

Anna Delot

**Aux origines de la condition humaine:  
De la naissance selon Hannah Arendt à l'enfance chez Gaston Bachelard**

Mémoire présenté  
à la faculté des études supérieures de l'Université Laval  
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie  
pour l'obtention du grade de *maître ès arts* (M.A.)

FACULTE DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE LAVAL  
QUEBEC

2011

## Résumé

*La tradition philosophique a défini l'être humain par sa faculté de penser qui, face à cette fatalité qu'est la mort, le caractérise comme le seul être conscient de sa finitude. Hannah Arendt, au lendemain de l'expérience totalitaire, cherchait à reconstruire philosophiquement ce qui avait été ébranlé, à savoir le sens et la valeur de la vie humaine. Or, pour contrer l'hypothèse totalitaire de la superfluité de l'homme, il lui fallait un fondement indiscutable, un fondement ontologique, qu'elle trouva dans un élément occulté par l'ensemble de la tradition philosophique : la naissance. La question que pose Arendt est la suivante : en quoi la naissance détermine-t-elle la condition humaine ? Selon son hypothèse, la naissance engendrerait la faculté d'agir et, par extension, le monde ainsi que la liberté. Cette analyse possède le mérite de traiter, par le biais de la naissance, de l'enfant en soi, alors que ce dernier est généralement envisagé en philosophie à travers la question de l'éducation. Sur ce point, Arendt rejoint Gaston Bachelard, dont les travaux relatifs aux spécificités de l'enfance viendraient compléter et confirmer sa théorie de la natalité.*

## Table des matières

Page de présentation	I
Résumé	II
Sommaire	III
<b>Introduction générale</b>	<b>5</b>
A propos d'Hannah Arendt	8
Biographie	11
Contexte et Enjeux	16
A propos de Gaston Bachelard	25
Biographie	25
Bibliographie	26
Principaux axes de pensée	29
<b>Première partie: La théorie de la natalité selon Hannah Arendt</b>	<b>35</b>
I.Qu'est-ce que la natalité?	36
1. Par rapport à la mortalité	36
2. La nouveauté	38
3. Le commencement	41
II.Le Monde arendtien	47
1. L'ordre des hommes: leur temps	47
2. La durabilité du monde	53
3. Le Monde: des hommes	56
La Naissance comme remède	62
L'Amor Mundi	64
III.La natalité est une catégorie politique car elle engendre le monde	71
1. Travail, oeuvre, action	72
2. Qu'est-ce que la politique?	77
3. Qu'est-ce que l'action?	84
4. Action et liberté	94
Conclusion de la première partie	101
<b>Deuxième partie: Un éclairage et un complément sur la pensée d'Arendt: l'enfance selon Gaston Bachelard</b>	<b>104</b>

Introduction	105
I. Qu'est-ce que l'enfance selon Bachelard?	108
1. Le propre de l'enfance: le règne de l'imagination	109
a. L'esprit de l'enfant est régi par l'imagination	109
b. L'imagination: définition	111
c. L'enfant est un être matérialiste	114
2. L'âge de l'apprentissage, de la découverte, et de l'expérience de la liberté	116
a. Le jeu, l'action et la liberté	116
b. Le complexe de Prométhée	120
3. Rapport spécifique de l'enfant au monde	123
a. L'enfant est un être cosmique	123
b. L'amour filial est à l'origine de l'Amor Mundi	125
II. La permanence de l'enfance	129
1. Comment s'exprime la permanence de l'enfance?	130
a. Difficultés de l'âge adulte	130
b. La rêverie, voie royale d'accès à l'enfance	132
c. Nature de la permanence de l'enfance	136
2. Les vertus de l'enfance retrouvée	147
a. La fonction de l'irréel	147
b. Le réenchantelement du monde	149
c. Re-commencer	153
Conclusion de la deuxième partie	157
<b>Troisième partie: L'Education</b>	160
Introduction	161
I. La spécificité de l'enfant doit être le moteur de l'éducation	164
II. La double responsabilité de l'éducateur	169
Conclusion de la troisième partie	177
<b>Conclusion générale</b>	179
Bibliographie	183
Remerciements	186

## Introduction

La tradition philosophique a défini l'être humain par sa faculté de penser et son corollaire qu'est la conscience réfléchie qui, mises en relation avec cette fatalité qu'est la mort, le caractérisent comme le seul être conscient de sa finitude. Cette conscience constitue sa différence spécifique, que l'on s'en réfère à Pascal : « Penser fait la grandeur de l'homme »<sup>1</sup>. Pascal est seulement l'un des nombreux philosophes à avoir défini l'homme ainsi. Au XXe siècle, le philosophe le plus illustre ayant développé cette idée fut Martin Heidegger qui, avec sa philosophie du *Dasein*, définit littéralement l'homme comme un «être-pour-la-mort». Hannah Arendt a été l'élève de Heidegger, ainsi que de Husserl. De la collision entre sa formation à l'*Existenz-Philosophie* et à la phénoménologie et les événements politiques majeurs qui surviennent à peine cette formation achevée naît l'imprévisible théorie dont nous allons traiter.

Alors que les catégories classiques de la philosophie politique s'avèrent inopérantes pour appréhender le phénomène totalitaire, Arendt parvient à distinguer les enjeux philosophiques de l'avènement du totalitarisme. La prétention à créer une race supérieure, un homme nouveau, repose selon elle sur l'hypothèse de l'absence pur et simple de la nature humaine. Le fait que la réalisation de ce projet implique la destruction massive de milliers d'êtres humains signifie clairement que l'existence d'un être humain est dénuée de valeur:

---

1 Pensées, Brunschvicg 558-759-347-348 / Lafuma 114-346-111-200

seul l'évolution compte. L'individu est un objet superflu. Ces considérations renvoient Arendt au constat qu'avait fait, avant elle, Montesquieu: il y a un lien directe entre la liberté politique -ou sa privation- et la dignité humaine. Or, l'édification d'un espace ou se décide des intérêts communs du monde constitue une constante dans l'histoire des civilisations. Il s'agit alors de dégager d'autres traits permanents, qui attestent d'une certaine identité de l'être humain, à travers le temps et l'histoire. La preuve de cette permanence non seulement réfuterait l'hypothèse totalitaire, mais permettrait également d'en combattre les éventuelles retombées et fournirait de surcroît les éléments nécessaires à la reconstruction de ce qui a été ébranlé voire détruit par les évènements de la Seconde Guerre Mondiale. Ici, il nous faut nous interrompre. Nous ne pouvons que faire des suppositions sur le cheminement ultérieur d'Arendt. Il est fort probable que l'insistance de son ancien maître sur la détermination de la condition humaine par la mortalité ait éveillé la curiosité d'Arendt. Ceci constitue l'explication la plus logique au fait qu'elle ait poursuivi ses recherches jusqu'à en trouver le fondement dans un élément occulté par l'ensemble de la tradition philosophique, un élément considérable pourtant : la naissance. L'interrogation d'Arendt est la suivante : en quoi la naissance détermine-t-elle la condition humaine ? A partir de cette question, elle édifie la théorie de la natalité, ce dernier terme désignant «la condition qui rend possible l'aptitude de l'homme à agir : c'est-à-dire l'aptitude à commencer en un sens absolu, à initier quelque chose de radicalement neuf, au delà de toute prévision» (Poizat, 2003, p.116).

Comme nous l'avons souligné, la naissance était jusqu'alors restée majoritairement impensée en philosophie. Il en va d'ailleurs de même, dans un certain sens, pour l'enfance, en tant que celle-ci n'a presque toujours été abordée qu'à travers la question de l'éducation. Arendt fait exception à la règle, bien qu'elle aborde tout de même le sujet. Nos recherches nous ont menés à un des seuls autres philosophes ayant traité de l'enfant en soi: Gaston Bachelard. Les travaux de ce derniers concernant l'épistémologie et la littérature, il semble a priori assez éloigné des considérations politiques d'Arendt. Pourtant, nous avons décelé ce qui nous apparaît comme une concordance parfaite sur certains points à la fois précis et essentiels, ce qui nous a permis de formuler ainsi l'objet de nos recherches: **En quoi, selon Hannah Arendt, la naissance détermine-t-elle la condition humaine, et comment sa théorie de la natalité trouve-t-elle un complément interne dans les conceptions de**

## **Gaston Bachelard relatives à l'enfance?**

Ce sujet n'est pas sans soulever certaines interrogations. L'enfant, qui est un être en développement, constitue-t-il un objet d'étude stable? La rareté des études philosophiques sur l'enfance ne témoignerait-elle pas en faveur du contraire? Le traitement du sujet, qu'Arendt aborde par la naissance, et Bachelard par le biais de l'imagination, ne peut que nous interpeller quant à cette difficulté. Dans un tout autre registre, la thèse d'Arendt apparaît comme étant capitale car, si elle est vraie, elle bouleverse une tradition et une conception qui ont toujours défini l'homme par rapport à la mort : le définir par la naissance entraînerait une série de déterminations différentes, voire une nouvelle conception de l'être humain.

Nous espérons que notre travail répondra à toutes ces implications. Après une nécessaire présentation des auteurs concernés, ainsi que du contexte et des enjeux de leur travaux, nous questionnerons la théorie arendtienne de la natalité: comment la naissance engendre la faculté d'agir qui elle-même engendre le monde : qu'est-ce que le monde, et en quoi procède-t-il de la natalité ?

Par la suite, nous nous interrogerons sur les conceptions de Bachelard relatives à l'enfance, afin d'en déterminer la complémentarité et l'apport que celles-ci constituent quant aux théories arendtiennes.

Enfin, à partir des caractéristiques de l'enfance et de la natalité ainsi traitées, nous aborderons la question de l'éducation qui nous servira en quelque sorte d'épilogue.

## À propos d'Hannah Arendt

Hannah Arendt peut être considérée, à juste titre, comme l'un des philosophes les plus importants de notre époque. Si sa pensée n'a pas donné naissance à un courant philosophique, elle n'en demeure pas moins très présente, notamment en France, au travers de nombreuses publications, et influence de nombreux penseurs politiques contemporains. «Elle méritait toutefois, écrit André Enegrén au début de son remarquable ouvrage la Pensée Politique de Hannah Arendt, d'être mieux connue, tant il est vrai que sa réflexion se situe au carrefour de nos interrogations. «N'est-il pas temps de considérer dans l'Etat totalitaire le phénomène qui domine tout le siècle, le nouveau par excellence de notre époque?», se demande Marcel Gauchet; les travaux de C. Lefort et de C. Castoriadis avaient frayé le chemin, et avec ces auteurs et bien d'autres l'institution de la société, de la «division» démocratique et des droits de l'homme retrouve aussi une actualité. On a pu relire un Tocqueville, découvrir un Patočka. Grâce à Habermas, la distinction entre «pratique» et «technique» a été ranimée. Dans d'autres domaines comme l'histoire, il est remarquable de P. Veyne insiste sur la capacité d'invention du temps et réhabilite l'imagination de l'historien, historien dont P. Ricoeur s'attache à montrer qu'il est aussi un narrateur. Même en biologie et en physique, la nouveauté est devenue un problème et c'est très généralement que se pose la question de l'auto-organisation des ensembles humains

dans le sens d'une complexité et d'une diversité toujours plus grandes» (Energén, 1984, p.11). Liste non exhaustive à laquelle il faut ajouter l'actualité du problème, incarné par la figure d'Eichmann, du lien entre le mal et l'absence de pensée, problème fondamental de l'époque moderne et plus encore contemporaine.

On résume souvent la pensée d'Arendt aux analyses qui l'ont soudainement fait connaître en 1951, lors de la publication des Origines du Totalitarisme. Les analyses sur le totalitarisme constituent, en un sens, le foyer de toute son oeuvre, une oeuvre qui est donc ancrée dans son époque et essentielle à la compréhension de cette dernière, malgré les nombreuses controverses et les malentendus qu'elle soulève. Pourtant, il n'est pas si surprenant que la controverse et les contradictions émanent de la pensée d'un tel personnage: juive allemande à l'époque du nazisme et des guerres mondiales, formée par quelques-uns des plus grands philosophes de son temps, elle est pour ainsi dire happée par son époque et se détourne de la réflexion purement philosophique pour prendre en considération la réalité politique. Femme, hostile au féminisme, dans des milieux d'hommes, elle devient journaliste, historienne, politologue. Également apatride, et émigrée aux Etats-Unis au moment même où ceux-ci deviennent le nouveau centre de l'Occident. On a pu dire de sa vie qu'elle est «une parabole, non seulement de notre époque, mais de plusieurs siècles de pensée et d'expérience européenne» (Energén, 1984, p.15). Malgré toutes ces facettes qui nourrissent son oeuvre, Arendt n'en demeure pas moins essentiellement philosophe, en témoigne son souci majeur qui rejoint finalement celui de tous ses prédécesseurs: tenter de comprendre notre monde afin, peut-être, de nous réconcilier avec lui.

Or c'est ce monde qui précisément explose au XX<sup>e</sup> siècle, et tel est, en effet, le point de départ de la réflexion d'Arendt: nous avons été témoins de la faillite de toute la tradition de pensée occidentale. L'apparition de régimes totalitaires fondés sur l'usage systématique de la terreur a représenté un point limite à partir duquel la civilisation européenne toute entière a basculé dans le non-sens. C'est alors, selon Arendt, le moment où la philosophie a été réellement confrontée au politique et sommée de s'expliquer avec lui. C'est le moment où elle est redevenue mondaine, c'est-à-dire l'affaire de tous, et non simplement du

spécialiste, de l'intellectuel ou du philosophe. Et de fait, Arendt refuse de considérer la politique comme un sous-domaine de la réflexion philosophique, au même titre que la morale, l'épistémologie ou encore l'esthétique. Plus encore, la politique n'est pas seulement devenue au XX<sup>e</sup> siècle, le problème central de la réflexion philosophique, mais elle est également devenue un problème pour la philosophie elle-même, puisqu'elle a, toujours par le biais du phénomène totalitaire, rendu d'un seul coup caduques toutes les catégories à travers lesquelles nous pensions jusqu'ici notre rapport au monde. Arendt nous invite donc à prendre la mesure de ce choc, de cette collision historique entre la philosophie et la politique. «Tout à la fois philosophe, historienne et même journaliste, elle s'approche au plus près d'une pensée de l'évènement qui donne toute sa mesure à l'évènement de la pensée» (Poizat, 2003, p.13).

## Biographie

Hannah Arendt est née le 14 octobre 1906 près de Hanovre, dans une famille juive allemande laïque et progressiste. Ayant effectué une brillante scolarité, elle entreprend à partir de 1924 des études de philosophie, de philologie classique et de théologie. Elle se rend d'abord à Marburg pour suivre le séminaire de Martin Heidegger, où elle côtoie notamment Hans Jonas. De cette époque date une idylle avec Heidegger qui se poursuivra jusqu'à la mort du philosophe. Elle se rend ensuite à Fribourg-en-Brigau auprès d'Edmund Husserl. Enfin, à l'université de Heidelberg, Arendt découvre l'enseignement de Karl Jaspers. Sous la direction de ce dernier, elle soutient en 1928 sa thèse de doctorat, consacrée au Concept d'amour chez Augustin. On le voit, toute cette période de formation est profondément marquée par l'influence de la phénoménologie et de la philosophie de l'existence. En 1929, Arendt s'installe à Berlin et se marie avec Gunter Stern. Elle entreprend alors d'écrire la biographie de Rachel Varnhagen. Cette femme d'origine juive, très introduite dans la bonne société allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle, est une figure originale du romantisme. Mais surtout, elle illustre aux yeux d'Arendt toutes les ambiguïtés de l'effort d'assimilation à une société non-juive. Ce travail permet ainsi à Arendt de prendre conscience du fait que la question juive n'est pas seulement un problème personnel ou privé, mais un véritable problème politique. D'autre part, la situation sociale et politique de l'Allemagne se dégrade considérablement au cours des années trente. En 1933, les événements se précipitent. Ayant miraculeusement échappé à une arrestation de la Gestapo, Arendt décide de s'enfuir. Elle mènera, dès lors, une existence d'apatride qui durera dix-huit ans. Elle se réfugie d'abord à Paris, où elle travaillera pour différentes organisations d'entraide –notamment l'«Aliyah des jeunes», organisation sionniste qui a pour but de sauver et d'envoyer en Palestine des enfants juifs en provenance de toute l'Europe. Durant cette période parisienne, Arendt se lie d'amitié avec les représentants de l'intelligentsia berlinoise en exil comme Bertold Brecht ou Walter Benjamin. En 1936, elle fait la connaissance de Heinrich Blücher, un communiste allemand réfugié, avec qui elle se marie en janvier 1940 (après avoir divorcé de G. Stern en 1937). Le 5 mai, Arendt et Blücher sont

conduits au camp d'internement de Gurs, près de Montauban, sur ordre des autorités françaises qui ont décidé d'interner tous les réfugiés allemands. Après la défaite de 1940, ils peuvent quitter Gurs et s'enfuir à Lisbonne alors que les autorités de Vichy commencent à livrer à l'Allemagne les réfugiés des années d'avant-guerre.

Les Blücher, ayant décidé de quitter le vieux continent, débarquent à New-York en mai 1941. Dans un premier temps, Arendt a du mal à se familiariser avec la civilisation américaine, et elle devra attendre dix ans avant de devenir citoyenne des Etats-Unis. Durant la guerre, elle est éditorialiste à la revue juive allemande de New-York, «Aufbau». Elle y exprime son point de vue sur les différents aspects de la politique juive. Après-guerre, Arendt dirige l'«Organisation de reconstruction de la culture juive», fondée en 1948. De 1946 à 1949, elle occupe également un poste de direction aux éditions Schocken Books, installées à New-York depuis peu. En acceptant ce poste, elle se donne pour but de faire connaître aux Américains les trésors de la civilisation germanique finissante: Heinrich Heine, Franz Kafka ou Herman Broch. C'est encore à cette époque qu'elle s'attaque à la rédaction des Origines du Totalitarisme. La publication de ce livre, en 1951, assure à Arendt une célébrité immédiate, d'abord aux Etats-Unis, puis dans le monde entier. A 45 ans, elle s'impose comme un théoricien majeure de la pensée politique et sociale de l'après-guerre. Au cours des années cinquante, elle est invitée à participer à un grand nombre de conférences dans les universités américaines les plus prestigieuses. Ainsi, en 1959, elle est la première femme à occuper une chaire de professeur à l'université de Princeton. De 1952 à 1956, elle rédige trois autres livres qui contiennent l'essentiel de sa pensée politique: La Condition de l'homme moderne paru en 1958, La Crise de la culture paru en 1961, et Essai sur la révolution paru en 1963. La reconnaissance de son oeuvre s'étend alors jusqu'en Europe, notamment en Allemagne où elle reçoit le prix Lessing de la ville de Hambourg en 1959. En 1961, Arendt propose au directeur du New Yorker de se rendre à Jérusalem comme envoyée spéciale, afin de suivre le procès d'Adolphe Eichmann, qui vient d'être enlevé en Argentine par des agents israéliens. Ses reportages font l'objet d'importantes controverses aux Etats-Unis, notamment en raison de ses critiques concernant l'attitude des Conseils juifs durant la guerre. Elle devient alors une véritable pestiférée dans le monde universitaire américain. Elle se brouille avec ses collègues et même ses proches, mais reçoit

le soutien de l'indéfectible ami, Karl Jaspers. Néanmoins, ses articles seront publiés en 1963 dans un recueil intitulé Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal. De 1963 à 1967, Arendt devient professeur de philosophie politique à l'université de Chicago. De 1967 à 1975 elle est ensuite professeur à la New School for Social Research de New-York. En 1967 elle reçoit le prix Sigmund Freud de la *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, et en 1975 elle se voit décerner le prix *Sonning* (le «Nobel» danois) pour sa contribution à la culture européenne. Après l'assassinat de Kennedy, les Etats-Unis s'enfoncent dans de «sombres temps»<sup>1</sup>: les luttes sociales et politiques se radicalisent (soulèvement des étudiants, mouvement du «Black Power»), la violence et le mensonge s'imposent comme modes de gouvernement (engagement américain au Vietnam, affaire du Watergate). Arendt se livre alors à un constat pessimiste et publie Du mensonge à la violence en 1972. Après la mort de son mari, elle semble prendre un peu de recul par rapport à l'actualité, et renoue avec la réflexion morale et philosophique. Elle meurt le 4 décembre 1975, dans son appartement new-yorkais de Riverside Drive, sans avoir eu le temps d'achever son dernier ouvrage, La Vie de l'esprit, qui paraîtra en 1978.

A la lumière de ces éléments, on comprend que la pensée d'Arendt s'éclaire en grande partie par sa biographie et par le contexte historique dans lequel elle a vécu. Force est de constater qu'Arendt a d'abord fait elle-même l'expérience du déracinement et de la perte du monde commun qui caractérise selon elle l'époque moderne. Sa vie ne ressemble pas à ces vies de philosophes à propos desquelles on ne peut dire qu'une chose: «Il est né, il a vécu, il est mort». De fait, sa vie peut être considérée comme une «vie politique<sup>1</sup>» faite de décisions, d'actions et d'engagements. Toutefois, avant de se heurter brutalement à la réalité politique, la vie d'Arendt fut d'abord marquée par la pensée des philosophes, et non des moindres. Rien, dans sa formation, ne la destinait à devenir un penseur politique. Ainsi, on pourrait dire d'Arendt ce qu'elle a dit à propos de son ami Walter Benjamin: «Souvent un époque marque le plus visiblement de son sceau l'homme qui a été le moins formé par elle, s'est tenu le plus éloigné d'elle et a par conséquent le plus souffert sous elle» (Arendt, 1995, p.268). Toutefois, s'il est peu de philosophes dont l'oeuvre soit plus marquée et ancrée dans son époque que ne l'est celle d'Arendt, il faut également en souligner la réciproque, à savoir

---

<sup>1</sup> En référence à Men in Dark Times, paru en 1968, traduit en français en 1974 sous le titre de Vies Politiques

l'extraordinaire force de caractère et la remarquable indépendance d'esprit de cette personnalité qui se savait hors normes. Ses analyses, par leur originalité et par leur pertinence, illustrent toute l'audace qu'il peut y avoir à *penser*. Si elle a toujours porté une attention extrême aux événements de son temps, Arendt a toujours veillé à ne pas se laisser influencer par les passions et les intérêts du moment, et à rester fidèle aux principes de sa pensée, et ce malgré toutes les controverses qu'une pensée aussi anticonformiste peut soulever. Il faut dire qu'elle ne reculait pas devant la polémique. Cette juive engagée dans différentes organisations sionnistes durant la guerre n'a-t-elle pas consacré une grande partie de son oeuvre à critiquer le sionnisme? Cette citoyenne du monde, qui s'est toujours sentie étrangère dans son propre pays, n'a-t-elle pas exprimé durant toute sa vie la nostalgie de sa germanité? Cette femme illustre n'était-elle pas hostile au féminisme? A l'époque où l'éducation progressiste était en vigueur aux Etats-Unis, cette personnalité rebelle n'en appelait-elle pas à une éducation conservatrice? Souvent considérée comme une nostalgique de la Grèce Antique égarée dans la Modernité, voire comme une anti-moderne, elle était pourtant attachée à l'héritage des mouvements révolutionnaires modernes. Arendt, moderne ou anti-moderne? Ni l'un ni l'autre: dans la *brèche*<sup>2</sup>, précisément. Mais il ne faudrait pas croire qu'elle s'érige en conscience morale de son temps, et elle s'élève même contre une certaine posture philosophique qu'elle considère comme une imposture: celle du sage vivant en retrait et jetant un regard condescendant sur le monde commun. Elle cherche d'avantage à réévaluer les rapports entre le monde de la pensée pure d'une part —la vie contemplative du philosophe, ou la *theoria*, source de la plus haute jouissance selon Aristote— et le monde des affaires humaines d'autre part —la vie du citoyen agissant au sein de la cité, ou la *praxis*. Ainsi, à l'image de Nietzsche ou d'Augustin, pour ne citer que des philosophes, Arendt apparaît elle-même, ironie du sort, comme un événement: la rencontre d'un personnage exceptionnel et d'une époque exceptionnelle.

---

2 «Du point de vue de l'homme, qui vit toujours entre l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum, un flux ininterrompu; il est brisé au milieu, au pont où il se tient; et son lieu n'est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que son constant combat, sa résistance au passé et au futur fait exister.» (Arendt, 1972, préface p.21)

## Contexte et Enjeux

«D'une certaine manière, *le totalitarisme dessine en creux tout ce qui donne son relief au politique arendtien*» (Enegrén, 1984, p.29), et même de toute la pensée arendtienne, pourrions-nous ajouter. La philosophie d'Arendt possède cette particularité d'être à la fois multiple de par ses sujets, ses concepts, les positions et les références qu'elle adopte, et en même temps marquée par une cohérence qui la définit véritablement comme un tout: «Jouant sur un nombre considérable de registres, elle possède l'unité de jet d'une pensée dont la trajectoire traduit une intuition menée à terme»; elle possède «la cohérence d'une trame conceptuelle très résistante que la chronologie des publications n'a guère bouleversé et dont l'efficiencia se conserve des premiers aux derniers ouvrages» (Enegrén, 1984, respectivement p.10 et p.30). Or, le totalitarisme constitue le point focal de la philosophie d'Arendt, d'où découlent les différents thèmes et problématiques qui s'entrecroisent dans toute sa pensée et qui en constituent la trame. C'est pourquoi nous avons choisi de partir de cet élément afin de présenter son oeuvre, qui nous servira ainsi de contexte pour saisir le rôle et surtout l'implication de sa théorie de la natalité.

Sur le plan politique, la mise en place, au XX<sup>e</sup> siècle, de régimes fondés sur la systématisation de la terreur et la logique de l'extermination constitue un point de non retour. Cette monstruosité historique a fait voler en éclats tout les critères de jugement ou de compréhension: «Les classifications traditionnelles d'Aristote ou de Montesquieu, qui n'envisageaient que la tyrannie ou le despotisme, sont frappées de nullité, les analyses «rationnelles», libérales ou marxistes, s'enlisent face à une terreur qui ne répond à aucun critère utilitaire puisqu'elle redouble précisément lorsque l'opposition est anéantie. La pensée juridique et le sens commun s'effondrent devant le crime de génocide qui rend impossible pardon ou punition. C'est de la terrible originalité d'un évènement qui défie l'entendement et invalide nos cadres de référence qu'Arendt va s'efforcer de prendre la mesure.» (Enegrén, 1984, p.25) Mais la destruction pure et simple du politique par le totalitarisme n'est pas le seul problème à affronter: Arendt s'inscrit également en faux contre

la réduction du politique à la rationalité technique et scientifique, car celle-ci consacre le triomphe du gouvernementalisme, de l'économisme et de la bureaucratie qui sont autant de figures de la domination de l'homme sur l'homme. L'utilitarisme s'est imposé comme une doctrine caractéristique de la modernité, en valorisant le travail productif au détriment des autres modalités de l'agir humain. La pensée utilitariste a ainsi donné naissance à une conception purement instrumentale du pouvoir. Or, c'est de là que provient le sacre contemporain de la violence: qu'on la considère comme un mal nécessaire ou comme un moyen légitime, c'est elle qui norme le champs du politique. La violence semble résumer aujourd'hui le sens de l'action politique, qu'il s'agisse de l'action de l'Etat ou d'une action révolutionnaire dirigée contre l'état, ce qui est contraire à la nature du pouvoir et à l'essence du politique. Arendt cherche donc en premier lieu à redéfinir tous ces éléments.

Nous demandons: qu'y a-t-il derrière ces distinctions? Arendt renverse la question et demande: qu'y a-t-il derrière les *confusions*? (...) Or, ce qu'elle affronte, c'est la quasi-totalité de la philosophie politique, Max Weber compris, pour qui le rapport politique se définit comme un rapport de *domination* entre gouvernants et gouvernés, lequel à son tour s'analyse en terme de commandement et d'obéissance. Le pouvoir, chez ces pacifiques penseurs, reste un pouvoir de contraindre. On peut bien, avec Max Weber, qualifier la violence par l'adjectif *légitime* –je rappelle la définition de l'Etat chez Max Weber: «un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime, c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime<sup>3</sup>» (Ricoeur, 1991, p.22)

Or, d'après les évènements de ce début de XX<sup>e</sup> siècle, Arendt comprend que la violence, l'instrumentalisation et la domination entrent toutes dans une logique de falsification du pouvoir assimilable à celle effectuée par les gouvernements totalitaires. D'où la nécessité d'opérer un travail de distinction. Mais il est important ici de bien saisir la nature de la démarche arendtienne, dont l'incompréhension a engendré bien des critiques et des controverses. Arendt ne cherche pas à édifier une énième théorie politique qui aurait pour but d'ordonner les rapports humains et la société. Son travail de conceptualisation et de distinction indique précisément la nature philosophique de sa démarche.

---

<sup>3</sup> Max Weber, «Le métier et la vocation d'homme politique», conférence prononcée en 1919 à Munich, paru en France dans *le Savant et le Politique* en 1959

A aucun moment il ne s'est agi pour Arendt d'élaborer une «philosophie politique». Le sens philosophique de la pensée arendtienne du politique est celui, non pas d'un retour à la philosophie politique, mais d'un retour de la philosophie aux choses politiques et d'un réveil conséquent d'une philosophie politique puisant son origine dans les choses politiques mêmes. (...) Que cette tentative ne supporte pas d'être confondue avec ce qui la rendait conceptuellement impossible –la philosophie politique héritée du platonisme –, cela s'entend: elle se conquiert contre toute cette tradition qui a renoncé à accorder sa dignité au politique et n'a pas su reconnaître en lui une des conditions de l'humain. (Tassin, 1999, p.24-25)

Il s'agit donc bel et bien d'effectuer un travail de distinction afin de restituer son sens –philosophique– au politique et à ses éléments. Or, non seulement, comme nous l'avons souligné avec Ricoeur, cette démarche se heurte à toute une tradition qui définit le pouvoir par la domination, mais elle va tout simplement à l'encontre de l'ensemble de la philosophie politique. Un des apports essentiels d'Arendt est d'avoir mis à jour le fait que la philosophie politique ait, depuis Platon, méconnu le rôle et l'importance de la pluralité. Ceci, ajouté au fait que le philosophe ait toujours appréhendé la politique d'après sa propre condition, c'est-à-dire solitaire et contemplative, explique d'après elle que la philosophie ait tout simplement manqué la signification et la spécificité du politique. Dans la Crise de la Culture, elle écrit:

La philosophie politique implique nécessairement l'attitude du 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. (Arendt, 1972, p.28-29)

Ainsi, entre la tentative de destruction du politique par le totalitarisme, la falsification du pouvoir dans les théories politiques traditionnelles et modernes et le constat final de l'incompréhension, de Platon à Marx, de la philosophie quant à la nature même du politique engageant Arendt à opérer un retour de la philosophie «aux choses mêmes», d'où son long travail de distinction qui oscille entre philosophie politique et phénoménologie. Elle extrait notamment «son propre concept de pouvoir d'une immense polémique avec la

quasi-totalité de la pensée politique» (Ricoeur, 1991, p.22): un pouvoir qui ne se définit ni par la domination ni par l'instrumentalisation. Ce concept qui s'appuie sur des sources aussi diverses que l'isonomie de Solon et Périclès, la *civitas* romaine, les révolutions françaises et américaines, auxquelles il faut ajouter «les irruptions modernes de pouvoir populaire, illustrées par les conseils d'ouvriers, les vrais soviets, par l'insurrection de Budapest, par le Printemps de Prague et par les multiples mouvements de résistance à une occupation étrangère» (Ricoeur, 1991, p.23): un pouvoir compris non comme hiérarchie mais comme réciprocité, et qui s'auto-génère dans la pluralité, pluralité qu'elle entend bien faire reconnaître comme la substance du politique avec, comme but et horizon de sens, l'institution du monde commun. Ainsi, les notions de violence, de pouvoir et de politique apparaissent comme autant de problèmes qu'Arendt va chercher à définir et à élucider afin de restituer leur sens, ce qui constitue le versant plus strictement politique de sa pensée.

D'autre part, la difficulté à penser la rupture engendrée par les totalitarismes et ses conséquences réelles et éventuelles<sup>4</sup> sur un plan politique apparaît comme symptomatique d'un problème plus profond: l'échec de la pensée moderne qui, par sa prétention à envelopper la totalité de l'expérience humaine, s'est paradoxalement mise totalement hors d'état de comprendre le monde commun. Cette situation de perte du monde (*worldlessness*), ainsi que la fuite vers le moi qui lui est corrélative seraient présentées de façon exemplaire dans la philosophie de Descartes dont le *cogito* révèle autant qu'il précipite la plongée du monde commun dans le néant, réduisant toute la réalité à la pensée et enfermant le moi en lui-même. «Le brassage de masses humaines à la fois atomisées et indifférenciées, broyées jusqu'à former une matière sociale inerte dont la trame s'est disloquée» (Enégren, 1984, p.25) est à la fois une cause et un symptôme de la perte du monde, et constitue en outre un terrain fertile pour toute forme de domination politique qui ne rencontre plus la résistance d'une réalité vraiment commune. C'est d'ailleurs pour pallier à cette perte que l'époque moderne a inventé l'idéologie qui lui tient lieu de pensée. Elle traduit l'incapacité foncière à appréhender les événements historiques et à comprendre le sens des actions humaines

---

<sup>4</sup> Dans les *Origines du totalitarisme*, Arendt souligne: «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.» (Arendt, 1972bis, p.201-202)

autrement qu'en les enfermant dans le cadre de la logique. Or, si la pensée philosophique n'offre plus de cadre pertinent pour appréhender la réalité de l'expérience humaine, et si le totalitarisme ne peut pas d'avantage être étudié dans les termes d'une théorie causale de l'histoire qui a servi de fondement, durant deux siècles, à l'idéologie du progrès puisque désormais la croyance au progrès inexorable de la civilisation et à l'amélioration continue du genre humain n'est plus de mise, comment *penser* la situation actuelle?

La réflexion d'Arendt est sans équivalent dans le champs de la philosophie politique de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Comme d'autres, à commencer par Walter Benjamin, elle assume sans concession la rupture de la tradition et l'effondrement d'un monde désenchanté livré à l'acosmisme moderne. Mais, à la différence des autres, elle en fait le motif d'une problématisation critique. (Tassin, 1999, p.557)

Tel est le second thème que l'on peut distinguer dans la philosophie d'Hannah Arendt: comprendre et penser la modernité à partir de ce qui la caractérise, c'est-à-dire en terme de rupture. D'où la position particulière dans laquelle la philosophe se place, utilisant sa connaissance des Anciens comme sa propre acuité à saisir les problèmes et paradoxes très actuels de l'époque: si l'expérience fondamentale qui caractérise le monde moderne est celle de la perte du monde commun et du déracinement, il nous faut assumer la situation dans laquelle nous nous trouvons: il nous faut accepter de penser dans la brèche.

Et la brèche est en fait un trou béant: en effet, si le totalitarisme en tant que phénomène anihile les catégories traditionnelles de la philosophie politique tout comme il révèle et précipite la faillite de la pensée moderne et son aliénation au monde, c'est parce que la rupture qu'il a opérée dépasse la question de la politique et celle de la modernité. D'où le troisième volet de la réflexion arendtienne, celui qui concerne d'avantage notre propos: la remise en question de l'homme. De fait, si la réprobation morale et l'indignation au nom des valeurs se révèlent inopérantes et inadaptées face au mal totalitaire, c'est qu'il s'agit de plus qu'une simple remise en cause de la tradition philosophique humaniste. C'est la question de l'humain qui a été brutalement mise à nu et exposée à la vue de tous, car c'est la possibilité même d'un jugement moral et politique qui a été détruite à la racine. L'humanité a été attaquée non seulement dans son intégrité physique, par la destruction massive de milliers

d'hommes, femmes et enfants, mais aussi et plus sûrement encore, dans son intégrité morale et même métaphysique: c'est-à-dire que l'on a cru possible de modifier l'essence même de l'humain. C'est dans sa dignité même, en tant qu'*être libre et porteur d'un certain sens de l'histoire*, que l'homme a été attaqué par cette prétention folle et démesurée qui caractérise les régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle: celle de créer un homme nouveau. Ainsi, Arendt sonne l'alerte: «C'est la nature humaine qui est en jeu» (Arendt, 1972bis, p.200), mais en même temps, elle s'inscrit expressément en faux contre la thèse d'une nature humaine immuable qui aurait été laissée intacte par les bouleversements survenus à l'époque moderne et contemporaine.

Ce que le phénomène totalitaire a révélé au grand jour, c'est que l'homme ne possède pas «d'être» intemporel, pas d'essence immuable, et que son humanité tient d'abord à des conditions d'existence qui peuvent toujours être remises en question. Or ce sont précisément ces règles qui, dans les régimes totalitaires, sont dictées par l'organisation du parti, la «masse atomisée et amorphe» (Ricoeur, 1991, p.48) ainsi fabriquée se voyant alors agir «conformément aux règles d'un monde fictif» (Arendt, 1972bis, p.91), un monde qui serait régi entièrement par les lois de la Nature ou de l'Histoire (respectivement selon le nazisme ou le stalinisme), au détriment de la vie humaine. Il n'y a donc pas d'humanité qui ne soit attachée à certaines conditions d'existence, notamment d'ordre historique et social. C'est pourquoi Arendt, dans son combat contre le totalitarisme et ses conséquences, va dans un premier temps s'attacher à analyser ce qui dans ces éléments a permis l'émergence de ce phénomène: tel est l'objet des Origines du totalitarisme, dont la rapidité de rédaction (entre 1945 et 1949) témoigne du souci de la philosophe et du caractère engagé de l'oeuvre. Elle y conceptualise les composantes des régimes totalitaires, dans la tradition de l'étude systématique des régimes politiques, comme l'ont fait avant elle Aristote ou Montesquieu. Malheureusement, ces composantes ne parviennent pas à constituer des causes déterminantes, et la cristallisation de ces éléments en événements garde son caractère inexplicable. Ce caractère, dû à la nouveauté radicale propre à ces régimes, défie toute investigation historique, et plus encore conceptuelle. Comme le remarque Ricoeur, «le terme de cristallisation employé plus haut ne fait cacher la détresse de l'explication. La progression des trois questions : *Que s'est-il passé? Pourquoi cela s'est-il passé? Comment*

*cela a-t-il été possible?* conduit vers une sorte de point aveugle: l'hypothèse sur l'homme que le système totalitaire cherche à vérifier par la terreur. Or, cette hypothèse est à la limite du pensable» (Ricoeur, 1991, p.47-48). Cette hypothèse est bien entendu celle de la superfluité de l'homme. Mais est-il seulement possible de produire un concept politique adéquat à l'expérimentation de l'hypothèse monstrueuse d'un régime fondé sur un «concept entièrement nouveau, sans précédent du pouvoir» (Arendt, 1972bis, p.148)? Telle est l'aporie, le «paradoxe épistémologique» (Ricoeur, 1991, p.49) qui achève la démarche entreprise avec les Origines du Totalitarisme. Arendt change alors de stratégie. Les armes pour contrer les totalitarismes et leurs conséquences ne se trouvent pas dans l'étude interne de ces régimes, il faut donc chercher ailleurs. Si les régimes totalitaires s'appuient en partie sur une construction fictive du monde, le remède doit se trouver dans la réalité objective du monde non totalitaire, et la possibilité de ce monde doit se trouver dans «les ressources de résistance et de renaissance contenues dans la condition humaine en tant que telle» (Ricoeur, 1991, p.50). Arendt inverse donc le problème en se demandant «selon quelles présuppositions l'homme cesse-t-il d'être superflu?» (Ricoeur, 1991, p.50) Si les régimes totalitaires ont révélé l'absence de «nature» ou d'«essence» humaine, cela ne signifie pas pour autant qu'en ce qui concerne l'homme tout soit possible, c'est pourquoi Arendt choisit de substituer à ces concepts celui de «condition humaine». Tel est l'objet de l'«anthropologie philosophique» (Ricoeur, 1991, p.51) de la Condition de l'homme moderne, qui constitue une investigation et une évaluation des différentes activités humaines du point de vue de la durabilité, investigation qui s'oppose de fait aux idéologies totalitaires d'après lesquelles tout est mouvement, tout est possible, y compris le fait de changer l'être fondamental de l'homme. Les conditions d'existence auxquelles l'humanité reste soumise constituent des invariants, tout au moins des structures relativement stables et durables à travers le temps et l'histoire, sans lesquelles il n'est pas de vie humainement possible. Le fait que l'homme soit soumis, pour son existence, à des conditions structurelles n'implique pas que celles-ci soit objectivement déterminables, ni relatives dans le temps et dans l'espace. Ainsi, si ces conditions relèvent d'une inscription de l'existence humaine dans un espace et un temps déterminés, elle n'en comportent pas moins une dimension transhistorique et universelle qui permet de sauvegarder le concept d'humanité.

