte ; de fait, comme l'écrira Arendt, nous ne pouvons pardonner vraiment ce que nous ne pouvons comprendre. Le mal totalitaire, parce qu'il est un événement incompréhensible, demeure impardonnable.

D'un point de vue historique, la seconde potentialité «stabilisatrice» de l'action, la promesse, semble jouir d'une reconnaissance longuement mise à l'épreuve dans l'expérience politique depuis la tradition romaine.⁹⁴ L'engagement contracté entre des parties, les

⁹³ CH., p.309-310. (HC., p.243).

⁹⁴ P.Ricoeur, dans son étude sur le «soi», *Soi-même comme un autre* (Coll. L'ordre philosophique. Ed. Seuil, Paris, 1990) met en valeur l'élément de la promesse, comme «parole tenue» dans la constitution de l'identité (*ipse*). L'élément du pardon n'apparaît pas cependant dans l'analyse de Ricoeur. Sa remarque relève uniquement le rôle de la promesse. La promesse pour Ricoeur lie l'acteur à la communauté, mais

contrats sociaux, les accords politiques, enfin tout ce qui met en présence une alliance projetée dans un avenir a pour forme de base la promesse. La justification de la promesse est double, selon Arendt : elle tient d'abord à l'incapacité fondamentale de prédire avec certitude nos actes et de garantir par le fait même l'avenir de notre présence au monde. La promesse est en ce sens la réponse la plus adéquate aux conditions imprévisibles et incalculables de l'action. La promesse est notre seule garantie contre les avenues toujours changeantes de l'action. Mais la promesse, pourrait-on dire, nous libère non seulement de l'imprévisibilité des actions commises mais elle scelle aussi «au-delà» de la mortalité singulière ce qui avait été commencé.

La promesse et le pardon, insiste Arendt, sont les seuls préceptes fidèles au mouvement de l'action, car ils sont eux-mêmes de l'action. Leur pouvoir provient essentiellement du fait qu'ils sont de l'action : tant le pardon que la promesse restent «authentiques» tant que demeure leur union dans l'acte et la parole. Ainsi, la parole qui promet, ou celle qui pardonne, sans la concrétude de l'acte, reste vaine et sans efficience. Aux dires d'Arendt, ce caractère propre des deux activités provient du fait qu'elles ne sont pas présupposées à partir d'une instance extérieure à la *vita activa* mais prennent leurs sources «dans la volonté de vivre avec autrui dans la modalité du parler et de l'agir» et nous rappellent que les hommes «bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover».⁹⁵ Le pardon et la

surtout devient constitutif de son identité. Ainsi la question n'est pas tant d'examiner la promesse dite, mais celle qui est «tenue». Il semble bien que ce ne soit pas là la perspective arendtienne pour qui la promesse, comme le pardon d'ailleurs, n'est pas un «élément constitutif» de l'identité, mais une sorte de correctif à l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action. De toute façon, comme nous avons vu, l'identité n'appartient jamais pour Arendt à l'acteur, mais au spectateur : elle est *daimôn*, c'est-à-dire que l'acteur ne saisit jamais *qui* il est. Voir pp.305-318.

⁹⁵ CH., p.313. «are not born in order to die but in order to begin» (HC. p.246).

promesse, en tant qu'actions, jouissent de la puissance conférée par le réseau des affaires humaines.⁹⁶

Un troisième élément pourrait compléter cette capacité qu'a l'action de répondre telle une mesure à ses propres caractéristiques. Si le pardon nous libère du passé et que la promesse nous lie à l'avenir, une autre instance est active au présent. Cette instance est ce que nous pouvons nommer la «modération» ou le respect des limites. Cette modération n'est pas à comprendre au sens d'une obéissance morale mais dans les termes de la «*virtu*» machiavélienne : un courage d'assumer sa liberté par le truchement de l'activité du jugement. Contrairement aux deux autres activités, cette *virtu* est une activité sans repos (*askholia*) qui a pour but de contrer ou d'assurer une stabilité à l'infini du champ de l'action. Le pardon et la promesse ont recours à un sens définitif : je ne pardonne ni ne promet quelque chose relativement. Cette *virtu*, ce respect actif des limites, mêlée d'une capacité à discerner le sens des actions humaines, parce qu'elle même une activité, au même titre, ne préfigure-t-elle pas comme une sorte d'activité de juger qui serait à même la dynamique de l'action ? Il nous faudra aboutir en quelque sorte, tôt ou tard, dans notre propre exposé à ce troisième pouvoir de résolution de l'action.

⁹⁶ Il est dommage que la traduction française, on ne sait pourquoi, a omis de traduire correctement les deux titres des sections concernées. Le mot «power» est carrément omis.

Chapitre VI

Philosophie et politique

1. *En retrait de la vita activa : l'action et les activités de l'esprit*

Notre dernier chapitre nous a conduit au un problème crucial de l'unité et de la cohésion de l'oeuvre arendtienne. Tels que nous les avons exposés jusqu'à maintenant, les enjeux présents dans la réflexion qui anime l'ouvrage *The human condition* trouvent leur justification dans l'élaboration d'une pensée capable de comprendre l'autonomie propre de la *vita activa* : une autonomie demeurée incomprise dans notre tradition. Sous cet angle , notre examen de la *vita activa* a permis de constater, d'une part, que l'intégrité de la *vita activa* était toujours subordonnée par la tradition à la *vita contemplativa* et, d'autre part, que

la pensée était le plus souvent associée à l'état d'inactivité.¹ Par la suite, nous nous sommes attardé à montrer que la question du mal politique se greffe, dans l'analyse de la *vita activa*, à l'occultation par la tradition de pensée de l'Occident des activités qui en relèvent. C'est de cette occultation, rappelons-le, que résulte l'incapacité «à penser ce que nous faisons». Afin de circonscrire les contours de cette *vita activa*, Arendt avait à faire la démonstration qu'à l'intérieur de cette vie active se trouvent présentes les activités appropriées afin de résoudre ses propres ambiguïtés. Il s'agissait en même temps d'éviter de taxer les activités de la *vita activa* d'un mode dérivé des vues et fins de la contemplation. Partant de cette critique, il apparaît étonnant qu'Arendt parvienne à conclure que de toutes les activités humaines le penser pourrait bien être l'activité la plus active et la plus pure de toutes. Elle écrit dans les dernières lignes de son ouvrage : « si l'on devait juger les diverses activités de la *vita activa* qu'à l'expérience de l'activité vécue, si on ne les mesurait qu'à l'aune de la pure activité, il se pourrait que la pensée en tant que telle les surpassa toutes.»² Sans circonscrire davantage cette intrusion de la pensée dans l'économie des activités de la *vita activa*, Arendt nous laisse, en guise de méditation, sur la phrase énigmatique de Caton : « Jamais il n'était plus actif que lorsqu'il ne faisait rien, jamais moins seul que dans la solitude (*numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*).»³

Il se pourrait bien qu' Arendt s'aperçut elle-même du piège qu'elle s'était tendu dans le maniement des distinctions qu'elle reliait à la *vita activa*. Elle le confirmera, beaucoup plus tard, dans une allocution à un colloque donné en son honneur à Toronto. Elle y fait l'aveu suivant :

«Le principal défaut, et l'erreur, de *The human condition* est le suivant : j'envisage encore ce qui s'appelle dans la tradition la *vita activa* du point de vue de la *vita contemplativa*, sans jamais dire quelque chose de réel sur

¹ Voir chapitre V, section 5.4.

² CH., p.403-404. (H.C., p.325). Trad. mod.

³ CH., 404.

la *vita contemplativa*. Maintenant je pense que l'envisager à partir de la *vita contemplativa* est déjà la première illusion. Parce que l'expérience fondamentale de l'égo pensant se trouve dans ces lignes de Caton l'ancien que je cite à la fin du livre : «Quand je ne fais rien, c'est alors que je suis le plus actif et c'est quand je suis tout entier avec moi-même que je suis le moins seul». (Il est très intéressant que Caton ait dit cela!). C'est une expérience de pure activité qui n'est entravée par aucun obstacle physique ou corporel. Mais dès que vous commencez à agir, vous traitez avec le monde, et c'est comme si vous tombiez constamment sur vos pieds, et alors vous portez votre corps - et, comme disait Platon : «Le corps réclame sans cesse que l'on en prenne soin et c'est infernal !» Tout ceci est énoncé à partir de l'expérience du penser, à propos de laquelle j'essaie d'écrire maintenant. Je partirais de cette occupation de Caton. Mais je ne suis pas prête à vous parler de cela. Et je ne suis nullement sûre que je réussirai, parce qu'il est très aisé de parler des illusions métaphysiques, mais ces illusions métaphysiques - c'en sont en effet - ont chacune leur racine authentique dans quelque expérience. C'est-à-dire que, pendant que nous les jetons par la fenêtre comme des dogmes, nous sommes tenus de savoir d'où elles sont venues. De savoir quelles sont les expériences de cet égo qui pense, qui veut, qui juge, en d'autres mots qui est occupé à de pures activités mentales». ⁴

Du point de vue des études sur la *vita activa*, la nouvelle position n'est pas sans équivoque et ce renversement nous désoriente dans le parcours d'Arendt. Où l'on croyait trouver une norme afin de délimiter les activités de la *vita activa*, on trouve un curieux paradoxe. Dans le registre des études arendtiennes si cette question n'est pas nouvelle - la plupart des commentateurs la soulèvent - les justifications restent pour le moins timides. ⁵ Le fait est que la question de la pensée et de l'activité

⁴ Cité par J. Taminiaux dans *Arendt, disciple de Heidegger?* in *Études phénoménologiques. Hannah Arendt*. op.cit.p.130.

⁵ À notre avis, J. Taminiaux, dans *Arendt disciple de Heidegger?* (op.cit.), et Hans Jonas, dans *Acting, knowing, thinking*. (Social research, pp.25-43), demeurent les plus explicites sur cette question. S. Courtine-Denamy, dans *Hannah Arendt*, ouvrage récemment publié, n'aborde encore la question que d'un point de vue très général (voir pp.312-315 et 364-368) . Sur le rapport entre *vita activa* et *vita contemplativa*, et de la justification des deux grandes oeuvres de Arendt notons en particuliers : G. Even Gramboulan, *Une femme de pensée...*, op.cit, pp.279 - 289 ; A.M.

de la vie contemplative est équivoque. Comment penser sans avoir recours aux axiomes d'une tradition qui a fait de la pensée l'activité la plus haute de la vie contemplative ? Rejeter les présupposés contemplatifs au sujet de la *vita activa* ne revient-il pas à rejeter également ceux des activités de l'esprit ? Comme le soulève J.Taminiaux, Arendt aurait «implicitement admis, en accord avec cette tradition, que penser c'est bel et bien contempler». ⁶ Elle n'avait pas envisagé une pensée en dehors de la contemplation: quelque chose comme une activité prenant naissance dans l'action, et s'exerçant dans «cet habitat apparaissant qu'est le monde commun». ⁷ La pensée ne serait plus ici une activité immobile (*skolia*) mais un dialogue au sens de la *dialegesthai* que pratiquait Socrate : «une dialectique qui révèle (fait ressortir) la vérité [sans détruire] la *doxa* ou l'opinion, mais au contraire révèle cette *doxa* dans sa vérité originelle». ⁸ Une activité sans repos plus près de la compréhension que de l'intellection. Dans un article dédié à Arendt, Hans Jonas, un de ses amis de longue date, évoque cette ouverture de la pensée au monde des phénomènes : penser c'est déjà être dans l'action, car «thinking has the will to communicate itself, and communication is action into the world». ⁹ Comme semble le suggérer H. Jonas, la conclusion de *The human condition* préparait depuis longtemps un autre ouvrage se proposant d'examiner pour elles-mêmes les activités de l'esprit. ¹⁰ Il n'y a pas de rupture mais une continuité entre les deux oeuvres majeures d'Arendt. En tant que monde phénoménal, la *vita activa* est le repère continu de *The life of the mind*. Comme nous l'avons vu, si l'activité de la pensée s'avère dans le dialogue de soi à soi, c'est qu'elle présuppose déjà la pluralité.

Roviello, *Sens commun et modernité chez H.A.*, op.cit., pp.5 -et suivts. ; E. Young-Bruehl, *Pour l'amour...*, op.cit, pp.589-590.

⁶ J. Taminiaux, *Arendt, disciple de Heidegger?*, op.cit., p.130-131.

⁷ Idem.

⁸ H. Arendt, *Philosophie et politique*, op.cit., p.88.

⁹ H.Jonas, *Acting, knowing, thinking*, op.cit., p.42.

¹⁰ On traduit le terme «Mind» par esprit. Il est fort probable qu'Arendt utilise le terme «Mind» comme équivalent du «Geist» allemand. Mais Arendt discute essentiellement des «activités» de l'esprit.

Cet argument est déjà en filigrane dans *The human condition* lorsqu'Arendt écrit au sujet de l'origine de la contemplation:

« Historiquement la source de la contemplation, que nous voyons décrite pour la première fois dans l'école socratique, est au moins double. D'une part, elle a un rapport évident et logique avec la fameuse thèse de Platon, que cite Aristote : le *thaumazein*, l'étonnement devant le miracle de l'Être est le commencement de toute philosophie. Il me paraît très probable que la thèse platonicienne fut le résultat immédiat d'une expérience, la plus frappante peut-être de celles que Socrate procura à ses disciples : la vue du maître, à maintes reprises, brusquement saisi par ses pensées, enfermé dans un recueillement absolu, d'une parfaite immobilité pendant des heures. Il paraît également invraisemblable que cette transe émerveillée dut être essentiellement muette, intraduisible quant au contenu.»¹¹

Ce qui est moins certain, c'est que cet état d'étonnement originaire, où commence la philosophie, soit un état inactif (*skholia*) mais qu'au contraire il soit pure activité. Cette présupposition d'un état contemplatif non actif résultant de l'étonnement dérive, selon Arendt, de l'identification de l'état contemplatif au modèle de l'activité fabricante de l'*homo faber*. Elle écrit :

« [L]a raison de cette prédilection [à savoir la faveur accordée à la contemplation] en philosophie n'est en aucune façon la méfiance à l'égard de l'action, méfiance d'inspiration politique - dont nous avons parlé plus haut - c'est le soupçon, beaucoup plus grave philosophiquement, que la contemplation et la fabrication (*theôria* et *poiësis*) ont des affinités intrinsèques, qu'elles ne s'opposent pas l'une à l'autre sans équivoque comme la contemplation et l'action. Le point décisif de leur similarité tient, du moins dans la philosophie grecque, au fait que la contemplation prolongée d'un objet, est considérée comme un élément inhérent à la fabrication : l'oeuvre de l'artisan est en effet guidée par «l'idée», par le modèle contemplé avant de commencer le processus de fabrication et après l'avoir terminé, d'abord

¹¹ CH., p.378. (H.C., p.302). Trad. mod..

pour savoir quoi faire, ensuite pour pouvoir juger le produit fini. »¹²

Cette imitation du processus de l'oeuvre comme modèle de la contemplation explique en quoi l'étonnement platonicien, le *thaumatzein*, n'est plus compris comme le fruit d'une activité mais comme « l'arrêt conscient de l'activité, de fabrication [par lequel seulement] l'on accède à l'état contemplatif ». ¹³ La pensée serait ainsi une expérience dérivée de l'expérience de l'activité de l'*homo faber*. De fait, le modèle de la *poiësis* offrait de nombreux avantages à l'articulation du mode contemplatif. Arendt insiste sur cette substitution de la *poiësis* aux fins de la contemplation et souligne comment celle-ci affecte l'activité de pensée. Elle écrit :

« Pour Platon ce modèle, que l'art peut seulement imiter et non créer, n'est pas un produit de l'esprit humain; il lui est donné. Comme tel il possède une permanence et une excellence que n'actualise pas, mais dégrade au contraire, sa matérialisation due à l'oeuvre des mains de l'homme. L'oeuvre rend périssable et dégrade l'excellence de ce qui serait demeuré éternel en tant qu'objet de pure contemplation. En conséquence, l'attitude convenable à l'égard des modèles qui guident l'oeuvre et la fabrication, c'est-à-dire à l'égard des idées platoniciennes, est de les laisser telles qu'elles sont, telles qu'elles apparaissent au yeux de l'esprit. Pourvu que l'homme renonce à sa capacité ouvrière et ne fasse rien, il peut les contempler et ainsi participer de leur éternité. À cet égard, la contemplation ne ressemble guère au ravissement d'étonnement que l'homme éprouve devant le miracle de l'Être considéré comme un tout. Elle continue de faire partie d'un processus de fabrication, même si elle a rompu avec toute espèce d'oeuvre : l'observation du modèle, qui désormais ne guidera plus aucun acte, s'y prolonge et s'y savoure pour soi ». ¹⁴

Cette assimilation du modèle de l'*homo faber* au mode de vie contemplatif n'est pas sans creuser l'écart de la pensée et de l'action.

¹² CH., p.377 (HC., p.301-302) Trad. mod.

¹³ CH., p.379.

¹⁴ CH., p.378. (HC., p.302-303).

Car dans la primauté qu'a connue le mode de la contemplation, la pensée se trouve ici ramenée à la mentalité de l'*homo faber*. Du commencement de la philosophie en tant qu'étonnement contemplatif (*thaumatzein*), la pensée s'en trouve ici désengagée, comme elle l'est auprès du monde plural des phénomènes.

Loin d'accentuer cette distinction fondamentale, aux yeux des Anciens, entre l'être et l'apparaître, la modernité saura dissoudre l'aspect «révélateur» de l'Être. En introduisant le critère du doute méthodique, Descartes postule implicitement que non seulement : « cet Être prodigieusement effectif est d'une nature telle que ses révélations doivent être des tromperies [*illusions*], [mais] que les conclusions tirées de ses apparences doivent être des illusions [*delusions*] ». ¹⁵ Ainsi que Nietzsche le constata, le renversement opéré par le monde moderne sur les traditions antique et médiévale rendait futile l'intervention d'une extériorité fondatrice et «en même temps que le monde vrai, c'est le monde des apparences qui est aboli». ¹⁶ Le doute méthodique introduit par Descartes n'a pas lui-même changé le cours des événements mais il s'est offert comme une sorte de mesure du monde. Le doute cartésien est un doute radical car il abolit le double postulat de la tradition sur lequel « ce qui existe doit apparaître de soi-même et que les facultés humaines sont aptes à le recevoir ». ¹⁷ Le doute cartésien repose sur la méfiance des sens puisqu'il ne se vérifie qu'à partir de lui-même ¹⁸ et répond au principe général, déjà formulé dans l'Antiquité, sous la forme protagoricienne de «l'homme est la mesure de toute choses», «du postulat implicite que l'esprit [*mind*] ne peut connaître que ce qu'il a produit [*produced*] et le retient dans un sens interne à lui-même». ¹⁹ Bien installée dans cette perspective de l'*homo faber*, la pensée en perdant son ancien caractère révélateur devient essentiellement une opération discursive - dans la prétention de fonder une science -

¹⁵ CH., p.348

¹⁶ Cité par Arendt dans *La pensée*, p.26.

¹⁷ CH., p.347.(HC.p.276)

¹⁸ «la certitude cartésienne est fournie par l'introspection» CH., p.352.

¹⁹ CH., p.355.(HC., p.283) trad.mod.

toujours coupée des phénomènes. Ce qui devait poser la mesure de toute chose - la pensée - s'est avéré, selon Arendt, la pire perte pour le monde et son sens commun. Car la pensée, en se coupant de nouveau du monde phénoménal, « le sens commun, lequel jadis servait à intégrer dans le monde commun tous les autres sens avec leurs sensations intimes et privées [*intimately private sensations*], comme la vision intègre l'homme dans le monde visible, devint [avec le doute cartésien] alors une faculté interne sans aucun lien avec le monde».²⁰ Le cartésianisme avec l'insertion de son doute méthodique comme mesure des choses pensées s'avère, selon Arendt, la plus grande «victoire de l'*homo faber* ».²¹ Cette victoire est d'autant plus grande qu'elle répète en un sens celle conquise jadis par la contemplation. Le renversement de l'époque moderne est un renversement sur lui-même et si l'ancienne hiérarchie du supra-sensible est abolie, la structure reste la même. Si la victoire proclamée à l'aube de la modernité est «une victoire de l'esprit sur les sens» il se pourrait que cette victoire, entraînée par le processus sans fin de l'*animal laborans* et de ses besoins, «se termine par une défaite de l'esprit.»²² Ceci, enfin ne donnerait-il pas raison à Démocrite qui disait : «Pauvre esprit, tu empruntes tes arguments aux sens et ensuite tu veux les vaincre ? Ta victoire est ta défaite (frg. b 125)».²³

En tentant de relever cette occultation possible de la pluralité au sein des activités de l'esprit, la critique arendtienne de la tradition «ne concerne plus seulement les écrans que la métaphysique dispose devant ce qu'elle dédaigne (l'action), mais encore tous les murs qu'elle dresse devant ce qu'elle honore : la pensée au premier chef.»²⁴ Une tâche qui peut sembler similaire à celle faite pour la *vita activa* mais se rapportant cette fois-ci aux *fallacies* de la métaphysique concernant ses propres activités. Cette position d'une «déconstruction» de la

²⁰ Idem

²¹ CH., p.369

²² CH., p.346.