En réalité, les concepts de conditions d'existence de l'humanité ne relèvent ni de la philosophie ni de la science, et elle ne constituent ni des normes idéales ni des faits empiriques observables: ce sont des conditions *politiques*. Arendt emprunte à Montesquieu l'idée maîtresse d'après laquelle les conditions politiques d'existence des individus sont indissociables de leur être même en tant que personnes morales dotées de conscience et de dignité. «Dans la mesure même où l'hypothèse centrale du totalitarisme repose sur le «tout est possible», une citoyenneté sensée et une action raisonnable doivent reposer sur l'hypothèse inverse d'une constitution de la nature humaine, justifiée elle-même par sa capacité d'ouvrir, de préserver, ou de reconstruire un *espace politique*» (Ricoeur, 1991, p.50). Ainsi, Arendt retrouve la définition aristotélicienne de l'homme en tant qu'«animal politique». La seule caractéristique essentielle à laquelle on puisse faire droit est la *liberté politique*, celle-ci étant la seule à même de donner un sens à son existence au sein de l'espace public. Ce mode de relation entre les hommes qu'est la liberté politique est aussi ce qui rend possible l'existence d'un seul homme. Autrement dit, en s'attaquant à la condition qui rend les hommes humains, c'est-à-dire leur liberté politique, le totalitarisme s'est attaqué à l'humanité dans ce qui la définissait au plus profond d'elle-même, elle a atteint l'homme dans son être le plus intime.

Ainsi la liberté politique, qui est le premier élément ayant été enlevé par les gouvernements totalitaires à leurs sujets, se révèle, une fois ressaisi de son sens profond et de ses spécificités, être le moyen même de lutter contre les conséquences du totalitarisme. Contrairement à nombre de théoriciens pour qui, au lendemain de la seconde guerre mondiale, le libéralisme constituait un palliatif tout trouvé, «Arendt a vu que le remède ne devait pas être cherché dans un repli sur le privé, une démocratie marchande, mais tout au contraire dans un espace politique propre à renforcer la réalité d'un monde commun où l'action serait susceptible d'assurer un «bonheur public».» (Enegrén, 1984, p.29). Et c'est précisément l'apanage de l'action, dont nous allons voir qu'elle correspond à la réalisation de la liberté, que de pouvoir édifier une telle réalité. Or selon Hannah Arendt l'action, tout comme la liberté humaine, s'enracinent dans ce qu'elle appelle la natalité, et qui fait l'objet du présent mémoire. Nous allons donc tenter de comprendre en quoi cette notion est fondamentale, révélant un aspect jusqu'ici méconnu de l'être humain, aspect considéré par

la philosophe comme une force de reconstruction et de résistance dans cette époque définitivement marquée par un totalitarisme dont les éléments sont encore vivaces, cette époque où le monde semble plus que jamais en danger.

## A propos de Gaston Bachelard

«Le projet (...) de Bachelard se présente comme une éthique qui se vit dans le courage des instants recommencés.»

(Préclaire, 1971, p.114)

### Biographie

Gaston Bachelard est né à Bar-sur-Aube le 27 juin 1884. «Il passe son enfance dans la province la plus rustique où l'homme n'a pas perdu le contact avec les éléments premiers ni rompu avec la religion des grands événements, le feu de l'âtre ou la rivière des champs» écrit Dagognet<sup>1</sup> et la rusticité est effectivement ce qui caractérise le premier quart de la vie du philosophe, qui se déroule exclusivement dans des petites villes. On ne saurait nier l'importance des souvenirs d'enfance, indissociablement liés à un paysage, à un certain cadre de vie et de rêverie, chez l'auteur de la Psychanalyse du Feu, de l'Eau et les Rêves et

---

1      Dagognet, 1972, p.5

de la Poétique de la Rêverie. Né dans un milieu modeste d'artisans, son grand-père était cordonnier, ses parents tenaient une petite boutique de tabac et de journaux. Il fait ses études secondaires au collège de Bar-sur-Aube. À Sézanne, chef-lieu de canton d'un département voisin, il fait ses premières armes en tant que répétiteur au collège. La double vocation philosophique et pédagogique ne se manifeste pas tout de suite, puisqu'il entre comme surnuméraire dans l'administration des Postes et Télégraphes à Remiremont. Son service militaire accompli à Pont-à-Mousson, il reprend ses activités civiles dans les P.T.T comme commis de la Gare de l'Est à Paris. En disponibilité pour raison d'études dès 1913, il prépare le concours d'élèves ingénieurs des Télégraphes et achève parallèlement sa licence de mathématiques; il se classe troisième au concours d'entrée à l'Ecole supérieure de télégraphie, mais deux candidats seulement sont admis. Le 8 juillet 1914, il épouse une institutrice, Jeanne Rossi, qui décèdera six ans plus tard, le 20 juin 1920, laissant à Bachelard une petite fille, Suzanne, alors à peine âgée d'un an et demi. Il ne se remariera pas, et l'on peut légitimement supposer que cette expérience d'une paternité assumée entièrement seul ait contribué à développer ses qualités de pédagogue. La guerre de 1914-1918 éclate. En 1919, il renonce à son ambition d'ingénieur; licencié, il entre dans l'enseignement secondaire: c'est le début de sa nouvelle carrière, qui commence avec la charge de professeur de sciences physiques et de chimie au collège de sa ville natale, Bar-sur-Aube. Comme le remarque Dagognet, «À cette époque, dans les collèges, un maître se dévoue à plusieurs enseignements: ne fut-il pas, pour les quelques élèves des «grandes classes», occasionnellement chargé de la philosophie? Depuis longtemps déjà lecteur infatigable, il dut s'enthousiasmer pour cette tâche» (Dagognet, 1972, p.7). Nul n'ignore la suite: à 35 ans, Bachelard engage de nouvelles études. Agrégé de philosophie en 1922, il obtient de demeurer à Bar-sur-Aube à la fois professeur de sciences et de philosophie. Docteur en 1928, sa thèse principale est un Essai sur la Connaissance approchée, sa thèse complémentaire une Etude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides. Ses influences sont Abel Rey, philosophe de la pensée scientifique, des théories de la physique, du mécanisme de l'énergétique et de la théorie de la connaissance, et Léon Brunschvicg, continuateur de Kant, célèbre par ses travaux sur Spinoza, Pascal, l'idéalisme philosophique et la philosophie mathématique. En 1930, Bachelard est nommé professeur de philosophie à la faculté des lettres de Dijon, poste qu'il

occupe une dizaine d'années avant d'être nommé à la Sorbonne pour occuper la chaire d'histoire et de philosophie des sciences. En 1955, il est élu à l'Académie des sciences morales et politiques (Institut de France). Commandeur de la Légion d'honneur en 1960, Grand prix national des Lettres en 1961, il meurt à Paris le 16 octobre 1962. Il est inhumé à Bar-sur-Aube quelques jours plus tard. Il repose, selon sa volonté, sous une pierre tombale en forme de table, comme celle de la cuisine, lieu des confitures, des tartes, des chaudrons qui mijotent; lieu des expériences gustatives, olfactives et affectives, placé sous l'autorité maternelle bienveillante; la cuisine, centre de la maison onirique...

## **Bibliographie**

Bachelard nous laisse une double série d'ouvrages, les uns traitant de la formation de l'esprit scientifique et du nouvel esprit scientifique, les autres touchant l'imagination poétique et la rêverie créatrice, les uns s'imposant au début, les autres semblant dominer à la fin de l'activité littéraire du «penseur-lecteur-rêveur» (Schaettel, 1984, p.16) qu'il fut.

Après les thèses, publiées en 1928, un livre capital, tant par le ton que par les thèmes, est sans aucun doute le Nouvel Esprit scientifique (1934), qui célèbre les «inventions» de notre temps, de la mécanique non newtonienne à l'épistémologie non cartésienne, le rationalisme ouvert. La même année, la Dialectique de la Durée reprend la critique de la durée bergsonienne formulée dans l'Intuition de l'instant (le temps est discontinu; il n'y a qu'une seule réalité: celle de l'instant) et pose le problème essentiel que Bachelard traitera dans sa série d'ouvrages sur les éléments et la rêverie poétique: La poésie ne serait donc pas un accident, un détail, un divertissement de l'être? Elle pourrait être le principe même de l'évolution créatrice? L'homme aurait un destin poétique? Bachelard sait déjà que son hypothèse est vérifiable, mais il ne développera sa démonstration qu'un peu plus tard. Puis en 1938 paraissent deux ouvrages fondamentaux. L'un montre comment

l'esprit scientifique s'est formé lentement, en étudiant par exemple les rêveries alchimistes, encore vivaces aujourd'hui sous d'autres formes. C'est la Formation de l'Esprit scientifique qui se présente comme une contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. L'autre va servir en quelques sortes de tremplin à l'exploration de l'univers des images et des rêveries suscitées par les quatre éléments des Anciens (le feu, l'eau, l'air, la terre) mais cette fois dans un sens positif. C'est la Psychanalyse du Feu, comprenons la psychanalyse des convictions subjectives relatives à la connaissance des phénomènes du feu. Ce livre est ambigu. D'une part, Bachelard veut «opposer à l'esprit poétique expansif l'esprit scientifique taciturne pour lequel l'antipathie préalable est une saine précaution» (Bachelard, 1965, p.10), «guérir l'esprit de ses bonheurs, l'arracher au narcissisme que donne l'évidence première» (p.14), apprendre au lecteur à détruire ses sympathies, «ses complaisances pour les intuitions premières» et à «se moquer de soi-même» (p.16). Mais tout se passe comme si l'ouvrage annonçait le parcours du philosophe: initialement, il cherche une approche pour explorer philosophiquement cet attrait de la matière tentatrice qui semble toujours vouloir écarter le scientifique de sa rigueur. Cependant, son affinité pour l'imaginaire non seulement l'emporte, mais se révèle qui plus est comme une force. Dans ce sens, il évoque la rêverie bienfaisante devant le feu de l'âtre, proposant à notre admiration les conteurs et les poètes du feu: Novalis, Hoffman; pour finalement déclarer en conclusion «L'imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie» (p.181). Il semble rétrospectivement que Bachelard ait écrit cet ouvrage pour se convaincre définitivement de la vanité de maintenir des principes scientifiques dans l'approche de l'imaginaire. Mais il n'abandonne pas pour autant la pensée scientifique. Il approfondit le «nouvel esprit scientifique» dans sa Philosophie du Non (1940): cet esprit exige une véritable conversion spirituelle, il nie la valeur générale des systèmes antérieurs et les englobe, comme des cas particuliers, dans des synthèses qui dépassent les conclusions philosophiques du passé et s'affirment d'abord contre elles (géométrie non euclidienne, mécanique non newtonienne, logique non aristotélicienne). La même année, paraît un livre surprenant, la seule monographie que Bachelard écrira sur un poète: Lautréamont.

Par la suite, il reprend l'étude des images élémentaires, mais dans une nouvelle orientation qui écarte cette fois toute idée de psychanalyse. Dans l'introduction à l'Eau et les

Rêves: Essai sur l'imagination de la matière (1942), premier livre de cette série dans laquelle Bachelard va donner son plein assentiment à la rêverie et à l'imaginaire, il revient sur la démarche révolue de la Psychanalyse du feu, et avoue: «La sincérité nous oblige à confesser que nous n'avons pas réussi le même redressement à l'égard de l'eau. Les images de l'eau, nous les vivons encore, nous les vivons synthétiquement dans leur complexité première en leur donnant souvent notre adhésion irraisonnée» (Bachelard, 1942, p.10). Il poursuit donc son exploration systématique de l'univers mythique et imaginaire des quatre éléments en étudiant successivement l'Air et les songes, Essai sur l'imagination du mouvement (1943), la Terre et les rêveries de la volonté, Essai sur l'imagination des forces (1948) et enfin la Terre et les rêveries du repos, Essai sur les images de l'intimité (1948).

Du côté scientifique il publie encore deux ouvrages complémentaires: le Rationalisme appliqué (1949) et le Matérialisme rationnel (1953). Relevons seulement, dans ce dernier livre, une confiance instructive. Bachelard vient de vivre pendant une douzaine d'années la division du matérialisme entre imagination et expérience, et cette division s'est peu à peu imposée à lui comme un principe méthodologique. Il y a grand intérêt à séparer nettement les deux aspects, opposés et complémentaires, de la conviction humaine: «la conviction par les songes et les images –la conviction par la raison et l'expérience» (Bachelard, 1953, p.17). Vient ensuite l'Activité rationaliste de la physique contemporaine (1951), qui est centré sur les problèmes de la mécanique quantique et ondulatoire, et la dialectique onde-corpuscule.

Bachelard publiera encore trois livres sur les images et la rêverie: deux poétiques et un bréviaire, une sorte de testament poétique, qu'on aurait tort de négliger, mais qu'on ne peut goûter pleinement que si on a lu les ouvrages essentiels. Dans la Poétique de l'espace (1957), Bachelard déclare qu'il a abandonné l'attitude «prudente» du rationaliste qui fut la sienne au début, pour étudier les images poétiques: «Seule la phénoménologie –c'est-à-dire la considération du départ de l'image dans une conscience individuelle – peut nous aider à restituer la subjectivité des images et à mesurer l'ampleur, la force, le sens de la transsubjectivité de l'image» (Bachelard, 1961, p.3). Et il étudie selon ce principe la maison onirique, les coffres et les armoires, le nid, les coins, la miniature, la dialectique du dehors et du dedans. La Poétique de la rêverie (1960) comprend des «rêveries sur la rêverie», un chapitre des «rêveries vers l'enfance», une étude du cogito du rêveur et une autre sur la

rêverie cosmique. Enfin, la Flamme d'une chandelle (1961) qui peut être considéré comme une esquisse de cette poétique du feu que Bachelard rêvait d'écrire au soir de sa vie pour faire contrepoids à sa Psychanalyse du feu qui ne pouvait plus le satisfaire.

## **Principaux axes de Pensée**

Bachelard nous livre une pensée contrastée, de manière générale de par ses deux versants principaux qui s'opposent et se complètent, mais également de manière particulière, de par le style, les idées, les positions parfois inattendues qu'il adopte, les perspectives qu'il ouvre à son lecteur. Une pensée aussi multiple que son auteur, mais dont l'unité reste indiscutable. Plusieurs traits en attestent.

En premier lieu, l'oeuvre de Bachelard s'affirme en un sens comme un plaidoyer constant en faveur de l'humilité. Il ne s'agit pas là d'un rapprochement psychologisant, mais bien d'un constat quant à ce qui apparaît comme une éthique autant que comme une véritable règle de méthode. En témoigne la notion d'«approximationnalisme», particulièrement développée dans La Connaissance approchée, notion qui contre l'idée d'après laquelle la science «emprisonnerait l'être dans des mailles décimales de plus en plus précises» (Dagognet, 1972, p.16), et qui appelle ainsi le scientifique à une remise en question et une remise en perspective constante: quant à l'appareil qui mesure l'objet, quant à la mesure elle-même, quant aux habitudes de méthodes, de pensée, à tout ce qui est tenu pour acquis et qui en ce sens constitue précisément un obstacle potentiel. Ne jamais sous-estimer l'intégrité de l'objet. À plus grande échelle, cette humble prudence enjoint le penseur, quelque soit sa discipline, à lutter contre sa tendance à s'abstraire du réel et du monde, et à toujours, pour ainsi dire, s'y «réintégrer». D'où les critiques, parfois virulentes, contre le rationalisme classique, l'idéalisme, le cartésianisme que l'on retrouve notamment dans le Rationalisme appliqué ainsi que dans la Formation de l'esprit scientifique.

L'isolement de la pensée par rapport au réel est pour Bachelard une des caractéristiques de la science moderne, en cela il rejoint Arendt dans sa critique de la Modernité. Cette attitude que nous qualifions d'humilité garantit ainsi une certaine souplesse de la raison, souplesse indispensable à l'évolution. D'où le «rationnalisme de l'ouverture» qu'il adopte: «l'abandon d'une raison explicative au profit d'une synthétique, susceptible de conversions et de mutations» (Dagognet, 1972, p.60). Enfin, l'exemple le plus probant de cette humilité est sans conteste l'attitude adoptée et préconisée par Bachelard en matière d'enseignement et de pédagogie, contre l'autoritarisme du maître, pour une interrelation de l'enseignant et de l'élève où ce dernier doit devenir maître pour se garder du dogmatisme, afin de garder vigueur et autocritique, et où le maître doit toujours redevenir jeune, «au prises avec un savoir difficile, en progrès» (Dagognet, 1972, p.30) et inachevé; il doit apprendre de l'innovation de ses élèves, et de tout ce qui peut nourrir sa réflexion, attitude qui là encore laisse place à l'ouverture et au dynamisme de l'esprit.

Ensuite, il est un paradoxe que Bachelard partage avec Arendt: malgré un tempérament qui ne recule pas devant la polémique, voire qui manifeste un certain goût pour elle, son oeuvre témoigne d'une volonté de conciliation nous apparaît comme sa seconde caractéristique principale. Réconciliation de la science et de la philosophie, dont le rapport souffre de la séparation entre science «dure» et sciences sociales depuis la restriction de la philosophie à cette dernière catégorie. Conciliation entre le nouveau et l'ancien, qui ressort du travail de compréhension quant à la manière dont le nouveau surgit, même si ce surgissement est compris en terme de rupture; ou, de manière plus évidente, de la relation enseignant-enseigné susmentionnée, où l'ancien inspire le nouveau, et où le nouveau dynamise l'ancien. Conciliation, entre science et poésie, imagination et raison, ces deux antagonistes qui se discréditent mutuellement si on les amalgame, mais qui, respectés dans leur opposition, se complètent et garantissent à l'être humain son équilibre. Conciliation enfin, de l'homme et de son monde, enjeu dont on connaît l'importance pour Arendt: à travers la science qui doit chercher à comprendre le réel sans s'en éloigner, et à travers bien sûr la poésie, qui ne s'écarte du monde que pour mieux y revenir: «Aucun doute n'est donc permis: science et poésie, toutes deux spécifiquement ontogéniques, dépassent et renouvellent le monde.» (Dagognet, p60)

En dernier lieu, l'aspect le plus marquant réside sans l'ombre d'un doute dans l'absence de concession faite au continuisme, au naturalisme, et à toutes les pensées du même, ou en d'autres termes: la pensée de Bachelard est fondamentalement une pensée de la rupture, qui seule permet à la nouveauté d'émerger. La rupture s'exprime à différents niveaux. Refus bachelardien de l'«ocularité» et de ses succédanés, en rupture donc avec la prédominance sensorielle de la vue et les comportements cognitifs qui en résultent. Contre l'évidence elle-même, puis celle de l'intuition, de la forme, de la formule et de la représentation, toutes ces facilités qui figent et enferment le réel, favorisent «la mise à distance de la matière et l'éloignement des techniques» au profit «d'une science faite qu'on peut embrasser du regard» (Dagognet, 1972, p.57), et qui s'oppose donc à la conception bachelardienne d'«une philosophie de la science tonifiante qui veut l'application, admet les obstacles, vit des tensions, le dynamisme du travail et de la difficulté» (Dagognet, 1972, p.56). Dans la même optique mais vue cette fois sous l'aspect poétique, il récuse la part de reproductif et de représentatif dans l'art, «des reflets ou les apparences, les surfaces et les objets; il accentue les ambivalances, les conflits et les dynamismes» (Dagognet, 1972, p.57). Pour dévaloriser le figuratif, il «célèbre la sensorialité de la main; il fait alliance avec le culinaire, l'odorant, le cénesthésique» (Dagognet, 1972, p.55). Contre «l'oisiveté du spectacle» (Dagognet, 1972, p.56), pour l'activité, l'application, le travail et la difficulté qui laissent toute sa place à l'intégrité de la matière.

La rupture est un concept-clé dans l'épistémologie bachelardienne. D'abord, en ce qui concerne les découvertes scientifiques. Bachelard est un ennemi du naturalisme et du continuisme. Il conteste par exemple l'idée traditionnelle selon laquelle les premières découvertes, techniques ou même théoriques, seraient inspirées par l'ingénieuse nécessité ou dériveraient du besoin. «Nature et culture s'opposent si radicalement que Bachelard se plaît à briser le moindre rapprochement par lequel le philosophe ou l'historien masquerait la rupture ou édulcorerait le moment inventif» (Dagognet, 1972, p.9), comme en témoigne le passage suivant:

«On veut toujours que l'homme préhistorique ait résolu intelligemment

le problème de sa subsistance... l'utilité de naviguer n'est pas suffisamment claire pour déterminer l'homme préhistorique à creuser un canot. Aucune utilité ne peut légitimer le risque immense de partir sur les flots. Pour affronter la navigation, il faut des intérêts puissants. Or, les véritables intérêts puissants sont les intérêts chimériques. Ce sont les intérêts qu'on rêve, ce ne sont pas ceux que l'on calcule. Ce sont les intérêts fabuleux.» (Bachelard, 1942, p.100-101)

La première transformation du monde suppose donc le dynamisme de la rêverie qui, par le biais de l'imagination, permet à l'homme de se projeter au delà du réel. C'est par cette projection que la nouveauté advient, dans un surgissement imprévisible qui échappe à tout déterminisme. C'est ainsi que la science se révolutionne sans cesse, révolutions par lesquelles elle se réorganise et se reconquiert. Bachelard glorifie la nouveauté de la science. D'où la notion d'«actes épistémologiques» (par opposition aux obstacles épistémologiques), qui «correspond à ces saccades du génie scientifique qui apporte des impulsions inattendues dans le cours du développement scientifique» (Bachelard, 1951, p.25).

«En ce qui concerne les phénomènes caloriques, c'est dès les premiers pas qu'on trouve le plus grand des obstacles... Les sens nous placent devant une généralité initiale qui offre bien peu de prise à l'analyse et par conséquent à l'abstraction. C'est donc par une activité de l'esprit entièrement constructive que nous pouvons préciser les phénomènes, puis les enrichir.» (Bachelard, 1928, p.160)»

Le domaine du feu, de la lumière et de la chaleur est à cet égard particulièrement représentatif. Ce n'est qu'en résistant à la séduction de l'apparence, par la rupture vis-à-vis des sens et fantasmagories que l'activité scientifique est rendue possible. Autre exemple, Bachelard fait remarquer que «dans les temps anciens (...) pour éclairer, il fallait consumer une matière. Avec l'ampoule moderne, l'art consistera à empêcher le fil de brûler. On choisit le plus fin, le moins fusible, on l'enferme dans un espace clos, sans air. Le feu meurt mais, à travers son projet de négativité, la lampe demeure» (Dagognet, 1972, p.15).

Plus encore, comme nous l'avons évoqué avec «l'occularité», on ne peut manquer de souligner la critique bachelardienne à l'égard des écoles qui privilégient modèle représentatif, à l'image, par exemple, de la chimie figurative qui visualise les atomes sous des formes géométriques: la forme n'est qu'un instant dans un processus cognitif qui doit sans cesse se remettre en question. Enfermer le réel dans une forme équivaut à figer du même coup ce qui par nature est mouvant et la compréhension du phénomène.

Enfin, dans le versant poétique de l'oeuvre bachelardienne, seule une pensée de la rupture permet de saisir la spécificité de l'image, de l'imagination et de la rêverie. Puisque ces thèmes font l'objet de la partie qui va suivre, nous nous contenterons ici de noter l'essentiel. Le propre de l'imagination est de dépasser la réalité. D'où l'opposition de Bachelard à la psychologie analytique, qui ne fait qu'expliquer les rêves et conceptualiser les symboles. Elle ne voit en l'homme que ses influences, ses déterminismes, l'expression de ses affects. L'image est alors tenu pour secondaire, comme quelque chose qui ne fait que cacher une idée. Les processus rationnels et rationalisants qui expliquent, catégorisent, ramènent l'inconnu au connu sont impropres à saisir la positivité de l'image. C'est en ce sens que Bachelard préconise la rupture afin de saisir son caractère soudain, sa part d'innovation «chacune des images qui viennent sous la plume d'un écrivain doit avoir sa différentielle de nouveauté. Une image littéraire dit ce qui ne sera jamais imaginé deux fois» (Bachelard, 1948, p.6). L'imagination et la rêverie se comprennent dans une dynamique propre dont le principe est précisément de dépasser le réel et le connu. L'image puise son élan dans les métamorphoses ou les mouvements: si elle s'enracine dans l'univers, ce n'est que pour aller au delà:

Son dynamisme premier recueille, amplifie celui des choses: il découvre alors non plus des objets mais des matières. Les formes entravent les songes que les substances délivrent. Il existe donc une sorte de «physique onirique» fondamentale et incitatrice (...) mais cette rêverie matérielle ne constitue que le plus bas degré, un germe: l'écrit, les mots, avec leur genre, leur rythme, leur sonorité créeront le songe originel qui, cependant, conserve des traces confuses de l'état antérieur (...) De là, une double dynamologie. La première, bien que pauvre et alanguie, suffit à donner aux rêveries une assise matérielle ou physique. (...) La seconde, avec son audace insensée, son ouverture et ses

dialectiques d'achèvement et de dépassement, prolongera la première jusqu'à l'absurde, dans les excès de l'invécu et du nouméal. Il s'ensuit assez qu'on peut décrire et connaître la première; on s'efforcera seulement de reconnaître la seconde, de retrouver son imprévisible nouveauté. (Dagognet, 1972, p.44)

Il y a en quelque sorte une vie de l'imaginaire, qui puise dans le réel les matières qui l'inspirent, et les transforme déjà en se les appropriant ; de là procède la création artistique qui transforme à son tour, invente, accomplit pour finalement réaliser quelque chose de complètement neuf. Impossible de prévoir ces processus, impossible de les réduire au calculable ou à l'explicable. Pour les envisager, il faut désapprendre de penser, et se laisser guider par leur aspect nocturne et dionysiaque. Mais il nous faut nous arrêter ici car la nouveauté, l'imprévisible et le commencement que constitue l'élan poétique nous ramènent déjà à Arendt, comme l'indique ce dernier extrait, qui rend hommage à l'incroyable pédagogue que fut Bachelard:

Le Bachelard professeur à été quelqu'un de tellement pas comme les autres qu'il y a une sorte de légende qui s'est répandue d'un professeur comme il n'en existe pas, illuminé et grave, hilarant et sérieux, convaincant et bousculant, dérangeant et exhaltant. Un professeur heureux d'enseigner une jeunesse heureuse de l'écouter, dont la joie d'enseigner était celle de se mettre en état de commencement pur. (Ravoux, 1988, p.158)

**Première partie:**

**La Théorie de la Natalité selon Hannah Arendt**

## **I. Qu'est-ce que la natalité ?**

### **1. Par rapport à la mortalité**

Abordons la théorie de la natalité conçue par Hannah Arendt comme il se doit, c'est-à-dire en commençant par définir la naissance. La naissance est un « fait brut » (Steinbrecher, 2007, p.118), ce qui signifie en d'autres termes qu'il y a toujours eu et qu'il y aura toujours des enfants, indépendamment du fait que telle ou telle personne en ait ou non. La naissance est une réalité, un élément constant et constitutif de la condition humaine. Plus encore, elle est un « fait de l'être » (Bowen-Moore, 1989, p.2) car elle détermine cette condition, puisqu'elle est précisément l'évènement par lequel l'individu vient à l'être, au monde. A ce titre, elle constitue un objet de pensée en soi, une perspective pour une réflexion sur l'être humain et sa condition. De manière thématique, les réflexions d'Hannah Arendt sur la naissance peuvent se décliner en trois axes par rapport auxquels elle définit la natalité: elle est en premier lieu comparée à son opposée, la mortalité : si cette dernière a été largement pensée dans sa détermination de l'existence, il n'en est pas de même pour la naissance : quelles sont ses propriétés, ses ressources ? En second lieu, la naissance est envisagée sous l'aspect de la nouveauté qu'elle représente au sein d'un monde toujours ancien dans lequel elle prend place : que signifie cette nouveauté, quelle est son impact?

Enfin, la naissance est comprise en tant que commencement qui définit la condition humaine, et constitue le principe de la catégorie philosophique de la natalité.

Le premier axe est donc la natalité comprise au regard de son opposé : la mortalité. Nous disions que la naissance est un « fait de l'être » : elle est aussi importante que la mort car, comme elle, elle constitue l'une des deux extrémités de la vie, les limites à partir desquelles l'individu se constitue et se désintègre, qui apparaissent ainsi comme les deux déterminations absolues et existentielles de la vie humaine. Philosophiquement, les deux constituent donc des postulats à partir desquels nous pouvons tenter de comprendre ce qu'est la vie humaine ; ils sont les limites de l'être à partir desquelles nous pouvons le définir. Or, si la mortalité a été largement pensée, il n'en est pas de même pour la natalité. La mort constitue-elle une détermination plus forte, car c'est l'homme qui y fait face, tandis que la naissance, étant une affaire d'enfant, ne serait pas un objet philosophique pertinent ? Ce n'est pas le point de vue arendtien. Face à la mort, l'homme prend conscience de sa finitude, du caractère limité de son existence qui lui confère sa valeur. Mais la mort est cette « chose horrible et sale »<sup>1</sup> puisqu'elle détruit tout, anéantissant tout ce qui comptait pour nous et qui pour elle ne signifie rien. La mort est l'angoisse de l'homme qui, selon le mot d'Hamlet, pose la question ; elle amène à réfléchir sur l'existence humaine, sa finitude, et son sens réel. La mort est donc la condition de la pensée. Ce qui nous amène à demander : de quoi la naissance est-elle la condition ? Elle demeure en effet un grand impensé de la philosophie. Pourtant, c'est par elle que nous sommes tous venus au monde, elle est l'évènement par lequel l'homme vient à l'existence. Elle pose la question du mystère de notre origine, de là d'où nous tenons notre être, l'à-partir-d'où qui nous constitue et d'où procède tout ce que nous sommes. La naissance est ce par quoi tout commence. Par rapport à la mort qui est génératrice d'angoisse et de souci, la naissance inspire la joie, l'émerveillement, l'espoir, parce que l'enfance est synonyme d'ouverture et de possibilités, là où la vie d'adulte nous apprend la contrainte et la corruption. Le report par la mémoire à cet état de liberté primitif le réactualise en tant que possibilité d'avenir. Ainsi, contre la mort qui inspire la crainte en l'avenir, la naissance insuffle confiance et espoir. Plus encore, si la mort nous pousse à la réflexion, la naissance nous rappelle que nous avons un jour

---

1 Camus, «le Vent à Djemila» dans Noces, 1938

commencé, et que nous en sommes encore capables : elle est pour Arendt la condition de l'action, ce qui va l'amener à constituer la natalité comme catégorie politique, par opposition à la mortalité qui est d'avantage métaphysique. La comparaison d'avec la mortalité est donc fructueuse, puisqu'elle révèle l'opposition et la complémentarité des deux : la mort engendre la pensée et définit une catégorie métaphysique, la naissance engendre l'action et définit une catégorie politique. Et si la naissance engendre l'action, c'est parce qu'elle est initiation, introduction de la nouveauté dans un ordre préétabli, et nous allons voir que cette nouveauté constitue le second axe de la théorie arendtienne de la natalité.

## **2. La nouveauté**

La naissance est le commencement de la vie, d'une vie nouvelle. Selon Arendt, elle est l'évènement qui par excellence enseigne à l'homme la nouveauté :

Sans le fait de naître nous ne saurions même pas ce qu'est la nouveauté, toute «action» pourrait tout aussi bien participer d'un simple comportement, de la préservation. Aucune autre faculté, à l'exception du langage, de la raison ou de la conscience, ne nous distingue si radicalement des autres espèces animales. (Arendt, 1963, p.82)

La naissance est ce qui apprend aux hommes la nouveauté car elle en est l'incarnation : par elle, c'est une nouvelle personne qui vient au monde, une personne unique qui n'a jamais existé auparavant. Là où les espèces animales ne font que se reproduire, les êtres humains, partant d'une même base comportementale, donnent naissance à un individu unique et inédit. Parce que par sa naissance l'être humain est la nouveauté même, il sait qu'il possède en lui le pouvoir d'innover, d'introduire du neuf au delà des simples comportements, et c'est cette capacité qu'Arendt nomme «action».

Ainsi, bien qu'elle soit prévisible au même titre que la mort, la naissance contient

toujours un élément inédit du fait qu'elle désigne la venue au monde d'une nouvelle personne. L'innovation apparaît donc comme son caractère propre. Selon Bowen-Moore<sup>2</sup>, cette nouveauté se révèle dans trois situations factuelles :

1) L'évènement même : la naissance est l'apparition d'un être nouveau, un individu unique qui n'était pas jusqu'alors et vient ainsi à exister. Cet évènement est en soi un symbole, celui de l'introduction de la nouveauté au sein d'un monde marqué par l'éternelle répétition du même.

2) L'apparition de l'enfant dans le monde comme étranger. L'enfant vient précisément « au monde », c'est-à-dire dans un monde préexistant ; il ne peut être un nouveau-né que parce qu'il y a de l'ancien. Cette détermination mutuelle donne leur sens aux deux éléments. Pour le monde, l'enfant est un étranger et réciproquement, c'est-à-dire qu'ils ne se connaissent pas et ont à apprendre l'un de l'autre. Ce rapport entre le nouveau et l'ancien est essentiel dans la compréhension arendtienne de la natalité : les deux se déterminent mutuellement et doivent s'appivoiser tout en se respectant.

3) Le fait que la signification de l'existence de l'enfant soit encore inconnue, et que pour cette raison on peut attendre de lui l'inattendu. L'enfant vient au monde en tant qu'être nouveau, avec tout un potentiel de nouveauté à développer qui ne se révélera qu'en acte. Bien que la technologie moderne permette de connaître le sexe, de dépister d'éventuelles maladies, héritages génétiques ou autres, bien que l'on puisse s'attendre à retrouver des traits familiaux en lui, reste que nul ne peut savoir *qui* sera cette personne, ni comment elle sera. Il est un individu en devenir dont personne ne sait encore rien : à la fois nouveauté en soi et potentiel de nouveauté, qui ne se révélera qu'en se réalisant : en tant que tel, il est donc imprévisible.

Le propre de la naissance est donc l'introduction de la nouveauté, qui s'exprime à trois niveaux : l'évènement même qui est l'apparition d'une nouvelle personne, la

---

2 Arendt's Philosophy of Natality, 1989, pp. 32-33

nouveauté qui se définit comme telle en interrelation à un monde ancien, et le potentiel de la personne qui la rend imprévisible. À partir de ce motif, la possibilité d'introduire du neuf dû au fait que la naissance soit l'apparition d'une nouvelle personne qui amène dans le monde tout un potentiel de nouveauté et d'imprévisibilité, Arendt édifie sa théorie de la natalité comme condition du commencement. Mais la naissance est-elle réellement synonyme de nouveauté? Telle semble être l'interrogation soulevée par Enegrén:

Originale (...), cette thématique ne peut laisser d'apparaître paradoxale. Étudiée dans une perspective physique en terme de génétique et d'hérédité, la naissance apparaît comme une conjection de processus physiologiques qui grève l'existence d'un legs ancestral transmis sous forme d'information génétique où il n'est de nouveauté que par erreur de copie. Prolongée vers la métaphysique, cette même pente biologique est à même de conduire à une position vitaliste selon laquelle la naissance perpétue une vie qui me traverse et scelle tout aussi sûrement ma dépendance vis-à-vis d'une nécessité étrangère. En terme de psychanalyse encore, la naissance fait figure d'antériorité décisive lorsqu'elle n'est pas tout bonnement déterminante. À l'enseigne des analyses continuistes, la natalité atteste donc toujours la prégnance d'un préalable et l'initial masque l'enracinement, la limite et le conditionnement. (Enegrén, 1984, p.51)

Les différentes perspectives, physique, métaphysique et psychologique, que l'on oppose ici à la compréhension d'avantage phénoménologique par laquelle Bowen-Moore déclinait la nouveauté de la naissance semble, ne serait-ce que par la multiplicité de ses sources, avoir raison de cette dernière. Or, cette multiplicité de disciplines est trompeuse, car c'est en fait la même compréhension de la question qui est exprimée: le point de vue physique génétique affirme la conservation de l'information dans la matière, rejoignant la célèbre maxime de Lavoisier «Rien de se perd, rien de se crée, tout se transforme», puis, l'optique métaphysique prétend à une unité vitaliste qui est finalement celle du vivant, dont l'intersolidarité implique effectivement la dépendance; enfin, la perspective psychanalytique préfère voir dans la naissance et les premières années un formatage décisif plutôt qu'un stade de formation et de développement. Ces interprétations relèvent d'une interprétation continuiste: elles s'inscrivent clairement dans une logique du même où aucune place n'est faite à l'altérité. En d'autres termes, il s'agit d'une question de perspective, ce qui, dans ce monde où la vérité est toujours multiple, ne peut récuser

l'hypothèse arendtienne. Certes, la naissance peut toujours s'inscrire dans une continuité, mais cette continuité n'annule pas la nouveauté de la naissance, ni aucune des déclinaisons indiquées par Bowen-Moore. Dans ce contexte où la naissance est à la fois continuité et nouveauté, la question est de savoir ce qui permet à Arendt d'y voir l'archétype même du commencement, commencement qui constitue le troisième axe de compréhension, celui sur lequel repose l'essentiel de sa philosophie de la natalité.

### 3. Le commencement

La naissance est le début, le commencement de la vie, et contrairement à son opposé qu'est la mort, elle est synonyme d'espoir. Elle est, selon le mot des Evangiles, la « bonne nouvelle », celle d'une nouvelle personne qui vient au monde riche de toutes ses promesses pour l'avenir. Face à cet événement qui fait figure de miracle, comment ne pas songer alors à notre propre naissance, notre propre commencement, où nous étions cette promesse pour le monde ? Nous sommes tous, en tant qu'êtres humains, liés par la naissance car c'est de la même manière que nous sommes tous venus au monde. Selon Bowen-Moore<sup>3</sup>, la capacité à se connecter à la naissance d'un autre nous renvoie effectivement à notre propre naissance. L'enfant représente le commencement qui nous renvoie au commencement de notre vie, et par extension à notre propre capacité de commencer, si essentielle pour l'existence humaine. Car si la mort, génératrice d'angoisse et de souci, nous fait prendre conscience de notre finitude, du temps qui passe et se perd, de la nécessaire fin de notre être qui donne son prix à la vie, la naissance en revanche nous remplit d'espoir et d'amour, et nous rappelle que nous avons nous aussi fait un jour notre apparition sur terre, germe de tout ce que nous sommes devenus, nous rappelant ainsi la dimension, le potentiel créateur qui est et demeure en chacun de nous. Cette structure du renvoi à la naissance et à son pouvoir créateur apparaît comme une originalité d'Arendt. Mais comment l'expliquer ? En fait, cette idée est déjà présente dans son ouvrage Le Concept d'Amour chez Saint Augustin, qui était sa thèse

---

3 Hannah Arendt's Philosophy of Natalty, 1989, p.21

de doctorat. En effet, on y trouve (Arendt, 1991, p.46) l'idée plotinienne de la conversion par la mémoire. S'interrogeant sur son être, la créature (c'est-à-dire l'homme), en vient par la pensée à faire retour sur son origine, l'être éternel dont il provient, c'est-à-dire Dieu pour Augustin. Découvrant que l'être éternel était avant lui, la créature (ou l'étant) comprend qu'il demeurera après lui. C'est ce qu'Augustin nomme le double sens de l'*ante* : « il était avant ce qui fut créé (*ante omni*) et il est devant le créé en tant qu'il subsiste encore après le créé, ce vers quoi le créé vit ici<sup>4</sup> ». Ainsi, par cette représentation, « l'ultime frontière de l'avenir devient identique à celle du passé, anéantit le temps et la soumission de la créature au temps » (Arendt, 1991, p.47). La créature, l'homme, comprend qu'il procède d'une source qui dépasse et englobe son existence. On peut légitimement avancer l'hypothèse que l'être éternel, le Dieu d'Augustin, Arendt l'a transmuté en le pouvoir créateur incarné dans l'évènement-symbole qu'est la naissance. C'est cette idée que désigne Bowen-Moore lorsqu'elle qualifie la naissance de « fait brut » : quoi qu'il arrive, même si telle ou telle personne n'a pas de descendance, il y aura toujours des enfants, tout comme la mort existera toujours. Cela ne dépend pas de l'individu. Par la remémoration, par la connexion avec la naissance d'un enfant, l'homme se rapporte à sa propre origine : « Ce caractère double de l'*anté*, la créature le découvre par la mémoire qui est une présentification du passé. Le passé ramené dans l'existence propre redevient une possibilité d'expérience » (Arendt, 1991, p.46). Se rappelant son origine, se souvenant du fait que lui aussi est issu de là, qu'il est également venu au monde avec tout un potentiel de nouveauté qui s'est développé avec le temps et a fait de lui ce qu'il est, l'homme prend conscience de son pouvoir créateur, du fait qu'il peut lui aussi à tout moment introduire du neuf, agir non selon la détermination mais d'après lui-même ; comprenant d'où il procède, il prend conscience du fait que lui aussi possède le pouvoir de commencer. Ajoutons que ce report à la naissance se rapproche de l'état de Grâce tel que décrit par Augustin : l'accueil renouvelé de la créature à son origine qui équivaut à une nouvelle création (Arendt, 1991, p.78). La naissance est le commencement d'un nouvel individu doté de tout un potentiel de nouveauté qui se développe et se réalise avec le temps, tout au long de sa vie. Parce que nous sommes tous venus au monde avec ce potentiel qui nous a permis de devenir qui nous sommes devenus chaque nouvelle naissance, apportant son lot de nouveauté et d'espoir,

---

4 Augustin, Confessions, IX, 39

ravive en chacun cette perspective, ce pouvoir d'innovation.

Mais ce n'est pas assez dire : contre la tradition philosophique qui considère la mort comme le trait essentiel de la condition humaine, Arendt affirme que la naissance définit tout autant l'homme car, au moins autant qu'une créature consciente de sa finitude, l'homme est fondamentalement un commencement :

Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («pour qu'il y ait un commencement fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne»), dit Saint Augustin dans sa philosophie politique. Ce commencement est autre chose que le commencement du monde ; ce n'est pas le début de quelque chose, mais de quelqu'un, qui est lui-même un novateur. C'est avec la création de l'homme que le principe de commencement est venu au monde, ce qui n'est qu'une autre façon de dire que le principe de liberté fut créé en même temps que l'homme, mais pas avant. (Arendt, 1972, p.233-234)

Le commencement est la caractéristique la plus importante de l'être humain. Reprenant Augustin, *principium* désigne la création absolue, celle du monde naturel, assimilable pour nous modernes au Big bang. *Initium* en revanche désigne un commencement relatif, celui de l'homme. L'homme est un commencement parce qu'il est le premier être libre et ce, en vertu de sa propre capacité à commencer c'est-à-dire à agir au sens propre, contrairement aux animaux qui ne font que se comporter selon la nécessité. Ce faisant, il s'affirme comme individu particulier et unique, comme commencement entendu cette fois comme nouvel individu unique. C'est pour cette raison que l'homme est la première «personne». C'est pourquoi la spontanéité est une capacité essentielle selon Arendt, «Car détruire détruire l'individualité, c'est détruire la spontanéité, le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources.» (Arendt, 2002, p.838): cette possibilité qu'a l'homme d'agir par lui-même de manière imprévisible est le signe et la concrétisation de sa liberté. De manière schématique, cela signifie que par l'action, l'homme fonde son propre ordre : la culture, par lequel il se soustrait à l'ordre de la nécessité, de la nature. Nous comprenons alors l'importance de l'aspect innovatif associé

à la naissance, ainsi que les raisons qui poussent Arendt à privilégier ce dernier au point de vue continuiste: le commencement correspond à la liberté qui est la marque de l'humain. Enegrén nous le confirme:

Entre le registre de l'action et celui de la natalité se laisse ainsi entrevoir une triple convergence. En premier lieu, la naissance en tant que venue au monde est, au sens le plus fort, apparition: chaque naissance est l'inauguration d'une linéarité unique qui tranche sur l'éternel retour de la nature puisqu'elle fait surgir dans le monde un être qui n'existait pas auparavant. Pareillement, l'action fait apparaître l'inédit. Mais le concept de natalité fournit aussi à l'agir un point d'ancrage ontologique, toute action pouvant se comprendre comme l'écho du commencement d'une vie elle-même promise à commencer: à ce titre, la condition humaine de natalité ne fait jamais que se décliner au niveau des actions particulières dont elle constitue l'archétype métaphysique. Enfin, si l'action est bien «réponse de l'homme au fait d'être né»<sup>5</sup> c'est que, plus originellement, la naissance comme matrice première de toutes les actions est la liberté première qui permet de rompre avec le passé. (Enegrén, 1984, p.51)

A la naissance correspond la faculté de faire apparaître l'inédit, qui se comprend comme tel relativement à l'éternel retour de la nécessité, et cette faculté d'innovation est l'action au sens propre, par rapport à l'aspect répétitif du simple comportement. Puisque par la naissance l'homme commence, et qu'il réitère ce commencement par l'action, l'homme est fondamentalement commencement: la force de cette corrélation fonde ontologiquement la faculté d'agir et permet à Arendt d'élever la naissance au rang d'archétype. Enfin, l'homme en tant que première créature libre instaure une rupture avec le passé, ce qui consacre métaphysiquement la natalité comme condition de la liberté humaine. Sur ces quatre éléments, la naissance, le commencement, l'action et la liberté se construit toute la philosophie arendtienne de la natalité.

A la lumière de ces considérations, nous pouvons en revenir au problème soulevé par la critique d'Enegrén susmentionnée, à savoir ce qui permet à Arendt de concevoir la naissance comme archétype du commencement, la faisant radicalement pencher du côté de la nouveauté plutôt que de la continuité. Nous avons vu, d'après Augustin, que l'homme est,

---

5 Arendt, 1972, p.193

par sa capacité à innover c'est-à-dire à agir librement, fondamentalement un commencement, puisqu'avec lui la liberté advient. Il y d'abord analogie avec la naissance comprise comme innovation, puisque c'est par l'action que l'individu révèle sa personnalité, la révèle au monde. Mais surtout l'action libre et spontanée correspond à l'actualisation du potentiel qui caractérisait le nouveau-né. Ainsi, Arendt récuse clairement la part de l'involontaire, de la nécessité historique, de la détermination sociale ou de la pulsion psychologique au profit d'une pensée de la rupture qui se prononce en faveur de la personnalité, de la spontanéité, de la liberté et de l'imprévisibilité.

La position d'Arendt ne peut se justifier que si l'on montre en quoi les pensées logiciennes, déterministes ou psycho-sociologisantes s'interdisent par leurs présupposés mêmes de concevoir la rupture.

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 par nature 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 d'une théorie causaliste au sens large: «Le même et identiquement disposé fait toujours être par sa nature le même»<sup>6</sup> et toute discontinuité véritable reste inintelligible. Une philosophie inspirée par l'idéal d'une détermination exhaustive de l'être par la théorie ne peut qu'opter pour une causalité exclusive de l'altérité: à la limite, nulle nouveauté ne peut surgir au fil des opérations identitaires de la pensée pour laquelle le même engendre le même, serait-ce par cette forme enrichie de l'identité qu'est la dialectique. Dans une telle optique, le temps n'est qu'une relation d'ordre imposant à toute altérité apparemment inédite le schéma d'une succession, au moins idéalement déterminable dont le déroulement appelle telle ou telle conséquence latente dans les prémisses, tel ou tel effet déjà «virtuellement présent». (Enegrén, 1984, p.53-54)

Arendt, comme à son habitude, prend à rebours la pensée moderne, dont Enegrén nous indique ici qu'elle est principalement une pensée du même, qui est par conséquent incapable de concevoir la nouveauté, l'innatendu, l'imprévisible, l'action et finalement la

---

6  
la corruption, II, 336a 27-28

Aristote, De la genèse et de

liberté, cherchant toujours à les ramener à ce qui est connu, rationalisable, prévisible. Nous comprenons à présent que le problème évoqué tout à l'heure dépasse de loin la question de la naissance: il s'agit d'une question de paradigme. La pensée moderne est cartésienne: elle ne part du doute que pour mieux chercher à ramener tout nouvel objet à ce qu'elle peut comprendre, mesurer, classer. En revanche, la pensée d'Arendt relève d'avantage du paradigme présocratique qui se trouve être l'origine même de la philosophie: le *thaumazein* grec, c'est-à-dire l'étonnement, qui suppose un mouvement où la pensée cherche d'avantage à saisir et à caractériser l'objet par ses spécificités. Dans une démarche qui cherche à saisir la spécificité de son objet, d'autant plus lorsque cet objet est aussi multiple que l'humain, nul doute que le paradigme grec est plus approprié. La personnalité, la spontanéité, l'histoire sont autant de notions que l'on peut cerner mais non prévoir: elle touchent toutes à la particularité de l'évènement qui est d'excéder ses causes, causes qui peuvent éclairer rétrospectivement l'action, mais dont l'action ne saurait en être déduite. Si l'on veut penser et tenter de saisir l'humain, et donc l'action et la liberté, il faut accepter une pensée de la nouveauté, c'est-à-dire de la rupture.

A partir de la naissance prise comme élément constant et déterminant de la vie humaine, Arendt élabore la catégorie philosophique de la natalité. La naissance en tant qu'évènement, c'est-à-dire l'introduction d'un nouveau-né et de tout un potentiel de nouveauté au regard d'un monde ancien est la source d'où procède la capacité humaine de commencer, qui est en fait la capacité d'agir par opposition au comportement inscrit dans la nécessité cyclique du monde naturel, le pouvoir d'introduire du neuf dans un ordre préexistant. Et si la naissance évoque communément la joie et l'espoir, c'est parce que chaque vie commençante renvoie l'individu à sa capacité d'initier, d'innover, de commencer. C'est en vertu de cette capacité que l'homme est libre, et en cela il est un commencement, unique au sein du grand livre du monde, ayant instauré un ordre qui lui est propre et, chaque fois qu'il agit, il réaffirme cette spécificité qui le définit: la liberté. L'homme est donc le commencement d'un nouvel ordre qui est la preuve tangible de sa liberté, et c'est ce dernier que nous allons à présent étudier : l'ordre de la liberté, le monde des hommes.



## **II. Le Monde arendtien**

### **1. L'ordre des hommes : leur Temps**

La théorie arendtienne de la natalité ne se limite pas à une définition de la naissance et de ses propriétés. La naissance est considérée comme un schème qui détermine toute la condition humaine et peut ainsi servir de clé pour la comprendre. L'ensemble de la théorie fonctionne comme un système, puisque ses divers éléments se répondent de manière à former un cercle, une logique parfaite aboutissant à une certaine éthique. Elle est sustentée par l'hypothèse d'après laquelle la naissance détermine la natalité d'où procède le monde. D'où la catégorisation politique de la théorie. Or, si l'on veut par la suite (ce qui fait l'objet du dernier chapitre) comprendre précisément en quoi il est issu de la natalité, il nous faut avant tout saisir ce qu'est le monde dans la conception arendtienne, à commencer cette dimension élémentaire et déterminante qu'est le temps.

Nous avons vu que la naissance est l'introduction d'une nouvelle personne dotée elle-même d'un potentiel de nouveauté au sein d'un monde préexistant, régulé naturellement par l'éternel retour du même. De ce caractère innovatif procède la capacité humaine de commencer, c'est-à-dire d'agir librement, capacité qui définit l'être humain dans sa

spécificité. Afin de saisir l'importance de cette distinction, rappelons qu'Arendt reprend la conception antique de la temporalité : contrairement à l'idée moderne selon laquelle temps et progrès seraient synonymes, Arendt considère que le temps, les cycles naturels et leur nécessité ne sont que corruption. C'est donc par rapport à cette nécessité écrasante que toute innovation apparaît comme miraculeuse :

Tout acte, envisagé non du point de vue de l'agent mais dans la perspective du processus, du cadre dans lequel il se produit et dont il interrompt l'automatisme, est un «miracle»- c'est-à-dire quelque chose à quoi on ne pouvait pas s'attendre. S'il est vrai que l'action et le commencement sont une seule et même chose, il faut en conclure qu'une capacité d'accomplir des miracles compte aussi au nombre des facultés humaines. Cela paraît plus étrange que ça ne l'est en fait. Il est de la nature même de tout nouveau commencement qu'il fasse irruption dans le monde comme une «improbabilité infinie», mais c'est précisément cet infiniment improbable qui constitue en fait la texture même de tout ce que nous disons réel. Toute notre existence repose, après tout, pour ainsi dire sur une chaîne de miracles, la naissance de la terre, le développement de la vie organique à sa surface, l'évolution du genre humain à partir des espèces animales. Car du point de vue des processus de l'univers et de la nature, et de leurs probabilités statistiquement accablantes, la naissance de la terre à partir de processus cosmiques, la formation de la vie organique à partir de processus inorganiques, enfin l'évolution de l'homme à partir des processus de la vie organiques sont toutes des «improbabilités infinies», ce qu'on appelle couramment des «miracles». C'est à cause de cet élément du «miraculeux» présent dans toute réalité que les événements, aussi précisément que nous les fassent prévoir la crainte ou l'espoir, nous laissent toujours sous le coup de la surprise quand ils se produisent. L'impact même d'un événement n'est jamais totalement explicable ; sa factualité transcende en son principe toute prévision. (Arendt, 1972, p. 220-221)

La nature fonctionne sur le mode de la répétition, de l'automatisme, ce qui signifie que tout ce qui s'y produit est sous l'ordre de la nécessité au sens stricte : ce qui ne peut être autrement, qui est à la fois inexorable et indispensable pour la perpétuation de la vie, et qui est de ce fait prévisible. L'action est identique au commencement parce qu'ils consistent en la même chose : l'introduction de la nouveauté, qui est contingente, c'est-à-dire ni forcément utile, ni fatale en ce sens qu'elle pouvait très bien ne pas advenir ; elle est donc purement imprévisible, et en cela elle est « un miracle » car elle s'oppose à la corruption naturelle des éléments. L'opposition de la mortalité à la natalité n'en est que

d'autant plus forte : d'un côté la nécessité inexorablement prévisible et fatale, de l'autre la nouveauté inattendue, miraculeuse et salvatrice.

Le miraculeux est donc « la texture même de tout ce que nous disons réel », car l'attention de l'homme, sa réalité ne porte pas d'abord sur les nécessités naturelles, rappelons-nous le mot d'Hegel qui les nommait les « vicissitudes de l'existence » : les besoins à combler parce que nous sommes des créatures naturelles, mais qui nous apparaissent comme des contraintes, et ne constituent en aucun cas nos centres d'intérêt. En fait, en un sens, l'existence véritable commence là où s'arrêtent ces besoins. L'homme se préoccupe d'avantage de ce qui par rapport aux processus naturels fait figure de miracle : l'exceptionnel, l'imprévisible, le contingent, en d'autres termes les actions humaines, qui ne relèvent pas de la nécessité mais des « caprices »<sup>7</sup> de l'homme, qui agit selon son bon vouloir.

Tout agir est dès lors novation qui imprime un tournant à l'histoire, création continuée du monde qui échappe aux processus dont il subit l'entraînement: aussi Arendt n'hésite-t-elle pas à le qualifier de faculté «miraculeuse, thaumaturgique» qui introduit une prodigieuse anacoluthie dans la détermination des événements soumis au second principe de la thermodynamique. Entorse à l'entropie naturelle qui mène au délabrement, l'action vraie est un premier mouvement sans antécédent autre que le vouloir humain. (Enegrén, 1984, p.50)

Le principe du miraculeux réside d'une part dans son aspect «thaumaturgique» qui s'oppose précisément à la corruption en instaurant la vie, la durée, ou tout autre élément appartenant à l'ordre de la génération ; d'autre part dans le caractère exceptionnel, donc imprévisible, improbable et forcément nouveau de l'évènement ainsi créé, par opposition au caractère nécessaire et naturel, ce dernier étant compris dans le sens d'habituel, prévisible des automatismes naturels. Si l'homme est libre, c'est parce qu'il n'agit pas selon ces nécessités : ses actions possèdent ce caractère imprévisible et contingent et ainsi, chaque fois qu'elles adviennent, elles réaffirment la liberté humaine, le plaçant dans un

---

<sup>7</sup> Dostoïevski, Notes d'un Souterrain, 1992, p.70

autre ordre, une autre temporalité faite d'actions et d'évènements.

L'homme conçoit donc le temps d'après lui-même, il le mesure d'après les évènements qu'il fait advenir et qui ont de l'importance pour lui. Or, cette conception entre en confrontation avec l'autre temporalité, celle du monde naturel, et les différences entre les deux déterminent ainsi certaines spécificités de l'existence humaine :

[L']homme, dans la mesure où il est un être naturel et fait partie de l'espèce humaine, possède l'immortalité ; avec le cycle périodique de la vie, la nature assure le même genre d'immortalité aux choses qui naissent et meurent qu'aux choses qui sont et ne changent pas. «L'être pour les créatures vivantes est la Vie», et l'être-à-jamais correspond à la procréation. (...) [P]rise dans un cosmos où tout était immortel, ce fut la mortalité qui devint le cachet de l'existence humaine. Les hommes sont les «mortels», les seules choses mortelles qu'il y ait, car les animaux n'existent que comme membres de leur espèce et non comme individus. La mortalité des hommes réside dans le fait que la *bios*, avec sa biographie reconnaissable de la naissance à la mort, naît de la vie individuelle, *zoé*. Cette vie individuelle se distingue de toutes les autres choses par le cours rectiligne de son mouvement qui, pour ainsi dire, coupe en travers les mouvements circulaires de la vie biologique. 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. (Arendt, 1972, p.59)

En effet, la nature obéit à une temporalité cyclique et répétitive, elle ne connaît pas de fin et est par conséquent immortelle. L'homme en tant qu'espèce animale possède cette immortalité. Or, nous avons vu que la différence spécifique de l'humain réside dans la faculté d'agir qui le définit comme le seul être libre et qui, par les évènements qu'elle crée, rythme sa vie de manière significative. Ce sont d'ailleurs ces mêmes évènements qui composent sa biographie, l'ensemble des actions entreprises par l'individu qui le définissent et marquent sa personnalité, et cela n'est pas sans importance, car c'est cette individualité, constituée par les différentes actions issues de la liberté et du potentiel de chacun, qui est mortelle. Parce que l'homme est libre, parce qu'il se détermine et se distingue par ses actions, il s'affirme en tant qu'individu, et l'individu est mortel. Ainsi, il se place dans une temporalité toute autre que la temporalité naturelle cyclique, il se conçoit

dans une temporalité linéaire, ce qui n'est qu'une autre manière de dire qu'il instaure son propre temps. L'homme étant la seule créature mortelle, la temporalité apparaît comme indissociable de la condition humaine ; elle la définit et la distingue du reste de la création :

Le mot «vie» a cependant un sens tout différent si on l'emploie par rapport au monde, pour désigner l'intervalle entre la naissance et la mort. Bornée par un commencement et par une fin, c'est-à-dire les deux événements suprêmes de l'apparition et de la disparition dans le monde, cette vie suit un mouvement strictement linéaire, causé néanmoins par le même moteur biologique qui anime tous les vivants et qui conserve perpétuellement le mouvement cyclique naturel. La principale caractéristique de cette vie spécifiquement humaine, dont l'apparition et la disparition constituent des événements de-ce-monde, c'est d'être elle-même emplie d'événements qui à la fin peuvent être racontés, peuvent fonder une biographie ; c'est de cette vie, *bios*, par opposition à la simple *zoé*, qu'Aristote disait qu'elle est «en quelque manière une sorte de *praxis*». (Arendt, 1983, p.143)

L'homme n'est pas seulement un membre de l'espèce humaine, il est un individu. Les membres d'une espèce ont une vie qui est une *zoé*, une vie au sens biologique du mot. Les individus ont une *bios*, qui a donné le mot *biographie* : une existence individuelle marquée par un début et une fin, et emplie d'événements qui la distinguent et la déterminent. Parmi ces événements, il y a les propres actions de l'individu, et c'est en cela que l'existence est «une sorte de *praxis*»: vivre équivaut d'une certaine manière à l'art de savoir agir. Ainsi parce qu'en vertu de sa naissance l'homme possède la faculté d'innover c'est-à-dire d'agir, il se distingue de ses semblables par son unique individualité, et du reste de la création en concevant une temporalité linéaire qui est une projection de son existence. La natalité détermine la liberté qui elle-même détermine l'individualité, une individualité mortelle donc, et ensemble elles constituent les bases de la condition humaine. Nous comprenons mieux à présent en quoi la naissance est un événement, l'introduction d'une nouvelle personne qui est plus qu'un simple membre de l'espèce : l'apparition d'un nouvel individu, ce qui était le sens de cet énoncé, « l'homme est un commencement (...) non le début de quelque chose, mais de quelqu'un » : parce qu'il se distingue des animaux en agissant librement, l'humain est le premier individu, et chaque nouvel individu est à son tour un commencement.

La temporalité naturelle est cyclique: l'éternelle répétition des phases de croissance et de dégénérescence garantit l'immortalité aux espèces animales et végétales. Il n'en est pas de même pour la temporalité humaine qui est linéaire, parce que les hommes se considèrent non pas en tant que simples membres d'une espèce mais en tant qu'individus à part entière. Ceci s'explique par le fait que l'homme s'attache d'avantage à ce qui, par rapport aux nécessités naturelles, fait figure de «miracle»: les événements imprévisibles qui relèvent d'une génération contingente. Ces événements rythment son existence, d'où l'aspect pratique relevé par Aristote : vivre pour les hommes équivaut à l'art de savoir agir, car c'est effectivement par ses actions que l'homme détermine et affirme son individualité. Enfin, cette existence est polarisée par les deux événements suprêmes que sont l'apparition et la disparition du monde, ou en d'autres termes la naissance et la mort. C'est cette polarité qui induit initialement la linéarité. Il apparaît donc que l'homme instaure son propre temps, et que ce temps est indissociable de la condition humaine. Plus encore, on constate que la natalité est essentielle ici à trois niveaux: en tant qu'initiatrice de l'action, elle se révèle d'une part à l'origine des événements qui rythment l'existence des hommes et donc, à échelle supérieure, de l'Histoire; d'autre part, l'action apparaît dans son aspect constitutif puisque c'est par elle que l'individu se détermine et s'affirme. Enfin, à un niveau plus élémentaire, c'est la naissance qui, avec la mort, induit la conception linéaire du temps.

Le temps et l'espace sont les deux dimensions absolues, et nous comprenons que la natalité joue un rôle essentiel dans la conception humaine du temps, d'où l'importance qu'Arendt lui accorde. Mais son influence en matière de temporalité ne s'arrête pas là, et nous verrons par la suite en quoi. Pour l'instant, il nous faut approfondir son implication plus générale, en tant qu'instigatrice du cadre même de l'existence humaine. C'est pourquoi il nous faut aborder en quelque sorte l'autre dimension absolue, l'espace, ou plutôt cette parcelle de l'espace seule habitable pour les hommes: le monde.

## 2. La durabilité du monde

Nous avons vu qu'en vertu de la natalité l'homme instaure son propre ordre, celui de la liberté par opposition à la nécessité naturelle, et nous avons affirmé que le monde érigé par les hommes est la concrétisation, la réalisation de cette liberté, d'où la catégorisation politique de la théorie. En tant qu'il est la réalité dans laquelle les hommes évoluent, le monde est indissociable de la dimension temporelle de l'existence, dont nous venons de voir qu'elle est influencée de manière déterminante par la natalité, c'est-à-dire qu'elle est construite par les hommes. Nous allons à présent voir que le monde, dans sa signification intrinsèque, est également une construction humaine, construction qui est au centre de la théorie de la natalité.

Le monde des hommes est en premier lieu leur réalité car il constitue leur référent stable au sein d'une nature dans laquelle ils ne se reconnaissent pas :

La vie est un processus qui partout épuise la durabilité, qui l'use, la fait disparaître, jusqu'à ce que la matière morte, résultante de petits cycles vitaux individuels, retourne à l'immense cycle universel de la nature dans lequel il n'y a ni commencement ni fin, où toutes choses se répètent dans un balancement immuable, immortel.

La nature et le mouvement cyclique qu'elle impose à tout ce qui vit ne connaissent ni mort ni naissance au sens où nous connaissons ces mots. La naissance et la mort des êtres humains ne sont pas des événements naturels ; elles sont liées à un monde où apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités uniques, irremplaçables, qui ne se répèteront pas. La naissance et la mort présupposent un monde où il n'y a pas de mouvement constant, dont la durabilité au contraire, la relative permanence, font qu'il est possible d'y paraître et d'en disparaître, un monde qui existait avant l'arrivée de l'individu et survivra à son départ. Sans un monde auquel les hommes viennent en naissant et quittent en mourant, il n'y aurait rien que l'éternel retour, l'immortelle perpétuité de l'espèce humaine comme des autres espèces animales. (Arendt, 1983 p.142)

[L]e monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laisseront derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans

le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et ceux qui viendront après nous. (Arendt, 1983, p.95)

La nature se compose de cycles éternellement répétitifs et immuables, elle est l'éternel retour du même. Or nous avons vu que l'être humain se distingue par son individualité mortelle induisant une temporalité linéaire, les deux étant des conséquences directes de sa condition d'être libre agissant. Le monde est ainsi ce référent stable qui se place entre l'homme et la nature. Contrairement au monde naturel où toute chose se développe et se désintègre sans cesse de manière répétitive, le monde humain est marqué par la permanence. Ce n'est qu'au sein d'une telle stabilité que la naissance, l'apparition d'un nouvel individu unique, ou la mort, la disparition d'un tel individu, constituent des événements, c'est-à-dire des faits significatifs qui marquent et informent la stabilité. Le monde est donc une institution conçue par les hommes et rythmée par leurs existences. De plus, parce qu'il leur est commun, et ce à travers le temps, il transcende leurs existences : étant antérieur à l'individu, il lui permet de se situer, aussi bien temporellement que significativement ; perdurant après sa mort, il lui fournit une perspective supérieure vers laquelle orienter sa vie. Cette communauté et cette durée en font le gardien de la mémoire des hommes et de leur héritage. Le monde des hommes est donc cette institution à la fois mentale, physique et temporelle qui protège les existences humaines de l'éternelle répétition naturelle dans laquelle rien de durable ni ne compte, et leur fournit de surcroît un cadre dans lequel se situer, de même qu'un héritage à sauvegarder, autrement dit un sens.

Le monde d'Arendt se caractérise par sa stabilité à la fois temporelle et significative. Ces deux aspects vont de pair, car ce n'est qu'en dépassant les vies individuelles que le monde peut en garder la mémoire et l'héritage. Il s'agit là d'un enjeu crucial et même tragique, dont l'origine remonterait à la Grèce Antique :

Immortalité signifie durée, vie perpétuelle sur cette terre, telle qu'en jouissent, dans la conception grecque, la nature et les dieux de l'Olympe. En face de cet éternel retour et de cette vie sans fin et sans âge des dieux, les hommes se trouvaient être les seuls mortels d'un univers immortel mais non

éternel (...) Les Grecs se préoccupèrent de l'immortalité parce qu'ils avaient conçu une nature immortelle et des dieux immortels environnants de toutes parts les vies individuelles des hommes mortels. Placés au cœur d'un cosmos où tout était immortel, la mortalité fut le sceau de l'existence humaine. Les hommes sont «les mortels», les seuls mortels existant, puisqu'à la différence des animaux ils n'existent pas uniquement comme membres d'une espèce dont l'immortalité est garantie par la procréation. (...)

Le devoir des mortels, et leur grandeur possible, résident dans leur capacité de produire des choses –œuvres, exploits et paroles- qui mériteraient d'appartenir et, au moins jusqu'à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver leur place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux. Aptes aux actions immortelles, capables de laisser des traces impérissables, les hommes, en dépit de leur mortalité individuelle, se haussent à une immortalité qui leur est propre et prouvent qu'ils sont de nature divine. (Arendt, 1983, pp. 53-55)

Dans la conception grecque, le cosmos est éternel, les animaux en tant qu'espèce sont immortels, seuls les hommes parce qu'ils sont des individus sont mortels. Leur défi est donc de trouver leur place dans le cosmos et d'y inscrire leur existence afin d'accéder d'une certaine manière à l'immortalité. Puisque les hommes sont mortels, c'est de manière matérielle qu'ils peuvent laisser une trace qui résiste au temps, à travers un monde d'objets et de significations. Ainsi, par leurs « œuvres, exploits et paroles », ils laissent une preuve tangible de leur existence, et la grandeur de ces actes est la garantie qu'ils resteront gravés dans la mémoire collective. Les hommes créent eux-mêmes, par l'action, leur place de manière concrète et durable: c'est là l'origine de l'institution politique. Accédant ainsi à l'immortalité du cosmos, ils se montrent dignes de la parcelle divine qui est en eux. C'est pourquoi la durabilité et par là la stabilité du monde en est la caractéristique la plus essentielle et que, par conséquent, sa sauvegarde est un enjeu décisif: à l'échelle cosmique et immortelle, le monde est la preuve de l'existence des hommes dans leur singularité, distincts des autres espèces animales ; il est la preuve de leur mérite à appartenir au cosmos immortel : il est le gardien de l'identité humaine contre l'anéantissement. C'est de là que vient l'aspect tragique présent chez Arendt, où la sauvegarde du monde est un enjeu capital pour lequel il est essentiel d'agir plus que pour toute autre cause.

L'entreprise politique, à cet égard, représente la tentative suprême de nous «immortaliser». C'est d'elle que résultent à la fois la grandeur et l'illusion de toute l'entreprise humaine. Hannah Arendt, en tant que *penseur* politique (...), a constamment refusé de mépriser cette grandeur en dépit de sa vanité –ou de dissimuler cette illusion pour sauver la grandeur. (Ricoeur, 1991, p.55)

Derrière l'action pour le monde, l'action politique, se cache d'une part l'idée grecque de la grandeur qu'il y a à défier le temps en se hissant à la hauteur des dieux et en atteignant l'immortalité, d'autre part le danger constant de se voir disparaître, de voir ce qui a été bâti se corrompre et se perdre. Arendt maintient en effet ces deux dimensions sans chercher à les réduire, car elle voit un lien direct entre les deux: c'est bien l'illusion, la vanité et par là la fragilité du projet politique qui rend l'action d'autant plus capitale. C'est pourquoi la natalité est essentielle non seulement dans sa forme primaire, mais tout autant dans sa forme secondaire qu'est l'action, seul moyen pour les hommes de préserver et de perpétuer le monde.

### **3. Le monde: des hommes**

Selon Hannah Arendt, le monde commun est la preuve tangible de la liberté humaine. Il est ce référent durable instauré par les hommes et qui transcende leurs vies, leur assurant une stabilité qui leur permet de se distinguer dans un cosmos où tout n'est que mouvance et répétition, leur permettant de conserver un héritage, une mémoire et donc une identité au sein d'une nature dans laquelle rien ne dure. Le monde apparaît ainsi comme une institution imaginaire transcendante. Or, avant d'être cette institution significative, le monde est constitué initialement par des êtres humains qui sont à la fois les émetteurs et les récepteurs de son contenu. Nous allons donc à présent nous intéresser à cet aspect basique du monde : les êtres qui le composent. La conception arendtienne du monde s'inspire initialement de Saint Augustin. Arendt considère l'influence de ce dernier comme majeure et décisive, puisque c'est lui qui permet le passage d'une conception politique élitiste héritée

de la Grèce Antique à une conception égalitaire où tous sont libres et sujets de Dieu. Augustin est le philosophe qui intègre la pluralité au christianisme, ouvrant ainsi à la reconnaissance de son importance:

*Socialis est vita sanctorum*, même la vie des saints est une vie en compagnie d'autres hommes (La Cité de Dieu XIX, 5, BA 37, p.79)

Que la révélation de Dieu ait pu être interprétée comme non contradictoire avec le domaine des affaires humaines est, pour Arendt, un évènement politique majeur; et cet évènement aurait été impossible, selon elle, sans la transformation du christianisme opérée par saint Augustin. (Albanel, 2010, p.194)

La politique chrétienne avait jusqu'à alors été une «contradiction dans les termes» (Arendt, 1972, p.99), puisque fondée sur l'accès à la vie éternelle, le salut compris comme exclusivement individuel. La politique était conçue comme une nécessité pour la vie du pécheur sur terre et la pluralité comme une conséquence de la chute adamique. Avec l'idée d'une *civitas* future, la *Civitas Dei* où les hommes continueraient à vivre en communauté dans l'au-delà, Augustin parvient à faire reconnaître la pluralité comme partie intégrante de la nature humaine, ainsi créée par Dieu, c'est-à-dire qu'elle est désormais inhérente à la condition chrétienne. À partir de là, la politique n'est plus liée au péché, ni associée à la chute d'Adam, même si elle reste un moyen en vue d'une fin plus élevée.

La conception arendtienne du monde s'esquisse avec Le Concept d'Amour chez Augustin. Dans cet ouvrage, la philosophe étudie les trois types d'ensemble qui peuvent, selon Augustin, être désignés ainsi :

On appelle «monde» en effet, non seulement cette création de Dieu, le ciel et la terre (...) mais également tous les habitants du monde sont appelés «monde» (...) tout ceux qui aiment le monde sont donc nommés «monde». (Arendt, 1991, p.17)

Le « monde » peut désigner trois ensembles : il y a le monde comme «création», qui

correspond au monde naturel, la terre, la vie organique, incluant les humains en tant qu'espèce animale. Il y a aussi «les habitants du monde» et «ceux qui aiment le monde», ces deux derniers étant les plus importants pour notre compréhension du sujet. Les «habitants du monde» sont, selon la conception chrétienne anthropocentrique, les êtres humains, autrement dit la société des hommes en tant qu'ils vivent ensemble. Ils sont nommés « monde » et Augustin donne pour l'expliquer l'exemple d'une maison : le même nom désigne le bâtiment et ceux qui l'habitent. Cette communauté n'est pas seulement l'ensemble des hommes en tant qu'ils font partie de la même espèce : selon Augustin, elle est liée par la parenté, donc par la naissance, en ce que tous descendent d'Adam :

Dans la communauté fondée sur Adam, l'homme s'est rendu indépendant de son Créateur. Il dépend des autres hommes, non de Dieu. Le genre humain a son origine en Adam et non dans le Créateur. Il a surgi par naissance (*generatione*) et sa relation à son origine ne se fait qu'à travers toutes les générations. La communauté des hommes, fondée sur leur parenté, est donc une communauté (*societas*) à partir des morts et avec les morts. Cela signifie qu'elle est historique. L'indépendance du monde par rapport à Dieu est précisément fondée sur cette historicité, donc ici, sur l'origine propre de l'humanité, qui est sa propre légitimation. Sa nature pécheresse est précisément son origine propre, indépendante de Dieu. (...) Seul ce détour fonde l'égalité de tous les hommes (...). En outre, ce détour fonde par cette nécessaire transmission la parenté de destin et donc la dépendance réciproque de tout le genre humain, fondement de la communauté. Cette communauté est donc à la fois donnée par nature et fondée historiquement. Que l'homme par nature soit un être social signifie en même temps qu'il est –vu dans cette double appartenance à l'origine qu'il est le seul à avoir– en accord avec le monde aussi bien par nature que par naissance, c'est-à-dire historiquement. (Arendt, 1991, p.98)

Le genre humain a son origine non en Dieu, mais en Adam. Dieu a créé l'homme seul « non pour le laisser isolé de toute société humaine, mais pour mettre en plus vif relief à ses yeux l'unité de cette société et le lien de la concorde reliant les hommes entre eux, non seulement par une ressemblance de nature, mais encore par un sentiment de parenté» (Arendt 1991, p.94). La communauté des hommes est placée sous le signe de la parenté : par leur naissance, les hommes descendent d'Adam, et comme ils se définissent les uns par rapport aux autres et ce à travers le temps, leur communauté est historique car elle possède

sa fondation dans le passé dont elle garde la mémoire. Nous voyons ici s'esquisser l'idée qu'il y a une signification dans l'appartenance à une communauté, une signification d'ordre héréditaire. En effet, Adam est celui qui, par le péché originel, s'est rendu indépendant de Dieu. Plus précisément, en succombant à la tentation, il a choisi entre la création et le commandement de son créateur. En d'autres termes, il a choisi librement et s'est ainsi soustrait à l'ordre. On retrouve le rapport entre le commencement de la naissance et le commencement d'une action libre : appartenir au monde des hommes, c'est appartenir à l'ordre de la liberté, c'est ce qu'exprime ici le symbole de la parenté. Mais il y a plus encore.

La punition d'Adam pour avoir désobéi à Dieu fut la mortalité. Comme les hommes descendent de lui, ils partagent le même destin qui est de devoir mourir ; en cela ils sont tous égaux, non devant Dieu, mais devant la mort qui les retire du monde. Cette origine commune et ce destin commun scelle la parenté et la solidarité des hommes entre eux. Et de la même manière qu'ils dépendaient tous d'Adam, ils dépendent à présent les uns des autres. C'est cette interdépendance qui détermine leur être-ensemble. Cette interdépendance se montre dans l'échange, sans lequel les hommes ne peuvent vivre, et qui concrétise leur dépendance réciproque en même temps que leur solidarité : « lorsque, donnant et recevant, les uns aux autres, les uns des autres, la société des hommes se tisse... » (Arendt, 1991, p.94). Un homme seul en effet, ne serait pas un homme, tout juste une bête, au mieux un démiurge (nous y reviendrons). Il est important ici de noter le fait que la mort apparaisse comme la punition, le danger commun qui détermine l'être-ensemble des hommes, leur inter-solidarité. La communauté des hommes est donc à la fois naturelle, procédant de la génération et transmettant l'héritage d'Adam, et à la fois historique, par le lien de la mémoire à l'origine, à travers l'histoire. L'homme est donc du « monde » en tant que créature naturelle et du « monde » car appartenant au monde des hommes, à leur société par l'identité et la communauté de destin qui est de devoir disparaître du monde, toutes deux héritées et transmises par la parenté.

La communauté adamique constitue une partie de « ceux qui habitent le monde » chez Saint Augustin. Il existe au sein de cette catégorie un second ensemble, qui émerge du

premier : la communauté christique. Les hommes, pécheurs par naissance, et égaux devant la mort, forment ensemble le monde : c'est la communauté adamique. Au regard de cette triste situation, Dieu, par amour des hommes, leur a envoyé une possibilité de rachat : son fils, le Christ. Selon Augustin, la communauté christique et la communauté adamique cohabitent sur terre, et correspondent respectueusement à la Cité céleste et la Cité terrestre, chacune se définissant par un type d'amour. Le Christ, par son passage historique sur Terre, a révélé la grâce aux hommes : la possibilité de choisir entre l'amour du monde, la convoitise qui est d'Adam, et l'amour de Dieu, la charité qui est du Christ. La charité est ce qui introduit l'amour du prochain. Bien différent de la dépendance réciproque instaurée par Adam, l'amour du prochain est un amour en Dieu et par Dieu : il s'agit d'aimer en l'autre ce qu'aime Dieu, sa parcelle de divinité, et d'haïr en lui ce qu'haït Dieu. C'est ainsi également que l'homme doit s'aimer lui-même. Par ce biais, ce n'est pas seulement le rapport des hommes entre eux qui est transformé, mais l'appartenance même au genre humain, qui ne se fait ainsi plus par génération, comme c'était le cas depuis Adam, mais par l'imitation qui consiste à se rendre semblable à Dieu dans et par son amour. C'est ainsi une nouvelle relation à l'origine qui est instaurée : relation non plus à Adam, mais au Créateur. Cette nouvelle relation à l'origine est intéressante, car elle introduit l'idée d'un idéal auquel se conformer afin d'être digne de son origine. De plus, imitation et amour du prochain coïncident, car en effet, la mort du Christ rachète les hommes non pas en tant qu'individus, mais en tant que communauté, instaurant la fraternité : il apparaît donc également l'idée d'un devoir des hommes les uns envers les autres instauré par le salut. Les hommes étaient égaux, par le péché, devant la mort : cette égalité n'est pas anéantie, elle prend un nouveau sens : dans la situation de rédemption, elle est identifiée à la reconnaissance du passé propre, le péché. Celui-ci reste donc commun à tous et reste contraignant mais cette fois dans un autre sens, car l'homme en prend conscience : il est le danger (de l'orgueil, de la perte) qui scelle l'être-ensemble des hommes. L'égalité est fondée dans le passé mais n'est pour ainsi dire rendue visible que dans la grâce : le passé continue à agir comme contraignant, menace permanente : la communauté christique se bat contre lui, et pour la conversion du monde en corps du christ, dont dépend la rédemption.

La conception arendtienne du monde s'élabore à travers la conception

augustinienne ; et si nous avons choisi de présenter brièvement cette dernière, c'est parce qu'elle contient déjà tous les éléments du « Monde » d'Arendt. Ceci à commencer par la tripartition avec laquelle nous avons ouvert ce chapitre. Le « monde » des hommes, chez Augustin se divise en ceux qui l'habitent et ceux qui l'aiment. Ceux qui l'aiment sont la communauté adamique, ceux qui ont choisi le monde, la convoitise et qui sont dans l'erreur car ils aiment la création au lieu du créateur. Ayant adopté le monde pour patrie, ils s'identifient à lui, et étant eux-mêmes le « monde », monde qui leur apparaît comme étant leur création, et eux-mêmes s'identifient à des créateurs. A l'opposé, « ceux qui habitent le monde » désigne la communauté christique qui s'est rendu étrangère au monde en se retournant vers le créateur. Arendt reprend ces éléments en inversant les significations. Sa conception du monde est donc en contradiction profonde avec celle d'Augustin, bien que largement inspirée de cette dernière. De la communauté adamique, Arendt garde l'élément de la mémoire de la parenté qui transmet l'identité de la communauté, la société des hommes libres héritiers d'Adam, premier pêcheur, le premier à s'être soustrait à l'ordre instauré. La communauté des hommes est celle qui s'est rendue indépendante de l'ordre, et la génération et la naissance est la marque de cela, chez Augustin comme chez Arendt, bien que selon cette dernière ceci soit valorisé, ce qui n'est pas le cas pour Augustin. La naissance est la venue au monde d'un nouvel homme libre. Ensuite, Arendt retire de la communauté christique l'élément de la charité, qui consiste à se rendre semblable à Dieu et qui implique une relation spécifique des hommes entre eux. Comme nous l'avons souligné, l'imitation introduit la notion d'un idéal originaire dont il faut être digne. Cette notion est donc transfigurée : être digne, c'est agir en tant qu'homme, c'est-à-dire librement. Ce n'est pas se contenter de vivre selon les nécessités vitales ; nous reviendrons sur ce point ultérieurement. Un autre élément des deux communautés se retrouve dans la conception arendtienne du monde : la menace commune qui scelle l'être-ensemble des hommes. Dans un cas la mort, dans l'autre la perte de Dieu c'est-à-dire du sens, les deux se mêlent chez Arendt et fonctionnent comme le danger face auquel les hommes s'unissent : il s'agit de sauver le monde de la corruption, c'est-à-dire de la disparition de l'être comme de la disparition du sens et des valeurs. Enfin, les habitants du monde sont le monde des hommes, toujours dans un rapport non réfléchi à l'origine, cela ne change pas. Mais c'est dans la réflexion puis le retour à l'origine que tout se décide, comme chez Augustin, à ceci

près que l'origine en question n'est plus Dieu, mais le monde comme origine et réalisation de la liberté, indissociable donc de la faculté humaine de commencer. A partir de là, les hommes se convertissent pour ainsi dire non plus à Dieu, mais au Monde. De cette conversion naissent « ceux qui aiment le monde » d'un amour juste, ouvert et profond : l'Amor Mundi, car en effet, « ceux qui aiment le monde » étaient chez Augustin la communauté adamique, les pêcheurs qui aiment selon la convoitise, alors qu'avec Arendt cet amour du monde prend une connotation toute positive.