²³ Citée par Arendt à deux reprises, dans CH., p.346. et dans la version du dialogue de Démocrite dans *La pensée*, op.cit., p.26.

²⁴ J.Taminiaux, *La fille de Thrace ...*, op.cit., p.157.

métaphysique, Arendt l'affirme explicitement lorsqu'elle écrit dans son ouvrage consacré à la pensée :

« [J]e me suis clairement rangée sous la bannière de ceux qui, depuis pas mal de temps, s'efforcent de démanteler [*dismantle*] la métaphysique ainsi que la philosophie et ses catégories, telles que nous les connaissons toutes deux, depuis leurs débuts en Grèce et jusqu'à ce jour. Ce genre de démantèlement n'est possible que si l'on part de l'hypothèse que le fil de la tradition est rompu et qu'on ne pourra pas le renouer. Historiquement parlant, ce qui est rompu c'est la trinité romaine qui, pendant des millénaires, a uni religion, autorité et tradition. La perte de cette trinité ne détruit pas le passé et le processus de démantèlement lui-même n'est pas destructeur ; il ne fait que tirer les conclusions d'une perte qui est un fait, et à ce titre, ne fait plus partie de «l'histoire des idées» mais de notre histoire politique » : l'histoire de notre monde.»²⁵

Le démantèlement arendtien ne cherche aucunement à évacuer la signification des concepts traditionnels mais plutôt à montrer la pertinence et l'urgence de revoir certaines présuppositions présidant à leur élaboration. Ce n'est pas que les concepts traditionnels aient perdu leur raison d'être mais « la manière traditionnelle de les penser » dans l'arrière-fond métaphysique qui leur donnait leur signification n'est plus efficiente. De ce point de vue, la mort de Dieu, par exemple, ne signifie pas la disparition de l'idée ou de la substance mais l'inefficience de sa fonction référentielle manifeste dans notre façon de le concevoir, de le situer et de lui attribuer une valeur, et dans la saisie de nos affaires humaines. Loin de la perspective arendtienne l'idée d'annihiler la valeur de la tradition métaphysique : au contraire cette tradition représente la seule référence de ce qu'ont représenté les activités de l'esprit pour ceux qui nous ont précédés. Pour Arendt il est clair que les arguments de la métaphysique, autant ceux concernant la *vita activa* que la vie de l'esprit, malgré leur spéciosité, représentent le seul héritage de notre tradition de penser. Ainsi, la situation d'un épuisement des concepts traditionnels de la métaphysique loin de

²⁵ *La pensée*, , p.237. (*Thinking*, p.212.) Trad. mod.

représenter une tragédie apparaît comme une opportunité pour nous. La rupture de la tradition nous offre l'avantage de regarder cet héritage avec des yeux nouveaux, «dégagés, écrit Arendt, de la contrainte et du poids de la tradition, et par là même de disposer d'un foisonnement d'éléments bruts d'expérience sans que s'imposent de *dicta* quant à l'exploitation de ces trésors». ²⁶ Ce qui est en question dans le démantèlement arendtien, ce n'est pas notre capacité à repenser les concepts fondamentaux que nous a légués notre tradition avec laquelle nous avons rompu, ce qui est en question c'est plutôt l'écart entre cette faculté de pensée et la réalité sensible du monde. Un écart tel que la pensée et les concepts dans lesquels elle se meut n'éclairent plus la réalité des affaires humaines. Ce démantèlement spécifique à la critique arendtienne devra donc partir du mal totalitaire qui affecte et caractérise notre époque tout en montrant comment «l'héritage légué par notre tradition» joue à la fois le rôle de «masque et de révélateur» dans notre effort nouveau à comprendre ce malaise. ²⁷ Les arguments de la métaphysique concernant l'origine et les caractéristiques propres des activités de l'esprit sont «fallacieux et spécieux» car ils masqueraient l'appartenance sensible des activités mentales à la pluralité. Ces spéciosités, selon Arendt, tout en élaborant et montrant les paramètres des structures de l'esprit [*mind*] en cacheraient l'origine : une expérience vécue dans le monde et rendue possible par la pluralité. Les arguments sont donc dits «spécieux et fallacieux» par l'occultation délibérée d'une liaison irréductible au monde des activités de l'esprit; l'«appartenance» au sensible est précisément ce que recouvrent les arguments de la métaphysique à la faveur d'un retrait radical de ce monde. Du point de vue de la métaphysique l'esprit s'émancipe dans un retrait complet du monde sensible. On ne peut oublier selon Arendt que le pouvoir de la tradition repose précisément sur cette conception dualiste du monde phénoménal et du monde de l'esprit. Platon qui en trace les origines, établit une distance radicale entre le monde sensible, milieu du sens commun et de la *doxa*, et la vie

²⁶ *La pensée*, op.cit., p.27. (*Thinking*, p.12).

²⁷ Voir J. Taminiaux, *La fille de Thrace...*, op.cit., p.157-159.

philosophique conçue comme activité de la pensée contemplative, muette et solitaire. Le pouvoir de la tradition reposa précisément sur cette capacité à maintenir cette distance entre «deux mondes», un monde vrai et un monde d'apparences. La question qui demeure pour Arendt est celle de savoir en vertu de quoi la tradition a accordé le privilège et la suprématie au monde supra-sensible ? Cette façon de voir implique une méprise de l'apparence. Et surtout, comment cette façon de voir a partie liée, selon elle, avec le mal totalitaire.

Il ne pourrait s'agir cependant de renverser simplement les primautés en inversant la suprématie. Car le «déconstructionisme» arendtien ne vise pas une éradication des questions métaphysiques ou même encore un questionnement sur leur statut. La pertinence du démantèlement ne se justifie que dans la position engagée d'une réflexion sur le malaise politique de notre temps. Ce qui est visé, répétons-le, c'est l'écart entre la pensée et l'autonomie de la *vita activa* ; écart qui ferme lui-même l'horizon sur lequel le mal contemporain peut se révéler. De ce point de vue, la pensée, tout en étant une activité exercée en retrait du phénomène, doit demeurer auprès du monde : une pensée capable de s'engager dans le monde phénoménal. Une pensée non-métaphysique attachée aux phénomènes et capable d'assumer son appartenance au monde phénoménal²⁸ et à la contingence des affaires humaines qui y est impliquée. Sans subordonner la pensée au phénoménal, il s'agirait plutôt de penser un esprit capable de s'incarner dans le monde. En paraphrasant J. Taminiaux, il s'agirait d'une pensée capable d'assumer le paradoxe de son appartenance et de son retrait au monde des phénomènes. C'est dans cette perspective qu'Arendt projette son ambition de réconcilier l'expérience du sens commun et de la pensée. Car sa conviction, écrit-elle, est «que la

²⁸ La critique que fait Arendt à l'endroit des penseurs professionnels, à ceux qui font de la pensée une affaire qui ne concerne pas le monde repose sur l'occultation commise sur la condition la pluralité. Cette critique s'étend également à toute idéologie, tel le fascisme, qui occulte la pluralité et qui dissout les distinctions au profit du triomphe de l'Unique. Cette critique d'Arendt ne vise pas le fait que la pensée est une activité qui doit se faire en retrait des phénomènes mais que le penseur oublie qu'il est en retrait du monde.

pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter». ²⁹ À ce titre, la *vita activa*, loin d'être disparue du nouvel examen des activités de l'esprit, agit en filigrane comme un repère continu. Formulée ainsi, la question qu'adresse Arendt à la tradition philosophique se résumerait à celle-ci : «la question est de savoir si la pensée supporte de paraître ; il s'agit alors d'établir si la pensée et les autres facultés silencieuses et invisibles sont censées paraître ou si, après tout, elles ne peuvent trouver dans le monde d'habitat qui leur convienne [*adequate home in the world*]» ³⁰. Le démantèlement de la métaphysique par Arendt doit ainsi se comprendre comme une exigence interrogative sur la capacité prétendue des activités de l'esprit à se poser en retrait des phénomènes ; cette capacité paradoxale qui nous permet par un retrait du monde sensible de mettre en suspend ces phénomènes et d'en faire des contenus autonomes (les concepts). Ainsi, ce qui est visé n'est pas tant cette capacité de retrait qu'ont en commun ces activités invisibles et silencieuses de l'esprit mais la valeur prétendue de ces activités dans l'horizon de compréhension de notre époque et de ses phénomènes inouïs. Le démantèlement arendtien de la métaphysique est donc une entreprise à la fois herméneutique et phénoménologique qui porte le projet d'une reconstruction. De façon incontournable, l'élaboration d'une nouvelle pensée politique oblige à interroger les activités de l'esprit au moins celles qui sont en cause : la pensée, la volonté et le jugement. Aux préjugés de la tradition métaphysique, à savoir que « le sens commun est aveugle à tout ce que la philosophie propose de regarder comme essentiel » ³¹, Arendt entend répondre par un pari « politique » : qu'il existe pour ainsi dire un équilibre des activités de l'esprit qui ne va pas sans leur racine mondaine et sensible. Mais au lieu d'aborder cette nouvelle perspective dans une analyse directe, nous poursuivrons notre propre étude par l'élaboration du projet explicite de *La vie de l'esprit* et de son rapport à l'expérience du mal totalitaire.

²⁹ CC., p.26. (BF., p.14)

³⁰ *La pensée*, , p.37.

³¹ Heidegger, M., *De l'essence de la vérité*, PUF, Trad. de H. Corbin. Paris, p.162.

2. La banalisation du mal et l'absence de penser

Du point de vue intellectuel, les dernières années de la vie d'Arendt représentèrent pour elle son plus grand défi. Les décès successifs de ses plus proches compagnons, en commençant par son époux décédé à l'été 1970, l'affligèrent au plus haut point ; sans eux, la solitude allait devenir un sentiment pénible.³² Malgré ces épreuves difficiles, son activité intellectuelle et son engagement s'intensifièrent. Entre l'exigeant travail que lui demandait l'élaboration des conférences sur la vie de l'esprit aux Gifford Lectures, les cours qu' elle continua de donner à Chicago et à New York et les sollicitations constantes³³, Arendt s'appliqua à réunir les différentes réflexions que lui suggérait la situation politique de la république américaine de l'après-guerre. Ces réflexions s'avèrent un indice précieux pour saisir les dernières questions qu'elle élabora dans *The life of the mind*. Les trois textes majeurs publiés dans *Crisis of the Republic*³⁴ décrivent la situation politique américaine comme une situation de *crise*, où le pouvoir des lois inscrites dans l'esprit de la constitution américaine se trouve menacé. Cette crise se manifeste explicitement dans la perte de confiance dans les institutions, menaçant ainsi le pouvoir de représentation du sens commun. Il nous faut donc rappeler la perspective sous laquelle Arendt aborde l'exigence éthique de penser l'esprit du droit de la constitution américaine.

³² Pour Arendt, l'amitié est non seulement le seul sentiment véritablement politique mais aussi «le seul remède à la solitude» E. Young Bruehl, *Pour l'amour du monde...*, op.cit, p. 572.

³³ Dans cette période, Arendt fut particulièrement engagée publiquement ; les sollicitations étaient constantes tant pour des entrevues, des conférences que pour des invitations de toutes sortes.

³⁴ *Crisis of the Republic*. Harcourt Brace Jovanovich. New York, 1972. En traduction française, de G. Durand : *Du mensonge à la violence*. Calmann-Lévy. Coll. Presses Pocket. Paris, 1972. (Désormais MV). Trois textes composent l'ouvrage : *Lying and politics : Reflections on the Pentagon Papers* (1971) ; *Civil disobedience* (1970) ; *On violence* (1971).

C'est dans le *consentement*³⁵ que fut né l'esprit de la constitution américaine : cette exigence politique à penser «l'obligation morale de l'obéissance aux lois» en rapport à l'engagement politique du «bon citoyen». En insistant sur cette notion du consentement, comme *esprit de la constitution*, l'analyse d'Arendt vise directement à relever l'incidence de l'action dans la constitution américaine. Cette constitution fondée dans un contrat social manifeste l'acte de fondation et du commencement politique de la société américaine. Le contrat, comme nous le savons, lie par un pacte institué la promesse d'un épanouissement de la communauté. L'admiration qu'a Arendt pour la constitution américaine provient précisément de la capacité de celle-ci d'instituer l'aspect d'un *consentement tacite* et originaire au fondement du possible humain : la société américaine se montre ainsi capable d'instituer ce *fides acquisita* sur lequel nous devons prendre appui pour nous mouvoir dans le monde. Arendt écrit :

« Nous vivons et survivons tous par l'effet d'une sorte de *consentement tacite* , qu'il serait toutefois difficile de qualifier de volontaire. Comment pourrait-on vouloir ce qui existe de toute façon ? On pourra toutefois parler de consentement volontaire dans le cas où l'enfant se trouve naître dans une communauté où, parvenu à l'âge adulte il aura en fait en droit la possibilité d'exprimer son dissentement. Ce dernier implique le consentement [volontaire] et constitue la marque caractéristique d'un régime de liberté. Celui qui sait pouvoir refuser son accord sait également que, d'une certaine façon, il consent lorsqu'il s'abstient d'exprimer son désaccord.»³⁶

C'est cette prédominance d'un sens commun tacite et originaire à toute constitution d'une communauté qui permet à Arendt d'intégrer la désobéissance civile comme quelque chose qui, loin de contrevenir à

³⁵ Arendt écrit : « Je suis, pour ma part, convaincue que Montesquieu avait raison d'estimer qu'il existait réellement un «esprit des lois», qui varie d'un pays à un autre et diffère selon les formes de gouvernement ; en ce sens nous pouvons dire que le *consentement* [nous soulignons] constitue l'esprit même du droit américain - non dans son sens très ancien d'une acceptation pure et simple, [...] mais bien dans le sens d'un soutien actif et d'une participation permanente à tous les domaines d'intérêt public.» (MV.), p.86-87.

³⁶ MV., op.cit., p.89-90.

l'esprit du droit américain, est en fait l'expression d'une action conforme à cet esprit. S'appuyant largement sur les analyses de Tocqueville, elle écrit : «L'introduction de la désobéissance civile parmi nos institutions politiques pourrait constituer le meilleur remède à cette impuissance en dernier ressort du contrôle juridictionnel».³⁷ La désobéissance civile répond, par une association volontaire de citoyens exprimant radicalement leur désaccord, à un excès des pouvoirs de l'État par rapport à l'esprit de la constitution. À la différence de la violence, qui est plutôt une réaction vive provenant d'un sentiment d'injustice dont on est affligé, la désobéissance pour être efficiente exige l'action concertée. Même si des éléments de violence peuvent accompagner la désobéissance civile, il faut selon Arendt distinguer clairement ce phénomène de la violence organisée.³⁸ Celle-ci, non seulement n'est pas déterminée par une action faite de concert mais contrairement à la désobéissance civile, se signale d'abord par le symptôme de l'impuissance. La violence *organisée* - qui n'est pas la désobéissance civile - manifeste à la fois une incapacité politique et un refus politique. De cette violence, il ne résulte jamais d'initiative politique. La violence, nous l'avons vu, est un phénomène naturel, liée à la puissance individuelle et caractérisée par l'utilisation d'instruments qui ont pour but de *multiplier* cette puissance individuelle.³⁹ En cela, elle n'est jamais conforme à la pluralité et n'est qu'un moyen pré-politique de parvenir à une fin en subordonnant le sens commun aux intérêts d'un corps minoritaire. La désobéissance civile, loin d'être un phénomène en dichotomie avec la pluralité est

³⁷ Idem, p.102.

³⁸ Comme dans certaines politiques étrangères, opération militaire ou encore comme ce fut le cas dans la révolution étudiante américaine.

³⁹ L'action violente est elle-même inséparable du complexe des moyens et des fins, dont la principale caractéristique, s'agissant de l'action de l'homme, a toujours été que les moyens tendent à prendre une importance disproportionnée par rapport à la fin qui doit les justifier et qui, à leur défaut, ne peut pas être atteinte. Du fait qu'il est impossible de prédire valablement quelle peut être la fin d'une action humaine, en tant qu'entité distincte des moyens de sa réalisation, les moyens que l'on utilise pour atteindre des objectifs politiques revêtent le plus souvent une importance plus grande pour la construction d'un monde futur que les objectifs poursuivis.» (MV), p.106. Voir aussi, sur la distinction entre pouvoir, puissance, force, autorité et violence les pages 144-147.

plutôt l'exemple d'une capacité de juger par soi-même des événements inacceptables en signifiant ainsi que le sens de la communauté humaine n'est pas d'obéir mais d'agir. Dans une intervention radiophonique, un des rares témoignages sur la question que nous traitons, Arendt raconte à son interlocuteur :

«Ceux qui refusèrent cette coopération [avec le régime nazi] et que la majorité traite d'irresponsables, furent les seuls capables de juger par eux-mêmes ; ils en furent capables non parce qu'ils détenaient un meilleur système de valeurs ou parce qu'ils auraient eu dans l'esprit les vieux critères du bien ou du mal solidement implantés mais, à mon avis, parce que leurs consciences ne décidaient pas automatiquement, - comme si nous avions un ensemble de lois innées qu'il suffirait d'appliquer au cas particulier qui surgit [...]. Ils usaient, je pense d'un critère différent ; ils se demandaient jusqu'à quel point ils pourraient continuer à vivre en paix avec eux-mêmes s'ils avaient accompli certains actes [...]. Cette manière de juger n'exige ni une intelligence très développée, ni un raffinement particulier en matière de morale mais plutôt l'habitude de vivre explicitement avec soi-même, c'est-à-dire d'être engagé dans ce dialogue silencieux de soi avec soi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons la pensée [...]. L'effondrement moral complet de la société respectable sous le régime hitlérien nous enseigne que, dans de telles circonstances, ceux qui sont fiables ne sont pas ceux qui prônent les valeurs et tiennent fermement aux normes et aux critères moraux [...]. ceux qui doutent et les sceptiques sont beaucoup plus fiables, non que le scepticisme soit une bonne chose, ni que le doute soit sain, mais parce qu'ils sont rompus à l'examen des choses et à l'habitude de se faire leur propre opinion. Les meilleurs sont ceux qui savent que, quoi qu'il arrive, aussi longtemps que nous vivons, nous sommes condamnés à vivre avec nous-mêmes.»⁴⁰

Pour Arendt, il est clair que non seulement la pensée - *en tant que dialogue avec nous-mêmes* - est impliquée dans notre capacité à juger les événements, mais elle se trouve aussi concernée par le malaise politique de notre époque. Ce sont ces questions qui préoccupent Arendt

⁴⁰ E. Young-Bruehl, *Pour l'amour du monde...*, op.cit., p.493.

lorsqu'elle accepte le projet des conférences Gifford qu'elle donnera à Aberdeen en 1973 et 1974. Cette perspective nous semble explicite dans l'introduction à *The life of the mind* où guidée par cette question du mal politique, Arendt formule ainsi le problème qu'elle se propose de traiter. Elle écrit :

« Le problème du bien et du mal [ainsi que] la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal seraient-elles en rapport avec notre faculté de penser ? [...] L'activité de pensée en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité donc fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard». ⁴¹

D'un point de vue interne au projet arendtien, la question du mal totalitaire nous conduit inévitablement au «chiasme» des activités de l'esprit et des activités de la vie active. Puisqu'il s'agit toujours de la même tradition, l'exigence de dénouer ces activités telles que pensées par notre tradition et celles maintenant engagées par la *vita activa* s'avère incontournable. Si on ne peut penser complètement en dehors de ces catégories héritées de la métaphysique, Arendt propose de les reprendre en cherchant à en assumer la rupture dans l'implication de ces activités de l'esprit pour la *vita activa* du monde. C'est là le «retournement arendtien de la métaphysique. Traduite sous une question il s'agirait de comprendre comment cette faculté de penser dont l'activité transcende sans cesse les limites instituées (*hubris*) peut-elle réintégrer le monde ? Comment, pour le dire en d'autres termes, requérir la pensée et la joindre au problème du mal politique et de la responsabilité ? Le procès d'Eichmann nous procure un exemple frappant de cette problématique. Le mal totalitaire présenté dans l'histoire d'Eichmann illustre l'incarnation du divorce entre la pensée et l'action. Du point de vue politique qui est celui d'Arendt, les conséquences les plus graves se mesurent dans une crise du jugement. C'est à cet ensemble de questions et de perspectives qu'il nous faut rester

⁴¹ *La pensée*, p.19-20. (*Thinking*, p.5)

attentif avant d'aborder la controverse présente dans de *The life of the mind* .