Reprenons, à la lumière de ces éléments, la conception arendtienne du monde. La société des hommes est à la fois naturelle, en tant qu'ils font partie de la même espèce, et historique de par leur origine commune qui est aussi leur identité : le fait que l'homme soit libre, qu'il agisse indépendamment de l'ordre instauré (naturel ou divin), qu'il ait choisi son monde (la création chez Augustin, ou la Culture chez Arendt). C'est de cette condition d'homme libre qu'il faut se montrer digne afin d'être reconnu comme individu. La société des hommes est unie face à la mort, qui n'est plus le danger de comparaître devant le créateur mais qui s'assimile à la perte de sens, l'orgueil qui était la menace de la communauté christique. La mort et la perte de sens sont ici identiques : mourir, c'est disparaître du monde, mais comme le monde désigne en fait les hommes, il ne s'agit pas uniquement du danger de la disparition de chacun : le monde lui-même est mortel, tout comme ses habitants. Et lorsque les individus s'interrogent sur leur origine, ce n'est pas Dieu qu'ils trouvent, mais ce monde qui leur a transmis leur identité et dont ils sont partie intégrante, et qui se révèle ainsi le gardien de leur mémoire et de leur identité, aussi rien n'importe plus que lui. Les « convertis » demeurent en quelque sorte, en tant que ceux qui ont compris leur rapport au monde. Ils sont ceux qui aiment le monde.

### **La Naissance comme remède**

Le monde est donc, à l'image de ses habitants, mortel. Il est le tout qui est supérieur

à la somme des parties, et sa survie dépend des nouveaux arrivants. C'est pourquoi il vaut la peine, plus que pour toute autre chose, de se battre pour lui : afin qu'ainsi la vie et l'identité des hommes perdure. Ainsi, Arendt reprend également d'Augustin la figure christique du salut :

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, «naturelle», c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes: c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence. (...) C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui on trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Evangiles annonçant leur «bonne nouvelle»: «Un enfant nous est né». (Arendt, 1983, p.314)

La figure du Christ est en effet très forte : il est l'enfant qui naît pour sauver les hommes, leur apportant redemption, espoir et amour . Arendt voit en lui l'archétype de la natalité. A l'image du Christ, la naissance est ce qui garantit non seulement la survie de l'espèce, mais celle du monde ; la foi en la naissance est la foi en l'avenir du monde, afin que ce que les hommes ont été et ce qu'ils ont accompli vive. Et de la même manière, le Christ apprend aux hommes que la foi produit des miracles ce qui signifie, dans l'interprétation arendtienne, les miracles des actions humaines: «c'est avec Jésus que se noue le lien entre la foi et l'action»(Albanel, 2010, p.237). Le Christ est le principe de renouvellement. L'homme qui donne sa vie pour le monde le sauve de la perte. L'expérience de la natalité peut seule « octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence » car elle est la promesse du salut en ce que les générations à venir perpétueront le monde, et en ce qu'elle apprend aux hommes qu'ils ont la capacité de commencer et par là même d'agir pour préserver le monde. Ainsi, la naissance garantit doublement la perpétuation du monde: à un premier niveau par les générations à venir, et à un second niveau par la natalité. Elle est donc l'espoir qui donne sens aux existences, la foi en l'avenir qui cimente la société:

La société des croyants est donc définie par deux traits ; d'abord, elle est fondée sur quelque chose qui par principe n'est pas le monde, elle est ainsi communauté avec l'autre non pas parce qu'il est là réellement dans le monde, mais en raison d'une possibilité spécifique ; ensuite, comme cette possibilité est la plus radicale de l'être de l'homme, cette communauté de la foi commune qui se réalise dans l'amour mutuel, exige l'homme tout entier... (Arendt, 1991, p.92)

Ce que Jésus, l'être naissanciel apporte et apprend au monde, c'est son origine, sa fondation qui « par principe n'est pas le monde » : l'enfant, la nouveauté par rapport à l'ancien, la possibilité de commencer. Elle est « la plus radicale de l'être de l'homme » car elle détermine fondamentalement l'être humain. C'est la différence entre l'action d'Adam et celle du Christ : Adam agit de manière égoïste, dans un geste stérile ; Jésus est né pour le monde, et en agissant par la suite pour lui, il le sauve de la perdition. La natalité, dont les promesses attestent du futur du monde et garantissent que les commencements humains sont toujours possibles, instaure la foi qui fonde l'être-ensemble des hommes, et par conséquent la société. Or Arendt nous indique que cette société «se réalise dans l'amour mutuel», idée qu'elle reprend au concept d'amour du prochain augustinien, et qu'elle s'approprie pour fonder son propre concept: l'Amor Mundi. *L'amor mundi* détermine l'être-ensemble des hommes, plus encore: leur conscience mondaine et politique. Sa devise est celle de l'amour du prochain : « Je t'aime, je veux que tu sois » (Arendt, 1991, p.84).

### **L'Amor Mundi**

L'Amor Mundi désigne l'amour de l'homme qui a compris d'où il procède et quel est son bien le plus précieux, celui qui donne sens à sa vie: le monde des hommes. Et, comme chez Augustin où l'homme est déterminé par son désir, et où l'amour est désir et recherche de l'absence de crainte, la foi en la natalité apaise les craintes concernant l'avenir

du monde, et l'*amor mundi* apaise la crainte humaine de se voir disparaître puisque, plaçant son amour et sa confiance dans le monde et sa garantie que constituent les générations à venir, l'homme sait qu'une partie de lui survivra à jamais. Ainsi transfiguré, le monde des hommes possède toutes les caractéristiques de la communauté christique, à commencer par l'amour du prochain, car il s'agit d'aimer le meilleur en chacun. Tel la grâce du Christ, l'*amor mundi* scelle le rapport des hommes entre eux qui n'est plus interdépendance irréfléchie, mais une solidarité affirmée et voulue dans un amour et un but commun. Et comme dans la grâce, il ne s'agit pas d'aimer les individus pour eux-mêmes mais d'aimer les hommes à travers un principe, le Monde. L'*amor mundi* est un amour libre qui ne cherche pas à s'approprier mais bien à participer, à donner le meilleur de soi pour que le monde vive et perdure, afin qu'il soit là pour accueillir ceux qui succéderont et qui à leur tour, assureront son salut.

L'*amor mundi* est une notion complexe, un concept clé qui a valeur d'éthique. Nous avons vu qu'Arendt hérite d'Augustin l'importance et le crédit accordé au rôle de l'amour au sein du vivre-ensemble, Augustin qui selon elle est, à l'exception de Dun Scot, le seul philosophe chrétien à avoir accordé une place à l'amour. Le concept d'*amor mundi* s'inspire de l'amour du prochain, mais s'en distingue par son enracinement mondain. Il fédère l'être-ensemble des hommes, «ceux qui aiment le monde», mais comme la convoitise augustinienne est une notion négative, il faut encore chercher ailleurs l'origine de son contenu. Enfin, il est également trop éloigné des principales notions d'amour antique (*eros*, *agapè*, *philia*) pour que celles-ci puissent l'expliquer. Elisabeth Young-Bruehl, dans l'ouvrage de référence que constitue sa biographie d'Hannah Arendt, nous donne une autre piste sur l'origine de ce concept :

L'absence d'analyse du concept d'amour dans l'oeuvre de Heidegger pouvait bien stimuler l'intérêt de Hannah Arendt. Jaspers avait lui-même remarqué ce qu'elle savait déjà de façon bien plus personnelle: l'amour est inexistant dans la philosophie de Heidegger; d'où aussi son style peu aimable (...) Avec la distance critique qu'instaurent les années, Arendt se rendra compte de cette importante faiblesse dans le travail du premier Heidegger: *La caractéristique la plus essentielle du Soi est qu'il est décrit dans son égoïsme absolu, sa séparation radicale des autres* ; voilà qui pouvait bien l'avoir

troublée, dans sa propre vie, vingt ans auparavant, en 1927. (Young-Bruehl, 1999, p.95)

On connaît l'influence de celui qui fût son maître sur l'oeuvre d'Arendt, ainsi que la connaissance aigüe qu'elle avait de son oeuvre. Nous avons d'ailleurs ouvert ce mémoire en évoquant l'hypothèse que l'importance qu'Heidegger accorde à la condition de mortalité ait, par effet de miroir, inspiré Arendt quant à sa philosophie de la natalité. De la même manière, il est donc possible que l'absence d'amour et la méconnaissance de l'aspect social du sujet ait en effet «stimulé l'intérêt» d'Arendt. Le concept arendtien d'*amor mundi* instaure par conséquent une nouveauté incontestable par rapport aux catégories heideggeriennes. Mais là encore l'influence, même conçue de manière négative, d'Heidegger, tout comme celle de la tradition ou du christianisme, ne peut suffire à rendre compte de l'origine du concept. L'*amor mundi* d'Arendt est une notion à part, qui s'est forgée dans la tension et dans l'intimité. Sa première apparition peut être datée, d'après Véronique Albanel, grâce au Journal de pensée et à la Correspondance, au mois de mars 1955, sous la forme d'une question «lapidaire et dramatique» (Albanel, 2010, p.319) : «*Amor mundi* –pourquoi est-il si difficile d'aimer le monde?» (Arendt, 2005 t.II, p.714). Il apparaît donc, quatre ans seulement après la publication des Origines du Totalitarisme, à la fois comme une difficulté –compréhensible– et comme une possibilité, une éventuelle solution, une réponse à la tentation nihiliste.

Répondre par l'amour, au lieu du ressentiment ou de l'amertume, après l'horreur d'Auschwitz et de la guerre, paraît naturellement surprenant. Pourtant, il est certain que ce choix, et donc le concept d'*amor mundi*, est lié à l'expérience personnelle d'Arendt. Plusieurs éléments d'explication sont fournis dans le passage suivant, tiré de l'ouvrage précédemment cité d'Albanel, Amour du monde: Christianisme et politique chez Hannah Arendt:

Lettre à Jaspers 6 aout 1955: «Oui, j'aimerais vous apporter cette fois le vaste monde. J'ai commencé si tard à aimer vraiment ce monde, à vrai dire ces dernières années seulement, et je devrait être capable de l'aimer maintenant. Par

reconnaissance, j'intitulerais mon livre sur les théories politiques *Amor mundi*.»<sup>8</sup>

Deux indices précieux sont fournis ici: c'est le monde présent qu'Arendt parvient à aimer, le «vaste monde». Ce monde là n'est pas un lieu retranché, idéal ou virtuel; ce n'est pas une sorte de refuge pour la pensée. Il s'agit, au contraire, du monde des années 1950, encore plongé dans l'effroi totalitaire. Ce monde, pourtant, Arendt se déclare capable de l'aimer désormais; elle précise même avoir commencé à exercer ce pouvoir d'aimer. Cet amour du monde – qu'elle entend apporter à Jaspers et donc partager avec lui – n'a débuté, en effet, qu'à l'issue du long travail entrepris pour comprendre *Les Origines du Totalitarisme*. L'*amor mundi*, tout comme l'exercice politique, requiert ce travail de compréhension préalable sans lequel aucune réconciliation avec le monde n'est possible. L'amour du monde ne peut donc se dispenser de l'exercice d'une raison qui comprend, d'une faculté de juger qui permet de s'accorder avec le monde, et d'un coeur qui se réconcilie avec le réel.

Le deuxième indice est également de taille: Arendt éprouve de la gratitude du fait de cette capacité nouvelle, qui s'affirme en elle, d'aimer le monde. Ce thème de la gratitude ne cessera de se déployer; et le passage du ressentiment à la gratitude sera même un des signes majeurs attestant la réalité et l'authenticité de l'*amor mundi*. (Albanel, 2010, p.319)

Les indices disparates révélés ici permettent autant de saisir la nature du concept que son origine. Avant tout, un mot sur l'ouvrage annoncé par Arendt, qui s'intitulerait *Amor Mundi*. Ce livre ne verra jamais le jour. Pourtant, l'idée même du projet indique le sens du concept: Arendt conçoit, et entend faire reconnaître l'amour, c'est-à-dire le souci du monde, comme fondement de sa théorie politique. Le souci du monde commun est donc une valeur visant à contrer le nihilisme issu à la fois du totalitarisme, du découragement, de l'horreur, de la perte de repères qui y succède, et de la perte du monde symptomatique de la modernité et de ses évènements. Ensuite, pour reprendre l'analyse d'Albanel, il s'agit bien de «ce monde», celui «des années 1950, encore plongé dans l'effroi totalitaire»: Arendt n'est effectivement pas une idéaliste (du moins pas au sens philosophique du terme), ce qui renforce la particularité tout comme la difficulté du choix personnel et de la réponse qu'elle propose. Mais l'incongruité de cette solution s'explique par la suite: *Les Origines du Totalitarisme*, dont le simple projet témoignait déjà d'une certaine volonté, n'a pas aboutit au dégoût et au rejet définitif. Nul n'était besoin pour ces affections de se lancer dans un tel travail. Cet ouvrage marque l'effort de compréhension qui seul permet de se réconcilier

---

8 Arendt, 1995, p.370

avec le monde, comme l'explique Arendt elle-même dans la Nature du Totalitarisme. Nous comprenons ainsi que l'*amor mundi* s'inscrit exactement dans cette perspective: il exprime la volonté et l'effort de compréhension, d'implication et, donc, de responsabilité face au réel. Enfin, il apparaît que l'effort de compréhension aboutit à la reconnaissance, à la gratitude envers le monde en tant que gardien de l'identité humaine, et que cette gratitude, entrant en dialectique avec une confiance sincère, est l'essence de l'*amor mundi*.

L'*amor mundi* est donc plus qu'un concept : il condense à lui seul l'éthique arendtienne, et c'est cette densité qui se laisse entrevoir par l'apparente contradiction des termes:

Le concept d'*amor mundi* est paradoxal dans son intitulé même, de par la juxtaposition de deux termes contraires: l'amour arendtien est antipolitique, et le monde est toujours commun. Pourtant, ce paradoxe, dont il convient de préserver toute la tension, est riche de significations et d'interprétations diverses. (Albanel, 2010, p.329)

Effectivement, Arendt conçoit, dans une filiation toute nietzschéenne, l'amour comme un sentiment radicalement égoïste, qui détourne l'individu du monde (nous y reviendrons) et le monde, comme nous l'avons vu, est effectivement «toujours commun». Albanel remarque à juste titre la nécessité de «préserver toute la tension» de ce paradoxe pour saisir la portée du concept. La contradiction des termes reflète l'antagonisme des objets que l'*amor mundi* vise à concilier: le particulier avec l'universel ou l'individuel avec le commun; l'amour, sentiment hautement positif, avec l'état actuel du monde, dévasté, infecté par l'horreur et le mal; le coeur, qui doit aimer et avoir confiance, avec la raison, qui par la compréhension est indispensable à la réconciliation avec le réel. La tension des termes, elle, marque l'effort et le caractère difficile de la compréhension et de la responsabilité envers le monde, qui exige de se dévouer pour lui au détriment de son propre intérêt individuel: c'est comme si elle indiquait la conduite à tenir. D'où le sens éthique de ce concept. C'est le souci du monde qui l'a inspiré à Arendt et, en effet, l'enjeu est de taille.

Ce qui se joue ici, dans cette ultime obligation à l'égard du monde, c'est

la question de l'humanité des hommes et de leur rapport à la réalité; c'est la possibilité de rester humain dans un monde devenu inhumain et c'est, en définitive, la possibilité d'endurer la réalité du monde, sans la fuir, quel qu'en soit le prix. La question de l'engagement politique dans un monde devenu désertique est ainsi posée. L'*amor mundi* arendtien requiert, en effet, un engagement qui oblige politiquement. Cette obligation suppose que les hommes se sentent «responsables du monde», qu'ils reconnaissent un «présent politique», et qu'ils refusent la «grotesque et dangereuse évasion hors de la réalité<sup>9</sup>». Car, en quittant la réalité, c'est leur humanité même que les hommes perdent. (Albanel, 2010, p.389-390)

La radicalité de l'engagement indiqué par l'*amor mundi*, puisqu'il s'agit bien de préférer le monde à son propre salut individuel, est à la mesure du dramatisme de la situation: c'est effectivement l'humanité qui est en jeu. Le totalitarisme a révélé la déshumanisation à laquelle le monde moderne est arrivé: l'extermination effective des hommes par le biais des camps, mais aussi la destruction du sens, des valeurs qui garantissent l'identité humaine, identité remise également en question, fragilisée par les événements de la Seconde Guerre Mondiale. Et comme nous l'avons expliqué au début de cet essai, si le nazisme et le stalinisme ont été enrayés, le monde moderne est toujours constitué des éléments qui ont favorisé l'apparition de ces régimes, et leur influence, leurs conséquences et leurs résurgences constituent toujours des menaces. De la même manière, la fuite «hors de la réalité» constitue d'une part une des caractéristiques de la modernité ayant permis à l'impensable d'advenir, d'autre part une tentation en réaction à la situation post totalitaire. Or, le monde commun est bien la garantie de notre humanité, d'où la nécessité urgente de comprendre et de reconnaître son rôle en une conscience politique qui implique de revenir à une responsabilité politique fondée sur le souci du monde.

Le monde dans la conception arendtienne désigne cette institution dont la durabilité offre aux hommes une stabilité qui les protège du caractère mouvant et perpétuellement changeant de la nature. Il est ce monde d'objets et de significations –dont la natalité permet l'édification– qui, d'après la conception grecque antique, résiste au temps, prouvant ainsi la

liberté humaine, sa grandeur ainsi que sa dignité à appartenir au cosmos immortel. Mais il désigne également la communauté humaine elle-même, c'est ce qui ressort avec Le Concept d'Amour chez Augustin, qui contient de nombreux éléments du monde arendtien, notamment l'idée d'une communauté historique soudée par la foi et l'amour. Foi en la naissance qui est l'avenir du monde, et foi en la natalité qui garantit cet avenir. Amour du monde, *amor mundi* qui naît de la reconnaissance, un amour libre, non égoïste dont l'objet est chéri pour lui-même, un amour qui est volonté de préservation et de perpétuation. L'*amor mundi* est conscience politique, il fonctionne comme le principe d'une éthique : si l'identité de l'homme réside dans sa capacité à agir qui est l'affirmation de sa liberté, et que le gardien de cette identité est le monde qui par sa durabilité transmet à chaque nouvelle génération ce savoir, alors le devoir de l'homme est de préserver ces acquis et de les transmettre, autrement dit d'agir afin de sauver le monde de la corruption, continuant ainsi à affirmer la liberté humaine, et protégeant son héritage afin que les générations à venir sachent, elles aussi, ce qu'est une vie humaine et comment la vivre. Il faut reconnaître la pertinence des analyses arendtiennes. Selon Jean-Claude Poizat, «Arendt emprunte son concept de monde à la phénoménologie, en se démarquant à la fois de l'héritage des sciences modernes qui ne connaissent que la nature physique, et de l'héritage de la philosophie qui pense une nature idéalisée» (Poizat, 2003, p.354). Cette originalité d'Arendt qui envisage la constitution de la communauté humaine dans son rapport au monde en tant qu'institution significative met à jour le rôle essentiel de ce dernier comme incarnation de l'identité humaine, ainsi que sa sauvegarde comme enjeu primordial. D'où l'attention qui est portée, dans la théorie de la natalité, à l'entreprise et à l'action politique qui l'édifie et le sauvegarde, thèmes que nous allons à présent aborder.

### **III. La natalité est une catégorie politique car elle engendre le monde**

Selon Hannah Arendt, le monde procède de la natalité. Nous avons vu que la naissance apprend à l'homme l'innovation et la capacité d'agir, d'où découle une conception linéaire du temps, rythmée par les événements. Nous avons également établi qu'en instituant leur propre monde, les hommes affirment leur liberté et leur identité. Le monde, par sa durabilité survit aux individualités mortelles qui l'ont constitué et le constituent encore, garantissant ainsi la perpétuation de la mémoire, de l'identité et du sens de l'existence humaine. Cette durabilité repose sur l'aspect matériel et concret du monde, qui sert alors de protection contre les intempéries et le temps qui passe, et de théâtre au déroulement des événements, fournissant un décor qui, contrairement à l'environnement naturel, constitue un univers de sens et de significations proprement humains. Nous comprenons que cet aspect matériel et concret du monde est essentiel car seul un cadre résistant aux cycles éternellement répétitifs de la nature permet une institution transhistorique du monde humain, sans laquelle les existences qu'il abrite s'épuiserait à garantir leur seule survie, et leur signification ainsi que la mémoire de leur identité s'évanouirait à chaque nouvelle génération<sup>10</sup>. C'est pourquoi il nous faut à présent nous

---

<sup>10</sup> Nous ne tenons pas compte ici de la tradition orale bien que celle-ci joue chez certains peuples un rôle essentiel dans la transmission du savoir, car les analyses d'Arendt comme les nôtres concernent l'Occident, au sein duquel cette tradition est minoritaire.

intéresser à la manière dont les hommes érigent concrètement leur monde, ce qui est l'objet principal de la Condition de l'homme moderne. Comme le remarque Paul Ricoeur, «c'est la constitution *temporelle* de la hiérarchie des activités qui fournit la ligne directrice de cette anthropologie philosophique» (Ricoeur, 1991, p.59). En effet, si l'on s'en réfère aux enjeux évoqués précédemment, à savoir la résistance au totalitarisme et à ses conséquences éventuelles, on constate que la capacité à établir un monde qui lui soit propre et durable caractérise la condition humaine, ce qui s'oppose à l'hypothèse totalitaire d'une nature humaine entièrement malléable. De la même manière, le fait que l'homme s'affirme en établissant un monde qui obéit à sa conception du temps et à ses caractéristiques et prérogatives contre les idéologies d'après lesquelles le genre humain doit se plier aux processus de Nature ou de l'Histoire. Enfin, nous verrons que la nécessité de l'individualité et de la pluralité en ce qui concerne l'action spécifiquement politique contredit absolument la thèse de la superfluité de l'homme.

## **1. Travail, Oeuvre, Action**

Nous pouvons à présent procéder à l'analyse des catégories de la *vita activa*, cet aspect de l'existence qui, selon Arendt, concerne l'édification du monde, par opposition à la *vita contemplativa*, qui s'astreint à réfléchir et à comprendre la condition humaine, dont la *vita activa*. Arendt divise l'édification du monde en trois catégories : le travail, l'œuvre et l'action. Précisons avec Ricoeur que « ces catégories ne sont pas de catégories au sens kantien du mot, c'est-à-dire des structures anhistoriques de l'esprit. Ce sont bien des structures historiques. Néanmoins, tout au long de leurs multiples mutations, elles conservent une sorte d'identité flexible qui autorise à les distinguer comme des traits perdurables de la condition humaine » (Ricoeur, 1991, p.52). Arendt ne cherche pas à prouver que des catégories, des modes de fonctionnement seraient comme implantés de toute éternité dans le cerveau humain. Elle analyse le passé, les actions humaines et leurs significations afin d'en dégager les constantes, les traits permanents. Ces catégories « sont fondamentales parce chacune d'elle correspond aux conditions de bases dans lesquelles la

vie sur terre est donnée à l'homme. » (Arendt, 1983, p.41): en effet, le travail correspond au fait que l'homme soit vivant (au sens biologique), l'oeuvre correspond à la mondanéité (le milieu dans lequel l'humain évolue) et l'action correspond à la pluralité, c'est-à-dire au fait que l'homme soit un être sociable. C'est en étudiant ces trois niveaux d'activité au sens large que nous pouvons déterminer pour chacune d'elle la part de nécessité et la part de liberté, et à travers cette gradation la place de plus en plus complexe et essentielle qu'occupe la natalité dans l'édification du monde. Voyons à présent en quoi ces catégories consistent, en commençant par le travail.

Le travail est l'activité qui correspond au processus du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même. (Arendt, 1983, p.41)

Le travail vise initialement à pourvoir aux besoins élémentaires de l'homme en tant qu'être vivant : il tourne essentiellement autour des besoins alimentaires, de l'organisation, de l'économie de la société. Comme le monde humain est permanence alors que la nature est mouvement cyclique, croissance et corruption, le travail vise en fait à maintenir sans cesse les structures et les conditions de base de la vie humaine, c'est-à-dire des conditions naturelles transformées par la culture : manger, avoir un abri dans lequel vivre et dormir et à partir duquel l'homme peut exister à proprement parler. Le travail se caractérise donc par son absence de durée, puisqu'il «s'épuise dans la reproduction d'une vie perpétuellement mourante» (Ricoeur, 1991, p.55). Il ne faut pas se méprendre quant au phénomène d'accumulation propre à la production moderne, puisqu'on y retrouve la même destruction des biens liés à la consommation. Selon les Grecs antiques, il s'agit de l'activité la plus basse, car elle se rapporte à la partie animale de l'homme ; elle est en quelque sorte une extension culturelle du comportement, en maintenant les fonctions de base indispensables. Comme elle se rapproche d'avantage du comportement, elle n'est pas action à proprement parler, mais doit être considérée comme l'activité qui, une fois les nécessités comblées, permet une action plus complexe, qui marque l'entrée dans le domaine de la culture, c'est-à-dire une activité plus spécifiquement humaine, telle l'œuvre :

L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde «artificiel» d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde. (Arendt, 1983, p.41)

L'œuvre est l'activité qui réalise l'édification matérielle du monde. Elle correspond à la « non-naturalité » de l'existence humaine car l'homme vit dans un univers de significations qui n'apparaît pas au sein de la nature. L'œuvre construit le monde à l'image de l'homme, et c'est en partie à cette matérialisation, cette réalisation de soi au sens propre (rendre réel) que l'être humain doit son identité, ainsi inscrite dans la permanence. Elle se caractérise donc par la durée qu'elle confère au monde, par l'intermédiaire de la dureté des matières qui résiste à l'érosion, et en cela, elle se différencie de l'activité de travail qui se rapporte au temps comme passage. Or, Arendt critique le fait que cette distinction entre le temps comme durée et comme passage soit brouillée à l'époque moderne : la tradition utilitariste considère de la même manière le fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et l'utilité des objets produits pour l'usage, ce qui ramène les produits de l'œuvre au rang de biens consommables. Ici, c'est la destruction qui doit différencier les deux activités : la destruction est inhérente à la consommation, mais extrinsèque à l'usage, dont la caractéristique est de se rapporter à un monde d'objets qui transcende le pur fonctionnalisme et le temps qui passe, fournissant ainsi un monde d'objets qui pour les hommes est patrie, et dont la stabilité est essentielle: «C'est seulement quand cette distinction est préservée que la mortalité elle-même accède à sa signification tragique: naître, c'est accéder à un monde durable, au lieu de simplement surgir au sein de la répétition sempiternelle de la nature; et mourir, c'est se retirer d'un tel monde durable» (Ricoeur, 1991, p.57). L'œuvre est l'activité qui garantit la durabilité du monde, sa stabilité, et par là même son identité. Elle incarne le combat matériel pour la durée et la permanence du monde, elle est l'enveloppe qui protège le sens.

Avec le travail et l'oeuvre, nous sommes en présence de deux modalités fondamentalement différentes de l'activité humaine non politique. Très simple dans son expression, cette distinction présente dans toutes les langues européennes, est pourtant gommée ou en grande partie ignorée dans toutes les réflexions modernes sur le travail, vocable indéfiniment dilaté qui en est venu à désigner indifféremment toute pratique indépendamment de ses caractéristiques propres: on parle ainsi de travail «théorique, artistique, moral», Arendt entend au contraire reconquérir cette distinction et en saisir toutes les implications. (Enegren, 1984, p.35)

Contrairement au travail qui répond à l'aliénation naturelle de l'homme, l'oeuvre est à mi-chemin entre la servitude de la nature, étant soumise à la matière, et la liberté humaine, étant créée par cette dernière. Assimiler l'oeuvre au travail revient donc à nier son caractère libre et à le mettre en péril. L'oeuvre, en tant qu'expression de la liberté, procède la natalité, mais elle est toutefois surpassée dans la hiérarchie arendtienne par l'action « pure », sur laquelle nous allons à présent nous pencher.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont les hommes et non pas l'homme qui vivent sur terre et habitent le monde. (Arendt, 1983, p.41)

L'action, selon Arendt qui reprend les Grecs antiques, constitue la plus haute des catégories humaines. Comme toute activité pourrait se dire de l'action, précisons qu'il s'agit de l'action « par excellence » : l'action politique. Elle correspond à la condition de pluralité ce qui signifie que, contrairement au travail ou à l'oeuvre, un homme seul ne peut agir à proprement parler: l'action n'est possible que lorsque plusieurs individus sont réunis, car ce sont les hommes qui constituent son matériau : les hommes qui agissent les uns envers les autres, les uns avec les autres. Elle a pour objet « la fragilité des affaires humaines » : les objectifs et les moyens de les réaliser qui, comme ils sont humains, sont perpétuellement menacés de corruption. Elle est l'activité supérieure car libre de la matière, ne s'occupant non plus des nécessités vitales mais des considérations et enjeux mondains qui, comme elle, procèdent de ce que l'homme a de spécifique : sa liberté. Elle

est l'activité la plus ancrée dans la natalité car d'une part elle est fondamentalement commencement, imprévisible, sans autre antécédant que la volonté, d'autre part étant entièrement polarisée par les enjeux mondains, elle est affranchissement de la nécessité naturelle, réalisation pleine de la liberté et donc aboutissement de la natalité. Ceci n'est qu'une présentation sommaire de l'action, et nous tenons à préciser que, le reste de ce chapitre traitant de cette dernière en détail, nous nous sommes contentés ici d'en dresser les grandes lignes afin de restituer dans son ensemble la hiérarchie de la *vita activa* telle que présentée dans la Condition de l'homme moderne.

Ainsi, par le travail, l'œuvre et l'action, les hommes édifient et entretiennent leur monde :

Ces trois activités et leurs conditions correspondantes sont intimement liées à la condition la plus générale de l'existence humaine : la vie et la mort, la natalité et la mortalité. Le travail n'assure pas seulement la survie de l'individu, mais aussi celle de l'espèce. L'œuvre 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. L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir les organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'est-à-dire de l'Histoire. Le travail et l'œuvre, de même que l'action, s'enracinent aussi dans la natalité dans la mesure où ils ont pour tâche de procurer et sauvegarder le monde à l'intention de ceux qu'ils doivent prévoir et avec qui ils doivent compter : le flot constant des nouveaux venus qui naissent au monde étrangers. Toutefois, c'est l'action qui est le plus étroitement liée à la condition humaine de natalité ; le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir. En ce sens d'initiative un élément d'action, et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités humaines. De plus, l'action étant l'activité politique par excellence, la natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la politique, par opposition à la pensée métaphysique. (Arendt, 1983, p.43)

Le travail, l'œuvre et l'action sont les trois niveaux de l'activité humaine et participent toutes à l'édification du monde : le maintien des conditions de vie, l'édification d'un monde matériel, et la décision, la gouvernance des affaires humaines. Tout trois, du combat contre la mortalité à l'affirmation de la liberté et de l'identité humaine, sont des

virtualités de l'action, tout trois édifient et sauvegardent le monde à leur manière, et ressortent de la natalité. L'action propre apparaît toutefois comme « la plus étroitement liée » à cette dernière car elle est l'expression la plus pure de l'initiative et de la faculté de commencer. Et comme elle est politique par excellence, c'est précisément dans sa sphère que se joue le destin du monde, de là la distinction essentielle opérée par Arendt : si la mortalité par la conscience de la finitude engendre la pensée, la natalité apprend aux hommes qu'ils peuvent innover et ainsi perpétuer le monde. Ainsi, de par leurs objets et leurs produits respectifs, l'homme et la pensée, le monde et l'action, mortalité et natalité engendrent les deux caractéristiques essentielles de l'être humain : la politique qui construit, et la métaphysique qui comprend.

## 2. Qu'est-ce que la politique?

La natalité engendre le monde par le biais de l'action. Cette dernière, en tant qu'initiatrice des affaires humaines est, selon Arendt, politique par excellence, car c'est en politique, centre névralgique du monde commun, que se décide son destin. Afin de saisir pleinement les implications de la natalité envers le monde et l'action, il nous faut avant tout aborder la conception arendtienne de la politique. Celle-ci se comprend avant tout à partir de la distinction antique entre domaine public et domaine privé.

Le domaine privé, l'ancêtre de ce que nous appelons «vie privée», se rapporte à la vie du foyer. Il concerne les nécessités vitales, et constitue le domaine des mineurs – femmes, enfants, esclaves- car il est indigne, étant plus proche de l'animal que de l'homme. C'est pour cela qu'il est privé, ce qui s'entend comme privé de la lumière du monde public.

Le domaine public est celui des citoyens, des hommes libres. Ici, on s'occupe des activités nobles : la vie de la *polis*, ce qui est à l'origine de notre politique moderne. Le domaine public se définit par deux traits caractéristiques : il est le lieu de l'apparaître, de la

publicité, et il est commun à tous. Ces deux caractéristiques sont essentielles, commençons par la première. Le mot «public» renvoie tout d'abord à la publicité :

Il signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible. Pour nous l'apparence –ce qui est vu et entendu par autrui comme par nous-même– constitue la réalité. (...) C'est la présence des autres voyant ce que nous voyons, entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes. (Arendt, 1983, p.89-90)

La publicité renvoie ici à l'apparence qui, comme nous l'avons précédemment expliqué avec l'œuvre, confère en partie sa réalité aux choses. C'est parce qu'il est saisi dans son identité par une multitude de perceptions, de subjectivités, chacune depuis leur différente place, que le monde public est objectif ; l'objectivité et la perception sont les deux garanties du réel. La publicité est en cela la condition de la réalité du monde public. Or, à la différence de l'oeuvre –par exemple un tableau ou une église – les affaires humaines, qui constituent le centre d'intérêt de l'espace public, ne sont pas des objets tangibles. En fait, nous pouvons affirmer d'après Paul Ricoeur que «L'espace public – comme l'espace kantien qui est condition d'un voir, mais non un voir –n'a pas d'autre visibilité que la *publicité* du «entre», de *l'inter-esse*.»(Ricoeur, 1991, p.33). Et effectivement, la meilleure image que l'on puisse donner de cet espace est celle de *l'agora* grecque, qui constitue géographiquement et significativement le centre de la cité, se situant à égale distance des familles qui la composent. En d'autres termes, le propre du domaine public est de fournir un espace où les citoyens peuvent apparaître dans un face à face qui interdit l'anonymat, engageant chacun à la responsabilité de ses actions. Par extension, il est le lieu où le lien social, l'être-ensemble des hommes apparaît dans toute sa force lorsqu'il révèle leur pouvoir. De plus, cette visibilité est également ce qui assure la durabilité du politique:

Ce monde commun ne peut résister au va-et-vient des générations que dans la mesure où il paraît en public. C'est la publicité du domaine public qui sait absorber et éclairer d'âge en âge tout ce que les hommes peuvent vouloir arracher aux ruines naturelles du temps. (Arendt, 1983,p.95)

Le domaine privé trouve sa durabilité dans le renouvellement constant de la vie et n'a besoin pour perdurer de rien d'autre. Il n'en va pas de même pour le domaine public qui doit perpétuellement ré-établir ses intérêts, gouverner les affaires humaines, à mesure que les choses changent, que les événements adviennent, et que le temps passe. Le fait qu'il soit perçu par tous le constitue en une mémoire collective, qui est la prémisse de l'Histoire, et l'Histoire est ce qui garantit la permanence du sens. La publicité du monde assure donc sa réalité et sa permanence. Toutefois son existence dépend également d'une deuxième condition : le fait qu'il soit commun à tous :

En second lieu, le mot «public» désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y occupons individuellement. Cependant, ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'on en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. (Arendt, 1983, p.92)

Que le monde soit public en ce sens de commun signifie qu'il procède des hommes ; il est un entre-deux auquel chacun participe sans toutefois appartenir à aucun d'eux ; il se fonde sur leurs intérêts communs, en cela il les relie les uns aux autres, non seulement dans le présent mais aussi à travers le temps. En même temps il sépare les hommes car s'insère comme un objet qu'ils partagent en dehors de leurs personnalités respectives. La communauté et l'apparence sont comme les deux faces d'une même pièce : parce que les affaires humaines sont vues et communes à tous, elles acquièrent une réalité dont chacun peut témoigner et se souvenir, et accèdent ainsi à la mémoire collective qu'est l'Histoire, qui en préservera le sens et la permanence.

Le domaine public que nous appelons aujourd'hui politique est par sa communauté

et sa publicité le lieu où les hommes se réunissent pour perpétuer le monde : le lieu de l'action. Nous en avons vu les caractéristiques, à présent il nous faut comprendre son matériau : les hommes, autrement dit la pluralité humaine, condition absolue de la politique selon Arendt. La pluralité est également la condition de l'action. Elle correspond au fait que ce sont «les hommes et non pas l'homme» qui habitent le monde. En quoi cela fait-il une distinction ? Arendt, au début de la Condition de L'Homme Moderne, rappelle que les Romains employaient comme synonymes les mots « vivre » et « être parmi les hommes » (Arendt, 1983, p. 42). Si l'on prend la réciproque, on peut affirmer que la vie d'un homme seul ne serait pas une vie d'homme : la pluralité introduit en premier lieu l'altérité, c'est-à-dire la différence de perspective qui fait sortir l'homme de lui-même. S'il n'y avait pas « des hommes », il n'y aurait pas le langage, pas d'extériorisation de ce que l'homme est, ni de monde et sans monde, pas d'homme, aucune identité à laquelle se référer. L'être latent resterait tel quel, l'être humain serait un mammifère comme les autres<sup>11</sup>. L'homme seul n'existe pas : il a besoin des autres pour vivre et pour s'affirmer: pour parler, interagir, et surtout que ses actions et paroles soient reconnues par les autres. La pluralité est donc partie intégrante de la condition humaine, en vertu de la reconnaissance par laquelle les individus prennent conscience d'eux-mêmes et se constituent en sujets.

Partant de là, il s'ensuit que la pluralité est également condition de la compréhension du monde. Arendt, dans le prologue à la Condition de l'Homme Moderne, l'exprime ainsi :

Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils se parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes. (Arendt, 1983, p.37)

De la même manière qu'elle assurerait la réalité du domaine public, la pluralité assure l'intelligibilité du monde. C'est dans l'échange avec l'autre, dans l'intersubjectivité que se

---

<sup>11</sup> Nous traitons précédemment d'Adam, le premier à agir au sens propre, c'est-à-dire librement. Or, d'après de nombreuses interprétations de l'Ancien Testament, cette action n'aurait-elle pas été motivée par Eve? Ceci confirme, dans un sens, l'idée d'après laquelle l'action est indissociable de la reconnaissance, c'est-à-dire de la pluralité.

construit l'objectif, le réel. La pluralité est la condition de base de l'homme et de son monde, puisque c'est elle qui assure leurs réalités respectives. Les hommes ensemble se garantissent donc mutuellement la réalité du monde ; mais cet « ensemble » possède de surcroît un caractère tout particulier :

La pluralité humaine (...) a le double caractère de l'égalité et de la distinction. Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. Il suffirait de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques.

L'individualité humaine n'est pas l'altérité. (...) Chez l'homme l'altérité, qu'il partage avec tout ce qui existe, et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques. (Arendt, 1983, pp.231-232)

La pluralité humaine désigne ce double caractère, paradoxal : l'égalité et la distinction. Le fait que les hommes soient égaux, parce qu'ils sont tous des êtres humains leur permet de se comprendre et de s'entendre sur cette base commune. Ils sont pluriels, mais non radicalement autres : les hommes se comprennent entre eux, mais ils ne comprennent pas les autres espèces. La pluralité, contrairement à l'altérité implique une base commune. D'autre part, cette pluralité possède le caractère de la distinction : les hommes sont semblables, mais pas identiques du fait qu'ils sont des individus avec des personnalités différentes, et non, comme précédemment évoqué, des simples membres d'une espèce. Or, ce caractère distinctif est essentiel, car l'action étant individuelle, elle dépend de la personnalité de son auteur, et par conséquent diffère d'un sujet à l'autre; la diversité garantit non seulement une certaine complémentarité, mais également la nature de l'action elle-même qui est d'être un commencement, une initiative imprévisible. Sans la distinction des individualités, des personnalités, il n'y aurait pas d'action au sens propre, mais simplement des comportements de masse à la grégarité toute animale. La pluralité se comprend donc comme une pluralité d'insubstituables, ce qui réfute bien entendu l'hypothèse totalitaire de la superfluité de l'homme, c'est-à-dire de l'individu. Ainsi, cette

double base, l'égalité spécifique et la distinction individuelle permet aux hommes de se comprendre dans la différence et de se démarquer au sein même du groupe. La pluralité est donc ce qui permet aux hommes d'agir ensemble tout en se démarquant les uns des autres ; d'agir ensemble et individuellement pour le monde.

La reconnaissance du rôle et de l'importance de la pluralité est un des points clés de la pensée d'Arendt. Comme nous l'avons signalé en présentation, elle se situe sur ce point en opposition à la quasi-totalité de la tradition philosophique, et lui reproche d'avoir toujours nié cette réalité. Là encore, Arendt critique indirectement son ancien maître:

L'analytique heideggerienne du *Dasein*, (...) qui croit reconnaître, dans la mise au jour de la structure d'être-ensemble de la quotidienneté, l'inauthenticité d'une sphère publique au sein de laquelle le *Dasein* perd son sens propre d'être-au-monde, noyé qu'il est dans l'anonymat d'un monde commun. (Tassin, 1999, p.17)

Heidegger, comme l'ensemble des philosophes, dépeint l'aspect social de l'homme comme une perte d'authenticité, et considère que l'essentiel de l'humanité ne peut se comprendre que dans l'individualité. De manière générale, la tradition philosophique s'est montré, depuis Platon, incapable d'appréhender la pluralité dans sa dimension constructrice. D'après Arendt, cette position ne serait que le reflet de la condition du philosophe à qui la solitude évite une confrontation potentiellement destructrice de ses théories avec la réalité. Arendt considère cette méconnaissance de la pluralité comme une grave erreur ayant amputé la connaissance de l'homme d'un de ses aspects les plus essentiels, erreur qui explique en outre que les philosophes aient jusqu'ici manqué la signification réelle de la politique. La pluralité est une des trois conditions qui ensemble forment la condition humaine.

L'enjeu de *The Human Condition* apparaît alors dans toute sa radicalité: il s'agit de reconnaître le domaine propre du politique comme celui de l'humain en sa pluralité et son horizon de sens comme étant le monde lui-même, l'instauration d'un monde commun. (Tassin, 1999, p.27)

Nous avons vu au chapitre précédent que le monde est le gardien de l'identité humaine et qu'il donne son sens à l'existence, car c'est à travers lui que s'affirme la liberté – et donc l'identité– humaine. Par les analyses de la Condition de l'Homme Moderne qui sont restituées ici, Arendt cherche effectivement à restaurer le sens fondamental de la politique, à savoir d'une part l'objectif de préservation et de perpétuation du monde, d'autre part le fait que son essence ne soit ni le gouvernement, ni la domination, ni le pouvoir conçu en termes d'instrumentalité, mais bien la pluralité. L'idée d'un ordre politique suppose en effet que les hommes puissent avoir entre eux des rapports réglés. Mais d'après Arendt, ces règles de vie commune sont antérieures à la contrainte imposée par le droit positif: il existe un ordre politique indépendant de l'existence de l'Etat. Cet ordre, c'est «la constitution du pouvoir dans une pluralité humaine –constitution préjuridique par excellence, donc précontractuelle, constitution qui fait émerger comme évènement le consentement à vivre ensemble du débat des opinions», or, «cette constitution a le statut de l'oublié » (Ricoeur, 1991, p.29), oublié dans le sens de méconnu. Avant l'Etat, avant même toute forme de gouvernement, il y a un ordre, une réalité du vivre-ensemble qui est le fondement de tout pouvoir, l'essence et l'objet de toute politique.

En se proposant d'amener le politique à la surface, Arendt envisage, non la structure sociale de la société à laquelle elle aspirerait, mais simplement la substance et la spécificité du politique purement politique en le rendant à une signification qui est d'avant l'acceptation du «fait» du *gouvernement*, d'avant ses confusions avec les conduites de domination et d'exploitation qui se sont gréffées sur lui, d'avant l'optique réductrice de la question: «qui commande?»(...) [L]a politique est la mesure de l'homme pensé jusqu'au bout comme un «animal parlant», «animal qui vit dans une cité» (Aristote) et homme «initium» (Saint Augustin). Rendu à lui-même, le politique n'est que cela, ce n'est que subsidiairement qu'il exige un dispositif administratif et c'est en se dévoyant qu'il s'incarne dans l'Etat comme puissance souveraine.(Engrén, 1984, p.237)

Comme nous l'avons mentionné, la démarche d'Arendt n'est en aucun cas assimilable à une théorie politique standard qui chercherait à ordonner les rapports humains à partir

d'un quelconque principe. Son analyse cherche effectivement à déterminer «la substance et la spécificité» du politique afin d'en restituer la signification originelle et fondamentale. Il apparaît clairement que cette substance est la pluralité qui s'auto-institutionnalise en monde commun. Plus précisément, cette substance est la pluralité comprise d'une part dans son aspect égalitaire, aspect rendu possible par le langage, d'où la définition aristotélicienne de l'homme comme «animal parlant» et «vivant dans une cité», d'autre part la pluralité comprise cette fois dans son sens distinctif, ce qui désigne l'homme «initium», le commencement capable lui-même de commencer, c'est-à-dire d'agir. Or, nous avons vu que la faculté de commencer procède de la naissance, et nous allons voir dans le chapitre suivant d'une part qu'Arendt assimile la parole à l'action (car les actions politiques se font par la parole), d'autre part que, la pluralité étant solidaire de l'action, elle se rattache également à la natalité.

La politique désigne chez Arendt le domaine public, l'espace où les hommes se réunissent autour de cet entre-deux qu'est le monde commun, c'est-à-dire l'ensemble des affaires humaines ayant attrait à leurs objectifs et leurs intérêts communs ainsi que le monde dans lequel ils veulent vivre, ce qu'ils veulent conserver du passé comme ce qu'ils veulent changer pour l'avenir. Le monde y apparaît à la fois comme commun et public en tant qu'il est constitué par les êtres humains qui se réunissent au grand jour pour décider du destin de la société. La politique ainsi établie fait apparaître à la fois l'égalité des hommes et leur distinction, en ce qu'ils ont tous la même possibilité d'agir bien que chacun le fasse à sa manière. Si donc la pluralité en tant que substance et la perpétuation du monde comme affirmation de la liberté humaine en tant que spécificité constituent l'essentiel de la politique, cela signifie que cette dernière procède entièrement, d'un point de vue fondamental, de la natalité. Nous allons voir à présent comment la politique se fait par l'action qui procède de la natalité, et que c'est par conséquent ici que cette dernière révèle toutes ses potentialités.

### **3. Qu'est-ce que l'action?**

Nous avons établi que le domaine public est l'espace où se joue le destin du monde, sous le regard et avec la participation de tous. Il est l'endroit où les hommes apparaissent dans leur égalité face à cet entre-deux qu'est le monde, et en même temps dans leur distinction, puisque chacun agit différemment. Nous allons à présent analyser les caractéristiques de l'action et, à travers elles, l'influence précise de la natalité dans ce domaine ainsi que ses propriétés. Cette question est cruciale car, dès que la personne s'insère dans le monde –conçu de manière générale mais cela est encore plus flagrant en politique–, c'est par le biais de l'action, c'est donc elle qui détermine tous les rapports de l'individu.

C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. Cette insertion ne nous est pas imposée, comme le travail, par la nécessité, nous n'y sommes pas engagés par l'utilité, comme à l'œuvre. Elle peut-être stimulée par la présence des autres dont nous souhaitons peut-être la compagnie, mais elle n'est jamais conditionnée par autrui ; son impulsion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf par notre propre initiative. Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, «commencer», «guider» et éventuellement «gouverner»), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin *agere*). Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action. (Arendt, 1983, p.233)

L'action, et la parole qui est une forme d'action (nous y reviendrons), est ce par quoi l'homme s'insère dans le monde, ses actions sont autant de signes de sa personnalité et c'est par elles qu'il se révèle à ses semblables. L'action n'est pas le comportement ni le travail que tous les hommes ont en commun en tant qu'êtres vivants. Elle n'est pas non plus l'activité à la fois nécessaire et voulue qu'est l'œuvre, édification matérielle du monde, utile pour la protection physique et l'orientation significative des hommes. Elle est ce geste spontané, propre à chacun, issu de la rencontre entre un individu et une situation donnée, qui édifie une réalité. L'action dépend toujours de son auteur, elle possède l'imprévisibilité de l'individu qui l'accompli. Arendt ne conçoit pas la volonté comme libre-arbitre qui

choisi entre les objets et délibère sur les moyens: le vouloir qui est à la racine de l'agir est lui-même «pouvoir de commencer dépsychologisé» (Enegrén, 1984, p.242) qui apparaît comme la signature de la liberté en l'homme. L'action est donc ce geste spontané et révélateur qui ne prend son sens qu'au regard des autres, et c'est en tant qu'elle est spontanée qu'elle procède de la natalité. Elle constitue en effet la réponse à la possibilité de commencer issue de la naissance, tout comme la réalisation du potentiel accordé à partir de cet instant. Elle est l'actualisation du potentiel et du pouvoir de l'homme. C'est pour cette raison qu'Arendt la qualifie de « seconde naissance » : l'individu ne choisit pas de venir au monde, mais une fois adulte il choisit d'agir et ainsi exprime son potentiel et son individualité, il choisit qui il veut être aux yeux des autres ; la seconde naissance est celle de sa personne voulue et affirmée, en tant que sujet responsable et libre. C'est ce que Bowen-Moore nomme la « natalité secondaire<sup>12</sup> ». Ainsi en agissant les individus révèlent *qui* ils sont à leur semblables : la spécificité de l'action est cette révélation de l'agent dans l'acte, qui est inhérente à cette dernière de la même manière que l'action est inhérente à l'homme :

Le sens humain du réel exige que les hommes actualisent le pur donné passif de leur être, non pas afin de le changer, mais de l'exprimer et d'appeler à exister pleinement ce que de toute manière il leur faudrait supporter passivement. Cette actualisation réside et s'effectue dans les activités qui n'existent qu'en actualité pur et simple. (Arendt, 1983, pp.269-270)

Comme elle procède chaque fois d'un individu unique et non d'une machine, l'action est irréductible à un simple effet ou cause effective ; elle correspond toujours à un individu dans une situation donnée et pour cela révèle le caractère, la disposition mentale de l'agent qui choisit de s'exprimer à l'appel d'une occasion qui a du sens pour lui et n'en aurait pas forcément pour un autre que lui. L'action définit : elle forge l'identité en même temps qu'elle la révèle. En agissant et en parlant, les hommes révèlent *qui* ils sont, leurs personnalités uniques, qui ne se révèlent qu'en actes, et ces actes sont la réponse à l'énigme soulevée dans la première partie : l'imprévisibilité de l'enfant, l'impossibilité de dire *qui* il

---

<sup>12</sup> Bowen-Moore, 1989, partie II, chapitre 3: «Birth into the political order: the political actor and the experience of second natality».

sera ne trouvent leur réponse que dans ses actions d'adultes. Cette révélation est implicite dans tout ce qu'il fait et ce qu'il dit. Arendt donne pour la qualifier l'image du *daimôn* antique : il « accompagne chaque homme tout au long de sa vie, mais se tient toujours derrière lui en regardant par-dessus son épaule, visible seulement aux gens que l'homme rencontre » (Arendt, 1983, p.236), car il est bien connu que l'on reste souvent en partie un mystère pour soi-même, alors que les autres perçoivent nettement notre personnalité dans son unité. Et de la même manière, au fait de dire *qui* est réellement une personne se pose la même difficulté que lorsqu'on essaie de définir qui est l'homme : ce n'est que par ses actes et ses paroles, ce qu'il fait que nous pouvons, comme avec les pièces d'un puzzle, comprendre qui il est, à travers ce qu'il fait. D'où le lien entre l'action et la pluralité et le caractère politique de la catégorie de natalité:

Et puisqu'elle a pour autre condition la *natalité*, toute action indique à la pluralité un agent: elle indique *qui* agit, c'est-à-dire qui a commencé d'agir, mais aussitôt, dans le même mouvement, qui commence dans l'action, qui commence d'être selon ce mode d'être qu'est l'action. *Qui* agit est celui que l'action désigne comme celui qui commence avec elle. Qui est révélé dans l'action n'en est donc pas le sujet ou l'auteur, comme si ce sujet ou cet auteur pouvait préexister à l'action elle-même et continuer d'exister indépendamment d'elle. *Qui* est révélé dans l'action est celui qu'agir fait naître, celui à qui l'action donne naissance dès lors qu'elle le laisse paraître aux yeux des autres. Qu'elle en *révèle* l'existence signifie qu'elle lui donne apparence. Qu'elle l'expose en sa singularité agissante signifie qu'il est *qui* apparaît dans l'action, qu'il n'est rien d'autre que celui qui, d'être exposé, vient d'accéder à l'existence. Le faisant apparaître, elle le fait être. Toute apparition est une révélation, certes: mais toute révélation est une apparition. C'est une naissance, une *venue au monde*, parce qu'elle advient à la pluralité des autres. Et c'est un cadeau, comme le dit Arendt, une venue de nulle part. Une donne, un surgissement, un commencement absolu. Ou encore un miracle, le miracle de l'apparition qui est aussitôt celui du monde commun. (Tassin, 1999,p.295)

L'action révèle l'agent et pour cette raison elle est indissociable de la pluralité ou, en termes arendtiens, elle correspond à la condition de pluralité. Il ne s'agit pas d'une simple analogie, car alors le sujet «commence d'être selon ce mode d'être qu'est l'action», c'est-à-dire qu'en agissant il se réalise, il rend réel une puissance qui était en lui, qui vient alors à l'être: l'action, comme la naissance jadis, le fait à présent exister. A la différence près que

qu'il ne vient pas cette fois au monde conçu de manière générale, comme la surface de la terre, mais il vient aux yeux des autres, ce qui constitue un autre type de monde: le monde proprement humain. Par cette action inédite, imprévisible et qui lui est propre, le sujet vient d'affirmer *qui* il est, révélant cette unique personnalité aux autres dont la reconnaissance lui confère du même coup son existence et lui confirme son identité. Dans ce jeu de miroirs, dans cette intersolidarité de la pluralité, de l'agent, de l'action et de la reconnaissance vient d'être affirmée la communauté des hommes, leur monde.

La révélation du *qui* est donc le propre de l'action, et c'est pour cette raison que l'action correspond comme nous l'avons vu à la condition humaine de pluralité, sans laquelle aucune reconnaissance, donc aucune réalité ne serait possible dans le monde des hommes :

La parole et l'action révèlent cette unique individualité. C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts ; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non comme objets physiques, mais en tant qu'hommes. Cette apparence, bien différente de la simple existence corporelle, repose sur l'initiative, mais une initiative dont aucun être humain ne peut s'abstenir s'il veut rester humain. Ce n'est le cas pour aucune autre activité de la *vita activa*. Les hommes peuvent fort bien vivre sans travailler (...) et ils peuvent fort bien décider de profiter et de jouir du monde sans y ajouter un seul objet utile ; la vie d'un exploiteur ou d'un esclavagiste, la vie d'un parasite, sont peut-être injustes, elles sont certainement humaines. Mais une vie sans parole et sans action (...) est littéralement morte au monde ; ce n'est plus une vie humaine, parce qu'elle n'est plus vécue parmi les hommes. (Arendt, 1983, pp.232-233)

En effet, la révélation d'une personnalité ne peut avoir lieu qu'au sein d'autres individualités auxquelles elle se compare et qui lui donnent tout son sens ; c'est le double caractère d'égalité et de distinction de la pluralité que nous avons vu précédemment. D'une part, les hommes ne peuvent s'abstenir d'agir, outre le fait que cela leur est « naturel », spontané, ils ne peuvent pas ne pas agir sous peine non seulement de rester dans l'anonymat, mais plus encore de ne pas affirmer leur être ; Sartre a écrit « Le génie de

Racine c'est la série de ses tragédies, en dehors de cela il n'y a rien<sup>13</sup> », en d'autres termes un homme qui n'agit pas est comme une plante dont le germe ne se développe pas : ce n'est pas une plante, elle est morte au yeux du monde: c'est un germe. D'autre part, une vie humaine non vécue, c'est-à-dire non reconnue par ses semblables n'est pas une vie d'homme, car, à l'image des enfants sauvages, c'est au contact des autres que l'homme intègre les mœurs humaines, étant un animal d'imitation. Plus encore, une vie vécue en retrait des hommes se prive de la reconnaissance des autres, à l'extrême, elle se prive de réalité car si personne ne peut témoigner de son existence, comment peut on savoir qu'une personne a bien existé ? On peut certes en retrouver des traces par la suite, ce qui confirme notre idée : ce seront bien d'autres hommes qui retrouveront ces traces et leur accorderont leur reconnaissance. La pluralité est effectivement indissociable de l'action.

En effet, Arendt associe «le verbe et l'acte», et se montre en cela fidèle à Aristote qui associait la parole (*lexis*) et l'action (*praxis*) pour en faire les deux caractéristiques essentielles de l'humain: l'homme est doué de langage, et il est un «animal politique<sup>14</sup>». Or si l'action et la parole sont aussi intimement liées, c'est avant tout parce qu'elles permettent toute deux la révélation de l'individu, la révélation du *qui*, au yeux de tous. Mais la parole elle-même constitue une action, et à ce titre il serait plus juste d'affirmer avec Enegrén qu'«Arendt divise l'action en *praxis* et en *lexis*, et l'essentiel de l'action politique consiste en la parole» (Enegrén, 1984, p.56). L'action en politique consiste bien souvent en parole, qu'il s'agisse de «de discours et de prises de décision», ou de «négociation», de «persuasion» et de «compromis» (Arendt, 1967, p.124), auxquels nous pouvons ajouter d'autres exemples: «nous nous engageons», «il est convenu que...», «nous décidons..», «nous refusons....»; tel est l'aspect performatif du langage: dans ce qu'elle a de décisif, la parole est action. Plus encore, elle possède également le caractère naissanciel du commencement:

«La parole est révélatrice, la nomination est appel à l'être qui tire l'existant

13 J.P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, 1970, p.57

14  
p.90 (1253 a7)

Aristote, Politiques, 1990,

«hors de l'oubli». En ce sens, le logos est bien, conformément à la leçon phénoménologique de Heidegger, «un mode déterminé de faire voir» puisqu'il «fait voir (*phainestai*) quelque chose, à savoir ce dont il est discours<sup>15</sup>». Mais, et c'est sur ce point qu'insiste Arendt, la parole est aussi manifestation de celui qui parle.» (Enegrén, 1984, p.57)

La parole a le pouvoir de rendre présent ce qui est absent, d'appeler à être ce qui jusqu'alors n'était pas. Elle est donc commencement au même titre que l'action, dont elle possède également le pouvoir révélateur, à ceci près que ce pouvoir est démultiplié dans la parole. Comme l'action, elle dévoile le sujet en réalisant son identité. Nous venons également d'établir qu'elle fait apparaître, dans le sens d'amener à l'être, ce qui jusqu'alors n'existait pas. Mais enfin, et surtout, il n'est de sens que dans et par le langage. Seule la *lexis* des agents donne sens à leur *praxis*, c'est la narration (aboutissant à l'Histoire) qui rend après coup l'évènement à sa signification, et qui est donc seule susceptible de réconcilier l'homme avec cet inattendu qui constitue la pulpe de l'histoire. Plus encore, la pensée elle-même n'existe pas sans langage non seulement pour l'exprimer mais, plus originellement, pour la fixer et la porter. Le langage est le lien entre la pensée et l'action, participant des deux, tout en conservant sa spécificité qui est d'être instaurateur et créateur de sens. Il est la faculté hominisante par excellence.

Si l'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité qui est de vivre en étant distinct et unique parmi des égaux. (Arendt, 1983, p.200)

La parole, comme l'action, correspond à la condition de pluralité, c'est-à-dire au fait que les hommes soient multiples et que cette multiplicité détermine en partie la condition humaine. Elle est fondamentalement échange, spontanément portée vers autrui, elle appelle toujours implicitement à un accord possible avec lui, convoquant une communauté de sens qui est la racine du monde commun. Mais, plus que l'action elle-même, la parole se rattache à la pluralité en tant qu'instigatrice de sens et faculté de conciliation et de communication.

En ce sens, au sein même de la catégorie de l'action, l'action tient d'avantage du versant distinctif et la parole se rattache quant à elle au versant égalitaire. Ainsi, la parole est action en ce qu'elle possède le double caractère du commencement et de la révélation, mais elle est également complémentaire de l'action car son potentiel révélateur va jusqu'à donner sens à cette dernière et par là même de l'intégrer plus pleinement au monde des hommes.

C'est pour cette même raison qu'action et domaine public vont de pair : c'est le lieu où les humains sont et agissent ensemble sans aucun intermédiaire, là où la pluralité humaine est tout que l'homme peut réellement agir, démontrer *qui* il est et que cette démonstration prenne toute son importance ; ce qui ne peut se faire sans le regard des autres, sans la lumière du domaine public et inversement, ce n'est que parce que les hommes sont capables d'unir leurs forces, leurs potentiels et leurs pouvoirs qui devient le pouvoir, pour agir de concert, que le domaine public trouve sa justification : là où les hommes libres agissent ensemble afin d'édifier de nouvelles réalités, de sauvegarder le monde.

Nous avons vu que la révélation du *qui* est le propre de l'action. Il nous faut à présent aborder brièvement ses deux autres caractéristiques principales : l'infinité et l'imprévisibilité. Commençons par la première. L'infinité de l'action provient de son médium, la pluralité humaine. Les conséquences de l'action sont infinies car elle agit dans le réseau des affaires humaines, sur des êtres qui sont eux-mêmes capables d'agir. Ainsi, la réaction produite peut toujours entraîner une réaction qui est non seulement une réponse, mais aussi une action nouvelle entraînant d'autres réactions qui à leur tour sont des actions, et ce à l'infini. De plus, si l'on sait que l'action produit des effets, on ne peut jamais définir la portée exacte de ceux-ci. L'homme est un animal d'imitation, il est sans cesse influencé par son milieu et c'est par une multitude d'influences qu'il se construit et évolue tout au long de sa vie. La lecture d'un ouvrage écrit en 300 avant JC peut inspirer un homme du XXI<sup>e</sup> siècle, et ceci alors que tout le monde l'ignore, l'auteur peut-être tout autant que le patient lui-même. L'action possède une productivité spécifique qui est celle d'établir des rapports, et en cela elle est infinie.

L'action se définit en second lieu par son imprévisibilité, imprévisibilité qui caractérise le commencement de quelque chose de nouveau. Ceci est propre à son caractère spontané : on ne peut jamais dire quand quelqu'un agira ni comment, c'est une rencontre entre un individu et une situation, un *kairos* saisi ou manqué. L'action est aussi imprévisible de par ses effets, ce qui rejoint son caractère infini. Mais enfin et surtout, son imprévisibilité tient surtout à son caractère constitutif, tant pour le sujet que pour l'histoire. En effet, nous avons vu que c'est par ses actions qu'un individu s'affirme et se construit, de la même manière qu'il construit le monde. C'est l'ensemble et l'enchaînement des actions qui constituent l'Histoire, la biographie dans le cas du sujet. Or, le sens de l'histoire ne se révèle pleinement qu'une fois cette dernière achevée. Ceci est capital. L'action échappe en quelque sorte à l'agent en ce qu'il en est en même temps le patient : ainsi les buts extérieurs, les motivations personnelles ne lui apparaissent pas forcément du fait qu'il est au cœur de l'action, et manque précisément du recul réflexif et temporel pour saisir la portée de celle-ci. De la même manière, tant que la vie du protagoniste est en cours, il ne pourra jamais prendre le recul de l'historien ou du conteur, à qui l'histoire achevée révèle le sens de chaque péripétie, de chaque action. Cela rejoint l'idée classique que ce n'est qu'à la mort d'un homme qu'on peut vraiment savoir s'il a été heureux : tant que l'histoire est en cours, rien n'est pour ainsi dire joué.

L'action est donc infinie de par ses effets, ce qui la rend également irréversible. Elle présente donc un aspect incontrôlable puisqu'elle s'ajoute alors aux processus automatiques, aveugles et destructeurs de la nature. Cet aspect serait certes effrayant, si l'action ne contenait pas en elle-même ses propres remèdes. En effet, contre l'irréversibilité de l'action, le fait de ne pouvoir défaire ce qui a été fait, parfois dans l'ignorance des effets réels, la rédemption réside dans la faculté de pardonner. Là encore, c'est à Jésus de Nazareth qu'Arendt impute cette découverte : « Pardonne-leur seigneur, ils ne savent pas ce qu'ils font<sup>16</sup> » ; parce que chaque situation rassemble et implique une infinité de facteurs, et qu'une fois effectuée l'action est irréversible, on peut même avancer qu'en fait les hommes ne savent que rarement ce qu'ils font ou que, à l'image de l'iceberg, le but de l'action peut

---

16 Luc, 23:33-34

être clairement visible, mais la somme des effets et conséquences est largement supérieure et demeure cachée. Ainsi, sans cette capacité, les hommes seraient prisonniers de toutes leurs erreurs, de toutes leurs fautes passées. La faculté de pardonner est la faculté de se délier mutuellement des conséquences, et ce afin que chacun reste un agent libre : le fautif est libéré de sa faute, et celui qui pardonne se libère de la vengeance. De plus, Arendt précise que le pardon est « la seule réaction qui agisse de manière inattendue et conserve ainsi, tout en étant une réaction, quelque chose du caractère original de l'action » (Arendt, 1983, p.307), de par sa spontanéité, sa liberté, son caractère révélateur et spécifiquement humain. La faculté de pardonner conserve donc la liberté humaine tout en étant issue de cette même liberté.

Contre l'imprévisibilité de l'action, le remède se trouve dans une de ses virtualités qui est la promesse. Contrairement au pardon qui, peut-être en raison de son origine religieuse, est souvent resté inconsideré en politique, la faculté de promettre a toujours été reconnue, en tant qu'agent stabilisateur des affaires humaines. Depuis Abraham qui fait alliance avec Dieu, jusqu'au Contrat Social de Rousseau, la promesse est inscrite à travers l'Histoire. C'est sur elle que repose toute vie politique. Elle préserve de l'imprévisibilité d'une double manière : d'une part contre les incertitudes de l'avenir, d'autre part, elle protège des ténèbres du cœur humain, à cause desquelles l'homme ne peut jamais garantir qui il sera demain, parce que les hommes changent et sont libres. Toute vie politique est bâtie sur la promesse, que ce soit celle d'un monde meilleur ou celle de la sauvegarde de ce que les hommes bâtissent. Pardon et promesse vont donc de pair : le premier sert à libérer des fautes du passé, la seconde consiste à se lier ensemble pour la sécurité des affaires humaines face aux incertitudes de l'avenir, lien sans lequel aucune continuité, aucune durée ne serait envisageable au sein des relations humaines.

L'action est donc cette capacité humaine d'initier un geste potentiellement imprévisible. Elle est un commencement, et en cela elle est l'homologue de la naissance : elle est un événement nouveau, imprévisible, irréversible ; un événement qui par sa nouveauté et sa spontanéité possède le pouvoir de changer le cours des choses. Par ce que les hommes ont la capacité d'agir ils peuvent avoir foi en l'avenir et lutter contre la

corruption. Ces possibilités de changement, de commencement, cet espoir et cette force relèvent de la natalité ; parce que les hommes peuvent agir et parce qu'il y aura toujours de nouveaux individus, l'avenir reste ouvert. L'action et la naissance vont dans le même sens : celui de l'avenir, de l'espoir, de la continuité et de la liberté. L'action est spontanéité et résulte toujours de la rencontre entre un individu particulier et une situation donnée, parce qu'elle dépend du potentiel de l'agent, potentiel hérité à la naissance. Ainsi, de par l'impulsion comme de par le but, l'action procède de la natalité: elle en est l'accomplissement. Contrairement à la naissance de l'enfant, l'action appartient au sujet libre et responsable ; la naissance introduisait une nouvelle personne, l'action la révèle, elle en est l'achèvement, aux yeux du monde : c'est là la natalité secondaire. Comme tout évènement, elle est infinie dans ses conséquences et irréversible, mais cette irréversibilité peut être contrée par une des virtualités de l'action qu'est le pardon, de la même manière que la promesse peut pallier à son imprévisibilité : quoi qu'il arrive, elle garde son pouvoir de commencement. Enfin, en dehors de ses caractéristiques propres, l'action, parce qu'elle révèle la personnalité de son agent, est indissociable de la pluralité, ce qui fait du domaine public son lieu d'apparition privilégié, le lieu où les hommes se révèlent et agissent en sujets libres et responsables, pour décider, construire et préserver le monde et son avenir.

#### **4. Action et Liberté**

L'action, parce qu'elle est commencement, procède de la natalité. Rappelons qu'Arendt tire sa théorie du commencement du fait que la naissance soit le commencement d'une nouvelle personne, qui vient au monde pourvue d'un potentiel d'innovation, c'est-à-dire qu'elle possède une capacité de commencer qui lui est propre. Mais il y a plus : de Saint Augustin, Arendt a retenu le fait que l'homme soit à l'origine des commencements relatifs, par rapport au commencement absolu qu'est la naissance du monde. Et si l'homme est ce commencement relatif, c'est parce qu'il introduit la liberté sur terre, et que par la suite chaque action, entendue dans son sens propre, est une réaffirmation de la liberté. Nous allons pour finir préciser ce lien entre natalité, action et liberté.

Nous avons vu que le propre de l'action est la révélation de l'agent dans l'acte et que pour cette raison elle requiert un espace d'apparence qui est le domaine public. Ce dernier est l'espace commun où les hommes se réunissent en tant qu'égaux afin précisément d'agir pour le monde, de le préserver et de le construire sans cesse, contre la ruine naturelle du temps. L'action est donc l'activité la plus noble de la *vita activa*, en ce qu'elle n'est plus soumise aux nécessités naturelles puisqu'elle les surpasse en établissant le règne de la liberté humaine. L'action tire donc sa noblesse de ce qu'elle est au service de la liberté. Cette idée n'est pas une invention d'Arendt, mais possède une origine historique : elle provient de la Grèce Antique, où la liberté était avant tout une affaire politique :

La distinction entre l'homme et l'animal recoupe le genre humain lui-même : seuls les meilleurs, qui constamment s'affirment les meilleurs et «préfèrent l'immortelle renommée aux choses mortelles<sup>17</sup>» sont réellement humains ; les autres, satisfaits des plaisirs que leur offre la nature, vivent et meurent comme des bêtes. (Arendt, 1983, p.55)

Etre humain selon les Grecs signifie se préoccuper des affaires humaines, autrement dit de la politique. Un homme qui se contenterait de travailler pour satisfaire les nécessités vitales, ou même d'ouvrir quelque part entre la liberté et la nature n'est pas un homme digne de ce nom car, asservi à la nécessité, se satisfaisant de sa condition naturelle, il vivrait comme une bête. Etre un homme digne de ce nom implique de se rendre immortel de par ses actions, dont la gloire survivra au temps, et se rendre immortel, signifie participer à cet édifice durable qu'est le monde. Ainsi « les meilleurs » sont ceux qui se préoccupent et s'investissent dans ce monde, autrement dit dans la politique. La noblesse de l'action politique vient donc à l'origine des Grecs antiques, mais ce n'est pas tout : nous leurs devons également les conceptions mêmes de liberté et de politique non seulement car ils les ont inventées, mais de plus parce que nul autre peuple au cours de l'histoire ne semble avoir autant expérimenté la liberté politique qu'eux. Et ceci se justifie là encore historiquement :

---

17 Héraclite, fragment B 29 (Diels, *Fragments der Vorsokratiker*, 4<sup>e</sup> édition, 1922)

Seules les anciennes communautés politiques étaient fondées dans le but exprès de servir les hommes libres –ceux qui n'étaient ni esclaves, ni soumis à la contrainte par autrui, ni les travailleurs, conduits et pressés par les nécessités de la vie. Si, donc, nous comprenons le politique au sens de la polis, sa fin ou raison d'être serait d'établir et de conserver dans l'existence un espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître. (Arendt, 1972, pp. 200-201)

Si les citoyens grecs étaient des hommes libres, ce n'était pas seulement, ni même initialement de par l'excellence dont ils avaient fait preuve : les hommes libres, les citoyens, étaient avant tout une caste de la cité antique, à laquelle on accédait soit par la naissance en tant qu'héritier d'une famille noble, soit en ayant une rente suffisante pour ne pas avoir à se préoccuper des vicissitudes de l'existence. La seconde caste était composée de tous ceux qui ne pouvaient accéder à la première : femmes, enfants, esclaves, étrangers, marchands, travailleurs, qui étaient considérés comme des mineurs, et qui assuraient le bon fonctionnement de la cité au quotidien. Ainsi le domaine public était initialement composé d'hommes libres, d'où le lien originel entre action politique et liberté : la politique était faite exclusivement par des hommes libres. C'est aussi pour cette raison que la liberté est d'abord un problème politique et une question d'action ; toutes les considérations sur la liberté intérieure ne sont advenues que par la suite ce qui est finalement logique, puisque c'est d'abord dans le rapport avec les autres que l'on fait l'expérience de la liberté, ou de son contraire.

Liberté et politique sont donc initialement liées en ce que la politique est faite par des hommes libres, et parce que l'activité politique est la plus libre, la plus détachée des nécessités car elle est celle qui s'occupe des intérêts du monde. En cela la liberté est tout autant affaire d'action, car il ne suffit pas de naître libre, encore faut-il s'affirmer comme tel. C'est la raison d'être du domaine public, « un espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître » : cela provient d'une part de l'idéal d'excellence grec qui vise à l'immortalité, d'autre part de la nature même du domaine public, c'est-à-dire de sa matière : la pluralité humaine. Le domaine public est le rassemblement d'égaux, les citoyens, qui sont là pour le monde et pour se distinguer les uns des autres de par la grandeur de leurs

actions. La politique grecque était en effet animée d'un esprit farouche de compétition. Le domaine public, outre la sauvegarde des affaires humaines, devait donner à chacun l'occasion de s'affirmer par ses actions et paroles, et de démontrer ainsi son courage, sa grandeur d'âme et son excellence aux yeux de tous et ce, en faisant par l'action la preuve de sa liberté, car cette dernière ne devient manifeste que par l'action :

L'action, dans la mesure où elle est libre, n'est pas plus sous la direction de l'entendement que sous l'empire de la volonté (...) mais elle a sa source dans quelque chose de totalement différent que (...) j'appellerai un principe. Les principes n'agissent pas à partir de l'intérieur du moi comme les motifs, [ils] s'inspirent, pour ainsi dire, de l'extérieur, et ils sont beaucoup trop généraux pour prescrire des buts particuliers bien que tout projet particulier puisse être jugé à la lumière de son principe une fois que l'acte a été commencé. En effet, contrairement au jugement de l'entendement qui précède l'action, et contrairement au commandement de la volonté qui l'entame, le principe qui l'inspire devient pleinement manifeste dans le seul accomplissement de l'acte lui-même. (...) la manifestation des principes ne se produit que par l'action ; ils sont manifestes dans le monde aussi longtemps que dure l'action ; mais non plus longtemps. Les principes en ce sens sont : l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité (...) la distinction ou l'excellence (...). La liberté ou son contraire apparaissent dans le monde chaque fois que de tels principes sont actualisés ; l'apparition de la liberté comme la manifestation des principes coïncident avec l'acte qui s'accomplit. Les hommes sont libres – d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté – aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un. (Arendt, 1972, p.197-198)

Les hommes prouvent leur liberté par l'action. Mais Arendt nous indique ici que cette dernière prend également sa source dans «un principe», et non dans l'entendement ou la volonté, bien que ceux-ci y participent. Qu'est-ce qu'un principe? Il est dit qu'il se distingue des «motifs» qui se rapportent à l'intérêt personnel, et sont ainsi fondamentalement égoïstes. Au contraire, le principe s'inspire «de l'extérieur», c'est-à-dire non du sujet lui-même, mais du monde : il s'identifie à une valeur, entendue comme commune. D'où le fait que, comme la liberté (qui est une condition, mais peut également constituer une valeur) il soit trop général «pour prescrire des buts particuliers», mais soit reconnaissable a posteriori en raison de son aspect commun. Ainsi, le principe se distingue de l'entendement et de la volonté car, contrairement à ceux-ci, il n'existe pas

indépendamment de l'action. Nous avons affirmé que les principes s'identifient à des valeurs, c'est-à-dire à des qualités qui favorisent le monde commun, conçues de manière idéalisée. Les exemples donnés par Arendt permettent d'éclairer notre propos: en effet, «l'honneur» et «la gloire» font référence à la reconnaissance des mérites du sujet par la pluralité; «l'amour de l'égalité» désigne le souci du caractère égalitaire propre encore une fois à la pluralité; «la distinction» et «l'excellence» se rapportent quant à elles au mérite de l'individu, qui renvoie au caractère distinctif également constitutif de la pluralité. Ces qualités favorisent toutes le monde commun, c'est pourquoi elles constituent des valeurs: elles désignent ce qu'il y a de meilleur en l'homme, entendu comme meilleur pour le monde, elles confèrent à l'action son caractère de grandeur: la grandeur qu'il y a à faire partie et à agir au service du monde. C'est aussi la raison pour laquelle les principes se placent sous le signe de la liberté: ils sont détachés de la servitude de la nécessité, et leur inspiration appartient à la personnalité et à la spontanéité du sujet.

Par la notion de principe, Arendt ajoute un critère de distinction supplémentaire à l'action véritable: il y a «un sérieux et une sincérité» de l'action «qui la distingue d'une mise en jeu pour rien et d'un geste sans emploi : c'est ce que vise l'épineuse notion (...) d'un agir à partir d'un principe». Libérée de l'étreinte de l'utile, l'action reste «une prodigialité qui n'est ni vertige, ni consommation, (...) mais figure où, dans l'extrême condensation de la liberté, l'homme éprouve sa vertu au sens grec: la vertu par laquelle une chose accomplit sa tâche, s'accomplit et devient ce qu'elle est.» (Enegrén, 1984, p.66). Arendt conçoit effectivement le principe sur le modèle de la vertu grecque: une qualité érigée en objet de désir car elle correspond à un besoin: c'est pourquoi les principes qu'elle présente correspondent au caractère soit égalitaire soit distinctif de la pluralité, et tournent tous autour de la reconnaissance. Le besoin valorisé socialement devient ainsi un principe, qui tient toutefois son caractère supérieur du fait qu'il correspond à la liberté humaine. En concevant ainsi sa notion de principe, non seulement elle ajoute à l'action le «sérieux» et la «sincérité» qui la distingue d'une torguade, mais elle parvient également à fonder le caractère moral de l'action politique. Arendt donne l'exemple du courage, la vertu politique par excellence :

Nous continuons à tenir pour une évidence que le courage est une des

vertus politiques principales, bien que (...) nous devrions être les premiers à condamner le courage comme un mépris stupide et même mauvais de la vie et de ses intérêts, c'est-à-dire des biens prétendus les plus grands de tous. (...) Le courage que nous considérons encore comme indispensable à l'action politique et que Churchill a nommé un jour : «La première des qualités humaines parce qu'elle est la qualité qui garantit toutes les autres», ne satisfait pas notre sens individuel de la vitalité, mais il est exigé de nous par la nature même du domaine public. Car ce monde qui est le nôtre, par cela même qu'il existait avant nous et qu'il est destiné à nous survivre, ne peut simplement prétendre se soucier essentiellement des vies individuelles et des intérêts qui leur sont liés ; en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toutes choses sert et doit servir la sécurité du processus vital. Même de quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui pourraient nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivés dans un domaine où le souci de la vie a perdu sa validité. Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce que, en politique, c'est n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu. (Arendt, 1972, p. 202-203)

Le courage est à la base de la politique car quiconque entre dans ce domaine se soucie d'avantage du monde que de lui-même, utilisant un temps et une énergie précieuse non à son avantage, mais pour le monde. Le courage est un mépris de la nécessité vitale qui est de se conserver, mais il est en même temps la gratitude envers le monde, ce sentiment d'appartenir et de tenir à quelque chose qui est si essentiel qu'il vaut la peine de se battre pour lui et d'y sacrifier son temps, son énergie, voire sa vie. C'est pourquoi le courage est la vertu politique par excellence et le plus grand principe de la liberté : non seulement l'action courageuse est libre, procédant de la spontanéité humaine, non seulement elle vise le monde et non le moi, mais son mépris de la conservation la situe de surcroît à l'extrême opposé de la nécessité naturelle.

La liberté et l'action sont donc liées en ce que l'une ne peut se réaliser que par le biais de la seconde. Ceci est d'autant plus vrai concernant l'action politique, puisque d'une part elle a été historiquement initiée par des hommes libres, que d'autre part la plus grande liberté est celle qui se détache à la fois des nécessités vitales individuelles, du confort et de l'égoïsme du domaine privé, et qu'enfin elle a pour objet le monde des hommes, de la

culture et de la liberté.

Ainsi, la théorie arendtienne de la natalité forme une boucle qui commence avec une métaphysique de la naissance et s'achève en une éthique de l'action. La naissance incarne le commencement d'une personne, c'est-à-dire d'un nouvel être humain doté d'un potentiel d'innovation imprévisible qui ne se réalisera qu'avec le temps. Une fois adulte, cette personne possède la capacité d'agir en sujet libre et responsable et, en agissant politiquement c'est-à-dire dans un mouvement qui échappe aux nécessités naturelles et qui participe à l'édifice incarnant la liberté des hommes, leur réalité et leur identité, cette personne se montre digne des capacités qui font d'elle un être proprement humain, et participe au monde qui a donné sens à sa vie, afin que celui-ci perdure pour les générations à venir qui, elle l'espère, en feront autant qu'elle.