C'est comme reporter pour le journal le *New Yorker* qu' Arendt partit à la fin de l'hiver 1961 à Jérusalem pour commenter le procès de Adolf Eichmann, lieutenant-colonel SS durant le régime nazi et «spécialiste» de l'émigration et des déportations des Juifs. Événement dont l'attrait lui permettrait peut-être de comprendre mieux le mal totalitaire. Elle accepta donc l'invitation sans réserve. Ce que ne pouvait anticiper Arendt c'est le véritable bouleversement qu'elle subira à la «rencontre» de ce personnage de loin si terrifiant. En fait cette rencontre, nous raconte sa principale biographe, eut un effet de choc qui bouleversa jusqu'à son propre itinéraire de pensée.⁴² Et nul doute que de tous les ouvrages d'Arendt celui d'*Eichmann à Jérusalem* suscita les plus vives polémiques. Sa parution en 1963 suscita pas moins de trois années de vives controverses parmi les spécialistes de l'holocauste juif sur ses positions éthiques quant au procès de Eichmann. Les trois aspects majeurs de cette controverse vont attirer notre attention: le sens politique du procès, le portrait du personnage d'Eichmann et le rôle «administratif» des Conseils juifs européens pendant le Troisième Reich.

Le cas du procès d'Eichmann a ceci de particulier qu'il fut le seul procès intenté à l'initiative de la nation israélienne. Le procès s'engagea, de façon illégale, par le «kidnapping» d'Eichmann à Buenos Aires. Cette ultime rencontre du *bourreau* et des victimes n'allait certes pas passer sous silence; au contraire l'événement, comme le raconte Arendt dès les premières pages de son commentaire, fut largement encensé par les médias d'information. Véritable instigateur du procès, Ben Gourion, à l'époque chef de l'État israélien, sut se servir de l'événement pour rehausser l'image internationale de l'État juif. Ben Gourion, écrit Arendt, voulait donner une «leçon pour le monde non-

⁴² Elle qualifiera elle-même l'événement de *cura posterior* . Voir *Pour l'amour du monde*, op.cit., p.430 et suivantes.

juif», il voulait que «l'opinion mondiale sache [que] l'Allemagne nazie n'était pas seule responsable de l'extermination de six millions de Juifs européens». «Nous voulons, disait-il, que tous les pays du monde le sachent ... et qu'ils aient honte». ⁴³ Pour Arendt, ce type d'argument enlevait d'emblée la crédibilité au procès. Seul «un tribunal juif peut rendre justice aux Juifs» tel était l'argument du procureur public, M. Hausner. Ce qui agaçait Arendt était moins la légitimité d'Israël à juger aux noms des victimes un criminel responsable des massacres nazis, c'était plutôt l'absence d'outil juridique approprié pour mener à bien ce procès. Eichmann devait être jugé, non pas pour des crimes commis à l'égard du peuple juif, mais pour «crime commis contre l'humanité». D'autre part, Arendt déplorait le sensationnalisme exacerbé du procès et les contradictions flagrantes qu'elle put observer dans les justifications de la chancellerie sur la pertinence du procès en terre israélienne. Car, s'il ne peut être question juridiquement parlant de «distinctions ethniques» - ainsi que l'affirmait le procureur - pourquoi ce procès devait-il - selon Ben Gourion - être une leçon pour le monde entier? Pourquoi fixer définitivement dans la mémoire collective de la Diaspora, «que depuis quatre mille ans, sa quête morale et ses aspirations messianiques, [les Juifs] avaient toujours affronté un monde hostile». ⁴⁴ Arendt n'a jamais pu consentir à ce curieux argument à la fois politique et religieux incapable de distinguer ce qui à ses yeux constitue deux domaines entièrement distincts. Elle refusait cette «culpabilité organisée» contre l'Histoire dont s'étaient arrogés certains dirigeants juifs. Le rôle du tribunal n'était pas de faire le procès des Juifs dans l'Histoire mais de juger les actes commis par Eichmann. Dans cette perspective on comprend qu'Eichmann allait d'avance incarner le bourreau, le monstre démoniaque, coupable des crimes impardonnables commis envers le peuple juif. Eichmann était bien pendu d'avance. Ces soupçons se confirmaient durant tout le procès. Un procès qui ne releva jamais les questions de fond qu'il suscitait : les actes infâmes commis par un individu «normal» et le défi

⁴³ *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*. Trad. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966, p.21-22. (Désormais *Eichmann*)

⁴⁴ *Idem*

juridique que représente ce procès.⁴⁵ Au lieu de cela, le procès resta à un niveau tristement superficiel et souvent confus où l'on tentait, par tous les moyens, d'incriminer Eichmann.

Loin de décrire Eichmann comme une pure incarnation *du* mal, Arendt le présente comme un homme plutôt imbu de lui-même, ambitieux et vaniteux. Il a la mémoire fragile mais demeure somme toute un individu sans déviation psychologique majeure et aucunement animé par une propension innée au mal. Eichmann, écrit Arendt, *n'avait aucun motif valable pour haïr les Juifs*. D'ailleurs, le procès ne réussit pas à établir le contraire. Lorsqu' Eichmann répondit aux chefs d'accusation portés contre lui par le plaidoyer de «non culpabilité dans le sens entendu par l'accusation», jamais on ne releva de quelque façon que ce soit le fait qu'un tel plaidoyer révélait en fait un point de tension extrême dans l'intégrité de ce procès. De fait cette affirmation pour la défense d'Eichmann soulevait un problème juridique qui atteignait les fondements du droit actuel et auquel l'accusation n'était pas en mesure de répondre : le problème d'une référence juridique capable d'assumer le phénomène de la *désobéissance civile* . Eichmann n'avait-il pas obtempéré docilement à la loi de son pays en vigueur sous la domination du Troisième Reich ? Tenant compte de ces lois, dans la situation particulière de l'époque hitlérienne, nous pourrions penser qu'Eichmann, en «bon citoyen normal», a simplement obéi à la loi de son pays. Dans l'esprit d'Arendt, «Eichmann était en effet «normal» dans la mesure où il n'était pas une exception» dans le régime nazi et que dans ce régime seules les «exceptions» auraient réagi «normalement».⁴⁶ Ne pouvant admettre qu'un homme sans motivations profondes à faire le mal avait pu commettre de telles atrocités, la magistrature, en entendant les déclaration d' Eichmann,

⁴⁵ Arendt écrit : «Les irrégularités et anomalies du procès furent si nombreuses, si variées, si complexes d'un point de vue juridique, qu'elles éclipsèrent, tant au cours du procès que dans la littérature, d'ailleurs maigre, qu'il inspira, les problèmes fondamentaux - moraux, politiques et même juridiques - que posait inévitablement le procès.» Voir *Eichmann*, op.cit. p.409.

⁴⁶ Idem, p.50.

préféra faire ressortir contradictions et mensonges, qui parsemaient à l'occasion son discours. Arendt raconte :

« Les magistrats [comme le procureur et la défense] ne le crurent pas non plus, parce qu'ils étaient trop bons, et peut-être aussi trop conscients de ce qu'étaient les fondements mêmes de la fonction qu'ils exerçaient, pour admettre qu'une personne moyenne, «normale», ni faible d'esprit, ni endoctrinée, ni cynique, puisse être incapable de distinguer le bien du mal. Eichmann ayant menti à l'occasion, les juges préférèrent conclure que c'était un menteur. Ils passaient ainsi à côté du défi moral, voire juridique, essentiel, que constituait le cas Eichmann»⁴⁷

Ce qu'Arendt déplore cependant c'est l'absence de regrets ou de remords de la part d'Eichmann ; comme si les années de recul n'avaient pas réussi à le faire réfléchir sur les événements. Il affichait une sorte d'indifférence par rapport à ses actes. Ce qui caractérisait le discours d'Eichmann c'est l'utilisation constante - dans les moments clefs de l'argumentation - de clichés ou de phrases toutes faites d'avance. Avec ces phrases toutes faites il «s'euphorisait» littéralement ainsi :

« L'esprit de Eichmann était bourré de ce genre de phrases [des clichés aux effets «euphorisant»]. L'on découvrit que sa mémoire le trahissait quand il s'agissait de rendre compte d'événements passés. [...] Eichmann se souvenait assez bien des tournants décisifs de sa propre carrière mais ceux -ci ne coïncidaient pas nécessairement avec les tournants décisifs de l'Histoire de l'extermination des Juifs, ou de l'Histoire tout court. (Eichmann ne se souvenait jamais très bien de la date exacte de la déclaration de guerre, ou de l'invasion de la Russie.) Mais il n'oublia jamais une seule de ces phrases qui, à un moment donné, lui avaient procuré une «euphorie extraordinaire». C'est pourquoi les juges qui, lors du contre-interrogatoire, tentèrent de faire appel à sa conscience, ne rencontrèrent que de l'«euphorie». Dans son esprit, il n'y avait aucune contradiction entre «je sauterai dans ma tombe en riant», expression convenant à la fin de la guerre, et «je me pendrais avec plaisir si cela

⁴⁷ Idem.

pouvait servir d'avertissement aux antisémites du monde entier». [...] Ses déclarations [ceux d'Eichmann] correspondaient à ses états d'âme qui, eux, changeaient souvent ; et il était satisfait tant qu'il arrivait à trouver, dans sa mémoire, ou à improviser sur le moment, une phrase toute faite pour aller avec. Il manquait d'esprit de suite mais il n'en fut jamais conscient. [...] Il conserva jusqu'à la mort ce triste don qu'il avait de se consoler avec des clichés». ⁴⁸

Ce qui frappe Arendt c'est la façon dont Eichmann place, entre lui et le monde, un écran, une coupure conçue par les clichés dont il usait constamment. Ce fait rendait la communication impossible avec lui. Il était pour ainsi dire coupé du monde, coupé de sa sollicitation et de sa réalité factice. Cet usage du langage par clichés, écrit Arendt, ces « phrases toutes faites, codes d'expression standardisés et conventionnels, ont pour fonction reconnue, socialement, de protéger de la réalité, c'est-à-dire des sollicitations que faits et événements imposent à l'attention de la pensée [*thinking attention*], de par leur existence même». ⁴⁹ Le plus souvent, ces clichés enrobaient le réel dans une sorte d'impératif moral creux - il n'hésitait pas à évoquer les impératifs kantien sur l'universalité des lois morales. Le discours d'Eichmann reproduisait parfaitement le langage de *l'administration*. Il ne faisait que répéter les formules, les mêmes qui furent autrefois indispensables à l'accomplissement des directives qu'on lui donnait. Autant à l'époque où il commettait ses actes qu'aujourd'hui avec le recul des années, Eichmann restait incapable de porter un jugement sur ses propres actes, incapable de réfléchir sur le sens de ses actions et sur les événements auxquels il avait collaboré. Cette incapacité foncière d'Eichmann, comme l'écrit A.M. Roviello dans son commentaire, «de décider par lui-même ce qu'il en est du sens de ses actions, cette absence à soi de la pensée, correspond à une absence de l'individu au monde ; l'individu est incapable de comprendre le sens de son action dans le monde, incapable de recevoir la présence du monde dans ses jugements

⁴⁸ Idem, pp.91-95.

⁴⁹ *La pensée*, p.19. (*Thinking*, p.4). Trad. mod.

et ses actions au sein de ce monde». ⁵⁰ Incapacité ou refus, ce qui définit Eichmann, selon Arendt, c'est son *manque de pensée*. Mais d'où provient cette *anesthésie* de la pensée ? Comme si sa pensée était sans activité, engourdie dans la «logique» parfaite de l'administration. Incapable de penser, Eichmann refuse de répondre de ses propres actes, parce que lui-même aveugle aux conséquences de ses faits et gestes. ⁵¹

Ce refus d'Eichmann ne vient pas d'une ignorance des règles primaires du bien et du mal. Il ne cherchait pas non plus à faire le mal délibérément, comme la cour l'aurait souhaité ; il refusait simplement de juger les actions, les siennes particulièrement. Le mal dont Eichmann est l'acteur n'est pas un mal radical qui trouverait sa raison d'être dans quelque perversion inscrite dans sa «nature» ; il n'était pas une incarnation *du* mal mais un individu ordinaire. Voilà d'ailleurs tout le problème. Le mal commis par Eichmann, loin d'être une corruption en soi de l'individu - comme un destin qui lui est échu - proviendrait plutôt d'«une dépravation d'un rapport-au-monde, corruption interne de l'expérience du monde, et du pouvoir d'éprouver la présence des autres dans ce monde». ⁵² Dans l'introduction à *The life of the mind*, Arendt rappelle le malaise auquel elle fut confrontée lors du procès :

« Ce qui me frappait chez le coupable c'était un manque de profondeur évident et tel qu'on ne pouvait faire remonter le mal incontestable qui organisait ses actes jusqu'au niveau plus profond des racines ou des motifs. Les actes étaient monstrueux mais le responsable [...] était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démoniaque ni monstrueux. Il n'y avait en lui ni trace de convictions idéologiques solides, ni de motivations spécifiquement

⁵⁰ A.M. Roviello. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, op.cit., p.188. Nous devons souligner ici la qualité et la pertinence du commentaire de Mme Roviello sur le cas Eichmann et la banalité du mal. Nous nous inspirons, ici, largement de ce commentaire.

⁵¹ Ainsi que le souligne A.M. Roviello : «ne pas penser ce que nous faisons, est le seul moyen, et aussi le plus radical, pour ne pas avoir à répondre de ce que nous faisons». Idem, p.193.

⁵² Idem, p.191.

malignes et la seule caractéristique notable qu'on décelait dans sa conduite, passée ou bien manifeste au cours du procès et au long des interrogatoires qui l'avaient précédé, était de nature entièrement négative : ce n'était pas de la stupidité mais une absence de pensée [*it was not stupidity but thoughtlessness*] ». ⁵³

Ni monstrueux, ni «mauvais», ni stupide, Eichmann, comme de nombreux responsables nazis souffrait d'une incapacité à penser et, conséquemment, à juger les événements dans lesquels il était pourtant impliqué. Le mal totalitaire dont participa Eichmann n'avait pas pour origine un mal inscrit dans la «nature humaine», un mal de nature ontologique, un mal radical. Le mal dont il est question ici est sans profondeur. C'est pourquoi Arendt désigne le mal en question sous l'expression la *banalité du mal* . Ce qui ne signifie pas que le mal lui-même soit banal, c'est-à-dire sans *gravité*, mais plutôt que le mal lui-même est accompli sans jugement : il est *banalisé* . Ce mal est sans profondeur mais non sans gravité car il atteste un divorce entre la pensée et le monde. En tant que rejet de l'être humain, puisqu'il considère celui-ci comme quelque chose de superflu, il est un mal absolu. Eichmann n'était pas *mauvais* par nature, il était *désensibilisé*, tout à fait *insensible* au mal qu'il commettait. Si Eichmann pouvait encore *penser*, il le faisait sans initiative et sans juger du contenu que lui dictait son expérience en contact avec le monde : il pensait abstraitement pour ainsi dire en confinant le dialogue intérieur (la pensée) dans «une sorte d'unanimité en miniature». ⁵⁴ En fait Eichmann n'a jamais agi, il n'a fait qu'obéir. La banalité du mal signifie que le mal est commis «sans savoir ce que nous faisons» ; sans que s'installe entre nous et le monde un dialogue nous permettant de juger nos actes.

Dans *Les origines du totalitarisme*, on a vu qu'Arendt considérait le mal totalitaire comme un mal radical : un mal impunissable, impardonnable et dont les mobiles défiaient toute entreprise à le penser.

⁵³ *La pensée*, p. 18-19. (*Thinking*, p.4.) Trad. mod.

⁵⁴ *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, op.cit., p.193.

Par le terme de *banalité du mal*, Arendt récuse le sens radical de ce mal et elle en définit l'articulation et le mode de réalisation. Le mal n'est pas radical au sens ontologique, comme quelque chose d'inscrit dans l'homme dès l'origine et qui aurait un caractère satanique. C'est par ses motifs incompréhensibles que le mal est radical et s'impose comme un défi à la pensée. L'expression «banalité du mal» devient donc plus appropriée car elle précise que l'auteur de ce mal n'est pas un monstre mais un homme ordinaire qui refuse de faire reposer sur lui la responsabilité et les conséquences de ses actes. La *banalité* du mal rend mieux compte que la radicalité le mal contemporain qui est d'ordre bureaucratique ou administratif. Eichmann n'est pas un monstre ou un démon, et le mal qu'il a accompli n'est pas un fondement ou une racine d'une nature que l'on pourrait supposer perverse de l'homme (par exemple dans la gnose). Bien loin d'être un mal accompli «pour le mal», le mal totalitaire est accompli sans motifs ou par simple respect des consignes et des ordres. Arendt ne fait même plus intervenir l'idéologie - comme dans le cas de l'étude du totalitarisme - dans son analyse du mal, car Eichmann n'avait que peu d'intérêt pour l'idéologie nazie. Il était un simple fonctionnaire qui ne nourrissait aucune animosité à l'égard des Juifs. Dans une lettre qu'elle adressa à Gershom Scholem, à ce moment, Arendt déclare expressément que le mal n'est jamais radical :

«À l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais radical, qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage en rampant, comme un champignon. Il «défie la pensée», comme je l'ai montré, parce que la pensée essaye d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, mais dès qu'elle rencontre le mal, la voilà frustrée car *elle ne trouve rien*. C'est précisément là sa «banalité». Seul le bien a de la profondeur et peut être radical.»⁵⁵

⁵⁵ Scholem, Gershom. *Fidélité et utopie*. Calmann-Lévy, Paris, 1978. pp.213-228. Voir aussi la lettre de Karl Jaspers à Hannah Arendt du 22 octobre 1963 : « Tu as prononcé maintenant les mots décisifs contre le «mal radical», contre la gnose ! Tu es du côté de Kant qui dit : l'homme ne peut être un diable, et moi je suis avec toi. Dommage que l'expression «le mal radical» vienne de Kant, avec un sens tout différent que même Goethe et Schiller n'ont pas compris» (lettre 337, p.700). Par «mal

Dans cette lettre adressée à G. Scholem, se révèle l'influence de Jaspers sur Arendt et de façon plus prononcée l'influence de l'augustinisme dans lequel le mal, à l'opposé du bien, n'a qu'une dimension privative. Le mal n'a pas de consistance ontologique, il est une absence de ce qui devrait être là. E. Young-Bruehl a raison d'insister sur le fait qu'Arendt fait ici de l'augustinisme un usage séculier. La théologie augustinienne dans son ensemble n'est pas assumée ou reprise. Certains de ses éléments sont réutilisés dans une approche du mal qui n'a plus rien de religieux. Arendt admet toutefois que certains hommes sont foncièrement pervers ou mauvais, mais ils le sont par leurs actions, non ontologiquement.