## **Conclusion de la première partie**

Face à une tradition qui a toujours pensé la condition humaine relativement à la finitude et à la mortalité, Hannah Arendt propose d'envisager la question à partir de la naissance. Celle-ci est définie comme l'évènement par lequel une nouvelle personne vient à l'être, au monde, dotée d'un potentiel d'innovation qui détermine son rapport initial à ce dernier et, par là même, instaure une dimension constitutive de sa condition: la natalité, qui désigne l'aptitude à initier quelque chose de radicalement neuf, d'imprévisible, aptitude à agir au sens propre qui définit l'homme en tant que commencement. L'introduction de la nouveauté est assimilée à la capacité d'agir librement qui s'oppose à la nécessité d'une nature régie par l'éternelle répétition du même. Par ses actions, l'homme s'affirme en tant qu'individu unique et son existence, constituée en partie de ces actions, devient sa biographie : l'histoire progressive des évènements qui l'ont marqué et par lesquels il est devenu ce qu'il est. De la même manière, la temporalité humaine est déterminée par des évènements et non selon les cycles de la nature: conçue d'après la polarité entre naissance et mort, elle est linéaire. La natalité apparaît donc comme ce qui détermine cette temporalité, qui est indissociable de la réalité humaine, puisqu'alors l'édification du monde, à travers les différentes formes d'activités que sont le travail, l'oeuvre et l'action politique, vise à instaurer et maintenir un cadre durable, stable, permanent, afin de préserver la mémoire et l'identité humaine. Toutefois, comme ce monde est humain, il est fragile et doit pour cette

raison constamment être remis en place, et ce par le biais de l'action au sens propre c'est-à-dire politique, celle qui traite précisément des affaires humaines. La politique se définit comme l'espace où la liberté apparaît à travers les actions qui s'y déroulent et établissent ainsi de nouvelles réalités. Elle se compose exclusivement de la pluralité humaine dont le double caractère égalitaire et discinctif permet au sujet d'être reconnu et compris par ses pairs mais également d'affirmer son individualité: c'est pourquoi l'entrée dans le domaine public correspond à une seconde naissance, par la reconnaissance de son identité en tant qu'individu libre et responsable choisissant d'affirmer son appartenance au monde humain. Cette affirmation, par le biais de l'action, correspond à l'actualisation de la condition de natalité. De plus, cette dernière se révèle comme fondement de la vie politique puisqu'elle fédère l'être-ensemble des hommes par les possibilités ainsi offertes, qui garantissent l'avenir du monde et sa préservation pour les générations à venir. Arendt considère le souci du monde comme le fondement de la politique, souci qu'elle thématise sous le concept d'*amor mundi*. Il s'agit d'un amour issu de la reconnaissance envers le monde en tant que gardien de l'identité humaine, puisqu'il permet à l'individu de s'orienter à la naissance, et de donner par la suite un sens qui soit digne son existence: il lui permet de s'accomplir en tant qu'être humain, affirmant sa liberté en agissant pour une cause qui dépasse son existence et lui confère ainsi sa grandeur.

La théorie de la natalité peut soulever de nombreux malentendus si elle est interprétée hors de la démarche arendtienne. Ceci est d'autant plus vrai au regard de l'époque contemporaine qui tend à l'inaction et l'isolement, la politique paraissant une corvée dont on se décharge volontiers sur une autorité centrale qui soulage la communauté de la contrainte de la coparticipation. La natalité n'est pas une théorie politique au sens d'une théorie qui viserait à organiser le politique d'après ses principes. En retournant aux fondements de la politique, Arendt propose un modèle normatif qui se présente d'avantage comme un idéal, indiquant une ligne de repère qui permet une mise en perspective du présent politique, et fournit des critères pour juger de la situation actuelle, notamment en ce qui concerne la liberté et ses possibilités. Elle restitue de surcroît la signification du politique au sein de l'existence.

La détermination strictement ontologique de la pensée vouée à la question du sens de l'Être s'accompagne d'une incompréhension de la condition humaine, et singulièrement du caractère existentiel de l'agir politique et de sa condition, la pluralité.

La contribution d'Arendt à la phénoménologie est d'avoir ouvert la voie à cette phénoménologie de l'action. Celle-ci ne pouvait se présenter comme une exigence pour une élucidation de la condition humaine tant que le monde n'était pas lui-même compris dans sa dimension praxique, tant qu'il n'était pas saisi dans sa signification éminemment politique. La contribution d'Arendt à la philosophie politique est d'avoir ouvert la pensée politique à ce qui en constitue l'enjeu propre: l'institution d'un sens humain du vivre-ensemble dans l'instauration d'un monde commun. (..) Une élucidation phénoménologique de l'action était requise pour que la dimension politique de l'existence humaine fût élevée à sa dignité propre et reconnue dans son enjeu humain. (Tassin, 1999, p.558)

A travers sa théorie de la natalité, Arendt révèle tout un pan de la condition humaine jusqu'ici méconnu. Selon elle, une pensée du politique doit commencer par accepter la dimension politique de l'existence à travers la reconnaissance de cette condition fondamentale qu'est la pluralité. Par la suite, la compréhension de la dimension existentielle de l'agir politique fait émerger le monde comme horizon de sens et comme fondement essentiel et préjuridique de la politique. Enfin, la natalité est pour la première fois dépeinte dans toute l'extension de son influence, en tant que sous-bassement du projet politique, en tant que condition de l'action et de la liberté, et comme caractéristique de la condition humaine.

**Deuxième partie:**

**Un éclairage et un complément sur la pensée d'Arendt: l'enfance  
selon Gaston Bachelard**

«L'enfant est innocence et oubli, un nouveau commencement et un jeu, une roue qui roule sur elle-même, un premier mouvement, un oui sacré»

(Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, p.37)

Nous avons jusqu'à présent traité de la théorie arendtienne de la natalité, d'après laquelle la naissance en tant qu'évènement, c'est-à-dire l'introduction d'un nouveau-né et de tout un potentiel de nouveauté au regard d'un monde ancien, est la source d'où procède la capacité humaine de commencer, d'initier quelque chose de neuf: la capacité d'agir au sens propre, qui fait de l'homme un être fondamentalement libre, un commencement essentiel et existenciel. La pertinence d'Arendt réside dans le fait d'identifier et d'expliquer la disposition engendrée par la naissance, disposition à agir et commencer, à être libre, comme ce qui caractérise la condition humaine. Peu de philosophes ont traité de l'enfance (ce qui inclu la naissance), il semble que ce soit un sujet généralement réservé à la psychologie. En tant qu'objet philosophique, elle est la plupart du temps envisagée non en soi, mais relativement à la question de l'éducation, ou encore du droit (Convention relative aux droits de l'enfant de 1989). A ce niveau, les analyses d'Arendt s'avèrent à la fois précieuses et originales: elles apportent, à travers le thème de la naissance, un éclairage nouveau sur l'enfance, et elles révèlent son rôle déterminant dans la condition humaine et par là même son importance et sa pertinence philosophique jusqu'ici méconnue.

Gaston Bachelard est l'un des rares philosophes à avoir également envisagé l'enfance en soi, et nous avons trouvé un certain nombre de convergences entre ses analyses et celles d'Arendt quant aux spécificités de cette période: ils partagent l'axiome de sa permanence chez l'adulte, qu'il s'agisse de la naissance chez Arendt, ou de l'enfance chez Bachelard. De

plus, ils la conçoivent tous deux comme régie par la spontanéité, et considèrent son influence comme décisive sur le rapport du sujet au monde. Et surtout, les deux accordent la même attention au commencement en tant que *topos* originel déterminant la condition humaine au même titre que la mort, ce qui constitue encore une fois une originalité. En effet, Bachelard a constaté l'analogie entre la situation existentielle du vieil homme et de celle du jeune enfant: «C'est dans le dernier quart de la vie qu'on comprend les solitudes du premier quart en répercutant la solitude du vieil âge sur les solitudes oubliées de l'enfance» (Bachelard, 2010, p.92), soulignant ainsi l'importance, d'un point de vue constitutif, des «solitudes» de l'enfance, ce qui indique une valorisation philosophique de cette dernière, rejoignant ainsi la position arendtienne.

Nous pensons que les conceptions de Bachelard peuvent compléter celles d'Arendt en ce qu'elles expliquent les spécificités de l'enfance, qui, en tant que premier âge de la vie, se place entièrement sous l'influence de la naissance. De plus l'enfance, contrairement à la naissance, est une période prolongée, environ dix ou douze ans selon la conception contemporaine: à ce titre, nous pensons qu'elle est révélatrice quant au développement concret de la natalité chez l'individu. C'est pourquoi nous avons choisi d'étudier dans cette partie **en quoi les considérations de Bachelard sur l'enfance, en tant que période durable déterminée par la naissance, complètent la théorie de la natalité en ce qu'elles illustrent le développement concret de cette dernière chez l'individu, confirmant ainsi la théorie d'Arendt et renforçant son assise.**

## I. Qu'est-ce que l'enfance selon Bachelard?

L'enfance, selon Bachelard, est beaucoup plus que cette période de la vie allant de 0 à 12 ans. Elle n'est «ni un mythe idéalisé ni un moment historiquement daté dans le destin de l'individu» (Jean, 1983, p.99), mais un état caractéristique, qui est, comme pour Arendt, un état de construction, d'essor de l'être, d'ouverture et de confiance en la vie. Cet état de construction et d'essor de l'être est fondamental dans le sens d'originaire, et c'est ce caractère originaire qui définit l'enfance: elle «nourrit toutes nos racines intimes» (Jean, 1983, p.77). Elle n'est donc pas seulement un moment chronologiquement daté, elle est origine au sens fort: à la fois début et topos déterminant, «nourissant» toute l'existence. C'est dans ce sens que Bachelard a pu écrire qu'«on est de son enfance comme d'un pays»(Jean, 1983, épigraphe): l'individu se forme étant enfant, et même *dans* l'enfance, et cet état, bien que dépassé en termes d'âge, reste présent en lui, nourrit et détermine son être d'adulte. L'enfance est donc, plus qu'un âge ou un mythe, un état spécifique, dont nous allons à présent étudier les caractéristiques.

# 1. Le propre de l'enfance: le règne de l'Imagination

## a. L'esprit de l'enfant est régi par l'imagination

L'enfance est l'état originaire de l'individu, non seulement chronologiquement, mais également sur un plan psycho-affectif, ce qui explique que l'individu *provient* de son enfance: celle-ci le marque à jamais et continue de le déterminer dans sa vie d'adulte. Nous avons utilisé le verbe «provenir», comme s'il s'agissait, pour reprendre l'image donnée par Bachelard, d'un pays, tant cet état est différent de celui de l'âge adulte: il ne s'agit pas seulement d'une autre mentalité, toute la perception et la conception du monde est différente, et donc *le monde lui-même* est différent.

L'enfance est l'âge de construction sur le plan psycho-affectif: ses apprentissages, ses impressions et ses expériences se gravent littéralement dans l'individu en raison de leur primitivité. Ces expériences, ces images imprègnent l'enfant avec une puissance particulière. Nous allons analyser de plus près cette puissance et, pour ce, nous allons partir d'un de ses propres souvenirs que Bachelard évoque à titre d'illustration dans la Psychanalyse du Feu, le brûlot:

Aux grandes fêtes d'hiver, dans mon enfance, on faisait un *brûlot*. Mon père versait dans un large plat, du marc de notre vigne. Au centre, il plaçait des morceaux de sucre cassés, les plus gros du sucrier. Dès que l'allumette touchait la pointe du sucre, la flamme bleue descendait avec un petit bruit sur l'alcool étendu. Ma mère éteignait la suspension. C'était l'heure du mystère et de la fête un peu grave... après un tel spectacle, les confirmations du goût laissaient des souvenirs impérissables. De l'oeil extasié à l'estomac réconforté s'établissait une correspondance baudelairienne d'autant plus solide qu'elle est plus matérialisée. Pour un buveur de brûlot, comme elle est pauvre, comme elle est *obscure*, l'expérience d'un buveur de thé chaud. (Bachelard, p.140-141)

On voit ici comment une scène banale de la vie champenoise prend l'allure, la sacralité d'une cérémonie. La mère et le père semblent investis d'un pouvoir quasi mystérieux qui leur vient de leur maîtrise du feu. Au coeur de ce spectacle, il y a la flamme qui semble vivante et Bachelard, le jeune enfant, qui se voit participer à ce qui prend l'allure d'un rite. On constate donc en premier lieu que la force du spectacle tient à l'affectivité des protagonistes, puisqu'il s'agit du père et de la mère qui transmettent le feu à l'enfant, tel un héritage sacré. Ceci nous amène au deuxième constat: le feu est ici non plus la simple flamme d'une allumette, il est perçu dans toute la puissance de son aura, la flamme est vivante, elle descend en chantant son monticule de sucre pour embraser le lac d'alcool et Bachelard, l'enfant, boit ensuite littéralement le feu, comme il nous le confirmera ailleurs dans le même ouvrage: boire de l'alcool, plus encore l'alcool flambé, c'est littéralement «boire le feu» (Bachelard, 1949, p.152). La comparaison finale confirme notre analyse: le thé, bien que chaud, est fade, car il lui manque précisément l'esprit, la force du feu.

Toutefois cette analyse est incomplète tant que l'on a pas identifié l'élément principal, le metteur en scène, qui donne toute sa magie à ce tableau: l'imagination. C'est elle qui transforme cette habitude des parents en un moment magique pour l'enfant, moment qui restera en un souvenir mémorable. La liberté que confère l'imagination à l'esprit revêt les parents de toute la solennité de leur rôle d'initiateurs, de sorciers. C'est cette même liberté imaginative qui permet à l'enfant de se laisser hypnotiser et mystifier par la flamme jusqu'à la retrouver au coeur même de son être, et de l'éprouver finalement de manière physique.

L'imagination constitue selon Bachelard la force de l'enfance, sa principale caractéristique. C'est à ce propos que George Jean écrit que «de toutes les vertus de «l'esprit d'enfance», la plus précieuse est sans doute la vitalité non normalisée de l'imaginaire» (Jean, 1983, p.18). Nous souhaitons ici souligner cette expression, «la vitalité non normalisée de l'imaginaire», qui semble être la meilleure définition que nous ayons trouvée à propos de la mentalité enfantine. L'enfant est un être en formation, ce qui implique que son esprit soit encore vierge et brut, il n'a pas encore intériorisé toutes les règles, interdits et conventions sociales de ce que Freud appelle le Surmoi. Son psychisme est donc libre de ces

barrières, et les correspondances et les liens se gravent avec d'autant plus de force dans son esprit que celui-ci ne connaît pas de précédent. Plus encore, l'enfant est un être en pleine croissance, en plein essor: il veut grandir, son être cherche à croître dans tous les sens : l'imagination est chez lui faculté conquérante, elle tisse des liens, assimilant toujours de nouveaux éléments, et en réclame toujours d'avantage. L'imagination apparaît comme la force principale régissant le psychisme de l'enfant: elle est à l'enfant ce que la raison est à l'adulte: la faculté par laquelle il appréhende le monde, faculté cognitive et dynamique. Sa force est telle qu'associée à la primitivité dont elle jouit chez l'enfant, les premières «connaissances» qu'elle forme restent gravées dans l'esprit de l'individu. Bachelard, dans la Formation de l'Esprit scientifique, a théorisé ces tendances sous l'appellation d'«obstacles épistémologiques»: la pregnance de la mentalité enfantine imaginative dans tout processus cognitif. Le fait que ces tendances résistent au temps et à la formation rationnelle de l'esprit prouve selon nous la force de la mentalité enfantine et de sa dominante qu'est l'imagination. À ce stade donc, nous pouvons affirmer que l'imagination régit le psychisme de l'enfant, en ce qu'elle est la faculté par laquelle il appréhende le monde, par laquelle il assimile les éléments et tisse des liens entre eux, faculté cognitive donc. Toutefois, l'imagination est une notion vaste, et il nous faut nous interroger ici sur le sens que Bachelard accorde à ce terme.

### **b. L'imagination: définition**

Dans l'introduction à l'Eau et les Rêves, Bachelard définit l'imagination ainsi:

L'imagination n'est pas, comme le suggère l'étymologie, la faculté de former des images de la réalité, elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui *chantent* la réalité. Elle est une faculté de surhumanité. Un homme est un homme dans la proportion où il est un surhomme. On doit définir un homme par l'ensemble des tendances qui le poussent à dépasser l'humaine condition. (Bachelard, 1942, p.25)

On constate immédiatement que l'imagination n'est pas, pour Bachelard, «maîtresse d'erreur et de fausseté<sup>1</sup>». Elle n'est pas non plus une simple faculté reproductrice: au contraire, elle est prise dans tout son sens d'inventivité, d'innovation, de création au sens fort. Elle est la faculté qui permet de dépasser la réalité, d'aller au delà pour inventer des possibles: «L'imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle, elle invente de l'esprit nouveau» (Bachelard, 1942, p.24). Elle est, comme pour Nietzsche, une faculté conquérante, elle possède un irrésistible dynamisme interne qui pousse l'être en avant. Ici, afin de comprendre toute la force qu'il attribue à cette faculté, il nous faut rappeler la contribution philosophique de Bachelard en la matière.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Bachelard est un épistémologue. Il s'est intéressé aux développements de la recherche et de l'esprit scientifique dans ce qu'il y avait de plus pointu à son époque. Selon lui, la connaissance ne se déduit pas rationnellement des expériences: elle s'invente, et les expériences sont plutôt des questions nouvelles, inventées par l'esprit, que celui-ci pose ensuite à la matière. La raison vient après, elle est une faculté normalisante qui veille à la cohérence logique et sociale. Ces deux facultés, raison et imagination, telles l'apollinien et le dionysiaque, possèdent chacune leur dynamisme propre, qui idéalement parviennent à s'équilibrer dans une dialectique maintenant la vitalité de l'esprit. Bachelard est l'un des premiers à avoir mis en valeur l'importance de l'imagination, de l'être rêveur, dans l'équilibre de l'esprit et dans les processus cognitifs. À ce propos, Canguilhem écrit «Il fallait inventer en philosophie le dualisme sans excommunication mutuelle du réel et de l'imaginaire. Gaston Bachelard est l'auteur de cette invention, par l'application d'un nouveau principe de complémentarité» (Canguilhem, 1970, p.9-10).

L'imagination est donc pour Bachelard une faculté dynamique et même «conquérante», une faculté d'innovation indispensable à l'équilibre de l'esprit humain car, de la même manière que la connaissance s'invente, la vie, la vie authentiquement humaine, s'invente elle aussi. L'imagination est cette faculté qui, en tant que «principe d'excitation du

---

1 Pascal, *Pensées*, Lafuma 44- Brunschvicg 82

devenir psychique» (Bachelard, 2010, p.7), crée des possibles:

L'imagination tente un avenir. Elle est d'abord un facteur d'imprudence qui nous détache des lourdes stabilités. Nous verrons que certaines rêveries poétiques sont des hypothèses de vie qui élargissent notre vie tout en nous mettant en confiance dans l'univers. (...) Un monde se forme dans notre rêverie, un monde qui est notre monde. Et ce monde rêvé nous enseigne des possibilités d'agrandissement de notre être dans cet univers qui est le notre. Il y a du *futurisme* dans tout univers rêvé. Joé Bousquet a écrit:

«Dans un monde qui naît de lui, l'homme peut tout devenir.» (Bachelard, 2010, p.7-8)

L'imagination crée au delà de la réalité, des possibilités d'existence. Or le psychisme de l'enfant, qui se caractérise par son «dynamisme non normalisé», est entièrement mû par cette force: étant un être en plein développement, il invente sa vie au fur et à mesure qu'il la vit et se découvre. C'est pourquoi Bachelard parle de «rêverie» plutôt que de «pensée» pour qualifier l'activité psychique de l'enfant: afin de marquer son caractère imaginatif non rationalisé ni normalisé. Il va jusqu'à affirmer que l'imagination «est dans le psychisme humain l'expérience même de l'ouverture, de la nouveauté. Plus que toute autre puissance elle spécifie le psychisme humain» (Bachelard, 1990, p.7). On comprend ici comment Bachelard rejoint Arendt, pour qui l'enfant est à la fois nouveau et à la fois potentiel d'innovation. Les conceptions de Bachelard s'accordent parfaitement avec cette hypothèse, mais le philosophe va plus loin: il décrit et explique cet univers marqué par la nouveauté qui est en fait un univers d'imagination. L'enfant imagine et crée sa vie en même temps qu'il la vit dans cet état, ce topos qui a pour lui force de réalité et qui se grave à jamais en lui. Ses affects, ses impressions, ses idées et ses expériences se mêlent dans une vie qui ne connaît pas encore la contrainte ni du réel ni du rationnel, une vie en plein essor qui ne veut que croître, telle une maison sans toit dont le ciel semble être la seule limite. L'enfant crée sans le savoir son univers où, selon le mot de Bousquet, il peut tout devenir.

### c. L'enfant est un être matérialiste

L'esprit de l'enfant se caractérise par son dynamisme imaginatif. Il est en plein essor, et tout nouvel objet est pour lui source de richesses et de nouvelles expériences. Or, parmi les objets qui s'offrent à sa perception, certains sont plus stimulants que d'autres, en ce qu'ils présentent plus de potentiel. C'est le cas des éléments naturels de base: l'eau, la terre, le feu et l'air. En effet, selon Bachelard, chez l'enfant «l'imagination n'incarne ses projections qu'à travers les «matières» primitives que sont les éléments» (Jean, 1983, p.46), et le philosophe insiste sur cette thèse, l'enfant est un être matérialiste: «une chose est sûre en tout cas, c'est que la rêverie chez l'enfant est une rêverie matérialiste. L'enfant est un matérialiste né. Ses premiers rêves sont les rêves des substances organiques» (Jean, 1983, p.47). Précisons que Bachelard ne parle pas ici du matérialisme en tant que théorie philosophique: son matérialisme désigne la tendance psychique à ne penser qu'à travers la matière constituée des quatre éléments primaires. Ceci s'explique par le fait que les éléments possèdent une plasticité idéale pour l'imagination de l'enfant, qui peut ainsi se projeter en eux. Dans l'immensité de leur matière, ils se prêtent à toutes les rêveries de l'enfant; il n'y a pas pour son esprit, qui réclame l'immensité, de plus vaste terrain de jeu. L'enfant invente son monde où il peut jouer tous les rôles qu'il se crée: les éléments, tout en gardant une certaine identité et une certaine aura due à leurs propriétés, se prêtent par leur plasticité à tous les rôles que l'enfant leur attribue. Dans un texte tiré de La Terre et les Rêveries de la Volonté, Bachelard donne l'exemple de «l'enfant au buvard»:

Le voici, tenant en main le coin de papier onctueux, feutré, effiloché, il l'approche sournoisement de la tache d'encre. Un physicien dira que l'écolier *s'intéresse* aux phénomènes de la capillarité. Un psychanalyste y suspectera un besoin de maculer. En fait, les rêves sont plus grands, ils dépassent les raisons et les symboles. Les rêves sont immenses. Ils ont, par une fatalité de grandeur, une cosmicité. *L'enfant au buvard* assèche la Mer Rouge. Le buvard maculé est la carte d'un continent. C'est la terre même qui vient d'absorber la mer. Et sans fin, l'écolier assis à son banc, mais parti cependant pour l'école buissonnière, pour les voyages de la géographie dynamique, pour cette géographie qui le console de la géographie récitée, l'écolier rêvant à la limite de deux univers: l'univers de l'eau et l'univers de la terre. (Bachelard, 1948, p.71)

Ce passage révèle la limite des approches habituelles de l'enfant, celles qui abordent son univers de l'extérieur: le psychanalyste qui voit un «besoin de maculer» et le physicien, simple observateur ou pire, professeur de sciences physiques, qui comprend l'intérêt de l'enfant dans sa perspective d'adulte et méconnaît le point de vue de l'enfant: comment celui-ci pourrait-il s'intéresser à la capillarité quand il ne sait même pas ce que c'est? L'explication est ailleurs. L'enfant au buvard est une image classique de l'écolier rêveur: pour s'en ressaisir, il faut abandonner les explications «d'adulte». Bachelard se met à la place de l'enfant, plus encore il se remémore l'enfant en lui. Il expose ainsi du même coup la limite des autres approches évoquées, ainsi que l'ampleur des rêveries de l'enfant. Le philosophe nous montre ici, plus explicitement que dans le passage du brûlot, comment un simple geste devient pour l'enfant à la fois une expérience et une aventure. On voit comment de simples objets, un buvard et de l'encre, sont investis de tout le potentiel imaginatif des éléments qui y sont rattachés. Plus encore, on constate comment l'enfant se projette dans ces éléments, car c'est bien lui, à présent dieu tout puissant ou démiurge, qui détient le pouvoir d'assécher la mer. Ce passage montre également comment la connaissance onirique d'un élément subtil (l'eau, la terre) se matérialise par l'intermédiaire du toucher. Notons que la correspondance évoquée dans l'exemple précédemment mentionné du brûlot était d'autant plus forte qu'elle se matérialisait par le goût, soit dans le corps même de l'enfant. Ce type de correspondances vécues des expériences aux sens s'éprouvent et se gravent dans la conscience et surtout dans l'inconscient de l'enfant. C'est là tout l'attrait des éléments: ils endossent et entraînent la rêverie dynamique en l'extériorisant. Ces expériences et ces impressions inoubliables constituent les premières connaissances de l'enfant, de par leur attrait et les rêveries qu'elles provoquent et auxquelles elles resteront associées. La dernière phrase confirme cette interprétation selon laquelle la vie de l'esprit infantile est mûe et peuplée par l'imaginaire et les éléments: l'écolier rêveur qui saisit des bribes de l'enseignement pour en faire le point de départ d'aventures qui dépassent de loin les bancs de l'école, au grand désarroi de l'enseignant. Le matérialisme de Bachelard est donc l'explication la plus pertinente pour restituer la mentalité enfantine dans ce qu'elle possède de dynamisme imaginatif, et la manière dont ce dynamisme se déploie et se

projette en particulier sur les objets dont la richesse de potentiel répond le mieux à sa créativité encore sans limite: les éléments naturels basiques.

L'enfance est, selon Bachelard, beaucoup plus qu'un âge: il s'agit d'un état qui possède ses propres caractéristiques, parmi lesquelles la prédominance psychique de l'imagination. Cette dernière est conçue comme une faculté hautement dynamique, et comme elle préside à l'appréhension infantile du monde, celui-ci est alors perçu dans toutes ses possibilités: l'enfant est entièrement dans le commencement. En témoigne son attrait pour les matières basiques qui par leur plasticité sont les plus à même de répondre à la fantaisie créative de l'enfant, d'endosser les rêveries qui lui permettent par l'extériorisation de s'inventer et de créer son monde. En raison de la puissance de l'imagination, ces premières impressions, indissociables d'une certaine connotation affective, resteront à jamais gravées dans l'esprit de l'individu.

## **2. L'enfance est l'âge de l'apprentissage, de la découverte et de l'expérience de la liberté**

### **a. Le jeu, l'action et la liberté**

Arendt définit le jeu comme le pendant pré-politique de l'action. Le jeu est en effet la principale activité de l'enfant, à travers lui il apprend à se connaître et à connaître le monde. Rappeler ici toutes les propriétés cognitives du jeu serait exhaustif et hors de propos. Nous souhaiterions simplement montrer comment, par l'intermédiaire du jeu sur et avec les matières, l'enfant découvre et expérimente son pouvoir d'action, sa faculté d'agir, faisant progressivement l'apprentissage de la natalité et donc de la liberté.

Nous avons établi que le dynamisme imaginaire et matérialiste caractérise le

psychisme de l'enfant. De la même manière, nous avons vu que les éléments possèdent la plasticité idéale pour son esprit qui peut ainsi se projeter en eux et apprendre par ses propres expériences. A travers ses recherches ici synthétisées, Bachelard démontre en quoi ces apprentissages possèdent chacun leur logique de développement, inhérente à la matière. Par exemple les matières «molles», qui se rattachent à la terre et à l'eau, sont d'abord expérimentées précisément dans leur malléabilité, dans la simple expérience du fait qu'elles obéissent au geste. Au bout d'un certain temps, l'enfant découvre qu'il peut véritablement donner forme à la matière. La finalité vient après, elle n'est que le dernier stade de l'apprentissage. L'enfant passe ainsi du jeu gratuit au jeu créateur. De son action spontanée sur la matière émerge la conscience de ses possibilités d'action, puis de réalisation d'un projet. Vient ensuite le passage aux «matières dures», par l'intermédiaire de l'outil, qui lui aussi est d'abord utilisé «pour rien», pour faire une marque, il est en premier lieu «l'instrument qui permet au besoin d'agir *contre* une chose dure de s'exercer plus efficacement» (Jean, 1983, p.73), mais ce besoin même marque l'évolution de l'enfant, qui prend confiance, qui affirme sa détermination, dont l'imagination devient *aggressive*, mais d'une agressivité qu'il faut distinguer de l'agressivité psychologique. Il ne s'agit pas du geste de frustration de l'enfant qui tape contre une table, mais de l'être et de la volonté de l'enfant qui s'affirme en prenant conscience de son pouvoir, qui cherche et affronte les résistances à mesure qu'il croît, apprend et s'affirme. Passage des matières molles aux matières dures, du geste simple à la technique organisée, passage du jeu gratuit à la réalisation d'un projet: faisant écho à Arendt, nous constatons que l'action est première. Elle part d'une impulsion propre à l'enfant, ce qui signifie que la spontanéité si essentielle pour la philosophe est non seulement déjà à l'oeuvre dans le premier âge, mais que c'est elle qui de surcroît guide les apprentissages et le développement de l'enfant.

Bachelard va plus loin encore. Selon lui, l'enfance est «l'âge de l'enregistrement des images «fondatrices» de l'être» (Jean, 1983, p.45), ce qui signifie que toutes les rêveries mêlées d'expériences, toutes les aventures de l'enfance marquent l'individu et restent en lui comme une ressource à laquelle il pourra puiser dans sa vie d'adulte. Un passage de L'eau et les Rêves nous semble particulièrement explicite à ce propos:

Qui n'a vu au bord de la mer un enfant lymphatique commander aux flots? L'enfant calcule son commandement pour le proférer au *moment* où le flot va obéir. Il accorde sa volonté de puissance avec la période de l'onde qui amène et retire ses vagues sur le sable. Il construit en lui-même une sorte de colère adroitement rythmée où se succèdent une défense facile et une attaque *toujours victorieuse*. *Intrépide*, l'enfant poursuit le flot qui recule; il défie la mer hostile qui s'en va, il nargue en s'enfuyant la mer qui revient. Toutes les luttes humaines symbolisent avec ce jeu d'enfant. (Bachelard, 1942, p.234)

Cette scène est une image classique des excursions balnéaires familiales. On voit ici comment l'enfant apprend en se projetant dans les éléments, en laissant son imagination jouer avec eux. L'eau se revêt de tout son animisme onirique, et l'enfant apprend comment lutter, esquiver, se battre avec elle jusqu'à la dominer, jusqu'à s'en faire obéir. Il apprend en jouant, dans toute la sécurité cosmique, l'effort, le calcul, l'endurance, et enfin la joie de la victoire. Ayant triomphé de l'eau, il sait à présent de manière plus ou moins consciente que dans la lutte la victoire est possible et qu'elle est jouissive. Par l'imagination il a pris confiance en sa capacité de lutter et de triompher sur la résistance des choses et, inconsciemment, à travers l'animisme des éléments, des personnes.

Le jeu est la principale activité de l'enfant. Par son intermédiaire, il découvre la vie et apprend de jour en jour. Pardessus tout, au delà des connaissances recueillies sur le monde extérieur, par le jeu l'enfant expérimente sa capacité d'action. Que cette capacité soit exercée dans une optique de production, par le travail sur ou avec la matière, relevant de la catégorie arendtienne de l'oeuvre, ou qu'elle prenne la forme d'un jeu de rôle où l'enfant se met en scène et où il apprend à agir au sens propre, à exercer son pouvoir avec et sur les autres –même si ces «autres» sont transfigurés dans l'animisme– et à agir selon des principes hors de toute nécessité, on constate que le jeu est bel et bien le «pendant pré-politique de l'action». Par son biais, l'enfant exprime et réalise ses impulsions, dans un contexte exempt de toute responsabilité réelle, potentiellement inhibitrice à ce stade, celle-ci étant à la charge des parents ou adultes. Il développe ainsi son potentiel, sa personnalité, esquissant *qui* il est, qui il peut être, qui il veut être, ce *qui* si essentiel à la vie d'adulte puisque sa détermination est la preuve de la liberté de l'individu. Il apparaît donc, selon l'équation arendtienne où l'action et l'être-libre ne font qu'un, que l'enfance est par

excellence l'âge de la découverte et de l'apprentissage de la liberté car, d'une part, à aucun autre moment de sa vie l'individu ne jouit d'une telle licence pour expérimenter la liberté et ses revers, l'erreur, puisque le jeu possède également ses règles, son pouvoir, puisque l'enfant apprend également à fixer ses propres règles. D'autre part, son esprit n'ayant pas encore intériorisé les contraintes sociales et psychologiques, l'enfant, bien qu'il doive se plier aux règles des adultes, ne connaît intérieurement d'autres limites que celles de sa créativité, de son imagination, ainsi il connaît cette liberté d'esprit qui n'est pas la liberté intérieure anti-politique dont parlait Arendt, mais bien une absence d'inhibition conditionnelle à l'expérience et au déploiement de sa liberté entendue dans un sens d'action. À la lumière de ces éléments, une remarque s'impose en ce qui concerne l'action arendtienne. Elle nous a été inspirée par ce passage tiré de l'ouvrage le Jeu comme symbole du monde:

Dans le jeu l'homme se «transcende» lui-même, il dépasse les déterminations dont il s'est entouré et dans lesquelles il s'est «réalisé», il rend pour ainsi dire révocables les décisions irrévocables de sa liberté, il saute hors de lui-même, il plonge dans le fond vital de possibilités originelles en laissant derrière lui toute situation fixée, il peut toujours recommencer et rejeter le fardeau de son histoire. (Fink, 1960, p.228)

Bien qu'il soit ici question du jeu et non de l'action chez l'adulte, la mise en perspective avec nos dernières considérations nous incite à penser que cette liberté comprise comme absence d'inhibition, associée à la licence, l'insouciance et la gratuité du jeu participent, par le détachement qu'ils induisent, à l'apprentissage de l'action en ce qu'ils favorisent son caractère spontané. Car effectivement, l'enfance apparaît bel et bien comme l'âge de la spontanéité: cette dernière guide les activités ludiques de l'enfant, qui est de ce fait tout entier dans la découverte, la curiosité, l'imprévisibilité. Le développement de sa capacité à agir prime sur tout le reste, il est intégralement dans l'affirmation, la construction et la création de soi. Il développe son potentiel à mesure qu'il l'extériorise, le découvre et l'expérimente, dans une formation qui est sous l'ascendant de la natalité.

## **b. Le complexe de Prométhée**

Nous avons vu qu'à travers le jeu l'enfant découvre et développe sa capacité d'action, faisant par là même l'apprentissage de sa liberté. Selon Bachelard, tous ces jeux de rôles et ces aventures se gravent dans son esprit et prennent une valeur d'archétype, comme autant de ressources qui lui serviront dans sa vie d'adulte. Nous avons cité l'exemple de l'enfant qui commande aux flots: ainsi, plus tard dans sa vie, peu importe le protagoniste qui remplacera l'eau, l'individu sera en quelque sorte en terrain familier dans cette lutte, et saura qu'il peut triompher. C'est dans ce sens que Bachelard qualifie l'enfance comme étant «l'âge de l'enregistrement des images «fondatrices» de l'être» (Jean, 1983, p.45). Mais le philosophe va plus loin encore. Dans ces «images fondatrices», ces expériences archétypiques, il n'y a pas seulement les comportements basiques et communément utiles: dans l'enfance se développent également les tendances fondamentalement humaines, celles qui caractérisent cette condition et garantissent l'identité des hommes. Parmi elles, la plus importante est sans aucun doute celle que Bachelard a théorisé dans La Psychanalyse du Feu sous le nom de «complexe de Prométhée».

L'analyse de Bachelard part du processus de formation de la connaissance. L'enfant découvre le monde, tisse spontanément des liens entre les objets de sa perception, et ainsi se forment ses premières connaissances. Seulement, son esprit ne possède pas encore la rationalité nécessaire à une certaine objectivité, il est au contraire entièrement régi par l'imagination et l'affection, d'où il résulte que l'animisme (exemple: «la voiture ne veut pas avancer»), la croyance aux apparences («le gros ballon doit être plus lourd que le petit cube en plomb») et toutes sortes de raisonnements erronés constituent alors la plupart de ses connaissances. Toutefois, nous nous permettons encore ici de souligner la force de ces idées, force dûe à leur primalité, puisqu'elles persistent tout au long de l'âge adulte sous la forme d'«obstacles épistémologiques». Les premières connaissances de l'enfant sont massivement erronées. La plupart des éducateurs font tout simplement fi de ces connaissances, se contentant d'enseigner la «vérité» aux enfants comme s'ils étaient des pages vierges. Or, Bachelard s'oppose à cette attitude. Selon lui, ces premières «connaissances», bien qu'erronées, sont essentielles et nécessaires à l'acquisition de tout

savoir rationnel. Ceci, non pas en raison de leur pertinence logique qui est effectivement assez faible, mais parce que c'est la volonté de l'enfant qui importe ici: la volonté d'apprendre et de comprendre. Et si Bachelard parle de complexe de Prométhée, c'est notamment parce que cette volonté et la tendance dont elle dénote sont d'autant plus flagrantes dans le cas de l'apprentissage du feu. Selon lui, les premières expériences du feu et la connaissance qui en résulte sont avant tout motivées par l'interdit social. Le feu est interdit par les parents parce qu'il est dangereux. En même temps, les adultes qui en ont la maîtrise détiennent de ce fait un pouvoir mystérieux, un certain prestige. L'enfant va donc désobéir à ses parents, dérober des allumettes, tenter d'allumer ses premiers feux clandestins non pas tant pour l'aspect pratique que constitue la maîtrise du feu que pour obtenir ce pouvoir que détiennent ses parents, et ce par lui-même, défiant ainsi leur supériorité. Bachelard, à propos du jeu de l'enfant et de la flamme, écrit:

L'expérience naturelle ne vient qu'en second lieu pour apporter une preuve matérielle *inopinée*, donc trop obscure pour fonder une connaissance objective. La brûlure, c'est-à-dire l'inhibition naturelle, en confirmant les interdictions sociales, ne fait que donner aux yeux de l'enfant plus de valeur à l'intelligence paternelle. Il y a donc, à la base de la connaissance enfantine du feu, une interférence du naturel et du social où le social est presque toujours dominant. (Bachelard, 1949, p.24)

L'intérêt pour la maîtrise du feu est avant tout social. Certes, la flamme exerce d'elle-même une fascination, chez l'enfant comme chez l'adulte, mais cette fascination ainsi que les autres propriétés spécifiques du feu, telle la brûlure, ne possèdent pas en elles-mêmes suffisamment d'intérêt pour motiver la volonté de maîtrise. En revanche, l'intérêt qu'y portent les adultes, le fait que la maîtrise soit réservée à une caste d'initiés dont lui, l'enfant, ne fait non seulement pas partie, mais dont il est ouvertement exclu, constitue une excellente source de motivation. Les adultes tiennent leur supériorité du fait qu'ils possèdent la science du feu, et lui serait tenu à l'écart en vertu de quoi? Son infériorité? Sa faiblesse, puisqu'on dit vouloir le protéger? Non. Si eux peuvent le faire, il doit bien en être capable lui aussi. Et non seulement il en est capable, mais il y parviendra sans eux, et il leur montrera ainsi qu'il ne dépend pas d'eux, qu'il est par conséquent leur égal et peut être

même leur supérieur, puisque quelqu'un leur a montré, et que lui a appris par lui-même. Ainsi naît l'envie, la volonté de comprendre, d'apprendre. Le complexe de Prométhée désigne donc «toutes les tendances qui nous poussent à savoir autant que nos pères, plus que nos pères, autant que nos maîtres, plus que nos maîtres» (Bachelard, 1949, p.25), ce qui implique non seulement d'égaliser la connaissance des aînés, mais encore de la dépasser, de faire mieux qu'eux. Il ne faut toutefois pas confondre cette tendance avec la révolte adolescente, qui est trop brute, trop violente pour inspirer une telle volonté, même si elle s'y rattache d'une manière obscure; la révolte adolescente se contente de nier l'autorité des adultes. Le complexe de Prométhée, lui, reconnaît cette autorité comme ce à quoi il aspire précisément: il s'agit d'obtenir ce pouvoir par le savoir et, plus encore, d'en faire meilleur usage, démontrant ainsi l'excellence du sujet et son potentiel d'innovation.