Il y a dans cette nouvelle perspective qu'apporte Arendt, au sujet de la question du mal totalitaire, non pas un rejet mais une nouvelle formulation de la thèse qu'elle soutenait dans *Les origines du totalitarisme*. Le problème du mal, on le voit maintenant, n'est pas d'origine surnaturelle mais se pose au contraire à l'encontre du manichéisme et de la gnose, comme une absence de mobiles spécifiques. Il concerne expressément notre capacité de penser, de réfléchir et, par suite, de juger le sens de nos actions et leurs conséquences. Car si l'action n'a jamais de justification, si sa finalité n'est jamais prévisible à son commencement, nous perdons tout contact avec le monde. La seule possibilité donnée aux hommes de se réconcilier avec le monde repose en dernier lieu sur notre capacité à comprendre les événements, à juger les actions et à en rechercher le sens. Dans ce pouvoir de juger, pouvoir obligatoirement précédé par l'activité de penser, résident la maîtrise des actions et la responsabilité des conséquences. Envisagé sous l'angle de la banalité du mal, le problème du mal totalitaire illustre le divorce entre la pensée et le jugement. L'absence de penser, à l'origine de la banalité du mal, revient à l'absence de lien entre la pensée et le monde, c'est-à-dire, selon la conviction d'Arendt, à l'oubli

radical», Kant entend seulement le «renversement des relations entre devoir et inclination, non la démonisation de l'homme» (ibid, note 3).

fondamental que «la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit [ainsi] leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter». ⁵⁶ Par sa collaboration au régime d'extermination, Eichmann a dit «oui» aux crimes promulgués par l'idéologie nazie. Une fois admise sa participation il est conséquemment coupable d'avoir «*soutenu activement* une politique d'assassinats en série». Arendt exprime son accord avec le verdict du jury qui concluait, en s'adressant à Eichmann:

« Parce que vous avez soutenu et exécuté une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations - comme si vous et vos supérieurs aviez le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter cette planète - nous estimons que personne, qu'aucun être humain, ne peut avoir envie de partager cette planète avec vous. C'est pour cette raison, et pour cette raison seule, que vous devez être pendu». ⁵⁷

Le comportement d'Eichmann était incompréhensible, car la pensée ne trouvait pas de «terrain» où l'enraciner, et ses actes, par le fait même, demeuraient impunissables et impardonnables. Le dernier point sur lequel insiste Arendt dans sa critique concerne le rôle des Conseils juifs européens dans l'aventure de l'holocauste: leur participation est tout aussi répréhensible que celles des nazis, bien qu'ils soient moralement intouchables. Sans parler de la *collaboration* aux différents événements concernant la déportation et l'émigration forcée des Juifs européens, Arendt ne manquera pas de relever la participation tacite et même la coopération des Conseils juifs à l'événement. Les dirigeants et responsables des Conseils juifs de plusieurs grandes villes européennes sont devenus des acteurs indispensables au «bon fonctionnement» de la *Solution finale*. S'appuyant sur les études de l'historien Raul Hilberg, publiées dans *La Destruction des Juifs d'Europe* ⁵⁸, Arendt écrit :

⁵⁶ Déjà citée. CC, p.26.

⁵⁷ *Eichmann*, p.448.

⁵⁸ *La Destruction des Juifs d'Europe* de Raul Hilberg est traduite de l'anglais par M.-F. de Palméra et A. Charpentier, édition Fayard, Paris, 1988.

« À Amsterdam comme à Varsovie, à Berlin comme à Budapest, on pouvait faire confiance aux responsables juifs : ils dressaient des listes de personnes et des biens, ils obtenaient, des déportés eux-mêmes, les fonds correspondant à leurs frais de déportation et d'extermination, ils recensaient les appartements laissés vides, ils fournissaient des policiers qui participaient à la capture des Juifs et les mettaient dans les trains, et enfin - geste ultime - ils remettaient dûment les fonds de leur communauté juive aux nazis pour confiscation immédiate. Ils distribuaient les brassards munis de l'étoile jaune et parfois, à Varsovie, par exemple, «la vente de brassards devenait un véritable commerce ; on avait le choix entre les brassards ordinaires en toile et les brassard en plastique, plus élégants et lavables». ⁵⁹

On ne se surprendra pas si ce genre de propos rapporté par Arendt a contribué à la répudiation de son ouvrage sur Eichmann. Néanmoins, elle ne put s'empêcher de dénoncer le fait que ces Conseils juifs, alors qu'ils étaient bien informés des procédures de la *Solution finale*, préférèrent malgré tout s'en tenir au plus grand silence. Elle ne pouvait admettre que des gens comme le grand rabbin Léo Baeck, responsable du Conseil de Berlin, parfaitement au courant du sort réservé aux Juifs, adoptèrent le silence sous prétexte que «la vie [celle des «déportés»] leur serait plus insupportable encore s'ils savaient que la mort les attend». ⁶⁰ Cette collusion n'était pas imposée aux dirigeants juifs, au contraire « ils se portaient volontaires et gardaient le silence d'eux-mêmes». Cette «espèce d'humanisme», Arendt l'imputait, en particulier dans le cas du rabbin Baeck, d'une part au sentiment élitiste des dirigeants juifs - les Juifs sont un peuple d'élus - et d'autre part à l'incapacité de discerner pour les dirigeants juifs les questions religieuses des conditions politiques que comportaient ces événements. L'absence de jugement qu' Arendt attribue à Eichmann s'applique tout autant ici à la conduite de certains dirigeants juifs tel Baeck. Dans une lettre envoyée à Blumenfeld, Arendt écrit :

⁵⁹ *Eichmann* , p.194.

⁶⁰ *Idem*, p.195.

« J'ai vu Baeck et parlé avec lui ; je suis stupéfaite de voir à quel point il demeure inefficace et insensible. Il parle exactement comme en 1932 : Hitler a persécuté les Juifs : pourquoi ? À cause de leurs talents, les talents qu'ils ont en tant que Juifs, bien sûr. Et un Juif ne sera jamais un mortel comme un autre. [...] Nous (les Juifs) sommes une fois de plus le coeur même de l'humanité etc... etc..».⁶¹

Ce sentiment de persécution au coeur même de l'esprit du judaïsme, servait de fond au discours et à l'attitude de Baeck. «La persécution, disait-il, est le lot de ceux qui gratifient l'humanité de fortes pensées morales. Israël est le serviteur de Dieu et il lui incombe de porter la responsabilité de tous les peuples. C'est pourquoi il doit servir dans la souffrance».⁶² Ce genre de propos était tout à fait inacceptable pour Arendt et témoignait d'une incapacité, qu'avaient les dirigeants juifs, de juger politiquement, plus explicitement, d'une incapacité à distinguer la morale politique, fondée dans la philosophie, et la morale religieuse qui, elle, exige la foi dans un dogme absolu. Dans un des derniers cours qu'elle donna à l'Université de Chicago en 1972, Arendt reprend cette distinction fondamentale :

«[L]a vraie différence entre la religion et la philosophie réside dans la façon dont sont fondées les propositions morales. Celles de la religion sont toujours des impératifs ; elles ne se fondent pas sur la raison, mais exigent *une obéissance absolue et sans discussion* [nous soulignons] ; l'impératif moral [des philosophes] n'est en fait jamais impératif, même lorsque le philosophe souhaite imposer les exigences de la raison à ceux qui ne raisonnent pas, comme Platon par exemple. Chez Kant, la moralité n'est pas religieuse ; elle se fonde sur l'absolue autonomie de la raison humaine. La morale de Kant, c'est simplement la raison pratique. Le véritable impératif qui sous-tend l'impératif catégorique est : ne te contredis pas. C'est-à-dire à l'évidence, la loi fondamentale de la pensée, ou une exigence de la raison».⁶³

⁶¹ Cité dans E. Young-Bruehl, *Pour l'amour du monde...*, op.cit., p.479.

⁶² Idem, p.480.

⁶³ Citée par E. Young-Bruehl, *Pour l'amour du monde...*, op.cit., p.480.

Le procès d'Eichmann fut l'occasion pour Arendt d'exposer une illustration frappante de ce qu'elle entendait par le malaise politique qui affecte notre époque ; malaise qui, comme nous l'avons vu, met en échec le lien étroit et fragile qui doit être préservé entre l'activité de la pensée et notre capacité à juger le mal. L'absence de penser et l'incapacité de juger qui s'en suit n'est pas l'unique faiblesse des cas que représentent Eichmann et les responsables des crimes de la guerre nazi. Le mal dont Arendt cherche à tracer le portrait n'est pas un crime dont la responsabilité est imputable à quelques-uns mais engage l'ensemble des hommes. C'est le défi qui impose, comme le suggère A.M. Roviello, de repenser, dans cette brèche entre le passé et l'avenir qui constitue notre temps, une «responsabilité pour le monde». Responsabilité qui requiert un engagement entier des activités de l'esprit dans le destin de notre époque. Plus que jamais, face à l'effondrement des catégories politiques et de l'autorité religieuse, confrontée à l'échec de la raison à comprendre les phénomènes inusités qui caractérisent notre époque, le problème soulevé par le «cas Eichmann» pourrait bien n'être que la pointe d'un iceberg : celle d'une exigence à repenser le rapport de l'éthique et du politique. Dans l'esprit de la critique arendtienne, ce rapport - fondamental pour la préservation du monde - doit d'abord faire l'examen de l'activité de la pensée : la première activité en lien avec le mal totalitaire.

6.3 *Le procès de la pensée*

La banalité du mal illustrée par le cas d' Eichmann nous montre les limites de la pensée face à la nouveauté du phénomène. Comment un citoyen ordinaire a-t-il pu d'un côté mener ses affaires privées sans reproches et d'un autre côté collaborer publiquement et activement à des crimes si effroyables ? Comment en la personne de Himmler peut-on

reconnaître le «bon père de famille» , le citoyen respecté, et l'instigateur de l'holocauste ? C'est cette distorsion entre les actes commis publiquement et l'individu privé qui rend le mal incompréhensible. Eichmann a montré qu'un individu parmi les plus ordinaires et tout à fait normal soumis à la logique de la domination totale est capable des actes les plus monstrueux et les plus inhumains qui soient. Le plus frappant, c'est qu'il n'est pas lui-même un être monstrueux, bourré d'intentions «mauvaises», mais que face à ses propres actes engagés dans cette logique d'extermination il soit incapable d'apprécier les conséquences. Si Eichmann ne pouvait en juger c'est qu'il n'a jamais pu être ni présent à ses actes, ni capable de sortir de son isolement. Entièrement fermé à autrui, à quelque autre perspective que la sienne, Eichmann était incapable d'autre chose que de projeter sa propre image en accord avec le rôle qu'on lui avait attribué. Il n'avait plus besoin de penser ce qu'il faisait car tout était en quelque sorte réglé d'avance par un ordre établi : il était coupé du monde réel et insensible à son humanité et à celle des autres.

Pour Arendt , ce que vient montrer le phénomène du mal banal c'est l'écart radical entre l'action et la pensée. L'homme coupé de cette pluralité que lui procure l'espace public, n'est plus capable de penser ce qu'il fait. Incapable de penser il ne peut plus exercer son jugement, car pour qu'un jugement rencontre les conditions de son exercice, l'activité de penser doit non seulement préparer le terrain en multipliant les perspectives possibles mais il présuppose, à tout le moins, la présence des autres comme impliqués et concernés. C'est pourquoi le mal totalitaire est un mal banal, en ce qu'il est la suppression de tout rapport au réel et au monde. Le mal est banal parce qu'il n'est pas un mal ontologique et qu'il se définit à partir d'une possibilité contenue à même l'activité de la pensée : une possibilité de se mettre en retrait de façon absolue du monde tel qu'il nous est donné par les sens. Ainsi coupé de sa structure dialogique et réflexive, la pensée ferme en même temps toute possibilité à la pratique du jugement. Car de fait, si toutes les activités mentales (la pensée, le vouloir et le jugement) ont pour caractéristiques de se placer en retrait de la «présence du monde à l'égard des sens» seule la pensée a ce

pouvoir de façon absolu.⁶⁴ Et c'est pourquoi, en même temps, la banalité du mal, non seulement prend à rebours toutes les conceptions classiques du mal, mais «inflige un démenti à la sagesse des siècles» et pose un défi à la pensée elle-même.⁶⁵ C'est pourquoi notamment, dans l'examen des activités de l'esprit, la pensée occupera une position privilégiée ; parce qu'elle seule posséderait le pouvoir de renverser sa propre aliénation au monde. Mais c'est aussi, plus radicalement pense Arendt, parce que la pensée a le pouvoir de la représentation : condition elle-même indispensable à l'exercice des deux autres activités de base. Arendt écrit :

« Comment concevoir qu'on puisse vouloir ou juger, c'est-à-dire traiter des choses qui ne sont plus et d'autres qui ne sont pas encore, si le pouvoir de représentation et l'effort nécessaire qu'il faut pour diriger l'attention mentale sur ce qui échappe entièrement à l'attention sensorielle n'avaient pas pris les devants et préparé l'esprit à réfléchir plus avant ainsi qu'à vouloir et juger. En d'autres termes, ce qu'on appelle généralement «la pensée», bien que ne suffisant pas à mettre la volonté en mouvement et à fournir au jugement des règles universelles, doit préparer les données offertes aux sens afin que l'esprit soit à même de les traiter en leur absence ; en résumé il lui faut les désensorialiser».⁶⁶

Nous situerons d'abord cette activité dans la structure des activités de l'esprit en montrant comment son articulation, au sens traditionnel, peut entrer en conflit avec le monde de l'action qui est celui du phénoménal. La dernière partie de notre analyse tentera de dégager un sens pour la pensée dans la critique arendtienne des arguments spécieux de la métaphysique.

Les activités de l'esprit ont toutes en commun quatre caractéristiques qui définissent les traits de la transcendance et du retrait propre à l'esprit humain devant le monde des phénomènes: l'invisibilité, la désensibilisation, l'autonomie et la duplicité. Du point de vue de la

⁶⁴ *La pensée*, p.92. (*Thinking*, p.75)

⁶⁵ *Idem*, p.20.

⁶⁶ *La pensée*, p.93. (*Thinking*, p.76-77). Trad. mod.

phénoménalité du monde, l'invisibilité des activités de l'esprit est sans doute la qualité la plus frappante. Cette caractéristique impliquerait déjà la position d'un retrait comme l'arrière-fond du champ du visible. De fait, invisibles pour l'oeil humain, les activités mentales n'ont point recours à un espace pour apparaître pas plus qu'elles ne se logent dans un quelconque espace phénoménal. Le fait que les activités n'ont pas besoin d'apparaître pour s'exercer est au fondement de notre tradition et a donné lieu au principe de la dualité entre monde vrai et monde apparent. Il est pour ainsi dire un fondement de la possibilité d'une métaphysique. Son invisibilité, quoique similaire à la vie de l'âme (les passions et des émotions), se distingue toutefois en ce que l'âme ne peut jamais absolument cacher ses états suivant le jeu des circonstances et laisse toujours paraître par le corps quelques signes de ses humeurs. L'invisibilité de l'esprit est plus radicale et sa manifestation n'est souvent qu'une distraction de sa part. En fait, l'esprit pour lui-même n'a pas besoin de manifestation et son image s'incarne aisément dans le modèle du penseur celui qui «par vocation et définition est effacé du monde». ⁶⁷ La «visibilité» même pour l'esprit dépendrait entièrement de ce que pour lui n'est visible que ce qui est entièrement absent (pour les sens). ⁶⁸ Pour Arendt, la prétendue intériorité des activités mentales - comme si l'esprit *habitait* l'intérieur de nos corps - n'est qu'un autre argument fallacieux, ayant sa source dans la découverte tardive de la volonté. Cette découverte ne serait qu'une retransposition intériorisée de « l'espace extérieur où se déroulent les actions non-mentales ». ⁶⁹ Pour le dire autrement, l'argument est fallacieux parce que l'invisibilité n'implique pas nécessairement une intériorité. Si la vie de l'esprit commence pour ainsi dire dans un mouvement de retrait du monde des phénomènes, c'est que le propre de l'activité de penser est de se mouvoir à partir d'une désensorialisation des phénomènes. En muant les phénomènes en concept, la pensée prélève la qualité sensible de la réalité phénoménale.

⁶⁷ Voir *La pensée*, p.88-89. (*Thinking*, p.71-72)

⁶⁸ Idem, p.105 (*Thinking*, p.88).

⁶⁹ Idem.

L'activité de pensée impliquerait avant tout un processus de désensibilisation des phénomènes. Du point de vue de la réalité sensible, il permet de rendre présent ce qui est absent pour les sens. En désensorialisant, l'esprit peut voir, pour lui, un concept «apparaître» dans la représentation d'un phénomène, il peut aussi, par l'imagination - la désensorialisation d'un objet dans une «image» - anticiper l'avenir et faire surgir les événements du passé par la mémoire : les souvenirs. C'est encore d'Augustin qu'elle s'inspire pour définir ce processus de désensorialisation. Elle écrit en citant le penseur romain :

« C'est chez Augustin qu'on trouve la meilleure description que je connaisse de ce processus préparatoire de désensorialisation. La perception sensorielle, dit-il, « la vision qui se produisait du dehors quand les sens étaient informés par le corps sensible [est suivie d'] une vision intérieure toute semblable» : l'image qui la re-présente. Cette image est alors emmagasinée dans la mémoire, prête à devenir «dans la pensée une vision» dès que l'esprit s'en empare ».70

Afin d'en faire expérience, l'esprit doit désensorialiser le pur donné, il doit se re-présenter un objet pour en faire un objet de pensée. Ce n'est qu'une fois ce processus de représentation accompli par l'activité de la pensée qu'un objet devient «visible» pour le vouloir ou le juger. En désensorialisant les données sensibles, l'activité de pensée se met en retrait de leur réalité phénoménale ; mais en créant une représentation du sensible, non seulement elle rend absent ce qui est présent pour les sens mais inversement elle rend présent à l'esprit ce qui est maintenant invisible pour les sens. Bien qu'elle nécessite le moment de la désensibilisation, la représentation surpasse celle-ci en donnant à l'esprit la capacité d'opérer une signification des objets de pensée. Paradoxalement la capacité de retrait de la pensée, abolissant ainsi les paramètres de l'expérience sensible, crée une consistance structurelle à l'esprit ; une consistance telle que ce «monde» apparut pour la tradition métaphysique comme le seule «monde» vrai.

⁷⁰ Texte d'Augustin (*La Trinité*). Cité dans *La pensée*, p.94. (*Thinking*, p.77).

À l'opposé des activités de la *vita activa*, les activités de l'esprit jouissent de l'absence de conditionnement. Bien que suscités par les événements du monde, leur autonomie - qui en fait des activités distinctes «de base» - transcende les conditions existentielles données à l'homme par sa finitude. Ne répondant de rien, sinon d'un «besoin de la raison» (Kant) la vie de l'esprit - distincte des passions de l'âme - se suffit à elle-même dans sa propre activité spéculative. Si l'autonomie des activités entre elles s'avère essentielle à la dynamique d'un seul et même esprit qui pense, veut ou juge, elle lui confère aussi le pouvoir de transcender littéralement les événements du réel, même si l'esprit suppose la présence inaliénable d'un corps. C'est bien les activités de l'esprit qui sont à la fois la réflexion et l'origine de toute possibilité de sens. L'autonomie des activités de l'esprit nous procure une liberté «mentale» (la liberté stoïcienne) puisqu'elle ne change pas pour autant les conditions de la réalité : notre capacité à nous mouvoir, par le concept, dans l'universel, l'inconditionné et même l'inconnaissable. Cette capacité à transcender la réalité nous permet en même temps de nous mettre en retrait par rapport à elle ; tout autant pour «prendre congé des événements» que pour se retirer seul avec soi afin d'exercer une réflexion, un «retour» sur ceux-ci. De ce résultat, l'esprit en forme les concepts mais aussi les valeurs et les principes qui à leur tour peuvent orienter les actions humaines. Le retrait de l'esprit est donc un mouvement nécessaire à l'actualisation de sa dialectique, non seulement nous repose-t-il des affaires humaines et de ses sollicitations incessantes mais aussi il nous procure de plus la matière conceptuelle nécessaire à l'élaboration du sens. Il est évident qu'une existence sans le retrait de la pensée, sans la possibilité de se retirer de la contingence du réel, cette existence deviendrait aussi insupportable qu'insignifiante.

Le retrait de l'esprit nous place dans une condition paradoxale, à savoir que tout en étant des êtres finis, conditionnés par la natalité et la mortalité, nous sommes capables de transcender mentalement ces conditions pourtant incontournables. La question liée à ce paradoxe - celui «d'expliquer qu'un être absolument fini puisse concevoir quelque

chose d'infini»⁷¹ - et qui touche les différentes activités, se comprend dans l'écart de la pensée et de l'action, ces deux activités qui tissent l'horizon du sens de ce qu'est l'homme pour l'homme. L'homme serait le lieu de cette dualité opérante donnée dans l'écart des conditions de sa vie active (la vie, le monde, la pluralité) et la possibilité de s'en retirer et d'élaborer un sens. Cette possibilité - celle de transcender le réel - provient plutôt d'une *duplicité* inhérente à l'activité de l'esprit, sa cogitation : un jeu réflexif entre la conscience qu'il y a quelque chose et la conscience que c'est moi qui perçois cette chose. L'activité mentale dépend de cette duplicité inhérente à la conscience où le «je» est en dialogue avec lui-même et réfléchit pour ainsi dire les différents contenus représentés avec soi. La vie et l'activité de l'esprit n'est possible que dans «l'actualisation de cette dualité originelle à la conscience»⁷², cette fissure inhérente à toute conscience entre moi qui perçois et l'aperception que je suis moi dans cette perception. Pour Arendt, cette dualité originelle dans l'actualisation de l'égo pensant est une réintroduction de la condition de pluralité dans l'activité interne de l'esprit. Dans cet état de base de l'esprit, l'homme se tient compagnie par le dialogue qu'il entretient avec lui-même. Cet état de véritable solitude, distinct de l'esseulement où l'homme est privé de la compagnie potentielle des autres et de lui-même, nous garantit une permanence dans le flux constant de la perception. Elle ne nous garantit jamais cependant la constitution de notre identité, car le moi pensant malgré le fait que j'en aie «parfaitement conscience tout au long de l'activité pensante, disparaît comme un simple mirage dès que le monde réel recommence à s'affirmer».⁷³ L'identité, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, n'est jamais assurée par la réflexivité de l'esprit mais exige un «moi» qui apparaît dans le monde (par l'acte ou la parole), ce que le moi-pensant toujours silencieux ne peut réaliser.