La complémentarité de cette idée avec celle d'Arendt est optimale. En effet, selon la philosophe, la naissance se caractérise par son potentiel d'innovation. Elle expliquait comment les adultes trouvaient un sens digne de leur existence, car dépassant celle-ci, à travers le fait de préserver et d'améliorer le monde pour les générations à venir. Bachelard nous démontre ici l'exacte réciproque de cette théorie, à savoir comment de manière interne cette logique s'éveille dans l'esprit de l'individu dès l'enfance, c'est-à-dire, qu'elle procède de la naissance et de la faculté de commencer qui s'y rattache. Plus encore, Arendt expliquait également de quelle manière en Grèce antique les hommes se considéraient, du fait de leur individualité, comme les seules créatures mortelles, par opposition aux animaux qui existent en tant qu'espèce, aux dieux et au cosmos, tous trois immortels, mortalité de laquelle il ressortait que le sens de leur vie était de gagner leur immortalité et par là même leur place dans le cosmos en érigeant des oeuvres et par des actions qui témoigneraient de leur excellence à travers les siècles. Là encore les théories d'Arendt et de Bachelard se rejoignent et se complètent, puisque l'on trouve dans l'origine antique de la valorisation de l'action au sens propre et dans le complexe de Prométhée, dont le nom témoigne encore en notre faveur, la même volonté d'excellence et de distinction qui donne sens à la condition humaine.

Nous avons vu que le complexe de Prométhée marque l'importance des premières

«connaissances» de l'enfant, non dans leur contenu cognitif au sens stricte, mais en ce qu'elles révèlent l'origine d'une tendance essentielle de l'existence. Ainsi, l'intérêt, tout teinté d'imagination et d'affection, que l'enfant éprouve face à la maîtrise des adultes (et particulièrement pour la maîtrise d'un objet aussi fascinant que le feu) trouve le moteur pour se transformer en connaissance rationnelle dans une rivalité secrète avec eux et dans la convoitise de leur pouvoir. Cette tendance est la base de la connaissance, du besoin de comprendre et de la volonté d'intellectualisation de l'enfant. Elle est aussi la garante d'un dynamisme intellectuel qui peut se prolonger au delà de l'enfance et sur lequel nous reviendrons ultérieurement. Surtout, elle désigne l'origine profonde de l'aspiration à vouloir être digne de ses aînés, à vouloir faire mieux qu'eux, à vouloir en être digne en les dépassant. On retrouve par la suite cette aspiration dans la philosophie arendtienne, où c'est elle qui donne son sens à l'existence humaine puisqu'elle définit la liberté et l'action, et où l'on comprend qu'elle trouve sa réponse dans les générations à venir, formant ainsi un cercle parfait. On y découvre également son ancienneté, cette fois non seulement dans la vie de l'individu, mais à travers l'Histoire, ce qui prouve sa permanence et donc sa détermination fondamentale au sein de la condition humaine. Cette tendance, cette aspiration prend littéralement racine dans l'enfance et est indissociable de sa complexion, ce qui tend à renforcer la validité de l'idée arendtienne puisqu'à la naissance qui détermine la condition humaine de natalité s'ajoute l'enfance comme période de développement de cette dernière et de ses implications.

### **3. Rapport spécifique de l'enfant avec le monde**

#### **a. L'enfant est un être cosmique.**

Nous avons vu que certains aspects essentiels de la condition humaine prennent racine dans l'enfance, parmi lesquels la tendance à vouloir égaler et dépasser les générations précédentes qui trouve son aboutissement dans la préservation et l'amélioration

du monde pour les générations à venir. Mais qu'en est-il précisément du rapport entre le monde et ces dernières? Arendt remarque le rapport entre le nouveau et l'ancien dont dépend en partie l'éducation, mais cette analyse relève encore d'une perspective politique, c'est-à-dire d'adulte. Qu'en est-il du rapport interne entre l'enfant et le monde? Par ailleurs, nous avons également constaté que l'enfant, de par la prédominance de l'imagination sur son esprit, invente spontanément son monde dans lequel tout est possible. Toutefois, cette invention n'est pas totale, elle ne peut que puiser dans l'environnement de l'enfant, notamment dans les éléments naturels qui exercent une certaine séduction sur son esprit. Ce n'est cependant pas assez pour décrire le rapport de l'enfant au monde. Selon Bachelard, l'enfance est un état spécifique, dominé par l'affection et l'imagination, et cet état conditionne la perception que l'enfant a du monde. Il invente, de manière plus ou moins consciente, un univers qui lui est propre, qui est le sien:

L'enfant se sent fils du cosmos quand le monde humain lui laisse la paix.(...) En ses solitudes heureuses, l'enfant rêveur connaît la rêverie cosmique, celle qui nous unit au monde. (...) Et toutes ces images de sa solitude cosmique réagissent en profondeur dans l'être de l'enfant; à l'écart de son être pour les hommes, se crée, sous l'inspiration du monde un être pour le monde. Voilà l'être de l'enfance cosmique. Les hommes passent, le cosmos reste, un cosmos toujours premier, un cosmos que les grands spectacles du monde n'effaceront pas dans tout le cours de la vie. (Bachelard, 2010, p.84 et 92)

L'enfant, dont l'activité imaginative débordante s'oppose naturellement au principe de réalité, à tendance à fuir le monde des hommes, ce monde trop humain, comme s'il était en quelque sorte trop étroit: l'enfant a besoin d'espace, d'immensité pour que son être se déploie à la mesure de son imagination. Pour cette raison, il se retire spontanément dans son propre univers, celui qui naît de lui-même et où, selon le mot de Bousquet, «il peut tout devenir». Dans ce monde, il trouve une solitude «heureuse», car elle n'en est pas une: il s'agit de s'isoler des hommes pour se retrouver au sein d'un univers plus familier, peuplé d'éléments et de protagonistes dans lesquels il se projette, et qui sont investis par son esprit et son coeur: un cosmos fermé, qui possède la protection du foyer. À travers la vie dans cet univers, à travers ses rêveries, l'enfant tisse des liens profonds avec ce monde qui est le sien, qui plusieurs années durant constitue le théâtre de toutes ses aventures, et dont les

impressions resteront, de par leur aspect originel, à jamais gravées en lui. Ainsi, selon Bachelard l'être de l'enfant est un «être pour le monde» et non un «être avec les hommes» à l'image du monde commun d'Arendt, un monde social qui constitue leur réalité. Nous comprenons ainsi qu'à l'abri des adultes et des contraintes du réel, l'enfant imagine et rêve son monde, et ce stade apparaît comme une période de construction nécessaire: à travers ce cosmos premier, l'enfant apprendra, à l'âge adulte, à aimer le «vrai» monde et à l'habiter.

### **b. L'Amour filial est l'origine de l'*Amor Mundi***

Selon nous ce cosmos premier est à la base de l'*amor mundi* d'Arendt, cet amour réfléchi issu de la reconnaissance pour le monde qui donne à l'être humain son identité, et qui motive l'individu à agir pour que ce monde se perpétue, pour l'avenir des hommes et du monde. Nous souaurions ici avancer l'hypothèse d'après laquelle l'*amor mundi* posséderait une origine plus ancienne, plus profondément ancrée dans le coeur humain. Le monde tel que perçu normalement à l'âge adulte, la société en fait, est trop dur pour être à lui seul un objet d'amour. La société possède toutes les imperfections et tous les défauts des hommes. Elle est à la fois trop réelle et trop humaine. C'est la même idée que l'on retrouve dans le principe selon lequel il est plus facile d'aimer l'humanité en générale que les individu en particulier: un tel amour réclame une grandeur qui doit dépasser toutes les imperfections particulières. Or, selon Bachelard, cet amour trouve son origine dans l'enfance:

L'amour filial est le premier principe actif de la projection des images, c'est la force première de l'imagination, force inépuisable, qui s'empare de toutes les images pour les mettre dans la perspective humaine la plus sûre: la perspective maternelle. D'autres amours viendront bien sûr se greffer sur les premières forces aimantes. Mais toutes ces amours ne pourront jamais détruire la priorité historique de notre premier sentiment. La chronologie du coeur est indestructible. Par la suite, plus un sentiment d'amour et de sympathie sera euphorique, plus il aura besoin d'aller puiser ses forces dans le sentiment fondamental... Aimer l'univers infini, c'est donner un sens objectif à l'infinité de l'amour pour une mère. (Bachelard, 1942, p.157)

Nous avons déjà établi que l'imaginaire et l'affectivité constituent des paramètres essentiels de l'enfance, et nous avons également remarqué le fait que la projection, le fait de revêtir un objet de ses propres sentiments, est un des principaux modes d'assimilation de l'enfant. La projection est une manière non seulement d'investir, mais d'aimer les choses: elle est une force affective. Ici, Bachelard met en relief le fait que l'origine de ce mécanisme réside dans l'amour filial qui, en tant que premier amour, est le premier modèle d'attachement et de gratitude de l'enfant. Etant donné le rôle prépondérant de la mère pour l'enfant et la relation fusionnelle qui s'y rattache, il apparaît que l'amour filial, de par sa puissance et sa primeur, constitue à la fois la base et la plus puissante des forces projectrices de l'enfant. Par conséquent, en tant que principe actif, l'amour de l'enfant, comme tout le reste de son potentiel, réclame pour s'exprimer des objets à la mesure de son infinité. On comprend ainsi la nature du lien qui se crée entre l'enfant et son «cosmos premier»: ce dernier est tout entier investi de l'amour filial car sa plascité imaginative est à la mesure de celle de l'enfant, tout en lui fournissant la protection du foyer et de la mère, en un lieu où l'enfant peut expérimenter pour la première fois tous ses sentiments, ses propres rêveries et ses aventures. C'est pourquoi selon nous le cosmos premier est à l'origine de l'*amor mundi* d'Arendt: l'*amor mundi*, comme l'amour filial, réclame une immensité à sa mesure, or la société des hommes est trop étroite en raison de son réalisme contraignant et de ses défauts. La grandeur de l'*amor mundi* correspond à celle de l'amour filial, et le cosmos premier de Bachelard se présente comme un objet à la mesure des deux. De plus, il possède toute la charge affective originelle et fondamentale qui justifie la profondeur de l'*amor mundi*, dont la force est trop obscure pour n'être que le résultat d'un raisonnement logique. Enfin, selon Arendt, l'*amor mundi* résultait de l'identification et de la reconnaissance envers le monde: cette reconnaissance et cette identification trouvent ainsi, de manière parfaitement cohérente, leur origine dans le cosmos premier. Ainsi, le rapport de l'enfant au monde apparaît comme étant à la fois spécifique et fondamental : le monde social tel que nous le connaissons est trop contraignant dans son réalisme, trop étroit pour que l'enfant s'y reconnaisse: son activité imaginative et affective débordante l'incite à fuir spontanément dans un univers qu'il peut peupler de ses fantasmes et de ses rêveries, un cosmos éternellement familier dont la protection prolonge celle du foyer, et dont l'infinité

correspond à ses aspirations et à l'amour qu'il éprouve. Bachelard met en effet en relief l'origine et la puissance dynamique de l'amour: si l'amour filial, dans ce qu'il possède d'absolu et d'inconditionnel, est le premier modèle d'aimance de l'enfant, il en ressort d'une part le fait qu'ultérieurement les autres formes d'amour en découleront à divers degrés, d'autre part le fait qu'en tant que puissance active d'appropriation et de reconnaissance, cet amour cherche, comme le reste du potentiel de l'enfant, des objets à sa mesure. Ainsi, le cosmos premier, lieu protecteur que l'enfant habite de ses premiers sentiments, ses rêveries, ses premières expériences, se trouve par la même investi par cet amour filial dans toute son infinité. C'est à travers lui que l'enfant apprendra par la suite à aimer et à habiter le monde des hommes. Il est par conséquent clair, selon nous, que ce monde cosmique et affectif est à l'origine de l'*amor mundi*: ce rapport initial fondamental justifie la profondeur de la reconnaissance et de l'identification qui sont d'après Arendt à l'origine de cet amour, tout en lui fournissant son infinité et son inconditionnalité.

Nous avons vu comment Bachelard définit l'enfance: bien plus qu'un âge chronologiquement déterminé, il s'agit d'un état spécifique radicalement différent du stade adulte. Cet état se distingue d'abord par une disposition psycho-affective régie par l'imagination et les sentiments: selon le philosophe, on ne peut en effet comprendre l'enfant sans prendre en compte la valeur et la nature réelle de l'imagination, faculté qu'il conçoit comme une puissance dynamique et cognitive. Par conséquent, l'esprit de l'enfant se démarque par sa créativité et son inventivité, ce qui rejoint l'idée arendtienne d'après laquelle il est innovation et potentiel d'innovation. Par rapport à l'esprit de l'adulte, celui de l'enfant ignore quasiment les contraintes et se situe tout entier dans l'univers des possibles, univers qu'il cherche à développer toujours d'avantage et à travers lequel il fait ses premières expériences qui, en raison de la virginalité de son esprit, s'ancrent profondément en lui. Pour cette raison, l'enfance est également un état d'apprentissage et d'éveil essentiel où se gravent des expériences fondamentales relatives à son existence future. Ces expériences s'acquièrent notamment par le jeu, activité principale de l'enfant, et qu'Arendt considérait comme étant le pendant pré-politique de l'action: en effet, à travers le jeu l'enfant découvre progressivement sa faculté d'agir, dans un premier temps sur les objets, puis sur les êtres, et enfin sur les événements; l'usage qu'il fait de cette faculté se complexifie à

mesure qu'il l'expérimente, et il prend conscience de ses possibilités en même temps qu'il les développe, ce qui souligne la spontanéité de l'enfant, qui préside à tous ses comportements, confirmant, selon l'enseignement d'Arendt, la caractère naissanciel de cette qualité. Ainsi, la virginalité de l'esprit de l'enfant, alliée à son activité imaginative et inventive débordante engendre une liberté d'esprit conditionnelle à une liberté d'action, d'expérimentation qui permet à l'enfant de créer et découvrir son pouvoir, ses possibilités, et à travers laquelle émerge des tendances fondamentales pour sa vie future. Parmi ces dernières figure le complexe de Prométhée ou la volonté d'égaliser et de dépasser ses aînés et dans lequel nous voyons l'origine du sens supérieur de l'action politique selon Arendt: perpétuer et améliorer le monde commun. De la même manière, l'enfance, en tant qu'état, implique un rapport spécifique avec le monde, où celui-ci est préféré et perçu dans son aspect cosmique plutôt que social: dans l'univers de l'enfant, le monde est un cosmos paradoxalement clos et infini, clos dans son aspect protecteur, et infini dans ses possibilités, hébergeant tous les premiers émois, les rêveries et les premières aventures, théâtre externe de projections internes, dans une intimité partagée qui ne s'effacera jamais complètement. Ce rapport cosmique originel, par l'identification, le sentiment de reconnaissance envers le monde et la foi en ses possibilités, s'avère identique à l'*amor mundi* d'Arendt, dont il est d'après nous à l'origine.

## II. La permanence de l'Enfance

Nous avons vu en quoi les conceptions de Bachelard sur l'enfance complètent la théorie aendtienne de la natalité en ce qu'elles expliquent comment, du point de vue individuel, se développent les facultés et les spécificités qui ressortent de la natalité, et qui révèlent leur plein potentiel à l'âge adulte sous les thèmes de l'action politique, de la liberté, du commencement et de l'*amor mundi*. Il nous faut à présent comprendre comment, à l'âge adulte, ces dispositions opèrent concrètement à l'intérieur de l'individu de telle manière qu'il se saisisse de son tempérament naissanciel et qu'il agisse selon lui. Poursuivant notre raisonnement, nous pensons trouver les réponses à ces questions dans les théories de Bachelard sur la permanence de l'enfance à l'âge adulte.

## 1. Comment s'exprime la permanence de l'Enfance?

### a. Difficulté de l'âge adulte

Hannah Arendt distingue deux principales différences, sous-entendu en dehors de l'âge et de la maturité, entre adulte et enfant: en premier lieu vient la responsabilité dont l'enfant doit être soulagé afin de pouvoir expérimenter, notamment par le jeu, sa faculté d'action dans ses différentes virtualités, pour pouvoir par la suite l'employer de manière responsable et en toute connaissance de causes. En second lieu, l'enfant incarne la nouveauté, tandis que l'adulte se rattache à l'ancien. On trouve dans la pensée bachelardienne une distinction analogue à cette dernière, qui se résume en quelque sorte à l'opposition entre l'âge adulte associé au rationalisme sclérosant, et l'enfance rattachée à l'imagination vitalisante. L'enfant, dans son jeune âge, est encouragé dans son inventivité, dans sa fantaisie, dans l'essor de son imagination. À l'âge adulte, au contraire, le monde humain valorise avant tout la rationalité de l'individu, sa logique, son objectivité. Il est entendu que ces qualités sont inhérentes à la culture et indispensables au bon fonctionnement de la société. Seulement, Bachelard critique l'excès de cette pression rationnelle:

Dès qu'un enfant atteint «l'âge de raison», dès qu'il perd son droit absolu à imaginer le monde, la mère se fait un devoir, comme tous les éducateurs, de lui apprendre à être *objectif* – objectif à la simple manière où les adultes se croient «objectifs». On le bourre de sociabilité. On le prépare à sa vie d'homme dans l'idéal des hommes stabilisés. On l'instruit dans l'histoire de sa famille. On lui apprend la plupart des souvenirs de la petite enfance, toute une histoire que l'enfant saura toujours raconter. L'enfance – cette pâte!- est poussée dans la filière pour que l'enfant prenne bien la suite de la vie des autres. (Bachelard, 2010, p.91-92)

Le problème qui apparaît ici et la critique émise par Bachelard à l'égard des attentes du milieu adulte ne relève pas tant de cette exigence de rationalité en soi que du fait qu'elle s'exerce au détriment et même contre les tendances imaginatives de l'enfant, comme si ces dernières ne possédaient plus aucune légitimité, et qu'elles devaient simplement être supprimées. Le modèle communément admis de ce que doit être un adulte exclut les facultés imaginatives et, dans une certaine mesure, affectives. La raison prend le pas sur l'imagination, la logique sur la sentimentalité, l'objectivité sur la subjectivité, le calcul sur la rêverie, la norme sur l'inventivité, et l'apparence sur l'intimité. Et cette pression est telle que non seulement l'enfant doit renoncer à tout ce qui constituait jusqu'à présent son monde, mais il est de surcroît conditionné à concevoir celui-ci dans la même perspective qu'eux: «on lui apprend la plupart des souvenirs de la petite enfance». C'est ainsi qu'une enfance rationalisée, historicisée vient remplacer le monde merveilleux que nous avons précédemment décrit, ce qui correspond à la distinction bachelardienne de «l'enfance vécue» et de «l'enfance racontée».

«L'enfance racontée» est l'enfance historicisée par l'entourage, notamment en ce qui concerne les premières années de sa vie dont l'enfant ne se souvient presque pas, emplies d'anecdotes cocasses et d'événements marquants, de manière à constituer un récit à la limite du stéréotype: «Quand tu es né... tes premiers pas... tu t'asseyais sur les genoux de ta grand-mère et....» ainsi de suite. Elle apparaît comme un prérequis familial et social, puisqu'il faut que l'individu puisse parler de son enfance à titre comparatif ou biographique, et parce qu'il est traditionnel que la famille parfois évoque la douce nostalgie du passé. Cette enfance racontée est donc d'avantage constituée par l'entourage, et l'individu y adapte les souvenirs qu'il en a. Elle est véritablement un récit qui vise à émouvoir, à caractériser et à «se souvenir», un récit socialement utile.

«L'enfance vécue» est toute autre. Elle désigne les souvenirs que l'individu possède de sa propre enfance, souvenirs qui ressemblent d'avantage à des images, des tableaux, des atmosphères, des odeurs, et des scénarii fantastiques et incongrus fort éloignés de tout principe chronologique ou même simplement logique, qui pour cette raison sont disqualifiés par la mentalité adulte, inapte désormais à envisager des éléments qui

échappent à une certaine cohérence rationnelle. Ainsi, ce n'est pas une volonté de destruction qui guide les exigences des adultes, mais une sorte d'incapacité à concevoir, et par conséquent à respecter, l'univers de l'imagination. Bachelard lui-même a souligné le fait, la bizarrerie par laquelle on étudie l'imagination chez les enfants «sans jamais, à vrai dire, examiner comment elle meurt chez le commun des hommes» (Bachelard, 2010, p.2), et nous avons par ailleurs souligné le fait qu'il ait agi pour la revalorisation de l'imagination, la compréhension de sa richesse et de son rôle essentiel au sein de la psyché humaine.

La différence entre l'âge adulte et l'enfance réside selon Bachelard dans la rationalisation et l'objectivation du monde adulte qui s'oppose à l'univers imaginaire de l'enfance et vient s'y substituer jusque dans les souvenirs que l'individu en garde. Malgré cela, nous allons voir que l'enfance subsiste d'une certaine manière au cœur de l'individu, et c'est à cette subsistance, cette permanence que nous allons à présent nous intéresser.

### **b. La Rêverie, voie royale d'accès à l'Enfance**

Selon Bachelard, il y a une «voie royale d'accès» à l'enfance qui demeure en l'adulte, et à laquelle le philosophe accorde beaucoup d'importance: il s'agit de la rêverie. Cette dernière est bien différente du rêve et ne doit pas se confondre avec lui:

La rêverie est un phénomène spirituel trop naturel –trop utile aussi à l'équilibre psychique– pour qu'on en traite comme une dérivation du rêve, pour qu'on la mette, sans discussion, dans l'ordre des phénomènes oniriques. (Bachelard, 2010, p.10)

Dans le rêve, le sujet est passif, sa conscience est celle d'un spectateur. Le rêve est «surchargé des passions mal vécues dans la vie du jour» (Bachelard, 2010, p.13) et possède

de ce fait une certaine hostilité, qui ternit la solitude du rêveur, qui ainsi n'est pas vraiment sa solitude, mais une solitude inquiète, surveillée. Dans la rêverie, au contraire, le sujet est actif, son esprit et sa volonté se laissent entraîner dans un univers familier, où sa solitude est heureuse, intime et confiante. Pas d'éléments négatifs, à tel point que «dans une rêverie, le mot mort est un mot grossier» (Bachelard, 2010, p.95). La rêverie se définit donc comme une divagation consciente et assumée, voire volontaire, de l'esprit, une résurgence de l'imagination qui advient lorsque l'individu cesse de vouloir diriger son esprit par la logique rationnelle. Bachelard lui attribue la qualité de «reposer» l'âme, en la libérant temporairement de ses contraintes. De plus, elle serait notamment à l'origine des arts littéraires, plus particulièrement de la poésie, à laquelle elle fournirait son inspiration. Enfin, comme toute activité, la rêverie a besoin de matériaux pour s'alimenter: pour cette raison elle a spontanément tendance à raviver le passé et à s'y promener. Par exemple:

Nous sommes devant un grand lac dont les géographes savent le nom, au milieu des montagnes, et voici que nous retournons à un lointain passé. Nous rêvons en nous souvenant. Nous nous souvenons en rêvant. Nos souvenirs nous redonnent une simple rivière qui reflète un ciel appuyé aux collines. Mais la colline grandit, l'anse de la rivière s'élargit. Le petit devient grand. Le monde de la rêverie d'enfance est aussi grand, plus grand que le monde offert à la rêverie d'aujourd'hui. De la rêverie poétique devant un grand spectacle du monde à la rêverie d'enfance, il y a commerce de grandeur. Et c'est ainsi que l'enfance et à l'origine des plus grands paysages. Nos solitudes d'enfant nous ont données les immensités primitives. (Bachelard, 2010, p.87)

Ce n'est là qu'une illustration possible parmi tant d'autres, mais le principe est là. La rêverie appelle la rêverie, et c'est en enfance que l'individu a appris à rêver. Plus encore, c'est dans l'enfance que l'individu rêvait spontanément. S'il ouvre la porte, s'il sait oublier un peu sa logique rationnelle, et laisse parler à nouveau l'imagination en lui, sa rêverie le ramène d'elle-même à ses rêveries d'enfance, comme bien souvent l'homme retourne de lui-même sur les lieux où il a vécu. L'esprit rentre à la maison. Les éléments naturels autrefois si attrayants, les paysages que l'enfant préférait à la société des hommes constituent des lieux privilégiés pour raviver ces sentiments, ce qui confirme l'hypothèse selon laquelle la rêverie est une composante du processus poétique: le lyrisme est rarement citadin. De plus, la

rêverie de l'adulte ne se contente pas de lui rappeler ses rêveries d'enfance, mais elle se pare de ses attributs: l'intimité, la douceur, la grandeur du monde, comme si la rêverie d'enfance revenait habiter la rêverie de l'adulte. Ses souvenirs ne se contentent pas de refaire surface, ils viennent réinvestir la perception actuelle que l'adulte a du monde. L'enfance déborde en quelque sorte sur la rêverie d'adulte qui la ranime, mais d'une manière qu'il ne faut pas confondre avec la remémoration ou la réminiscence:

Cette rêverie vers l'enfance ne consiste pas vraiment à se souvenir; sinon, l'image perdrait son dynamisme, deviendrait traduction, réminiscence, réalité. Toute la poésie de Bachelard s'insurge contre cette possibilité, ce faux réalisme. La mémoire objective et datée, avec ses événements, est pour Bachelard un mensonge de l'homme à lui-même et aux autres, une petite légende surtout, inventée par les adultes. Au delà de ces «faits» localisés, une enfance permanente vit en nous. (Dagognet, 1972, p.51)

La rêverie fait en quelque sorte ressurgir «l'enfance vécue», ses manières de voir et de sentir, ses images et ses impressions, comme si le passé cherchait à revivre dans le présent. Il est vrai que dans la rêverie l'esprit de l'adulte est au repos, laissant libre cours à son imagination. D'un autre côté, ceci favorise le retour des rêveries d'enfance, non pas sous la forme de souvenirs lointains relevant d'un passé nostalgique et révolu: elles viennent réinvestir la vision actuelle de l'adulte. Or, si l'imagination était la caractéristique principale de l'enfant, il est logique qu'elle ait coloré ses souvenirs. Plus encore, selon Bachelard, les souvenirs dépendent de l'imagination:

Dans leur primitivité psychique, Imagination et Mémoire apparaissent en un complexe indissoluble. On les analyse mal en les rattachant à la perception. Le passé remémoré n'est pas simplement un passé de la perception. Déjà, puisqu'on se souvient, dans une rêverie le passé se désigne comme valeur d'image. (Bachelard, 2010, p.89)

En effet, puisque le processus de remémoration consiste à présentifier le passé, c'est-à-dire en quelque sorte à le recréer, il est parfois difficile de distinguer les souvenirs «purs» de ceux que l'esprit recrée, un peu à la manière dont, dans une phrase ou une mélodie dont

un mots ou un son est manquant, l'esprit le recompose machinalement. Il faut bien comprendre le sens que Bachelard accorde à l'expression «le passé a valeur d'image»: l'image n'est pas un objet que l'on tient dans sa main et que l'on regarde avec tout le recul du détachement; l'image est une origine, un symbole, la clé qui ouvre sur un autre univers. Les images possèdent une charge affective, et les bons poètes sont ceux qui dépeignent les bonnes images, non pas celles que l'on regarde en passant, mais celles qui entraînent l'être tout entier et le replacent dans leur univers. De plus, nous avons précisé avec la distinction entre l'enfance racontée et l'enfance vécue la véritable substance des souvenirs qui ne concerne ni les dates, ni la chronologie, ni l'enchaînement des évènements, autant d'éléments qui viennent structurer le récit par après, précisément lorsque l'on raconte. Les véritables souvenirs, et ceci est encore plus vrai pour les souvenirs d'enfance, se constituent d'avantage d'impressions, de sentiments, d'atmosphères ressenties; ils ressemblent dans une certaine mesure à des tableaux impressionnistes. Les souvenirs d'enfance sont vivants. Dans la rêverie, l'individu les ravive et, alors même que son esprit est au repos, l'imagination reprend le contrôle, et comme elle est une faculté actuelle, elle redonne vie à ces images qui ne demandent qu'à se ranimer, qu'à être réimaginer. Plus encore, Bachelard soutient que dans ce processus l'imagination et ses projections ne sont pas les seules à reprendre vie:

Le passé n'est pas stable, il ne revient à la mémoire ni avec les mêmes traits, ni avec la même lumière. Aussitôt que le passé est pris dans un réseau de valeurs humaines, dans les valeurs d'intimité d'un être qui ne s'oublie pas, il apparaît dans la double puissance de l'esprit qui se souvient et de l'âme qui se repaît de sa fidélité. L'âme et l'esprit n'ont pas la même mémoire. (Bachelard, 2010, p.89)

Dans ce flou aisément qualifiable d'artistique, il y a plus que l'esprit qui retrouve ses anciennes images, il y a «l'âme qui se repaît de sa fidélité». Parce que les souvenirs proviennent de l'intimité de l'enfant, l'adulte qui se souvient retrouve cette intimité, cette atmosphère de confiance et de familiarité avec le monde, les éléments qu'il a aimé: il éprouve ces sensations de nouveau, parce que les rêveries étaient un tout, pas juste un paysage, mais un ensemble d'éléments, plus encore une disposition, que l'adulte retrouve à présent. De la même manière dont nous avons évoqué le fait que «l'esprit rentre à la

maison», nous pouvons à présent ajouter qu'il en va de même pour l'âme : l'être au complet rentre chez lui. Appelée par la confiance et l'amour qui caractérisait son monde, l'enfance renaît: «Monde de la nouveauté, au delà des catégories du temps et de l'éternité, où l'homme vit dans l'instant qui sans cesse se renouvelle, permettant des naissances recommencées» (Préclaire, 1971, p.112).

Ainsi l'enfance revient par la rêverie. L'individu, lorsqu'il est ému par un paysage, ou laissé à ses solitudes méditatives, se repose des contraintes rationnelles, et laisse son imagination reprendre le pas sur son esprit, reposant ainsi son âme dans la rêverie. Bien vite, celle-ci le ramène à son passé, à ses rêveries anciennes et alors les images, les sensations, les impressions de son enfance reviennent, non pas sur le mode du souvenir nostalgique et révolu, mais de manière vivante: «le passé renaît» (Bachelard, 2010, p.30). L'individu se remémore les paysages qu'il a aimé, la manière dont il les a aimé, ses sensations, ses impressions; les dispositions affectives et imaginatives qu'il avait lorsqu'il était enfant reviennent prendre possession de son être, et le replacent dans un univers où il se sentait bien. Parce l'enfance était régie par l'imagination et l'affection, ses souvenirs en sont chargés, d'où la facilité avec laquelle l'esprit de l'individu, lorsque ce dernier le laisse au repos, se reporte à cet état de confiance, d'amour et de bien être qu'est l'enfance, actualisé par cette puissante faculté qu'est l'imagination. La rêverie est donc une activité psychique intense et profonde où les barrières s'effacent et se mêlent, permettant ainsi à l'enfance de revenir, et ce retour de l'enfance prouve d'après Bachelard la permanence de l'enfance, le fait qu'elle demeure d'une certaine manière en l'individu.

### **c. Nature de la permanence de l'Enfance**

La rêverie, dont tous les êtres humains ont à un moment ou à un autre fait l'expérience, témoigne de la permanence de l'enfance en l'adulte. Mais quelle est la nature de cette permanence, qu'est-ce que Bachelard entend par cette expression? Dans son

ouvrage La Poétique de la Rêverie, au début du chapitre intitulé «Les rêveries vers l'enfance», le philosophe exprime son idée ainsi:

Les thèses que nous voulons défendre en ce chapitre reviennent toutes à faire reconnaître la permanence, dans l'âme humaine, d'un noyau d'enfance, une enfance immobile mais toujours vivante, hors de l'histoire, cachée aux autres, déguisée en histoire quand elle est racontée, mais qui n'a d'être réel que dans ses instants d'illumination –autant dire dans les instants de son existence poétique. (Bachelard, 2010, p.85)

Bachelard exprime ici clairement sa pensée. Selon lui, l'enfance, c'est-à-dire l'enfant que l'individu a été, demeure en lui, à l'image d'un «noyau», autour duquel se serait construit sa personnalité d'adulte. Cette enfance, «immobile», n'a pas vieilli et ne subit pas les altérations temporelles que tout être connaît. Elle est «toujours vivante» car l'individu la retrouve dans son actualité, elle se tient prête et ne demande qu'à *agir*. Il s'agit de l'enfance intime, «l'enfance vécue», celle des impressions, des sentiments, des dispositions du cœur et de l'esprit. Il s'agit d'un état et non pas d'anecdotes, or il est difficile de raconter un état, de le restituer dans toutes ses nuances et subtilités, ce qui est une des raisons pour lesquelles l'individu lorsqu'il évoque ses souvenirs privilégie les événements qui sont narrables. Cet état revient dans la rêverie, dans «son existence poétique», c'est-à-dire dans l'intimité d'un être qui se laisse aller, qui s'ouvre à elle, se laissant réinvestir par son imagination et son affection, afin qu'elle puisse être effective de nouveau. Les bons poèmes et le transport lyrique et onirique qu'ils provoquent chez le lecteur constituent pour Bachelard des preuves de cette enfance permanente, de même que la régénération ressentie par l'individu lorsqu'il se ressaisit de ses forces, aspect sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

Nous souhaiterions pour l'instant nous intéresser à ce «noyau» d'enfance permanente, cet état qui persiste de manière latente au cœur de l'individu et dont la présence expliquerait de manière interne la nature naissancière qu'Arendt attribue à l'être humain et par la vertu duquel ce dernier pourrait agir spontanément, commencer, innover à chaque instant. Il nous faut donc caractériser cet état, comprendre sa nature. Bachelard

l'explique ainsi:

Nos rêveries solitaires sont les activités d'une métamnésie. Il semble que les rêveries vers les rêveries de notre enfance nous font connaître un être préalable, toute une perspective d'*antécédence d'être*.

(...)

Cette antécédence d'être se perd dans le lointain du temps, entendons, dans les lointains de notre temps intime, dans cette multiple indétermination de nos naissances au psychisme, car le psychisme est essayé en maintes tentatives. Sans cesse, le psychisme tente de naître. Cette antécédence d'être, cette infinitude du temps de la lente enfance sont corrélatives. L'histoire –toujours l'histoire des autres!- plaquée sur les limbes du psychisme obscurcit toutes les puissances de la métamnésie personnelle. Et cependant, psychologiquement parlant, les *limbes* ne sont pas des *mythes*. Ce sont des réalités psychiques ineffaçables. Pour nous aider à pénétrer dans ces limbes de l'antécédence d'être, les rares poètes vont nous apporter des lueurs. (Bachelard, 2010, p.93)

L'enfance permanente qui se découvre par le biais de la rêverie ne relève pas du simple souvenir, ni de la remémoration. Bachelard emploie le terme de «métamnésie», un stade au delà de la mémoire, plus fondamental encore: une origine. De rêverie en rêverie, l'individu remonte le fil du temps, descend plus profondément en lui. Comme si la rêverie d'adulte s'ouvrait sur une autre rêverie, celle de l'enfance, qui elle-même ramenait l'individu à un état préalable aux souvenirs, aux faits mêmes. Nous avons insisté précédemment sur le fait que ce retour, cette actualisation, ne pouvait être le fait que de l'imagination, ce que confirme l'interprétation de Préclaire: «L'imagination –en la forme de la rêverie poétique – joue un rôle d'approche. Elle est la voie d'accès au mystère ontologique. Elle est ce médium, cet intermédiaire par quoi l'homme nouveau se crée» (Préclaire, 1971, p.104). Car cette véritable procession aboutit à un état d'«être préalable», que Bachelard qualifie d'«antécédence d'être». Mais qu'y a-t-il avant l'être? Le non-être? Loin de nous l'idée de vouloir reporter ici vingt-cinq siècles de débat métaphysique. Nous avons vu avec Arendt qu'être, dans la perspective de l'être humain signifie agir, seule manière par laquelle il peut réaliser sa liberté. Ainsi l'antécédence d'être serait l'être d'avant les actions, les événements, c'est-à-dire d'avant les déterminations individuelles. Cette hypothèse paraît la plus logique à l'égard de notre propos, d'autant plus qu'elle est confirmée par Bachelard lors d'un passage précédant notre citation :

Il est des rêveries si profondes, des rêveries qui nous aident à descendre si profondément en nous qu'elles nous débarrassent de notre histoire, elles nous libèrent de notre nom. (Bachelard, 2010, p.84)

Si la rêverie, dans sa valeur de profondeur c'est-à-dire d'introspection, parvient à «débarrasser» le sujet de son histoire, soit des événements et actions par lesquels il a affirmé *qui* il est, sa personnalité, son nom et les caractéristiques qui lui sont associées, cela confirme l'idée que l'antécédence d'être désigne un stade d'avant les déterminations individuelles. Plus précisément, l'époque de «cette multiple indétermination de nos naissances au psychisme», ce qui s'entend comme l'indétermination de l'individu non seulement au niveau historique et événementiel, mais également psychique, c'est-à-dire relevant de l'évolution mentale et de la conscience. Sans nous perdre dans une archéologie de l'évolution psychique, on peut affirmer que cette époque est la source, l'origine de l'être et de l'esprit, car si le psychisme «tente de naître» sans cesse et «est essayé» en maintes reprises, cela signifie qu'il y avait au début un stade d'avant les prises de conscience, d'avant la conscience même de soi. Il s'agit de l'époque de «l'infinitude du temps de la lente enfance», où l'esprit ignorait le concept même de temps, car toute détermination événementielle est temporelle. Nous sommes dans l'exacte opposé de la perspective mortelle: si la mort est l'arbitre absolu, celui qui donne son poids au temps qui passe quotidiennement, lui donnant une valeur d'échéance, au contraire à l'époque originelle dont traite Bachelard, l'époque de la naissance et de l'enfance, les déterminations temporelles n'existent pas, le temps se comprend en terme d'infinitude, ce qui signifie qu'il n'est pas le temps tel que nous le connaissons. Et l'histoire, concept extérieur, invention des «autres», normalisation de la raison, l'histoire s'oppose à la métamnésie, elle la gêne en ce qu'elle appartient à la perspective temporelle, mortelle, concept qui n'existe pas dans l'enfance et que la métamnésie cherche précisément à dépasser. La métamnésie cherche l'antécédence d'être, les «limbes du psychisme», ces réalités sensibles et hors du temps, l'aspect subjectif, l'aspect «vécu» de l'enfance, les «réalités psychiques ineffaçables» dont nous avons traité en première partie: une réalité où le sujet est lié par la projection affective à tous l'univers qui l'entoure, avec tout l'amour, la sécurité, la familiarité, le rapport à soi et au monde que

cela implique; une réalité sans commune mesure avec le réel telle que nous le connaissons.

La permanence de l'enfance se révèle donc être un état cosmique auquel le sujet accède par la métamnésie: au delà de la mémoire qui est événementielle, il s'agit de dépasser les déterminations temporelles et l'individuation même du sujet, afin de retrouver une antécédence d'être, une catégorie ontologique différente de celle que l'adulte connaît, l'existence indissociable du temps. Cette hypothèse de catégorie ontologique paraît risquée et semble déboucher sur une métaphysique de la naissance fort éloignée des considérations politiques d'Arendt. Nous allons voir qu'au contraire, Bachelard apporte une explication vraisemblable qui rejoint la théorie de la natalité, puisqu'elle fait le lien entre la naissance comme archétype du commencement et la faculté d'agir.

Si la permanence de l'enfance est un état, un statut ontologique différent, en quoi consiste-il? Bachelard s'explique:

Quand les poètes nous appellent vers cette région, nous connaissons une rêverie tendre, une rêverie hypnotisée par le lointain. C'est cette tension des rêveries d'enfance que nous désignons, faute de mieux, par le terme d'antécédence de l'être. Il faut, pour l'entrevoir, profiter de la *détemporalisation* des états de grande rêverie. On peut ainsi, croyons-nous, connaître des états qui sont ontologiquement au-dessous de l'être et au-dessus du néant. En ces états s'amortit la contradiction de l'être et du non-être. Un moindre être s'essaie à l'être. Cette antécédence d'être n'a pas encore la responsabilité de l'être. Dans un tel état d'âme, on sent bien que l'opposition logique, dans sa lumière trop vive, efface toute possibilité d'ontologie pénombrale. Il faut des touches très adoucies pour suivre, en une dialectique de la lueur et de la pénombre, toutes les émergences de l'humain qui s'essaie à l'être. (Bachelard, 2010, p.95)

On constate immédiatement que les distinctions du philosophe sont moins mystiques qu'il n'y paraît. L'antécédence de l'être ne désigne pas un stade d'illumination auquel quelques élus pourraient parvenir. Il s'agit d'une tension, d'une aspiration, d'une ouverture qui répond à l'appel de l'enfant en soi. Il s'agit d'avantage d'une sensibilité, d'une subtilité d'être. Peu avant l'extrait proposé, on trouve des indices dans le sens de cette interprétation:

Cette antécédence de l'être, les poètes la cherchent, donc elle existe.

(...)