Les quatre caractéristiques que nous avons présentées sommairement (l'invisibilité, la désensibilisation, l'autonomie et la

⁷¹ *Le vouloir*, p.150. (*Willing*, p.128).

⁷² *La pensée*, p.91 (*Thinking*, p.75).

⁷³ *La pensée*, p.92. (*Thinking*, p.75).

duplicité) ont marqué la façon dont notre tradition a toujours défini les activités de l'esprit. Ce que met en question Arendt, ce n'est pas le mouvement de retrait dans lequel commence l'activité invisible de l'esprit. Le sens du retrait n'est justifié pour elle que dans l'engagement des activités mentales au monde phénoménal d'où celles-ci tirent leur origine. Si l'activité de la pensée est visée en premier lieu, c'est que du point de vue politique, qui est celui d'Arendt, la question du retrait se pose dans l'horizon d'un engagement des activités mentales pour le monde. Le retrait absolu de la pensée, nous l'avons vu, pose la question du phénomène de la banalité du mal. Cette banalisation du mal progresse à même la capacité qu'a la pensée de se loger dans un retrait inconditionnel du monde tel que perçu par les sens. L'affaire du mal totalitaire n'est pas «en dehors» des possibilités de la pensée mais réside profondément dans une attitude définie par notre tradition et qui fixe ses paramètres : l'activité contemplative du «repos» (*askholia*). Pour Arendt l'activité de penser n'est pas une activité «sans repos», mais plutôt, en tant que «pure activité» elle est en activité dès qu'elle se retire de ce monde sensible et commence pour ainsi dire une «seconde vie» d'un point de vue sensible.

Sans jamais envisager les pouvoirs de l'esprit comme ceux pouvant engendrer le bien, Arendt cherche à comprendre le penser comme activité indispensable à l'exercice du jugement. De cette façon, le penser en dégagant pour le jugement des contraintes temporelles et spatiales d'un événement, s'engagerait lui-même dans cet événement. Par le jugement, les «pouvoirs» de l'esprit ne seraient plus des entités coupées du monde mais relieraient au monde *manifestement*. Pour le dire plus précisément, la pensée se réintroduirait dans le monde en préparant l'activité de juger. L'ouvrage testament d'Arendt, *The life of the mind* n'abandonne pas le point de vue politique mais au contraire en cherche l'ancrage conceptuel dans l'ébauche d'une nouvelle théorie du jugement. Il s'agit d'une théorie qui prend sur elle la tâche de redéfinir ce qu'est l'activité de penser en vue d'une nouvelle conception de la vie politique. Il n'y a pas rupture mais une continuité entre la pensée et le jugement. «La manifestation du souffle de la pensée, écrit Arendt, n'est

pas le savoir ; c'est l'aptitude à distinguer le bien du mal, le beau du laid.»⁷⁴

En montrant le caractère spécieux des arguments de la tradition philosophique, Arendt relève que ces spéciosités masquent délibérément leur appartenance au monde des phénomènes. En cherchant à assumer ce que J. Taminiaux appelle «le paradoxe de l'appartenance au monde, et du retrait» propre à l'activité de la pensée, Arendt cherche une pensée capable de prendre sur elle la contingence des affaires de la vie politique : une pensée qui supporte de paraître.⁷⁵ Il nous faut voir en dernier lieu comment Arendt cherche à reconstruire dans la critique de cette tradition l'activité de la pensée.

6.4 *Le réquisitoire pour une pensée : le spectateur engagé et l'exercice de la «virtu »*

Nous trouvons déjà chez les historiens et poètes grecs de l'ère pré-platonicienne une étroite association entre l'expérience du retrait dans l'activité de l'esprit et celle du spectateur qui, retiré du champ de l'action, est comblé par le pur plaisir de voir les choses défilier devant eux ou simplement par ce que donne à voir la seule beauté des choses. Le commun des mortels partage ce désir du pur plaisir divin de voir et de contempler les choses telles qu'elles se donnent en spectacle. La première version de la description du philosophe comme spectateur contemplatif à laquelle nous pouvons lier ce retrait de l'esprit se trouve dans une métaphore de Pythagore, rapportée par Diogène Laerce, qui se

⁷⁴ *La pensée*, p.219. «The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly». (*Thinking*, p.193.) Trad. mod.

⁷⁵ Dans *La fille de Thrace...*, op.cit., pp.155-175.

lit comme suit : «La vie est comme un grand jeu ; certains viennent pour lutter, les autres pour faire du commerce, mais les meilleurs viennent en tant que spectateurs [*theatai*]. De même, dans la vie, certains recherchent la renommée ou l'appât du gain, d'autres, les philosophes, recherchent la vérité».76 La «passion de voir» [*passion for seeing*] qui caractérise très tôt le philosophe, précède néanmoins toute forme de savoir et se ramène à une attitude fondamentale qu'avaient les Grecs dans leur rapport au monde. Pour eux, «tout ce qui paraissait, écrit Arendt, était là, avant tout pour être regardé et admiré. Ce qui poussait les hommes à la contemplation pure était la seule beauté des phénomènes (*kalon*)».77

Ce privilège de la vision du spectateur se comprend dans le fait que ce retrait fut expressément lié au «style de vie» des dieux qui, une fois «libérés des nécessités de la vie mortelle, peuvent se consacrer au rôle de spectateurs et regarder du haut de l'Olympe les affaires humaines, simple divertissement offert à leurs yeux»78. Dans le retrait de la scène active, les hommes et les dieux se rapprochent et les mortels imitant le mode de vie des dieux trouvent par là une compréhension de la vie immortelle, qualité essentielle appartenant à la vie des dieux. Pour le moins, le rôle de spectateur dans sa libre activité de non-participation aux affaires actives allait permettre de donner un sens aux actions en cours. « Historiquement, écrit Arendt, ce retrait face à l'action constitue la plus ancienne condition posée à la vie de l'esprit. Sous sa forme primitive, il s'appuie sur la découverte que seul le spectateur, et jamais l'acteur, connaît et comprend le spectacle offert.»79 Mais si les hommes côtoient le mode de vie divin en se plaçant pour ainsi dire en dehors de l'action, il demeure que seuls les dieux, dans l'esprit pré-platonicien, conservent le privilège suprême de juger les affaires humaines; comme l'illustre le jugement de Paris, les jugements humains, bien qu'ils soient possibles, ne peuvent assumer les

76 *La pensée*, p.111. (*Thinking*, p. 93.) Trad. mod.

77 *La pensée*, p.151. (*Thinking*, p.130).

78 Idem.

79 *La pensée*, p.110. (*Thinking*, p.92).

conséquences tragiques. C'est par la «grandeur» mais aussi par l'éclat de leurs actions que les hommes ont le pouvoir d'accéder à la renommée immortelle car par celles-ci ils affichent leur supériorité sur tout ce qui est périssable et s'assurent ainsi pour l'avenir une gloire impérissable. Dans la perspective de l'examen de l'activité de pensée dans son rapport avec la position de spectateur, ce point est fondamental. La fonction du spectateur est fondamentale «car avant que les philosophes ne se préoccupent de ce qui est à jamais invisible et de ce qui, non seulement ne connaît pas la mort mais est vraiment éternel, *agenêton*, sans fin, mais aussi sans commencement - les dieux grecs, on le voit dans la Théogonie d'Hésiode, ne mouraient pas mais naissaient cependant - poètes et historiens s'étaient intéressés à ce qui apparaît et, au fil du temps, disparaît de la visibilité du monde.»⁸⁰ Chez Périclès, par exemple, qui représente aux yeux d' Arendt le point culminant de la tradition politique grecque, l'immortalité s'accomplit dans l'institution des actions immortelles ; celles qui laissent des traces impérissables dans la mémoire des hommes. Le trait essentiel de la pensée grecque pré-philosophique tient, selon Arendt, à ce que « le seul stimulant digne de l'homme en tant qu'homme est la quête d'immortalité : l'action noble est belle et digne de louanges, non parce qu'elle est utile à la patrie ou aux concitoyens, mais uniquement parce qu'elle sert à «s'assurer pour l'éternité des temps une gloire impérissable»[Platon]». ⁸¹ Ce fait marque un point de tension extrême dans le questionnement grec sur l'immortalité : à qui revient la promesse d'immortalité, à celui qui voit et raconte l'action glorieuse ou celui qui la pose ? L'Oraison funèbre de Périclès reprend ce problème crucial dans la pensée grecque au profit de la gloire et de l'audace de l'acteur sur le spectateur (au sens où Pythagore l'énonçait) mais, souligne Arendt, le problème reste entier jusqu'à ce que la philosophie grecque tranche le débat en faveur du spectateur.⁸² Ainsi, le trait

⁸⁰ *La pensée*, p.152. (*Thinking*, p.131.) Trad. mod.

⁸¹ *La pensée*, p.155. (*Thinking*, p.134).

⁸² Le passage clef de l'Oraison funèbre se lit comme suit : « nous n'avons besoin ni d'un Homère pour nous glorifier ni de personnes dont les accents charmeront sur le moment, mais dont les interprétations auront à pâtir de la vérité des faits. » Citée par

distinctif, écrit Arendt, «de la philosophie grecque est d'avoir rompu totalement avec la conception que se faisait Périclès de la vie la plus élevée et la plus divine dont pouvaient rêver les mortels»⁸³. Comment comprendre cette prise de position de la philosophie grecque ?

Il s'agit, selon Arendt, d'une substitution, non pas de la quête d'immortalité si chère aux penseurs pré-platoniciens, mais d'une retransposition du problème fondamental de l'immortalité dans le champ de l'ontologie. Ce que la philosophie grecque substitua au mode de l'immortalité jusqu'alors rencontré dans les affaires des dieux uniquement, et de ceux qui s'en approchaient, fut le principe d'éternité de l'être où il n'y avait ni commencement ni fin. Politiquement cela signifie qu'une transposition était opérée de l'immortalité des institutions humaines, donnée à tout le moins par le récit des grandes actions, à l'éternité sans commencement de l'être.

Dans cette prise de position sur le conflit ancien entre la primauté du rôle du spectateur sur celui de l'acteur, la philosophie grecque instaurait le principe de l'éternité comme centre de gravité de la réflexion métaphysique et tranchait ainsi en faveur du spectateur. Ce spectateur n'était plus celui qui, à la manière des dieux, contemplait la grandeur des actions humaines. Il devenait un spectateur isolé de la pluralité humaine qui contemplait cette fois les formes immuables gouvernant l'ordre humain. Ce nouveau spectateur fut ainsi coupé du rapport fondamental avec l'acteur, en tant qu'il possédait sa propre signification. C'est Platon le premier qui fait de cette préoccupation de l'éternel un mode de vie foncièrement opposé au désir d'immortalité tel que vécu dans la vie du simple citoyen. La philosophie trouvait son propre principe dans l'ontologie en vertu de quoi la pensée détenait maintenant le principe de son autonomie. Car d'un point de vue ontologique, l'homme pensant n'a plus à attendre la faveur des dieux

Arendt dans *La pensée*, p.154 (Thucydide, *La guerre du Péloponèse*, Liv. II, XLI, trad. de J. Romilly. Paris, p.30)

⁸³ *La pensée*, p.154. (*Thinking*, p.133)

pour trouver l'immutabilité de son être. La pensée se met en chemin vers l'être de ce qui est par l'entremise du *nous* - premier nom que notre civilisation occidentale a donné à l'esprit - cette faculté par laquelle les hommes correspondent au divin et à l'être des choses. «Tout comme l'Être est le dieu, écrivait Aristote, le *nous*, est le dieu en nous, et chaque vie mortelle possède une partie d'un dieu». ⁸⁴ Le *nous*, l'esprit au sens grec, vise la pérennité de l'objet vu ; sa finalité est de faire durer cette vision de l'objet vu. Contempler, s'adonner à la « *theoretike energeia* » allait devenir une opération identique à celle attribuée aux dieux, de telle façon que l'objet pensé et l'activité de la pensée elle-même allait garantir mutuellement l'immortalité de cette activité. Contemplation des choses éternelles, la pensée, activité maîtresse de la philosophie allait devenir chez les philosophes grecs «l'accès à l'immortalité». ⁸⁵ Mais le problème fondamental soulevé par la philosophie grecque n'était pas tant de circonscrire cette activité humaine qui nous place au côté des dieux dans une vision des choses éternelles mais de traduire dans l'élément purement humain du discours ce que l'esprit voit. Le *logos* - cet élément purement humain de «dire ce qui est» - est la seconde composante permettant aux hommes de s'aligner sur la destinée des dieux et a pour tâche de rendre la vision résultant de la contemplation dans un discours commun aux hommes.

Ce passage du *nous* au *logos*, du voir au dire, représente une difficulté de taille. Car si le *logos* implique la tentative de traduction du *nous*, lui-même tout à fait silencieux, en mots, le *logos* est aussi indissociablement lié à la *doxa*. Attribut essentiellement humain, le *logos* «sert aussi à la simple «pensée mortelle», aux opinions ou *dogmata*, à ce qui se produit dans le domaine des affaires humaines, à ce qui «semble» sans être». ⁸⁶ Comment faire pénétrer dans le discours, créer une similitude (*homoiosis*) d'une vision elle-même silencieuse ? Comment faire coïncider deux «facultés», le *nous* et le

⁸⁴ Citée par Arendt dans le *Protreptikos*, B110. In *La pensée*, p.157.

⁸⁵ Voir *La pensée*, p.158., (*Thinking*, p.137).

⁸⁶ *La pensée*, p.159, (*Thinking*, p.137).

logos, qui somme toute sont articulés sur des critères foncièrement différents? Contrairement au discours, le critère du *nous* n'est pas la vérité (*aletheuein*) où la signification de ce qui est mais la *pérennité* de la vision : le fait que malgré la contingence des phénomènes, une forme stable et immuable persiste. D'un autre côté, la validité du *logos* si elle repose sur la vérité de ce qui est dit, recèle toujours en elle-même la capacité de tromper, de dire ce qui «aurait pu être».

Enchâssé dans le rôle du spectateur des choses éternelles, le philosophe grec n'était plus engagé dans le spectacle que lui offrait les actions humaines, et qui plus est, n'avait plus à juger celles-ci quant à leur possibilité d'immortaliser le destin humain. Ce qui disparaît avec la quête d'immortalité - rendue par la grandeur des actions humaines qui littéralement «impressionnaient» les dieux - c'est l'ancienne conviction qu'arborait la tradition des poètes et historiens grecs que tout ce qui paraît est fait pour être vu et que cet apparaître fourni par les affaires humaines exige un spectateur pour être vu et raconté. Dans la quête d'éternité de la philosophie grecque ce fut une distance radicale qui s'installa entre le spectateur et le spectacle du monde offert par le jeu interminable des acteurs. Le nouveau rôle du spectateur-philosophe se comprendra dans un rapport strict de retrait de la pensée devant la contingence des affaires du monde.

C'est chez Platon que nous trouvons le premier principe philosophique rendant compte de l'origine de l'activité de penser. Dans le *Théétète* et dans le *Cratyle*, Platon nomme cet origine l'étonnement : le *thaumatzein*, le véritable commencement de l'activité philosophique.⁸⁷ Le mot lui-même, *thaumazein*, proviendrait de la

⁸⁷ Les deux passages sont : « Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment (*pathos*) : s'étonner (*thaumazein*). La philosophie n'a point d'autre origine (*arche*), et celui (Hésiode) qui a fait d'Iris (l'Arc-en-ciel, messenger des dieux) la fille de Thaumatas (celui qui s'étonne) a l'air de s'entendre assez bien en généalogie» (*Théétète*, 155d). «Le mot «Iris», Arc-en-ciel, poursuit Arendt, se retrouve dans le *Cratyle* où Platon le fait dériver du verbe dire : «et Iris, elle aussi, c'est de *éiréin* qu'elle semble avoir tiré son nom, car elle était messagère» (*Cratyle* 408b). Rappelons aussi qu'Iris était porteuse de discorde. Cité dans *La pensée*, p.164.

même racine que contempler et voir : *theastai*, dont la racine est *theastai* : le spectateur qui contemple. Ce terme est associé chez Homère à l'apparition d'un dieu pour un mortel: un étonnement admiratif rempli de gratitude devant la faveur accordée d'être choisi en quelque sorte par les dieux. Les dieux selon Homère apparaissaient aux hommes en venant signifier leurs caractères d'immanence, ils «empruntaient le costume habituel à l'humanité et seuls ceux qu'ils approchaient reconnaissaient en eux des dieux»⁸⁸. L'étonnement admiratif n'est pas une initiative du témoin ni un acte volontaire mais un état de ravissement, où quelque chose lui tombe dessus et le remplit d'admiration. Ainsi que l'acte poétique, il était un don des dieux. Car dans l'acte poétique, la parole n'appartient pas au poète elle est elle-même révélation. Celui qui s'étonne est contraint, comme paralysé, d'admirer la grandeur de ce qui le ravit. En d'autres termes, écrit Arendt, « ce qui déclenche l'étonnement des hommes est une chose familière et pourtant normalement invisible, une chose qu'ils sont forcés d'*admirer*».⁸⁹ Si l'étonnement de Platon conserve cette part d'admiration et la force du ravissement, son objet n'est plus lié à l'immortalité des Anciens. Le philosophe s'étonne devant ce qui pour l'oeil mortel lui reste à jamais caché. L'émerveillement du philosophe serait donc la révélation d'une harmonie cachée et qui gouvernerait le monde des phénomènes. «L'étonnement que connaît le philosophe, écrit Arendt, ne saurait concerner le particulier, mais est toujours suscité par le tout qui, au contraire de la somme des entités [comme chez les Anciens], n'est jamais manifeste».⁹⁰ Ce qui fait l'objet de l'étonnement selon Platon n'est jamais donné à même les phénomènes mais constitue un ordre radicalement différent qui gouverne cependant ce même monde phénoménal. C'est pourquoi l'étonnement n'est jamais celui du phénomène en particulier. Il ne révèle pas le particulier mais l'ordre invisible derrière lui ; un ordre qui n'est jamais «la signification et la qualité signifiante de tous les particuliers agissant de concert» mais un principe transcendant cette cohésion plurale.

⁸⁸ *La pensée*, p.165. (*Thinking*, p.143)

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *La pensée*, p.166. (*Thinking*, p.144).

Nous reconnaissons ici le fondement de la théorie platonicienne des Idées. La question, essentielle pour Arendt, serait celle de savoir comment le *logos* de cet étonnement est possible et comment raconter cette expérience solitaire et entièrement muette aux autres ? Comme l'illustre l'allégorie de Platon, le retour à la caverne n'est-il pas précédé d'un aveuglement qui condamne celui qui a contemplé à demeurer silencieux ? Ou encore, si le philosophe qui revient de cet émerveillement s'y emploie, n'est-il pas condamné à passer pour fou aux yeux des communs mortels ou encore comme dans l'histoire de la fille de Thrace, la risée des gens ordinaires ? Car ceci semble clair pour Arendt, l'étonnement admiratif est une expérience qui n'aboutit pas à la parole mais reste une expérience indicible. Elle écrit :

« Le choc philosophique ne s'accompagne d'aucun messenger, frère d'Iris, porteur du don de parole [mais aussi de discorde] comme de l'argumentation raisonnée et de la réponse raisonnable ; et l'affirmation de l'Être, qui correspond manifestement à l'élément admiration de l'étonnement platonicien, a besoin de croire en un Dieu-Créateur qui sauve la raison humaine du coup d'oeil muet et éperdu jeté dans l'abîme du néant»⁹¹

L'expérience de l'étonnement admiratif n'a jamais eu pour résultat la visée pédagogique que souhaitait peut-être Platon mais conduisit plutôt ce dernier à l'élaboration de la théorie des Idées. Entités elles-mêmes supra-sensibles, comme on le sait, les Idées tout en donnant la forme aux phénomènes ne participent pas de la même réalité. Le problème pour Arendt n'est pas tant dans l'entreprise platonicienne - tout à fait louable par ailleurs - de trouver ces «mesures invisibles» pour le monde visible que dans l'égaré radical que subit l'activité de pensée dans ce registre quant à son engagement envers les affaires humaines de la vie factuelle. À preuve, dans cette harmonie invisible qui constitue pourtant selon Platon la structure intelligible du monde,

⁹¹ *La pensée*, p.169. (*Thinking*, p.147)

aucune place n'est aménagée pour «traiter la question du mal». ⁹² L'activité de pensée, envisagée dans son commencement avec l'étonnement admiratif, ne peut s'engager dans le monde des phénomènes et demeure incapable de penser le mal qui afflige les affaires humaines.

La perspective selon laquelle l'activité de pensée sera envisagée comme un retrait radical du monde ne sera pas l'unique apanage des doctrines de Platon. Au contraire cette caractéristique sera conservée par l'ensemble de notre tradition. La tradition philosophique romaine qui succédera à la philosophie grecque - et qui donnera un souffle puissant d'ailleurs à la pensée grecque - radicalisera cette expérience et l'inscrira profondément dans l'histoire philosophique de l'Occident. Cette radicalisation s'installa à partir du déclin de la République romaine au moment où, face au désespoir de la chose publique, les hommes cherchèrent remède à leurs maux et se tournèrent vers la philosophie. ⁹³ C'est de l'expérience du déchirement, de la brisure avec le grand rêve romain d'une République universelle que naîtra cette «nouvelle» philosophie et le rôle privilégié qu'on allait accorder à l'activité de la pensée comme refuge contre le monde devenu

⁹² Arendt écrit dans *La pensée* : «Aucun dialogue platonicien ne traite de la question du mal et il n'y a que dans le *Parménide* que Platon se préoccupe des conséquences que l'existence indéniable des choses hideuses et d'actions laides ne peut manquer d'avoir sur sa doctrine des idées. Si tout ce qui paraît participe d'une Idée visible seulement pour les yeux de l'esprit, et tire de cette Forme la réalité qui est sienne dans la Caverne des affaires humaines - le monde des perceptions sensorielles ordinaires - tout phénomène, et pas seulement les choses admirables, doit sa qualité même de phénomène à ce genre d'entité supra-sensorielle qui en explique la présence dans notre monde. [...] Ce n'est pas la doctrine des idées qui nous intéresse ici [Arendt s'adresse à un auditoire] si ce n'est dans la mesure où on peut prouver que c'est à cause des belles choses que Platon a pensé aux idées, et qu'il ne l'aurait jamais fait s'il n'avait été environné que «d'objets de nulle importance et de nulle valeur.» Voir *La pensée*, p.173 (*Thinking*, 151). Il est vrai, comme on nous l'a signalé, que l'entreprise platonicienne en cherchant à «établir un critère permettant de distinguer la vraie de la fausse justice et de pouvoir avec certitude dénoncer l'injustice» ne va pas, d'une certaine façon, sans poser la question du mal. Mais Platon ne pose pas cette question comme problème philosophique, ni n'aborde le mal comme étant posé dans le registre des affaires humaines. Et c'est ce mal d'origine politique qui préoccupe et que questionne Arendt.

⁹³ Dans la première partie de la République romaine la philosophie était reléguée à une activité de second plan et entièrement tournée vers les affaires de la Cité.

inhospitalier. Investi d'une telle mission, le mot d'ordre de la pensée stoïcienne formulé par Cicéron : «*nil admirari*, s'étonner de rien, ne rien admirer»⁹⁴, allait prendre à rebours le concept d'étonnement admiratif grec. Ce renversement de l'étonnement grec vers une indifférence à l'égard de la réalité sensible n'est pas sans rappeler l'attitude des philosophes modernes dont le doute méthodique cartésien est une illustration frappante. Dans cette découverte des stoïciens de la capacité presque absolue de la pensée à se mettre en retrait des phénomènes, ce n'est pas tant l'esprit, écrit Arendt, «que cette conscience monstrueusement dilatée qui apporte un refuge, toujours présent et apparemment sûr, loin de la réalité». et rajoute-t-elle :

« Cette mise entre parenthèses de la réalité - qui consiste à s'en débarrasser en la traitant comme une simple «impression» - demeure l'une des plus grandes tentations des «penseurs de profession», jusqu'à ce que Hegel, l'un des plus grands d'entre eux, aille encore plus loin et édifie sa philosophie de l'Esprit du Monde sur les différentes expériences de l'*ego* pensant : en réinterprétant l'*ego* sur le modèle de la conscience, transportant ainsi le monde entier dans la conscience, comme si ce n'était essentiellement qu'un phénomène mental».⁹⁵

Le modèle adopté par notre tradition depuis ses débuts grecs a fait de la pensée une faculté capable non seulement d'installer un abîme entre le moi pensant et le monde mais aussi entre le moi pensant et le corps. Initié par une insatisfaction profonde à l'égard du monde, ou encore - d'un point de vue théorique à tout le moins - par l'insupportable flux de contingence des affaires humaines, le paradigme de l'activité de penser s'inscrit toujours dans la perspective d'un retrait du monde afin de conserver une harmonie qui n'est pas de ce monde.

Ce que révèlent les modèles traditionnels de l'activité de pensée, malgré leurs différences, c'est la quête progressive de son autonomie. Car de fait, de toute les activités, que ce soit de la vie mentale ou de la vie

⁹⁴ Cicéron, *Tusculanes*. trad. de J.Humbert. Paris, 1960. p.5. Citée par Arendt dans *La pensée*, 175.

⁹⁵ *La pensée*, p.180. (*Thinking*, p.157). Trad. mod.

active, la pensée jouit du plus haut degré d'autonomie. Seule la pensée, parce qu'elle s'appuie sur des principes qu'elle a elle-même établis, n'a besoin que d'elle-même pour s'exercer. C'est pourquoi, comme le disait Démocrite qui s'intéressait particulièrement à l'expérience de cette activité, «l'esprit doit s'habituer à puiser ses joies en lui-même (*auton ex heautou*)»⁹⁶. C'est dans cette parfaite autonomie, où la pensée ne joue infiniment qu'avec elle-même, que non seulement le monde phénoménal est dévalué mais que le sens commun n'a plus aucune prise. La question que soulève cet examen est donc maintenant de savoir où, sinon dans la tradition, trouver le «guide» que cherche Arendt capable de nous mettre en quête d'une pensée engagée auprès du monde. Une pensée, à tout le moins capable de retourner, après sa retraite invisible, dans le monde et se partager entre les hommes. Une image de la pensée, comme le rapporte sa biographe E. Young-Bruehl, «qui puisse s'écarter du monde sans l'ignorer, ni en être totalement dépendante».⁹⁷

C'est chez Socrate qu'Arendt trouve l'illustration vivante de quelqu'un qui avait fait l'accord entre la pensée et l'action. Socrate est l'exemple illustre d'un penseur non-professionnel, c'est-à-dire un penseur dont le questionnement n'est pas motivé par autre chose que le spectacle des affaires humaines et dont les sources de motivations à questionner ne sont pas provoquées par quelques «objets de pensée» disons extérieurs à lui-même ou en réponse à un «système» pensé d'avance. Non pas que Socrate nie qu'il y ait des choses invisibles mais ce qui le distingue c'est que pensant, il reste présent à lui et au monde. Aux prises avec ses incessants questionnements, Socrate reste malgré tout un homme attaché au monde qu'il habite et ses écarts ne sont que la promesse d'un retour. Peut-être parce que, pour lui, vivre et penser ne font qu'un seul bloc; et c'est sans doute là, pour nous, sa valeur d'exemple. Son discours, bien loin de la démagogie ou même de la sophistique (Socrate n'a pas l'ambition de rendre sage qui que ce soit)

⁹⁶ Démocrite, Fragment 146. Cité par Arendt dans *La pensée*, p.187.

⁹⁷ *Pour l'amour du monde*, op.cit., p.577.

n'est pas non plus celui du pur théoricien mais cherche constamment la proximité du sens commun. Socrate par l'exemple de sa vie nous fait voir la réconciliation possible où se fondent les «deux passions apparemment contradictoires que sont la pensée et l'action».⁹⁸ Il va de soi que le Socrate que tient à nous présenter Arendt n'est pas le «Socrate» que Platon met en scène. Si Arendt distingue radicalement l'enseignement que nous pouvons tirer de la vie de Socrate des leçons de Platon ceci n'interdit aucunement de trouver dans celles-ci des «détails pleinement authentiques sur le vrai Socrate».⁹⁹

Contrairement au penseur de profession, Socrate est fasciné par ce que lui révèle le monde sensible et bien que son questionnement nous mette en quête d'une «mesure invisible» des phénomènes, son étonnement et son admiration naissent des actions humaines. Socrate est avant tout un amoureux des belles choses qui concernent les grandes actions humaines. Ce sont les grandes actions qui suscitent en nous les questions fondamentales de la philosophie : qu'est-ce que le courage ? ; qu'est-ce que la justice ? ; etc. En parallèle avec Platon, mais dans un tout autre sens, il faut bien que j'aie vu de mes yeux l'exemple d'un acte courageux, d'un acte de justice pour que ces questions surgissent en moi. L'étonnement admiratif de Socrate dans lequel émerge ses interrogations se termine dans l'étonnement ; c'est la le cercle de la maïeutique socratique. Ce qui éblouit Socrate, écrit Arendt, ce n'est pas la splendeur du ciel des Idées mais le fait que «les hommes puissent accomplir des actes justes ou courageux, alors qu'ils ne savent pas ce que sont courage et justice [et] ne peuvent les expliquer».¹⁰⁰

La pensée socratique se distingue particulièrement dans sa manière de procéder, son mode que nous appelons la maïeutique. Cette

⁹⁸ Socrate ne réconcilie pas la pensée et l'action en tentant d'appliquer une théorie de l'action à l'action mais en passant d'un domaine à l'autre avec la plus grande aisance et «de la même façon dont chacun de nous va et vient sans cesse des faits d'expérience quotidienne dans le monde des phénomènes au besoin d'y réfléchir». *La pensée*, p.191. (*Thinking*, p.167).

⁹⁹ *La pensée*, p. 193. (*Thinking*, p.168).

¹⁰⁰ *La pensée*, p.190. (*Thinking*, p.166).

procédure nous laisse voir l'activité de penser non pas comme une recherche du vrai mais comme une quête de la signification, de la beauté et du bien. Aucune sagesse n'est visée de sa part, sinon celle de constater avec autrui l'ignorance de nos propos; Socrate répète qu'il n'a rien à enseigner. Il est stérile tel que le suggère l'image de la sage-femme qu'on lui attribua. Sa propre pensée n'est pas tributaire d'un savoir pas plus qu'il «n'accouche» chez son interlocuteur d'une idée qui soit absolue. S'il purifie les opinions de leurs préjugés et de leurs présupposés, il n'atteint jamais une vérité définitive. Il aiguillonne en ce sens les citoyens et les stimule à l'examen critique pour elle-même, c'est-à-dire sur l'activité de la réflexion comme mode de vie essentielle à la vie humaine. Socrate savait, dira Arendt, que tout ce que nous pouvons savoir est que nous ne savons pas. Cet état provoque une paralysie qui interrompt le cours normal des choses d'où naît l'étonnement de celui qui prétendait spontanément savoir. Lui-même en proie à ses propres incertitudes, Socrate, tel un poison-torpille se paralyse et paralyse en accouchant chez son interlocuteur sa propre incertitude.¹⁰¹ La pensée n'est donc d'aucune façon une recherche de vérité ; sans contenu fixe elle ne fait que prédisposer l'interlocuteur à l'exercice du penser critique. Parce que Socrate était fermement convaincu, selon Arendt, que si la pensée n'enseigne pas directement aux citoyens ce qu'est le bien ou le mal, elle les prédispose à mieux juger. Car si la pensée ne produit pas directement l'idée du bien ou du mal elle peut permettre aux hommes, en dénonçant les idées préconçues, d'être davantage vertueux.

La pensée ici sert de propédeutique au jugement en soumettant ce qui allait de soi - autant les idées reçues, les croyances, le conformisme que l'ordre établi - à l'examen critique. C'est pourquoi d'ailleurs Socrate fut si déstabilisant pour les Athéniens - et qu'il fut condamné pour corruption et rébellion contre les dieux d'Athènes - en raison du pouvoir qu'a la pensée de tout remettre en question et de laisser surgir

¹⁰¹ Comme le rapporte Arendt, Socrate fut comparé au taon, à la sage-femme et à la torpille. Voir *La pensée*, p.196 et suivts.

le sentiment que tout peut basculer en un seul instant. Car si la pensée «représente le même danger pour toutes les croyances [...] elle n'en fait jamais naître de nouvelles». ¹⁰² Ce nihilisme serait propre à l'activité de la pensée, et la quête de signification, écrit Arendt, «qui sans défaillance, décompose et réexamine toutes les règles et doctrines reconnues, risque à chaque instant de se retourner contre elle-même, de créer un renversement des anciennes valeurs et de proclamer que celles-ci sont contraires aux «nouvelles». «Il n'est pas de pensées dangereuses, rajoute-t-elle, la pensée elle-même est dangereuse». ¹⁰³ En effet, toute pensée comporte un risque, mais ce risque consiste à s'arrêter en chemin en considérant comme «superflue toute pensée plus poussée». Son absence est dévastatrice, comme nous l'avons vu à propos de la banalité du mal. Sans examen critique, sans la pensée, le citoyen est laissé à l'ordre établi, peu importe ce qui en retourne. L'homme qui souffre d'une absence de pensée n'est enclin qu'à obéir sans juger. Ce n'est pas de l'activité de la pensée elle-même qu'émerge la banalité du mal; au contraire, pense Arendt, «s'il existe dans la pensée quelque chose qui puisse prévenir l'homme de faire le mal, ce doit être une propriété inséparable de l'activité elle-même, quel qu'en soit l'objet». ¹⁰⁴ N'est-ce pas justement lorsque cesse *l'activité* de la pensée, lorsque, se refermant sur elle-même abstraite au monde, lorsqu'elle n'est plus «critique» que la pensée devient dangereuse? C'est dans son inertie créée par une perspective unique que la pensée favorise l'émergence du mal ; lorsqu'elle n'est plus une quête sur le sens mais une fixation d'une seule vérité indélogeable. Lorsque son activité interrogative se fixe elle ne prépare plus l'homme à juger ses propres actes. Alors, dans les mots de Socrate, la pensée n'est plus *amour du sens*, Eros de la sagesse. Le «danger» inhérent à la pensée, le fait qu'elle détruit tout dans son examen sans relâche, contient donc aussi un effet «libérateur». En «détruisant» les anciennes valeurs, les anciens préjugés, elle prépare l'entrée en scène d'une autre faculté : le jugement. C'est là l'enseignement que nous pouvons tirer de la vie de

¹⁰² *La pensée*, p.201. (*Thinking*, p.176) trad. mod.

¹⁰³ *Idem*, trad. mod.

¹⁰⁴ *La pensée*, p.205. (*Thinking*, p.180). Trad. mod.

Socrate: l'exercice de la pensée a un lien avec le problème du mal. Ainsi, écrit Arendt, « tout ce que Socrate avait à dire sur le lien entre le mal et l'absence de pensée est que les hommes qui ne sont pas amoureux de la beauté, de la justice et de la sagesse sont incapables de pensée; tout comme à l'inverse ceux qui aiment l'examen critique et donc «philosophent» sont incapables de faire le mal». ¹⁰⁵

L'exercice de la pensée pour Socrate exige des motifs purs, c'est-à-dire que l'on s'interroge en dehors de toute idée préconçue sur le sens et la valeur des mots, tels la justice, le bonheur, que nous utilisons pourtant dans notre langage quotidien. Mais cet exercice tient lui-même d'une autre condition. Pour Socrate, la pensée est avant tout un dialogue que j'exerce avec moi-même et qui pour se faire exige que je sois en accord avec moi. Cette dualité interne qui fait l'expérience de la pensée comme d'un dialogue «intérieur» n'est pas sans lien d'ailleurs avec l'expérience mondaine de l'amitié entre deux personnes. Aussi, le seul critère du penser socratique est la non-contradiction avec soi (*homognômei heautô*) la pensée est alors «l'actualisation de la différence donnée dans la conscience de soi [*consciousness*]». ¹⁰⁶ Cet accord implicite avec soi est aussi l'accord fondamental pour l'action, une connivence dans l'acte et la parole faisant apparaître l'acteur dans un espace visible pour tous. Cet espace de visibilité serait le fait d'une grande fragilité car il reste lié à la présence d'autrui, autant en soi-même que dans le monde des occupations mondaines. ¹⁰⁷ En exerçant la pensée dans une activité *dialogique* - le deux-en-un : un dialogue silencieux avec moi-même - Socrate fait d'elle une activité qui intègre la condition de pluralité. Dans la pure activité de la pensée, le «je» n'est jamais seul avec lui-même. Mais sa solitude, où le «je» pose les questions et y répond infiniment, est déjà une compagnie. La pensée socratique n'est pas une activité s'exerçant dans un pur retrait ; au contraire d'un l'isolement du monde la pensée est engagée dans la

¹⁰⁵ *La pensée*, p.204. (*Thinking*, 179).

¹⁰⁶ *La pensée*, p.216. (*Thinking*, p.191). Trad. mod.

¹⁰⁷ Rappelons-nous que la révélation de l'acteur tient essentiellement au fait qu'il se rend visible dans la pluralité humaine.

pluralité humaine à même son exercice. La pensée socratique est une *virtu*, elle s'accomplit dans l'espace d'apparences de la pluralité du monde. Elle est une pensée «élargie», comme la nommait Kant, une pensée élargie à l'opinion et aux vues des autres. C'est pourquoi elle seule, selon Arendt, répond au problème du mal banal en intégrant dans son déploiement la pluralité de perspectives indispensable à la fondation d'un sens commun.

CONCLUSION

«C'est une chose étonnante que, lorsqu'il faut produire, il y ait tant de différence entre l'homme instruit et l'ignorant, et qu'il y en ait si peu lorsqu'il faut juger».

Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique. § 53

Tout au long de notre thèse, nous nous sommes efforcé de démontrer que l'oeuvre entière de Hannah Arendt est commandée par le problème du mal en politique que l'avènement des totalitarismes devait rendre particulièrement aigu et actuel. Notre but était de souligner la gravité de ce problème qui, dans sa forme contemporaine, remet en question la tradition philosophique occidentale, et sa pertinence lorsqu'il s'agit de rendre compte d'une oeuvre comme celle d'Arendt qui lui doit sa cohérence et son autorité. Les grands thèmes qu'aborde Hannah Arendt dans ses livres, ses articles et ses conférences concernent pour l'essentiel cette interrogation: comment comprendre le mal horrible au plan politique dont nous savons aujourd'hui que les hommes sont capables? La tradition ne nous aide pas à comprendre ce problème car le totalitarisme est le rejet des catégories que cette tradition nous a léguées.

Déjà dans sa thèse sur Augustin, Hannah Arendt se désolait de ne pas trouver chez ce grand théologien un amour envers l'être humain qui pourrait fonder le vivre-ensemble politique. Par ailleurs, l'événement totalitaire est en rupture avec la tradition qui peut ainsi rétrospectivement nous permettre d'en mesurer l'impact et les conséquences, mais la tradition ne nous a pas fourni les schèmes de pensée aptes à nous prémunir efficacement contre une situation aussi tragique que celle de la destruction du politique. Les grandes religions et la philosophie n'ont pas exploré le mal dans toute sa profondeur parce qu'elles ne l'ont pas vu dans son enracinement, c'est-à-dire comme le résultat du conflit des facultés de l'esprit dans leurs rapports avec la vie active des hommes.

Le mal totalitaire est la radicalisation de l'agir humain dont il est la dénaturation. Car l'agir humain, comme nous l'avons longuement souligné, est pour Arendt le fruit de la condition humaine de la pluralité, où agir est toujours interagir. C'est cette pluralité qu'exploitent négativement les régimes totalitaires, en utilisant le pouvoir qui en émane mais en paralysant aussi la puissance de changement de l'initiative qui lui est propre. Car le mal totalitaire engendre précisément cette destruction de l'espace entre les hommes, espace indispensable à l'exercice plural de l'agir humain car, paradoxalement, l'initiative ne surgit que dans la cohésion des hommes. Le mal totalitaire défigure tout les fondements connus de nos institutions en rendant «superflu» et négligeable la singularité humaine.

En tentant d'élaborer une nouvelle pensée politique par une revalorisation de la vie active Arendt répond positivement à ce dilemme du mal contemporain. Elle choisit le parti de la vie active pour préparer cette nouvelle pensée, une pensée capable d'assumer et de dépasser le mal totalitaire, par la valorisation de la liberté. Il s'agit de partir de la liberté telle qu'elle s'expérimente dans l'action, en tant qu'activité distincte supportée par l'oeuvre et le travail. «Etre libre et agir coïncident» écrit-elle. Agir et être libre se correspondent, ils

introduisent une discontinuité dans le temps, ils commencent quelque chose de nouveau. Ceci implique que la liberté, liée à des conditions (liberté de locomotion, libération des nécessités vitales par le travail), est d'abord une expérience qui s'ancre dans la pluralité, puisqu'il faut bien que mes paroles et gestes reçoivent attention et délimitation d'autrui pour devenir effectifs. De ce point de vue, sans la pluralité et l'espace d'apparence qui l'accompagne, la liberté demeure non seulement sans manifestation mais ne s'insère jamais dans le réel. L'action, la faculté de commencer et la liberté sont si inextricablement liées qu'elles en viennent, pour Arendt, à se confondre. Parce que l'action se définit essentiellement comme «irruption» du nouveau dans le monde, elle est la faculté de commencer et la liberté. C'est parce que l'action a cette capacité thaumaturgique de briser les processus autonomes et répétitifs qui conditionnent la vie humaine qu'elle peut s'identifier à la liberté. Notre capacité à faire surgir des événements d'une «improbabilité infinie» est une conséquence de notre capacité d'action et de notre liberté. Elle repose en somme sur le fait que nous sommes tous et chacun, par notre acte de naissance, un commencement originel. Selon l'augustinisme bien particulier qui caractérise la pensée d'Arendt, il nous faut dire que l'homme ne possède jamais la liberté comme un bien singulier propre mais qu'il est libre parce qu'il est lui-même un commencement.

En faisant de l'action - comme exercice de la liberté liée à notre natalité - le centre de sa pensée politique, Arendt répond à la fois au problème du mal totalitaire mais soulève aussi un tout autre problème. Une fois la liberté préservée dans l'exercice de l'action, à quoi faut-il en rattacher le sens ? Autrement dit, la liberté a beau s'émanciper dans l'action, dans notre capacité de nous auto-déterminer et dans le processus de la libre culture, ceci ne nous dit jamais comment on doit agir ? Etre libre sans assumer le sens de cette liberté n'est pas seulement futile mais dangereux. La liberté n'est pas seulement le plus grand cadeau donné aux hommes, elle est un destin sans fond, un abîme « de pure spontanéité ». Quel principe peut-on dégager d'une liberté pensée dans l'action ? Comment répondre au problème concret de la liberté

posée par la vie politique ?

Pour comprendre ce point tournant de la pensée arendtienne, il nous a fallu passer par l'étude du procès de Eichmann. Événement décisif, il remet au premier plan, pour Arendt, le rapport de la pensée et de l'action, dont le divorce pose le problème ténébreux de la banalité du mal. L'apparition de ce nouveau mal contemporain n'est-elle pas liée à l'incapacité de juger des conséquences et, par conséquent, au rejet de la responsabilité ? Le mal totalitaire ne révèle-t-il pas l'incompétence des hommes à juger un mal dont ils sont eux-mêmes capables ? Avec le cas Eichmann, ce n'est plus uniquement la pertinence des fondements de l'institution juridique qui est remise en cause mais la possibilité même de juger dans l'horizon d'un monde totalitaire. Car si Eichmann manifeste une incapacité flagrante à juger les événements auxquels il a collaboré, comment, en plus, une instance juridique pourrait-elle juger un individu qui obéit aux ordres de ses supérieurs et au gouvernement de son pays ? C'est dans cette problématique que ressort avec le plus d'acuité le sens éthique du politique. À la lumière de cette impasse, comment situer le sens de la responsabilité des acteurs ? La question même de la «banalité», comme nous l'avons largement démontré, implique celle de la pensée mais à la condition que celle-ci dépasse son solipsisme et assume la pluralité.

Si Eichmann est entièrement responsable des actes qu'il a commis et dont il fut un acteur de premier plan, il n'en sera jamais pleinement l'auteur ni, avec ses compères, la cause. L'esseulement, l'absence d'espace public et de délibération vont, chez Arendt, de pair avec l'absence de pensée de Eichmann. L'isolement propre au régime totalitaire entraîne en même temps une inertie de la pensée. Car la pensée, loin de requérir nécessairement la présence des autres pour s'exercer, est tout à fait capable de s'enfermer dans un solipsisme : un dialogue de soi à soi. La pensée est une «affaire de solitaire» et elle doit, d'une certaine façon, le rester. Le problème n'est pas tant cette solitude nécessaire à l'exercice du penser mais sa propre impertinence - en regard du monde - lorsqu'elle demeure enfermée dans ce jeu du

solipsisme. S'il est vrai, comme le pense Arendt, que lorsque nous pensons « nous n'avons pas besoin de la compagnie des autres » et que cette compagnie finalement la désamorce, on ne peut négliger le fait que « faute de pouvoir communiquer et exposer à l'épreuve des autres, oralement ou par écrit, ce qu'on peut avoir découvert lorsqu'on était seul, cette faculté qui s'exerce dans la solitude disparaîtra ». ¹ En fait, la « solitude » n'est jamais une « opération consciente », puisque la pensée naît d'un dialogue de soi avec soi-même ; si bien que, comme l'écrit Merleau-Ponty : « Nous ne sommes vraiment seuls qu'à condition de ne pas le savoir, c'est cette ignorance même qui est notre solitude » ²

La pensée, dans sa pure activité, n'est pas en ce sens un remède contre le totalitarisme. Son retrait nécessaire de la présence des autres, en fait une activité réflexive isolée de la fluidité du monde. Le mal totalitaire ne se comprend plus uniquement comme l'assombrissement de l'espace public - qui ne fait plus apparaître les actes et les paroles de la délibération - mais doit aussi s'entendre maintenant dans sa rupture avec les facultés de l'esprit. C'est ce conflit, où ressort avec vigueur l'imbroglio, mais aussi certains empiétements de la vie active et de la vie de « l'esprit », que nous avons examinés dans notre dernier chapitre. Tel qu'il en ressort avec constance dans l'itinéraire arendtien, ce n'est pas la teneur logique des propositions internes du discours philosophique qui est en jeu - à savoir par exemple que la dialectique résout ou pas ses propres contradictions - mais la conséquence politique de ce discours. Ce n'est que dans cette perspective que le rapport de la pensée à l'action trouve sa pertinence. La pensée, dont les paramètres furent fixés par la tradition métaphysique, trouve-t-elle une résonance dans le monde des phénomènes ? Ou encore, est-elle condamnée à rester une logique rationnelle fermée sur elle-même ?

¹ Juger. *Sur la philosophie politique de Kant.*, op.cit., p.67. Les citations de ce paragraphe sont tirées de cette page.

² Merleau-Ponty, M. *Signes*, Gallimard, Paris, 1960. pp.220-221.

À l'aune du phénomène du mal totalitaire, cette question, pour elle-même, n'est plus uniquement «philosophique» mais déborde quant à ses conséquences, sur le politique. La question ultime du rapport de la pensée à l'action, plus précisément ici du conflit philosophico-politique, se trouve donc dans le passage de la pensée au jugement. Comment faire passer la pensée de son solipsisme inévitable et nécessaire à son exercice dans le monde ? Pour le dire phénoménologiquement, comment peut apparaître cette faculté dans un contexte politique ? Finalement, pour répondre à la question du mal politique, si c'est bien là ce qui a toujours motivé l'oeuvre d'Arendt, il nous faut une véritable faculté politique de l'esprit.

Deux obstacles majeurs nous limitent dans la définition de cette faculté. D'abord, le fait qu'Arendt n'a pas achevé la partie de son oeuvre concernant le juger, puis la rareté des sources concernant le jugement dans la tradition philosophique, sans oublier le contexte métaphysique dans lequel, quelques rares fois, cette activité fut, par les philosophes, essentiellement circonscrite. À titre de matériaux nous permettant d'investiguer spécifiquement cette activité du jugement, par Arendt, nous n'avons que les extraits des conférences sur la philosophie politique de Kant qu'elle présenta au début des années 1970.¹ Malgré le fait qu'Arendt n'ait pas revu et corrigé ces conférences, nous pouvons être assurés que ces conférences devaient être la «matière première» du projet sur le juger en tant que dernière partie des investigations sur les activités de l'esprit. Les quelques points de repère qui s'y trouvent nous en disent encore suffisamment pour voir ce qu'aurait pu être cette activité au sein d'une sorte de «gouvernement de l'esprit». Il ne saurait être question ici de reconstituer, à partir d'éléments épars, la théorie arendtienne de la faculté de juger dont l'exposé devait clore *La vie de l'esprit*. Il nous paraît cependant important de souligner en fin

1 Ces extraits sont publiés dans *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Éditions The University of Chicago Press. 1982. Traduction française de Myriam Revault d'Allonnes : *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Préface de R. Beiner. Coll. Libre Examen. Éditions Seuil, Paris, 1991. (Désormais *Juger*). Arendt traite, mais brièvement, de la faculté de juger et du goût dans *The Crisis in Culture* publié dans *Between past and futur*:

de parcours que Hannah Arendt attribue à la faculté de juger une fonction éthique susceptible de procurer à chacun le salut dans les moments de crise et de fournir aux hommes d'action et aux spectateurs qui les jugent une norme commune axée sur «l'idée d'humanité présente en tout individu». Pour manifester ce rapport, elle insiste, dans ses conférences sur Kant de 1970, sur le lien qui rattache la faculté de juger à la pensée critique kantienne et à la maïeutique socratique qui en est la préfiguration. Selon elle, la philosophie a des implications politiques.¹ Elle invoque le témoignage de l'histoire. Le procès intenté à Socrate est particulièrement probant et personne ne conteste que la pensée critique, par sa mise en question publique des vérités apparemment les mieux établies, a un caractère anti-autoritaire. Socrate et Kant ont en commun le désir de mener une discussion philosophique ouverte. L'activité de Socrate «consistait à rendre public dans la conversation, le processus de pensée - ce dialogue qui court silencieusement en moi, entre moi et moi-même» et pour Kant, la faculté de penser dépend de son usage public; sans «l'épreuve d'un libre et public examen», il n'est possible ni de penser ni de former des opinions»². Mais Arendt ne s'en tient pas à des considérations historiques. Comme elle l'a fait à propos de Socrate dans *Thinking*, où elle actualise la maïeutique, elle tire de l'enseignement de Kant sur la pensée critique et sur le jugement esthétique un parti original.

Revenons sur l'usage tout à fait nouveau qu'elle fait de la maïeutique socratique dans *Thinking* en lui faisant frayer la voie aux jugements éthiques sans recourir aux règles générales. La maïeutique permet à chacun de préserver son intégrité morale alors que les systèmes moraux paraissent défailants ou inadéquats :

«Quand il y a urgence, il arrive que l'élément purgatif de la pensée, (le rôle de la sage femme selon Socrate, qui tire au dehors les implications des opinions non examinées, et alors les détruit - valeurs, doctrines, théories et même convictions) est politique par implication. Car cette

¹ *Juger*, p.64.

² *Idem*, p.67.

destruction a un effet libérateur sur une autre faculté humaine, la faculté de juger, qu'on peut appeler, avec quelque justification, la plus politique des habiletés mentales de l'homme. C'est la faculté de juger les choses particulières sans les subsumer sous les règles générales qui peuvent être enseignées et apprises jusqu'à ce qu'elles deviennent des habitudes qui peuvent être remplacées par d'autres habitudes et d'autres règles ... Cette habileté à distinguer le bon du mauvais, le beau du laid. Et ceci peut prévenir les catastrophes, au moins pour soi-même, dans les rares moments où les jeux sont faits»¹

Nous possédons une autre version du même texte datée de 1973. Arendt y associe de manière audacieuse les jugements non déduits dont la maïeutique socratique pourrait procéder et le jugement esthétique de la troisième *Critique* de Kant :

«Aussi je pense que cette activité de penser à propos de laquelle j'ai écrit et j'écris en ce moment - la pensée au sens socratique- est une fonction maïeutique, un travail de sage femme. C'est-à-dire que vous arrivez avec tous vos préjugés et vos opinions; et vous savez que jamais, dans quelque dialogue [de Platon] que ce soit, Socrate n'a découvert un enfant [de l'esprit] qui ne soit pas un oeuf creux. De telle façon que la pensée vous laisse en un sens vide (...) Et une fois vide, alors, d'une façon difficile à dire, vous êtes prêts à juger. A savoir que, sans disposer d'aucun recueil des règles sous lesquelles un cas particulier peut être subsumé, il vous fait dire «ceci est bon», «cela est mauvais», «ceci est juste», «cela est faux», «ceci est bien», «cela est laid». Ce n'est pas par intérêt pour l'esthétique que je crois tant dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant, mais parce que je pense que la manière dont nous disons «ceci est juste, cela est faux» n'est pas très différente de la manière dont nous disons «ceci est beau, ceci est laid». C'est-à-dire que nous sommes maintenant prêts à rencontrer les phénomènes pour ainsi dire sur un coup de tête, sans système préconçu».²

Ainsi le jugement s'avère la réponse la plus directe donnée par Arendt à la question du totalitarisme. En demeurant une activité propre et autonome du domaine de l'esprit, le jugement donne accès au

¹ *La pensée*, p.218. *Thinking*, p.192-193. Trad. mod.

² Cité dans *Pour l'amour du monde...*, op.cit., p.594-595.

phénoménal.

La lecture que fait Arendt du penser critique et du jugement esthétique, n'a rien d'une étude exégétique. Elle cherche chez Kant comme elle le faisait avec Augustin un appui dans son propre effort de penser. Ce qui l'intéresse, c'est moins de renouveler les recherches sur Kant que de présenter celui-ci comme le philosophe qui a pris au sérieux la faculté de juger et a reconnu son caractère «politique». Du point de vue d'Arendt, l'originalité de Kant - passée inaperçue - serait qu'il n'a pas succombé à la tentation, impérative depuis le début de la tradition de pensée politique, d'articuler une philosophie politique collée à une hégémonie de la raison. Le philosophe n'aurait pas placé la philosophie au-dessus de la vie politique mais, plutôt envisagé cette dernière comme un problème en soi lié au bien-être de la condition humaine. Ce qui séduit Arendt chez Kant, c'est la «manière politique» qu'a le penser kantien, beaucoup plus que la philosophie politique qu'il projetait mais qu'il n'a finalement pas écrite. Aussi bien dans le penser critique que dans le jugement esthétique, c'est le *modus operandi*, selon Arendt qui doit être retenu. La pensée critique et le jugement esthétique partagent cette triple condition : ils impliquent la présence de spectateurs et doivent s'appuyer toutes deux sur le sens commun ou la communicabilité des individus et le rôle de l'imagination.

On sait que Kant élabore son analytique du beau en faveur d'une critique du goût. C'est dans cette perspective qu'il met à profit, par delà la pensée critique, ce besoin de la raison d'être partagée pour être actualisée. La sociabilité qui se trouve à même le sens de la raison se joue dans la pluralité du libre exercice du jugement esthétique. Comment situer ce jugement esthétique ? De façon générale, on sait que Kant définit le jugement comme la faculté nous permettant de penser le particulier, soit en subsumant ce particulier sous une règle universelle, dans le cas du jugement déterminant, soit en dégageant un principe universel trouvé à partir du particulier, c'est-à-dire le jugement réfléchissant.

Le jugement esthétique est un jugement réfléchissant et non-

téléologique dans le sens qu'il ne vise pas d'autres fins que le beau sans utilité autre. Puisque le jugement esthétique est réfléchissant il ne sera donc pas déterminé d'avance, comme un principe ayant préséance sur l'action, mais il suppose dans son mouvement une réflexivité nouvelle à chaque fois qu'il se met en marche. Dans l'expérience esthétique, je ne trouve pas la chose particulière belle de telle façon que je disposerais préalablement d'une catégorie *a priori* du beau mais c'est plutôt cette chose particulière qui sans imposer quoi que ce soit engendre l'expérience du beau. Cette expérience du beau est le mode d'apparition de l'élaboration d'un jugement esthétique. Cette expérience, dans l'élaboration d'un jugement esthétique, suscite et implique la présence de spectateurs et c'est pourquoi elle nous présente un jugement de caractère politique. Ce qui en fera, on s'en souviendra, non pas une activité prédéterminée ou instrumentale mais une faculté mieux adaptée à la contingence des affaires humaines. Si juger nous invite à sortir de notre perspective singulière en étant actif mentalement dans la pluralité, il ne nous dira jamais comment agir. Il nous permet de passer incessamment d'un point de vue particulier à celui du général. Il est entendu que le général étant pour Arendt, l'universel du phénoménal. De la même façon, nous y reviendrons, la vérité ne s'exprimera pas dans un concept (disons dans son entité spirituelle ou mental) mais dans la valeur et la signification de l'exemple.

Arendt ne manquera pas de souligner la teneur paradoxale du jugement esthétique kantien. D'abord la curieuse filiation du jugement esthétique et de la sensation du goût. Il est de fait curieux que dans l'analytique transcendantale du jugement esthétique ce soit le goût qui agit comme repère. Car le goût, malgré le fait que Kant lui attribue la capacité d'une discrimination immédiate et qu'il s'attache au particulier, est de tous les sens, peut-être le plus intimement privé. Le goût est une sensation si privée, qu'en fait elle ne se partage pas. D'ailleurs nous avons coutume de dire «les goûts ne se discutent pas». Sens lié au plaisir et déplaisir immédiat, le goût ne conduit jamais non plus à une connaissance. Comment passe-t-on du goût au jugement esthétique, en tant que celui-ci est un jugement désintéressé, dit Kant,

qui plaît sans concept, et qui n'a de plus aucune visée objectivante aucune prétention à la vérité? L'énigme du passage du goût au jugement recoupe le lien du penser critique au jugement esthétique et est résolu par l'intervention de deux autres «facultés» de l'esprit humain : l'imagination et le sens commun.

Kant décrivait l'activité du jugement esthétique non pas comme un pur phénomène perceptif par lequel je suis touché par l'objet vu mais au contraire par le mouvement actif de l'aperception, où la sensation immédiate fournie par le phénomène se trouve médiatisée et rapportée à la conscience par un acte de réflexion. L'activité du jugement esthétique s'opère ainsi à partir du libre jeu de l'entendement et de l'imagination. Ce qui fait plaisir dans l'expérience esthétique c'est la libération de l'imagination de son attachement à l'entendement : le plaisir est le libre jeu de l'imagination, une appréciation sans concept. Par exemple, bien que la beauté d'une rose m'affecte immédiatement dans sa qualité sensible, le *plaisir* ressenti est déjà transformé dans un objet de la réflexion. Le beau, objet du jugement esthétique, n'est jamais un plaisir immédiat, mais le plaisir d'une représentation donnée dans le jeu réflexif de l'imagination et de l'entendement. L'expérience du beau est donnée dans la représentation. C'est l'imagination dont procède le jugement réfléchissant qui résout le passage du sens extrêmement subjectif qu'est le goût vers un plaisir esthétique. Le plaisir esthétique est un «plaisir de réflexion». Par l'imagination, le jugement de goût se décentre du sujet particulier et devient rapport désintéressé avec l'objet particulier de la sensation. L'imagination opère ici, moins comme une synthèse entre l'entendement et la sensibilité - comme les schèmes dans la *Critique de la raison pure* - mais opère comme une pluralité de points de vue intrinsèque au jugement esthétique. Ici, l'image consolidée par l'imagination joue le rôle «d'une valeur exemplaire»: les jugements possibles données par la présence d'un espace intersubjectif virtuel. Autrement dit, dans le jeu libre de l'imagination, il y a cette présence virtuelle de la communauté humaine. «Dans le goût, écrivait Kant, on triomphe de l'égoïsme » car aucun goût, bien qu'il soit comme nous avons vu une sensation d'abord

très privée, pour être *validé*, doit «s'accorder avec celui des autres». ¹ Il y a déjà un jugement dans le goût. Dès l'expérience du goût, se décide, à l'insu du moi, un certain type de rapport au monde. Le goût écrit Arendt «juge le monde en son apparition et en sa mondanité; son intérêt pour le monde est purement «désintéressé» [...] Dans son appel à la communauté, le jugement de goût, quoiqu'éminemment subjectif, est désintéressé au sens propre car il implique dans son articulation un élément non-subjectif. Le jugement, tout particulièrement le jugement de goût, renvoie toujours aux autres et à leur propre goût en prenant en considération le jugement potentiel d'autrui afin de se consolider lui-même et d'être finalement reconnu. En ce sens, écrit Arendt, «l'orientation vers l'autre, fondamentale dans le jugement et le goût, semble s'opposer au plus haut point à la nature même, absolument idiosyncrasique, du sens du goût». ² Le jugement esthétique, dans son exercice réfléchissant, est intrinsèquement lié à la condition de «sociabilité» et la perspective d'un spectateur. C'est ce rôle de spectateur, indispensable à l'exercice du jugement qui engage cette faculté dans la pluralité. La faculté de juger, écrivait Kant, doit «tenir compte en pensant [de façon *a priori*] du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine toute entière». ³

Ce point de vue du spectateur désintéressé implique à la fois une communauté et la communicabilité des jugements. Ce point de vue dénoue, selon Arendt, le dilemme de la relation entre le «génie», producteur d'oeuvres d'art, et le jugement de goût « qui juge et décide à leur propos». L'impartialité du jugement, et non pas l'universalité, qui résulte du point de vue d'autrui représenté dans la dynamique même de son activité, concilie les rôles d'acteur et de spectateur des affaires humaines, l'agir et sa réflexion. ⁴ Le jugement, dans la qualité

¹ Kant, citée dans *Juger*, op.cit., p.103-104. Nous soulignons.

² Idem.

³Kant, cité par Arendt, *Juger*, p.108.

⁴ Ce dilemme, Kant l'avait thématiqué dans le *Conflit des facultés* au sujet de la Révolution française. Il marquait une franche distinction entre les acteurs directement liés à l'action et le point de vue du spectateur, qui par leur retrait hors du

esthétique qui le contient, est bien une activité mentale engagée dans le phénomène; une activité, pour répondre à la question qu'Arendt lançait au début de son entreprise sur la vie de l'esprit, qui accepte de paraître dans le monde. Car, de fait, si dans le jugement esthétique, le spectateur *qui juge* se trouve en retrait de l'événement vu, le retrait est bien du point de vue de la chose et non pas de la communauté, qui reste, potentiellement du moins, une présence conditionnelle à l'activité du jugement. Cette présence opérante dans son absence est permise par l'imagination et constitue une sorte de domaine public de l'esprit, nécessaire à la communicabilité des jugements. Le jugement se réalise ainsi dans l'activité de comparaison des autres jugements possibles. Ainsi, la validité de mon jugement repose toujours sur sa communicabilité et sur son courage d'apparaître dans un espace public «réel»; dans un lieu où la réplique est toujours la règle. C'est l'adhérence au monde qui fait la validité du jugement ; mais cette adhérence est déjà dans sa constitution, puisque, régi par le libre jeu de l'imagination - qui est chez Kant, liée la liberté - le jugement est une adhésion spontanée au monde. Cette adhésion est manifeste dans le sens *a priori* de la communauté implicite dans l'acte libre de l'imagination que Kant nomme : le *sensus communis*. L'imagination est nécessaire mais pas suffisante pour comprendre le *modus operandi* de l'activité de juger. Il faut plutôt une «activité» qui tienne pour condition *a priori* un sentiment commun qui nous lie à la communauté par la communicabilité des jugements et la portée «universalisante» de la visée du sens commun. Le *sensus communis* désigne à la fois, un principe actif de délibération et la visée rationnelle d'un *con-sensus*. Le *sensus communis* agit donc comme une motivation de la communicabilité : un *principe* sensible faisant appel à une communauté jugeante.

Si Arendt s'emploie à rapprocher la statut du sens commun (*common sense*) à celui du latin «*sensus communis*» - et carrément du

spectacle, étaient les seuls aptent à juger les événements. Il ne souligne pas cependant que du point de vue de l'exercice du jugement, acteurs et spectateurs sont impliqués.

«bon sens» en français - c'est précisément pour évoquer l'étendue de sa signification et ce pouvoir de ce «mystérieux sixième sens» à disposer les hommes à une sorte de jugement instinctif, un «sentir en commun»¹. À la propriété «empirique» du sens commun s'ajoute, par l'adhésion et la cohésion des sens, une pré-rationalité suffisante pour motiver la délibération. Le sens commun est à proprement parler le *sentiment* d'une adhésion possible à ma propre perspective singulière, une sorte de disposition affective et pré-réfléchie au monde de la pluralité. Le jugement se prépare dans une délibération imaginaire mais la validité de sa délibération singulière repose sur le courage de son expression et de son exposition dans la pluralité. Le sens commun n'est donc pas une sensation pure et immédiate, comme dans le cas des sens empiriques, mais une sensation médiatisée par l'imagination. Cette médiatisation, qui n'est pas une perception, est obtenue dans une représentation sans concept pense Arendt. Avec l'idée de sens commun, l'imagination est pour ainsi dire tournée vers la pluralité dans le commencement de l'activité de juger. L'imagination est libre dans les limites d'une pluralité. C'est pourquoi Arendt, sans doute en forçant l'interprétation du texte kantien, soutient que l'intervention de l'imagination, dans l'activité du jugement, s'acquiert dans la représentation d'une activité de *comparaison* de «son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles et en se mettant à la place de tout autre».² La pluralité se retrouve au coeur de cette représentation. Le sens commun n'est donc pas une perception immédiate du réel mais une prédisposition active - plus qu'une condition *a priori* - du jugement. Un jugement rationnellement primitif, nous prédisposant au *contexte* de la pluralité phénoménale. Le sens commun, en tant que prédisposition à l'acte de juger, fait de cette activité jugeante le point de rencontre des activités de l'esprit et de l'activité des sens en tant qu'aptitudes «qui rendent les hommes propres à habiter le monde».³

¹L'expression est de D. Lories dans *Sentir en commun et juger par soi-même. Études phénoménologiques*, op.cit., pp.55-91.

²Kant cité par Arendt dans *Juger*, p.108.

³Arendt citée par R.Beiner dans son essai interprétatif *Hannah Arendt et la*

Dans un monde peuplé de phénomènes, ce ne pourrait être le «soi» du solipsisme, le «moi pensant», qui nous garantit la réalité du monde. Cette réalité, si elle s'inscrit dans la pluralité, ne peut être donnée que dans la communicabilité des individus. Le sens commun nous donne, en tant qu'êtres doués de sensibilité, un supplément de sensation : une «sensation» de la réalité ou un «sentiment» du réel (*feeling of realness*), provenant d'une cohésion de nos cinq sens. En être privé (*sensus privatus*) c'est être privé du tissu par lequel les sens, malgré leurs qualités distinctes (odeur, texture, forme, etc.) perçoivent *un même* objet sensible. Mais ce «sentiment du réel» n'est pas seulement un point de repère et d'orientation dans le monde des phénomènes. Affecté par la pluralité, il est aussi une activité signifiante se traduisant mentalement et publiquement dans un sens pour la communauté. Autrement dit, le sens commun comporte à la fois une sensibilité, quasi empirique, et le principe d'un «*fiat acquisita*, une foi perceptive que ce que nous voyons n'est pas seulement pour nous mais possiblement au moins compréhensible de tous: «une foi acquise [que tous] partagent».¹ Le monde phénoménologique, écrivait Merleau-Ponty, «c'est non pas de l'être pur, mais le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres [...].² Cette intersection des sens, déjà empreinte d'une pré-rationalité, une prédisposition à la délibération, serait ce qu'entend Arendt dans le sens commun : quelque chose comme une jonction adhérente entre les sens perceptifs et signifiants et le monde. Le sens commun serait alors un principe du sensible essentiellement lié à nous par autrui et révélé dans l'exercice du jugement.

La valeur principielle du *sensus communis* n'est pas celle d'une vérité contraignante mais plutôt communicative au sens où elle trouve

faculté de juger, in *Juger*, p.196.

¹ H. Arendt, *La volonté*, op.cit., p.151.

² Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op.cit, p.XV.

sa validité dans l'accord potentiel avec autrui. Comme la beauté qui dans l'exercice du jugement esthétique nous force à entrer en communication avec autrui. Le jugement, dans son attachement au *sensus communis* doit s'engager dans l'apparence pour se réaliser entièrement. Sa vérité repose donc sur la contingence du particulier et sa finalité demeure liée au monde des apparences. Dans la dynamique autonome des activités de l'esprit, le retour au monde des phénomènes s'effectue par l'exercice du juger. Non seulement cet acte peut briser le dialogue silencieux de la pensée avec elle-même mais, ce qui est plus important encore pour Arendt, il engage, par devers elle, la pensée dans l'apparence. Le pouvoir phénoménal du jugement ne réside donc pas dans une logique coercitive, qui dicte d'emblée ce que sont les choses, mais dans l'exemplarité : une vérité donc qui tient son *pouvoir* de la valeur de l'exemple. Dans l'exemple, la valeur surgit dans l'apparence et prédomine de telle façon que la règle - ce qui est susceptible de guider et d'orienter mon jugement - s'incarne dans le particulier. Le courage d'Achille, pour reprendre l'exemple d'Arendt, n'est pas une détermination à laquelle le personnage se plie mais, littéralement, c'est la vie racontée du personnage qui définit et constitue une signification du courage. Cette «valeur» possède donc l'empiricité nécessaire pour que l'activité de juger passe, sans la médiation du concept, du particulier à la validité impartiale. La validité de l'exemple est dans la virtuosité de l'action. Sur ce terrain de l'activité de juger où l'acteur a besoin d'être vu, et le spectateur de voir, l'un et l'autre - sans être mis hors tension - parlent le même langage et se com-pénètrent mutuellement. Cette rencontre dans la possibilité et la ressource de l'activité de juger s'avérerait la plus appropriée pour nous prémunir des pires conséquences du mal totalitaire. Parce que finalement, dans les pires situations, lorsque nous jugeons, ce n'est pas d'abord la rigueur logique de nos jugements, ni la connaissance de règles morales si universelles soient-elles qui nous sauve mais l'exemple du courage d'Achille. Cet exemple nous donne non seulement un repère singulier d'identification *quasi* universelle mais l'espace mental qui permet l'impartialité. Juger n'est pas seulement agir et parler, c'est en plus agir à notre tour de façon à ce que notre action puisse toujours servir

d'exemple. C'est pourquoi, comme Achille, juger exige du courage: celui d'exposer et confronter - et de là compromettre la volonté - ma propre délibération à la lumière des autres. Juger c'est donc côtoyer «l'abîme de la liberté»; une liberté qui s'exerce dans le processus même du jugement sur nos actions. C'est de cette manière qu'Arendt interprétait la phrase d'Augustin qui disait : «*Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*». Finalement l'exercice de juger n'est pas seulement notre façon propre de partager et donc de rationaliser le monde mais notre façon de nous y introduire et d'y apparaître.

Hannah Arendt fait ainsi retour à Augustin. Dans son article *Understanding and Politics*, publié en 1953, elle le considère comme le seul grand penseur ayant vécu «à une époque ressemblant, à bien des égards, plus qu'aucune autre à la nôtre» et dont les écrits sont imprégnés de ce «climat de fin du monde qui ressemble peut être à la situation à laquelle nous sommes parvenus». ¹ Elle invoque le principe augustinien du commencement. L'homme a comme aptitude de commencer là même où «l'aune à laquelle mesurer et les règles sous lesquelles subsumer» sont perdues. Nous partageons tous l'opinion que le monde «n'est pas, et n'a jamais été, ce qu'il «devrait être»» car, écrit encore Arendt, «la volonté, avec ses projets du futur, défie la croyance en la nécessité [et] à l'adhésion à l'organisation du monde». ² Mais sommes-nous prêts «à payer le prix de la contingence en échange du don de liberté»? Pour Arendt, l'homme peut chercher sa voie en direction d'un avenir rayonnant «sans idées préconçues» et sans autre guide que son jugement réfléchissant, autrement dit axé sur la dynamique d'une humanité en chacun.

¹ Articles paru dans *Partisan Review*, vol. 20, p.377-392. Traduction française parue dans NT. p. p.58. Trad. mod.

² *Le vouloir*, p.225. *Willing*, p.196.

Liste des ouvrages cités

I. Ouvrages de Hannah Arendt (liste chronologique) :

The Origins of Totalitarianism. Harcourt Brace & Co., New York, 1973.

The Human Condition. University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Between past and future. Eight Exercices in political thought. Penguin Books, New York, 1977.

Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil. Peguin Books, Londres, 1976.

Men in Dark Times. Harcourt Brace and World, New York, 1968.

Crises of the Republic. Penguin Books, Londres, 1973 (incluant l'article *On violence*).

The life of the mind. 2 vols (*Thinking, Willing*). Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1978.

Lectures on Kant's Political Philosophy. The University of Chicago Press (edited by R.Beiner), Chicago, 1982.

II. Ouvrages et articles en traduction françaises de Hannah Arendt (par ordre d'édition) :

La Condition de l'homme moderne. Trad. G. Fradier. Coll. Agora. Calmann-Lévy, Paris, 1961.

- Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal.* Trad. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.
- Essai sur la révolution.* Trad. M.Chrestien. Coll. Tel, Gallimard, Paris, 1967.
- La Crise de la culture.* Huit exercices de pensée politique. Trad. P. Lévy et ass., Coll. Idées, Gallimard, Paris, 1972.
- Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine.* Trad. de G. Durand. Coll. Liberté de l'Esprit. Calmann-Lévy, Paris, 1972.
- Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire.* Trad. de J.L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy. Coll. Points-Politique. Ed. du Seuil, Paris, 1972.
- Les Origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme.* Trad. de M Pouteau. Coll. Points-Politique. Éd. du Seuil, Paris, 1973.
- Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme.* Trad. de M.Leiris. Coll Points-Politique. Éd. du Seuil, Paris, 1973.
- Vies politiques.* Trad. E. Adda et ass. Coll. Tel, Gallimard, Paris, 1974.
- La Vie de l'esprit.* Vol. 1 : *La pensée*, Vol.2 : *Le vouloir.* Trad. L. Lotringer, Paris, P.U.F., 1981, 1983.
- Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme.* Trad. de H. Plard. Éd. Tierce, Paris, 1986.
- Philosophie et politique.* Dans Les cahiers du Grif. Hannah Arendt, no.33, Printemps 1986. Éd. Tierce, Paris.
- Penser l'événement.* Trad. sous la direction de C. Habib. Coll. Littérature et politique. Belin, 1989.
- La Nature du totalitarisme.* Trad. de M.I. Brudny de Launay. Payot, Paris, 1990.
- Auschwitz et Jérusalem.* Trad. S. Courtine-Denamy. Éd. Deux Temps Tierce, Paris, 1991.
- Le concept d'amour chez Augustin.* Trad. de A.S. Astrup. Éd. Deux Temps Tierce, Paris, 1991.
- Juger. Sur la philosophie politique de Kant.* Trad. M.Revault d'Allones. Coll. Libre examen. Éd. du Seuil, Paris, 1991.

Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance* (1926-1969), Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, Payot, Paris, 1995.

III. Ouvrages :

Enegrén, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Coll. Recherches politiques. PUF, Paris, 1984.

Courtine-Denamy, S. *Hannah Arendt*. Les dossiers Belfond. Paris, 1994.

Grandboullan, G. *Une femme de pensée. Hannah Arendt*. Éd. Anthropos, Paris, 1990.

Heuer, W. *Hannah Arendt*. Trad. de J.Chambon, Éd. J.Chambon, Paris, 1993.

Heidegger, M. *De l'essence de la vérité*. Trad. de H. Corbin. PUF, Paris, 1976.

Hilberg, R. *La destruction des Juifs d'Europe*. Trad. de MF. Palméra, A.Charpentier. Fayard, Paris, 1988.

Merleau-Ponty, M. *La phénoménologie de la perception*. Coll. Tel. Gallimard, Paris, 1945.

Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964.

Merleau-Ponty. *L'Oeil et l'esprit*. Gallimard, Paris, 1964.

Merleau-Ponty, M. *Signes*. Gallimard, Paris, 1960.

Revault D'Allones. *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Coll. La couleur des idées. Éd. Seuil, Paris, 1995.

Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Coll. . Ed. du Sueil, Paris, 1991.

Roviello A.-M. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Éd. Ousia, Bruxelles, 1989.

Scholem, G. *Fidélité et utopie. Essai sur le judaïsme européen*. Trad. de M. Delmotte, B. Dupuis. Calmann-Lévy, Paris, 1978.

Taminiaux, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Payot, Paris, 1992.

Taylor, C. *Grandeur et misère de la modernité*. Trad. de C. Melançon. Coll. L'essentiel. Bellarmin, Montréal, 1992.

Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt, Pour l'amour du monde*. Trad. J. Roma et É. Tassin. Éd. Anthropos, Paris, 1986.

IV. Articles :

Enégren, A. *Révolution et fondation*. Dans Esprit, no.6, juin 1980, p.46-65.

Flynn, B. *Positions de l'oeuvre d'art dans la philosophie de Hannah Arendt*. Paru dans La part de l'oeil.

Jonas, H. *Acting, Knowing, Thinking : Gleaning from Hannah Arendt's Philosophical Work*. Social Research, XLIV/1, Printemps 1977.

Lories, D. *Sentir en commun ou juger par soi-même*. Dans Études phénoménologiques, no.2, Éd. Ousia, Bruxelles, 1985.

Peeters, R. *La vie de l'esprit n'est pas contemplative*. in Hannah Arendt et la modernité. Collectif dirigé par A.-M. Rovielleo et M. Weyembergh. Éd., Vrin, Paris, 1992. pp. 9-26.

Ricoeur, P. *Pouvoir et violence*. Dans Ontologie et politique. Éd. Tierce, Paris, 1989.

Seule demeure la langue maternelle. Entretien télévisé avec Hannah Arendt réalisé par G. Gaus. Publié dans Esprit, no. spécial *Hannah Arendt*, juin 1980, réédition en 1985.

Taminiaux, J. *Événement, monde et jugement selon Hannah Arendt*. Passé Présent, no.3, 1984.

Taminiaux, J. *Arendt, disciples de Heidegger ?*. Dans Études phénoménologiques, no.2, Éd. Ousia, Bruxelles, 1985.

Valadier, P. *La politique contre le totalitarisme, ouverture à la pensée de Hannah Arendt*. Projet, mars 1980, p.329-343.

Bibliographie

(ouvrages et articles consultés)

Arendt, H. *La Tradition cachée*. Coll. Détroits. Paris, Éd. C. Bourgois, 1987.

Arendt, H. *Qu'est-ce que la politique ?* Trad. S. Courtine-Denamy. Coll. L'Ordre philosophique. Éd. Seuil, Paris, 1995.

Actes du colloque Hannah Arendt *Politique et pensée* publié dans Ontologie et politique. Éd. Tierce, Paris, 1989.

Canovan, M. *The Political Thought of Hannah Arendt*. Harcourt Brace, 1974.

Delruelle, É. *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*. Éd. Ousia, Bruxelles, 1993.

Eslin, J.-C., *Hannah Arendt. L'obligé du monde*. Coll. Le bien commun. Éd. Michalon, Paris, 1996.

Esprit, no. spécial *Hannah Arendt*, juin 1980, réédition en 1985.

Ferry, J.M. *Habermas, l'éthique de la communication*. PUF, Paris, 1987.

Ferry, L. et Renaut, A. *Philosophie politique*. T.1 et 2.. PUF, Paris, 1984.

Habermas, J. *Hannah Arendt's Communicatio Concept of Power*. In Social Research, 44, I, été 1977.

Habermas, J. *La technique et la science comme «idéologie»*. Trad. de J.R. Ladmiral. Gallimard, Paris, 1973.

Habermas, J. *L'espace public*. Trad. de Marc-B. de Launay. Payot, Paris, 1978.

Habermas, J. *Théorie de l'agir communicationnel*. T. 1 et 2. Trad. de Ferry-Schlegel. Éd. Fayard, Paris, 1987.

Hannah Arendt et la modernité. Collectif dirigé par A.-M. Roviello et M. Weyembergh. Éd., Vrin, Paris, 1992.

Hill, M et ass. *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World.* St.Martin's Press, New York, 1979.

Kant, E. *La critique de la faculté de juger.* Trad. de A. Philonenko. Ed.Vrin, Paris, 1989.

Kant, E. *La critique de la raison pure.* Trad. de J. Barni, revue par P.Archambault. Garnier-Flammarion, Paris, 1976.

Les cahiers de philosophie, no.4, consacré à Hannah Arendt *Confrontations*, Automne 1987.

Les cahiers du Grif. *Hannah Arendt*, no.33, Printemps 1986. Éd. Tierce, Paris.

Molomb'Ebebe, M. *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt.* De Boeck & Larcier, Département De Boeck Université, Paris, Bruxelles, 1997.

Ricoeur, P. *Le juste.* Éd. Esprit, Paris, 1996.