Pour forcer le passé, quand l'oubli nous enserme, les poètes nous engageant à réimaginer l'enfance perdue. Ils nous apprennent «les audaces de la mémoire». (Bachelard, 2010, p.94)

Ces passages confirment l'idée de tension: la recherche constitue en elle-même une adhésion, une aspiration *nouvelle*, quitte à recréer, à réimaginer l'enfance, acte par lequel là encore la tension est significative, puisque le fait de réimaginer constitue en soi un retour de l'imagination, donc des dispositions enfantines. Vouloir retrouver l'enfant en soi, c'est déjà reconnaître son existence. Accepter l'appel des poètes, c'est déjà le ressentir. Cela implique également d'accepter la «détemporalisation», caractéristique de la rêverie et de l'enfance, par laquelle le sujet se libère des déterminations temporelles et individuelles, et se trouve alors à nouveau en état de commencement, un état qui n'a pas la responsabilité de l'être, responsabilité qui selon Arendt caractérise l'âge adulte. Plus précisément, l'antécédence n'a pas encore la responsabilité de l'existence comprise comme détermination temporelle de l'être, inévitablement liée à la mort. Bachelard lui-même précise que les catégories logiques de l'être et du non-être sont trop fortes, trop strictes pour rendre compte de la subtilité de son propos. Le terme d'«ontologie pénombrale» apparaît alors le plus adapté pour restituer à la fois la sensibilité et le sens de l'antécédence de l'être: à l'écart de l'être et de sa responsabilité, du temps et de sa corruption, un type d'être délesté de tous ses attributs si ce n'est celui de commencer, d'essayer, de s'initier lui-même à l'être. Ce concept complète ainsi la théorie d'Arendt qui, dans la distinction entre domaine public et domaine privé, insistait sur le fait que le domaine privé signifiait également «privé de la lumière du domaine public», soulignant par là l'importance de la protection ombrale nécessaire à l'émergence de toute forme de vie.

Sous ses allures complexes, l'idée de Bachelard est finalement simple. La rêverie rappelle l'individu à des temps lointains, les temps immémoriaux et magiques de l'enfance, d'un être naissant qui est tout entier dans l'éveil. De là émerge une tension, une aspiration à cet antécédence d'être qui est un état d'uchronie, et cette tension elle-même a valeur d'éveil,

de renouveau. Or, s'il se trouve qu'effectivement l'individu répond à un appel, ce dernier doit constituer un attrait spécifique, assez puissant pour déclencher tout le processus que nous venons de décrire. Quel est alors cet attrait particulier?

Selon Bachelard, cet attrait est tout aussi simple qu'essentiel, il est élémentaire sous tout rapport:

Dans nos songes vers l'enfance, dans les poèmes que nous voudrions tous écrire pour faire revivre les rêveries premières, pour nous rendre les univers du bonheur, l'enfance apparaît (...) comme un véritable *archétype*, l'archétype du bonheur simple. C'est sûrement en nous une image, un centre d'images qui attirent les images heureuses et repoussent les expériences du malheur. Mais cette image, en son principe, n'est pas tout à fait nôtre; elle a des racines plus profondes que nos simples souvenirs. Notre enfance témoigne de l'enfance de l'homme, de l'être touché par la gloire de vivre.

Dès lors les souvenirs personnels, clairs et souvent redits, n'expliqueront jamais pourquoi les rêveries qui nous reportent vers notre enfance ont un tel attrait, une telle valeur d'âme. La raison de cette valeur qui résiste à la vie c'est que l'enfance reste en nous un principe de vie profonde, de vie toujours accordée aux possibilités de recommencements. (...) Le grand archétype de la vie commençante apporte à tout commencement l'énergie psychique que Jung a reconnu à tout archétype. (...)

Dans nos rêveries vers l'enfance, tous les archétypes qui lient l'homme au monde, qui donnent un accord poétique de l'homme et de l'univers, tous ces archétypes sont, en quelque manière, revivifiés.

(Nous demandons à notre lecteur de ne pas rejeter sans examen cette notion d'*accord poétique* des archétypes. Nous voudrions tant pouvoir démontrer que la poésie est une force de synthèse pour l'existence humaine!)... (Bachelard, 2010, p.106-107)

L'enfance est l'univers du bonheur. Elle offre la protection sereine d'un monde auquel le sujet est intimement lié, un monde beau et grand où tout est possible et où la vie ne demande qu'à croître. L'enfance offre à la fois la simplicité et la force de l'éveil de l'être, sans aucune responsabilité, sans aucune de ses déterminations nécessairement limitatrices. Précisons que sa simplicité est essentielle: le fait d'être facilement accessible participe à sa nature heureuse. Tel est l'attrait de l'enfance. Cette idée est aussi élémentaire que fondamentale. Pour Bachelard, l'enfance est même l'«archétype», le modèle par excellence

du bonheur; précisons que l'archétype bachelardien possède deux spécificités: c'est en comparant sa conception à celle de Jung, qu'il reprend en partie, que Bachelard apporte des précisions à la notion d'archétype. «Deux traits caractéristiques surtout lui paraissent devoir être remis en valeur. Le premier (...) revient à considérer l'archétype non pas comme une image, mais comme un ensemble d'images» (Roy, 1977, p.127), un ensemble d'images qui résume «l'expérience ancestrale de l'homme devant une *situation typique*, c'est-à-dire dans des circonstances qui ne sont pas particulières à un seul individu, mais qui peuvent s'imposer à tout homme» (Bachelard, terre et reveries du repos, 1948, p.211). Le second trait caractéristique réside dans l'aspect moteur: «c'est ce dynamisme des archétypes chez Bachelard qui rend compte non seulement de leur efficacité, c'est-à-dire de leur aptitude à déclencher des processus de l'imagination créatrice» (Roy, 1977 p.128) . L'enfance est donc l'archétype du bonheur: elle en fournit les images qui, plus que de simples illustrations, sont pour le philosophe de véritables «origines», c'est-à-dire que les visions heureuses que l'homme connaîtra par la suite dans sa vie y seront associées, et recevront en retour leur force et leur profondeur. Profondeur qui est telle qu'elle dépasse les souvenirs communs, d'une part dans sa valeur d'expérience et d'être, d'autre part en ce que ces images possèdent de fondamental, les expériences premières, à la fois millénaires et universelles, que tout être humain connaît indépendamment de *qui* il est, précisément avant même de devenir ce *qui* : la primalité de cette antécédence affecte le futur individu, se gravant en lui comme une origine cosmique préalable, plus immense et plus profonde que tout ce qu'il pourra connaître et devenir par la suite. Ceci explique par là même le fait qu'aucune période, aucune expérience de la vie adulte ne pourra rivaliser avec la fondation, la profondeur, la grandeur et le bonheur de l'enfance, qualités qui par leur force même restent vivaces et nourrissent, dynamisent, régénèrent l'individu, lui donnant la force et la possibilité de toujours re-commencer, d'agir dans un mouvement lui-même irradié par cette puissance. En effet, selon Bachelard, les archétypes ne sont pas seulement des modèles, ils sont «des réserves d'enthousiasme qui nous aident à croire au monde, à aimer le monde, à créer notre monde» (Bachelard, 2010, p.107), un enthousiasme qui nourrit l'individu et qui se propage à travers ses actions. Et en effet, puisque ces modèles proviennent de l'univers de l'enfance, univers qui tient notamment à rapport homéostatique entre l'enfant et le monde, où l'enfant n'est pas encore individualisé, il ne se différencie pas encore de son contexte, ces modèles

et l'enthousiasme qu'ils transportent impliquent d'emblée le monde et se réalisent logiquement en lui.

Nous avons précédemment souligné l'apparente divergence entre Arendt qui considère que naissance engendre la possibilité de commencer qui aboutit à la liberté humaine, et Bachelard qui voit dans l'enfance l'archétype du bonheur. Cette dernière idée est en effet assez commune, et Rousseau, le premier philosophe à s'être réellement intéressé à l'enfant, considérait ce dernier comme un bon sauvage miniature, dont le bonheur tenait à sa méconnaissance de la corruption. En revanche, Bachelard se montre original dans la manière dont il comprend et explique ce bonheur, puisqu'il ne le définit pas négativement par rapport à l'état d'adulte et ses contraintes, mais en soi. Par cette démarche il rejoint Arendt. En effet, il apparaît que non seulement le bonheur, mais l'enfance même est liée au monde: il s'agit d'un état où l'être s'éveille et où le sujet par conséquent non encore individualisé se confond avec l'univers dans lequel il se projette. Cet univers est donc tout imprégné de la joie et de la simplicité de l'être qui s'éveille: un monde à la fois intime, beau et grand et où tout est possible. Nous avons donc trois éléments essentiels qui sont et resteront liés entre eux dans la primitivité psychique de l'individu: le bonheur, l'éveil ou commencement et le monde. L'être qui s'éveille éprouve nécessairement la joie de toute force qui s'exprime et grandit, en même temps cet éveil est lui aussi nécessairement lié à l'environnement dans lequel il prend place (et sans quoi il ne pourrait se réaliser): le monde, et ce monde qui rend possible l'essor de l'être est à son tour source de bonheur. La force de ce complexe réside donc d'une part dans sa grandeur, puisque l'être qui s'éveille ne connaît encore aucune limite, tant et si bien qu'il investit tout son univers, d'autre part à sa joie à la fois si accessible – puisqu'elle tient au simple fait de commencer – et si grande – puisqu'elle se propage au monde entier – et enfin à sa primitivité, puisqu'elle prend place avant l'individuation du sujet, se gravant ainsi en lui comme son origine: un être cosmique préalable et supérieur à toute son existence. C'est en vertu de cette triple force que l'enfance perdure, et chaque aspect contribue à son actualisation dans la vie de l'adulte. On peut affirmer que d'une certaine manière, le bonheur constitue une motivation quant à cette actualisation, la grandeur une aspiration et la primitivité une disposition, mais ceci n'est qu'en partie véridique, car en réalité chacun de ces trois éléments constitue à la fois une

disposition et une aspiration. Ainsi, en conceptualisant la trilogie initiale de l'éveil/commencement, du cosmos/monde et de la joie, Bachelard apporte une explication interne à la théorie de la natalité qui s'en trouve enrichie à plusieurs niveaux. Premièrement, on découvre que la joie associée à la naissance, et dont Arendt rappelait qu'elle trouvait déjà son expression par la «bonne nouvelle» des Evangiles, cette joie des adultes devant tout nouveau-né possède une origine plus profonde encore, puisqu'elle prend racine dans le fait même de commencer: elle est un écho à leur propre commencement. Deuxièmement, on s'aperçoit que les explications de Bachelard concordent parfaitement avec l'origine grecque de l'action: égaliser les dieux par son excellence et ainsi s'affirmer comme partie intégrante du cosmos immortel, n'est-ce pas réaliser les aspirations de grandeur des projections infantiles infinies? N'est-ce pas tout simplement un mouvement de retour à la matrice originelle? L'enthousiasme même affilié à l'archétype de l'enfance porte le divin (la racine grecque *thou*) dans sa construction linguistique. Troisièmement et dernièrement, l'idée que l'éveil, le commencement prend initialement place dans un monde humanisé, l'univers de l'enfant se constituant de ses propres projections, cette idée éclaire de manière interne la conception arendtienne de l'action qui doit être orientée vers le monde commun pour être libre, en ce qu'elle démontre la disposition initiale de l'homme à la liberté, de même que son aspiration à se réaliser dans ce sens en vertu du fait que le bonheur, la force et la grandeur de l'enfance soit chez lui à la fois disposition et aspiration.

Dans ce chapitre, nous avons vu comment nos deux prémisses, la thèse arendtienne selon laquelle l'homme est un commencement, et l'idée bachelardienne de la permanence de l'enfance à l'âge adulte, se rejoignent en une conclusion logique: l'homme est un commencement car l'enfance demeure en lui. En effet, lorsqu'il tait le rationalisme en lui et laisse parler l'aspect imaginaire et affectif de sa nature, il trouve en lui les forces de l'enfance. La rêverie, divagation conciente et consentie de l'esprit favorisant une résurgence de l'imaginaire, le reporte aussitôt à ses rêveries infantiles dans lesquelles son âme peut trouver le repos en même temps qu'elle se laisse envahir à nouveau par l'enfance, grâce à l'imagination qui est une faculté actuelle. C'est pourquoi il ne faut pas comprendre ce retour de l'enfance dans le sens d'un regard nostalgique porté sur un passé révolu: pour Bachelard, l'enfance est et demeure vivante au coeur même de l'individu qui, notamment dans ses

rêveries ou à chaque fois qu'il laisse ses aspirations poétiques s'exprimer, s'y trouve connecté de nouveau. Cette connection prend la forme à la fois d'une réminiscence et d'une aspiration à l'enfance. L'individu revit, ou tout du moins entrevoit, cet état d'enfance par une remémoration qui va au delà du temps et des souvenirs factuels, une métamnésie qui le reporte à une antécédence d'être, un état d'éveil de l'être où celui-ci est exempt de toute responsabilité et de toute détermination: le commencement même. L'enfance perdue, revient, et l'individu aspire à ce retour, car elle est l'archétype du bonheur, le «grand archétype de la vie commençante», qui est à la fois un modèle et une réserve d'enthousiasme, un centre de force pour l'être humain. On peut ainsi définir l'enfance bachelardienne comme un complexe tenant à trois éléments indissociables : l'éveil de l'être, le bonheur et le cosmos. L'enfance en tant qu'origine est un état d'éveil de l'être où le sujet, encore indéterminé existentiellement, se confond par la projection affective avec son milieu, qui épouse son essor et son indétermination: l'univers de l'enfant prend alors la forme d'un cosmos à la fois protecteur et familier, tout en étant infini dans sa grandeur et dans ses possibilités. Cet état profondément ancré dans le sujet lui apparaît comme une origine cosmique, intemporelle en raison de ce complexe, puisqu'il se situe en amont de la formation de sa personnalité, de ses déterminations individuelles. La permanence de l'enfance tient donc logiquement à son aspect fondamental, et s'exprime dans l'individu à la fois comme disposition et comme aspiration à ses trois éléments constitutifs, le bonheur, la grandeur cosmique et l'éveil. La théorie arendtienne de la natalité se situe dans la réalisation de ces qualités. Dans son éveil, l'enfant interagit avec son univers qu'il perçoit de manière indifférenciée, disposition qui engendre à l'âge adulte l'action qui est par excellence politique et par laquelle l'homme affirme sa liberté. Parce que l'enfance demeure en lui, le sens de son existence réside dans la réalisation de cette capacité à agir envers le monde, réalisation dans laquelle il retrouve le bonheur et la grandeur cosmique de son enfance. Il s'affirme en même temps comme commencement et comme être libre, d'où l'identité des deux termes chez Arendt. Ceci est confirmé par la concordance entre le fait que la réalisation des aspirations de grandeur des projections infantiles correspond à l'origine grecque de l'action telle que restituée par Arendt, où l'action est un moyen pour l'être humain de démontrer son excellence afin d'affirmer son appartenance au cosmos immortel, ou en d'autres termes de retrouver la matrice originelle.

## 2. Les vertus de l'Enfance retrouvée

L'enfance, en tant qu'elle se caractérise d'avantage comme un état que comme une période chronologique, demeure en l'adulte à titre de fondement. Nous venons de voir comment l'individu peut s'y reconnecter par le biais de la rêverie. Il nous reste à présent à comprendre quels sont les effets de l'enfance retrouvée, afin de saisir dans son ensemble ce qui apparaît comme un aspect interne de la théorie de la natalité.

### a. La fonction de l'iréel

Nous avons vu que la rêverie, en laissant l'imagination reprendre le pas sur le psychisme de l'individu, possède la particularité de le ramener à l'enfant qui demeure en lui. Mais, au delà de cette propriété, comment agit-elle précisément, quel sont ses effets concrets? Nous avons également précédemment mentionné le fait que Bachelard considère la rêverie comme une fonction «naturelle» et «utile à l'équilibre psychique» (Bachelard, 2010, p.10). Quel est donc son rôle, en quoi est-elle bénéfique?

Elle donne au moi un non-moi qui est le bien du moi ; le non-moi mien. C'est ce non-moi qui enchante le moi du rêveur et que les poètes savent nous faire partager. Pour mon moi rêveur, c'est ce non-moi mien qui me permet de vivre ma confiance d'être au monde. En face d'un monde réel, on peut découvrir l'être du souci. Alors on est jeté dans le monde, livré à l'inhumanité du monde, à la négativité du monde, le monde est alors le néant de l'humain. Les exigences de notre fonction du réel nous obligent à nous adapter à la réalité, à nous constituer comme une réalité, à fabriquer des oeuvres qui sont des réalités. Mais la rêverie, dans son essence même, ne nous libère-telle pas de la fonction du réel? Dès qu'on la considère en sa simplicité, on voit bien qu'elle est le témoignage d'une fonction de l'iréel, fonction normale, fonction utile, qui garde le psychisme humain, en marge de toutes les brutalités d'un non-moi hostile, d'un non-moi étranger. (Bachelard, 2010, p.12)

Il est dit que la rêverie donne au «moi» un «non-moi», entendu comme ce qui est extérieur au sujet, qui est son «bien», c'est-à-dire qui lui est personnel. Puisque nous n'avons pour l'instant aucun indice sur la nature de ce non-moi si ce n'est qu'il lui est extérieur et personnel, nous le désignerons pour l'instant comme étant un climat familial. Ce climat familial a la particularité d'enchanter le sujet de la rêverie, et de lui donner sa «confiance d'être au monde», sa sécurité, son bien être, ce qui confirme l'idée de familiarité. Ajoutons qu'il se révèle utile pour contre-balancer le désagrément de la réalité, car de la même manière dont nous avons noté au chapitre précédent que l'âge adulte se caractérise par sa contrainte d'objectivité et de rationalité, nous pouvons y ajouter la contrainte du réel. En effet, il est reconnu qu'un des principaux sentiments de l'homme moderne est le «souci» d'être «jeté dans le monde», un monde en perte de sens dans lequel le sujet ne se retrouve pas, empli de réalités qu'il n'a pas choisi, d'aspects négatifs auxquels il ne pourra jamais définitivement remédier: l'injustice, la violence, la souffrance, le malheur... Et quand bien même sa vie personnelle serait épargnée par ces fléaux, le réel ne serait encore que contraintes, qu'il s'agisse de contraintes matérielles (travailler, gagner sa vie, payer ses factures, être en règle de manière générale avec les exigences de la société), de contrainte sociale comportementale, ou de la contrainte existentielle, le fait que la mort soit au bout du chemin et l'angoisse de vivre inévitable qui en découle. Le «souci» peut s'expliquer alors comme étant le souci d'un individu dont la vie est dévorée par des exigences extérieures aliénantes. L'inhumanité du monde est en fait son étrangeté. Face à cet état de fait, l'individu trouve dans la rêverie les ressources imaginatives pour s'évader de ce réel aliénant : «La fonction de l'iréel occupe le champ entier de l'imagination productrice d'images. Si l'on donne aux mots leur sens stricte, l'imagination reproductrice n'appartient pas vraiment à l'imaginaire. L'imagination véritable est ainsi la fonction de l'iréel elle-même» (Roy, 1977, p.72). Ainsi, la fonction de l'iréel permet non seulement d'oublier l'aspect négatif du réel, mais également de le transformer, de l'investir du climat affectif précédemment évoqué. Or ce climat n'est-il pas celui de l'enfance? La rêverie, dans son aptitude à raviver l'environnement infantile, ravive également le climat de confiance, de protection et d'amour, climat de familiarité investi des projections du sujet. Elle témoigne donc effectivement «d'une fonction de l'iréel, fonction normale, fonction utile, qui garde le

psychisme humain, en marge de toutes les brutalités d'un non-moi hostile, d'un non-moi étranger», qui coupe le réel dans ce qu'il peut avoir d'aliénant afin de protéger l'unité du sujet, son identité. Alors nous pouvons, avec Bachelard, nous interroger:

N'est-ce pas aussi dans la rêverie que l'homme est le plus fidèle à soi-même? (Bachelard, 2010, p.118)

Car en effet, en protégeant son identité, la rêverie permet à l'individu de rester «fidèle à soi-même», c'est-à-dire qu'elle lui permet de rester attaché à ses valeurs: elle garantit son authenticité. La fonction de l'iréel à l'oeuvre dans la rêverie opère ainsi un détachement des corruptions temporelles et des aliénations externes dans un mouvement de retour à soi qui a fonction de ressourcement essentiel à l'équilibre de l'individu et à la préservation de ses valeurs. Cette protection de l'identité du sujet apparaît donc comme la première vertu de la permanence de l'enfance.

### **b. Le Réenchantement du Monde**

La première vertu de l'enfance permanente réside donc dans la puissance de l'imagination et dans la fonction de l'iréel qui en découle, qui permet au sujet de couper la part aliénante du réel afin de s'en protéger. Mais ce n'est pas assez dire. Si cette fonction permet à l'individu de «vivre sa confiance d'être au monde» (Bachelard, 2010, p.12), cela signifie que son action ne se limite pas à supprimer le négatif, et l'on peut à juste titre lui supposer un effet positivement actif. Quel est-il?

En rêvant à l'enfance, nous revenons au gîte des rêveries, aux rêveries qui nous ont ouvert le monde. C'est la rêverie qui nous fait premier habitant du monde de la solitude. Et nous habitons d'autant mieux le monde que nous l'habitons comme l'enfant solitaire habite les images. (...) L'enfant voit grand, l'enfant voit beau. La rêverie vers l'enfance nous rend à la beauté des images

premières. (Bachelard, 2010, p.87)

En retrouvant ses rêveries d'enfance, l'adulte s'ouvre à nouveau au monde, et d'une certaine manière le monde s'ouvre de nouveau à l'adulte. Il perd alors son étrangeté, son herméticité et son aspect sclérosé au profit du bien-être qu'il offrait jadis. Car rappelons-le, dans l'enfance se tissent les liens affectifs avec le monde, et c'est là que l'enfant apprend à l'habiter, à l'investir, dans un rapport intime qui lui fait préférer la solitude qui n'est pas un isolement au sens négatif du terme, mais au contraire une solitude heureuse conditionnelle à la projection infantile qui investit cette relation de l'exclusivité et de l'aspect fusionnel caractérisant l'amour filial dans sa primitivité. Ce transfert aboutit à un rapport cosmique au monde, en ce qu'il apparaît alors à la fois comme étant clos dans ce qu'il a de protecteur, et infini dans ses possibilités puisqu'il est investi du potentiel hautement dynamique de l'enfant. Hors Arendt, dans la Condition de l'homme Moderne<sup>2</sup>, traite du fait que l'univers soit depuis le XXème siècle perçu dans son infinitude, et des conséquences de cette conception, à savoir que l'individu, bien qu'il voit ses perspectives s'élargir, ressent paradoxalement d'avantage sa petitesse et ses limites. A la lumière de cette remarque, on comprend que le fait de concevoir l'univers comme étant clos, fini dans son infinitude, donne à sa grandeur une certaine accessibilité qui en facilite et en encourage l'appropriation. L'homme renoue ainsi avec lui, il le retrouve dans sa grandeur géographique et dans l'immensité de ses ressources et promesses, dans sa générosité, sa beauté et dans tout ce qu'il peut avoir de bon. Le monde ainsi réenchanté lui sourit de nouveau, comme une mère sourit à son fils. Ainsi, «Loin d'être perdu dans le rêve par une sorte de désincarnation, l'homme qui rêve, chez Bachelard –vit son corps, si tant est qu'il n'y a de présence au monde que par le corps. Aussi, au contraire des métaphysiques qui ne connaissent le monde que par ses oppositions, celle de notre philosophie en est une d'adhésion au monde» (Préclaire, 1971, p.141). Donc, en vertu de la permanence de l'enfance, le monde de l'adulte qui avait tendance à paraître hostile est transfiguré, et la rêverie, loin d'isoler le sujet, lui restitue au contraire ce rapport cosmique qui garantit un contact intime et qui est le secret pour continuer d'habiter le

---

2 Voir le dernier chapitre, «la *Vita activa* et l'âge moderne», notamment p.319: «On ne peut diminuer la distance terrestre qu'à condition de mettre une distance décisive entre l'homme et la Terre, qu'à condition d'aliéner l'homme de son milieu terrestre immédiat».

monde et d'avoir confiance en lui.

En effet, nous avons précédemment évoqué comment, selon Bachelard, les archétypes sont ravivés par la rêverie, et que c'est d'eux qu'elle tient en partie sa force et son attractivité:

Dans nos rêveries vers l'enfance, tous les archétypes qui lient l'homme au monde, qui donnent un accord poétique de l'homme et de l'univers, tous ces archétypes sont, en quelque manière, revivifiés. (...) Les archétypes sont, de notre point de vue, des réserves d'enthousiasme qui nous aident à croire au monde, à aimer le monde, à créer notre monde. (Bachelard, 2010, p.107)

Nous l'avons vu, la rêverie donne accès à l'enfance qui est elle-même un archétype, celui du bonheur simple, en vertu de la triade primitive commencement-joie-monde. C'est donc en vertu de cette triade que les rêveries vers l'enfance ravivent les archétypes, les schèmes fondamentaux et autres images sacrées qui lient l'homme au monde, telles la lutte contre les flots, le fait de se tenir au sommet d'une montagne... Par exemple, c'est une expérience commune que le fait de contempler un grand paysage, et d'en ressentir l'immensité en soi, ou bien d'observer un coucher de soleil, et d'éprouver des sentiments particuliers qui se rattachent à cette expérience. Ces co-respondances –dont on peut encore remarquer qu'elles se vivent d'autant mieux dans la solitude– renforcent le lien d'attachement, d'appartenance de l'individu à son milieu, et ce n'est pas un hasard si Bachelard emploie le terme d'«univers», qui indique la résonance cosmique du rapport infantile au monde. Ces images ramenées dans la mémoire, réactualisées, ravivent donc les liens qui unissent l'individu au monde, elles constituent «des réserves d'enthousiasme» c'est-à-dire qu'elles lui fournissent à la fois l'énergie et l'envie, la volonté nécessaires pour avoir confiance, foi et espoir envers le monde.

Conséquence originale autant qu'audacieuse, Bachelard propose de guérir l'homme moderne, malade par l'homme même, grâce aux choses, à leur provocation et aux énergies qu'elles appellent. La cure psychanalytique se déroule dans un cercle vicieux: elle aggrave un mal dont elle prétend délivrer;

elle réalise une sorte de stérilisation psychique. Il convient de remettre la psyché affaiblie sur le chemin d'un matérialisme actif, au centre d'expériences cosmiques et toniques; non pas au milieu d'une société mais dans le foyer d'un univers. (Dagognet, 1972, p.38-39)

De la même manière, le monde ainsi réenchanté redevient un objet d'amour, un amour d'autant plus fort qu'il possède par son origine un aspect fondamental. Enfin, l'individu retrouve également la volonté de «créer» son monde, ce qu'il fait déjà si l'on considère que fait d'en raviver la vision positive consitue en elle-même une création, ou une re-création, fait auquel s'adjoit la volonté spontanée de réaliser ce monde beau, d'améliorer ce monde, donc d'agir, dans le sens du «commencement» de la triade primitive. Car en effet, il faut bien saisir l'importance du fait qu'il ne s'agisse pas seulement d'une revalorisation du monde en tant qu'il serait extérieur à l'individu, mais bien du rapport indissociable entre l'individu et son univers. Ce n'est pas simplement le monde qui retrouve son éclat: c'est l'existence au sein de ce monde qui est toute entière revalorisée.

Ainsi, le fait de rêver au monde renvoie l'individu à sa propre existence:

Nous imaginons des mondes où notre vie aurait tout son éclat, toute sa chaleur, toute son expansion. Les poètes nous entraînent dans des cosmos sans cesse renouvelés. Durant le romantisme, le paysage à été un outil de sentimentalité. (...) Finalement, imaginer un cosmos c'est le destin le plus naturel de la rêverie.

Et encore:

La rêverie nous donne le monde d'une âme, (...) une âme qui découvre son monde, le monde où elle voudrait vivre, où elle est digne de vivre.  
(Bachelard, 2010, p.21 et p.14)

Il n'est effectivement pas d'existence sans théâtre pour l'abriter, et si par la rêverie l'individu réenchante le monde, il se réapproprie en même temps les possibilités que ce dernier lui offre. La triade de l'enfance, où le commencement était lié à la joie et au monde se double de sa beauté et de sa grandeur, d'où renaît l'idée d'une vie à la mesure de ces

qualités. En d'autres termes, l'implication de l'individu dans le monde le renvoie à la question de la valeur de son existence, et donc du sens de celle-ci. Il apparaît donc que la seconde vertu principale de la permanence de l'enfance réside dans le réenchantement du monde. La rêverie restitue en effet le rapport cosmique originel de l'enfant au monde, lorsqu'il se sentait le «fils du cosmos» au sein d'un univers familier et protecteur, et en même temps infini dans ses ressources. L'individu en oublie la dure réalité de la vie, le monde perd son étrangeté. Il n'est plus jeté dans le monde, il est accueilli par lui. Ce dernier redevient alors un objet de confiance et d'amour, l'individu le voit à nouveau dans sa beauté et sa grandeur qui font écho à la beauté et la grandeur potentielles de sa propre vie.

### **c. Re-commencer**

Le monde réenchanté dans la rêverie renvoie l'individu à la question de la valeur de sa vie, à l'idée d'une existence dont son âme soit digne. Mais d'où vient cette idée de dignité, et les valeurs qui lui servent de mesure?

Il semble donc que si nous nous aidons des images des poètes, l'enfance soit révélée comme psychologiquement belle. Comment ne pas parler de beauté psychologique devant un événement attrayant de notre vie intime? Cette beauté est en nous, à fond de mémoire. Elle est la beauté d'un essor qui nous ranime, qui met en nous le dynamisme d'une beauté de vie. Dans notre enfance, la rêverie nous donnait la liberté. Et il est frappant que le domaine le plus favorable pour recevoir la conscience de la liberté soit précisément la rêverie. Saisir cette liberté lorsqu'elle intervient dans une rêverie d'enfant n'est un paradoxe que si l'on oublie que nous rêvons encore à la liberté comme nous en rêvions quand nous étions enfant. Quelle autre liberté psychologique avons nous que la liberté de rêver? Psychologiquement parlant, c'est dans la rêverie que nous sommes des êtres libres. Une enfance potentielle est en nous. Quand nous allons la retrouver en nos rêveries, plus encore que dans sa réalité, nous la revivons en ses possibilités. Nous rêvons à tout ce qu'elle aurait pu être, nous rêvons à la limite de l'histoire et de la légende. (Bachelard, 2010, p.86)

La beauté du monde interpelle l'individu car elle entre en résonance avec la beauté de son enfance, beauté psychologique, intérieure, c'est-à-dire que la vie intime de l'individu est alors d'une qualité supérieure. Et cette beauté de vie, cette existence supérieure demeure en lui, cachée mais secrètement accessible. Elle est la beauté «d'un essor qui nous ranime», une force de vie, une puissance régénérante qui constitue précisément l'attrait de l'enfance: elle rénove l'âme, la vie intérieure de l'individu en ce qu'elle réactive sa liberté psychique. Car en effet, la rêverie est la principale activité psychique de l'enfant, par elle il investit le monde, se développe à travers tout ce qu'il peut imaginer, et c'est là que réside sa liberté. On constate ici que Bachelard conçoit cette dernière comme une liberté d'être, une absence de contrainte sociale, morale et matérielle qui permet à l'individu de développer sans restriction son potentiel et sa puissance. Cette conception diverge de celle d'Arendt, d'après laquelle la liberté est par excellence politique, mais il ne s'agit pas non plus du concept de liberté intérieur qu'Arendt considère comme un reflet de la perte de foi et de possibilité d'action dans le monde commun consécutive de l'effondrement de celui-ci. Pour l'enfant, la frontière entre l'intérieur et l'extérieur est floue, comme nous l'avons vu avec le principe essentiel de la projection, et ce flou est précisément nécessaire à la liberté d'expansion dont traite Bachelard. La rêverie ramène cette liberté dans la conscience du sujet, et le philosophe souligne le contraste qui doit apparaître alors avec la vie réelle et ses limites, faisant ressortir l'aliénation du sujet. C'est que là où Arendt analyse la nature et l'origine du monde commun, Bachelard insiste sur l'état actuel de ce monde qui ne se caractérise plus par les possibilités d'expressions et de réalisation qu'il offre, mais qui se présente au contraire comme une source de contraintes; nous avons ici les deux versants d'un même constat. Mais nous en étions au point où Bachelard remarque que le contraste, le «paradoxe» entre la réalité et l'apparente ambition d'une telle liberté de développement. Or, ce paradoxe se résoud de lui-même lorsque l'on comprend que ce n'est pas tant cette liberté en elle-même qui importe, mais le fait d'en rêver, c'est-à-dire l'envie, la volonté de la réaliser et de se réaliser qu'elle inspire: volonté qui est restée intacte et qui apparaît finalement comme l'expression d'un être qui se ressaisi de son potentiel et par là même de sa puissance. Il s'agirait de la seule liberté psychologique de l'individu. Et en effet, en terme de liberté psychique, quelles sont ses possibilités? La liberté de croire, qui se résume en fait au choix entre différentes options; la liberté de penser, qui implique de suivre des règles

logiques, si ce n'est morales. Il ne s'agit effectivement pas de liberté au sens où Bachelard l'entend, puisque celui-ci considère la liberté comme le fait de développer son potentiel, c'est-à-dire d'agir non pas selon la nécessité ou les contraintes, mais de créer, d'innover; définition qui recoupe celle d'Arendt. Il n'y a véritablement que dans la rêverie que l'individu peut dissoudre le réel pour laisser son être investir tout l'espace, réaliser tout son potentiel, ce qui constituerait une liberté totale. Pourtant, cet état de développement, cet être entièrement dans la spontanéité, et qui ignore encore ce qu'est réellement la contrainte, cet être, cet état existe: il s'agit de l'enfance. L'enfance potentielle, l'enfance permanente qui demeure en l'individu. Non pas l'enfance racontée, qui est historicisée, objectivée, limitée en quelque sorte: l'enfance vécue qui est comme nous l'avons vue la véritable enfance. Le fait de la retrouver dans la rêverie ramène l'individu à cet état d'esprit, à cet état de liberté et d'essor: elle réactualise son potentiel ainsi que son dynamisme de développement.

Donc, la beauté du monde ramène l'individu à la beauté de son enfance qui résidait en fait dans la liberté de développer son potentiel. Or, cette liberté de rêver, que nous avons qualifié en première partie de «conditionnelle à la liberté d'action», n'est-elle pas l'innovation qui pour Arendt caractérisait la naissance? Le propre de l'enfance permanente ne réside-t-il finalement pas dans la possibilité qu'elle offre de recommencer?

Cette enfance dans les brumes et les lueurs, cette vie dans la lenteur des limbes, nous donne une certaine épaisseur de naissances. Que d'êtres nous avons commencés! Que de sources perdues qui pourtant ont coulés! Alors la rêverie vers le passé, la rêverie vers l'enfance semble remettre en vie des vies qui n'ont pas eu lieu, des vies qui ont été imaginées. La rêverie est une mnémotéchnie de l'imagination. En la rêverie, nous reprenons contact avec des possibilités que le destin n'a pu utiliser.

Un grand paradoxe s'attache à nos rêveries vers l'enfance: ce passé mort a en nous un avenir, l'avenir de ses images vivantes, *l'avenir de rêverie* qui s'ouvre devant toute image retrouvée. (Bachelard, 2010, p.96)

Il apparaît que l'enfance, cette antécédence d'être dans ses réalités psychiques infaçables, cette période d'éveil, demeure dans la multiplicité de ses possibles. Tous les rôles que l'enfant a joué, les scénarii qu'il a imaginé, tout ses désirs n'ont pas disparu: ils

sont restés en mémoire comme une réserve de virtualités. La rêverie réveille ces virtualités, elle les réactualise. Encore une fois par le jeu de l'imagination et la mémoire, elle ramène à la conscience une partie de ce qui était latent, mais bien présent quelque part dans l'esprit de l'individu. Elle ramène non seulement ces idées, mais également tous les affects qui y sont liés: sentiments de joie, bonheur d'expansion et d'expression, sentiment d'accomplissement. Et tout ceci en dépit de ce que l'individu sait ou croit savoir, en dépit des déterminations qui pourraient constituer une entrave, car rapelons-nous que Bachelard qualifiait l'imagination comme étant : «d'abord un facteur d'imprudence qui nous détache des lourdes stabilités», définition à laquelle il ajoutait que «certaines rêveries poétiques sont des hypothèses de vies qui élargissent notre vie en nous mettant en confiance dans l'univers» (Bachelard, 2010, p.7). L'enfance s'oppose donc par nature au déterminisme événementiel et temporel, aux choix et aux actions qui ont fait de l'existence du sujet ce qu'elle est à présent. L'enfance défie le fatalisme. Ainsi, l'individu redécouvre des perspectives oubliées non seulement en elles-mêmes, mais également en ce qu'elles révèlent de ses envies et de son potentiel. L'enfance, à travers la rêverie, le régénère et lui ouvre la possibilité de commencer à nouveau. «L'enfance même, -cette enfance qui est derrière moi- signifie l'autre enfance, la «seconde naïveté». Devenir conscient, c'est finalement apercevoir devant soi son enfance et derrière soi sa mort» (Ricoeur, 1965, p.521). Bachelard rejoint donc Arendt sur la principale vertu de l'enfance, vertu «naissancielle» qui consiste en la possibilité, la force et l'envie de toujours re-commencer. Tel est le «grand paradoxe»: «L'enfance devient un avenir de perpétuel recommencement». (Dagognet, 1972, p.51): bien qu'elle soit historiquement révolue, elle se présente toujours comme un avenir.

## **Conclusion de la deuxième partie**

Bachelard définit moins l'enfance comme une période chronologiquement datée que comme un état spécifique. Cet état se distingue par une disposition psycho-affective régie par l'imagination conçue comme une puissance hautement dynamique. Elle guide les apprentissages et les expériences de l'enfant qui s'effectuent notamment par le jeu à travers lequel il développe ses aptitudes et découvre son monde, qu'il investit de ses projections: ainsi il est entièrement dans la création de soi, alors intimement liée à celle de son univers. C'est également à ce stade qu'émergent certaines tendances fondamentales pour sa vie d'être humain. La virginalité de son esprit, alliée à la puissance de l'imagination impliquent que ces apprentissages resteront à jamais gravés en lui.

À l'opposé, l'âge adulte est marqué par la contrainte: contrainte du réel, de la rationalisation excessive et sclérosante, contrainte de la normalité et de l'objectivité. Mais Bachelard soutient l'existence d'une permanence de l'enfance en l'adulte, qui s'exprime lorsque celui-ci fait taire ces exigences, et à laquelle il peut accéder notamment par l'intermédiaire de la rêverie. La rêverie se définit comme une divagation consentie, voire voulue, de l'esprit qui favorise une résurgence de l'imaginaire. Comme l'imagination est une faculté d'actualisation, elle ravive les dispositions mentales et affectives de l'enfance, c'est-à-dire le dynamisme, la joie de l'éveil, la spontanéité, le désir et la volonté d'agir et d'innover. Les jeux et les fantasmes de l'enfant reviennent comme une réserve de virtualités

qui sont actualisées dans la rêverie. Le monde s'en trouve également réenchanté, il redevient un objet d'amour et de confiance dont la beauté, la grandeur et les possibilités qu'il offre renvoient l'individu à sa propre vie, à son potentiel, tel un appel au recommencement. L'enfance permanente réveille le dynamisme imaginatif qui prend alors le pas sur le réel et efface le poids des déterminations pour le remplacer par un monde ouvert sur le champ des possibles.

Nous avons en début de chapitre émis l'hypothèse selon laquelle les conceptions de Gaston Bachelard en matière d'enfance complèteraient la théorie arendtienne de la natalité. Un certain nombre d'éléments tendent à valider notre hypothèse.

En premier lieu viennent les spécificités de l'enfant. Bachelard considère que l'imagination régit la vie psychique de l'enfant, d'où il résulte que ce dernier se caractérise par son inventivité et sa créativité, ce qui concorde avec la définition arendtienne de l'enfant comme innovation et potentiel d'innovation. De la même manière, les deux philosophes s'accordent sur le rôle du jeu, activité privilégiée, qui permet le développement et l'expérimentation de la faculté d'action. Enfin, l'exploration, le développement et l'affirmation de soi qui préside aux comportements infantiles confirme le caractère naissanciel qu'Arendt attribue à la spontanéité et indique l'enfance comme étant la pleine période de son développement.

En second lieu, Bachelard explique comment certains aspects fondamentaux de l'être humain se forment dans l'enfance. Parmi elles, le complexe de Prométhée, soit la tendance à vouloir égaler et dépasser ses aînés, fournit une origine psychologique à l'action politique qui, selon Arendt, vise à perpétuer et améliorer le monde, ainsi qu'à son sens existenciel qui est la réalisation de la liberté comme accomplissement de la natalité, puisque cette tendance comprend l'idée d'un lien entre l'accomplissement de soi et la dignité qu'il y a à égaler ses pairs et à aller au-delà. Nous avons également étudié cet autre aspect fondamental qu'est le rapport de l'enfant au monde. Ce dernier se présente alors dans son aspect cosmique plutôt que social, il est clos dans son aspect protecteur, et paradoxalement infini dans ses

possibilités, hébergeant tous les premiers émois, les rêveries et les premières aventures, théâtre externe de projections internes, seul objet propre, par son infinité, à endosser les projections de l'amour filial, dans une intimité partagée qui ne s'effacera jamais complètement. Ce rapport cosmique originel, par l'identification, le sentiment de reconnaissance envers le monde et la foi en ses possibilités, s'avère identique à l'*amor mundi* d'Arendt, dont il est selon nous à l'origine.

Enfin, la théorie de la permanence de l'enfance à l'âge adulte explicite le fonctionnement individuel interne de la théorie de la natalité. En effet, cette permanence s'exprime par le biais de l'imagination qui, en vertu de sa primeur et de son aspect actualisant, ramène l'individu à lui-même et à ses possibilités, elle vivifie ainsi sa spontanéité et, surtout, elle ranime dans leur dynamique les éléments constitutifs de l'enfance: l'action spontanée qui advient dans la confiance d'un monde familier, dynamique dont la réalisation correspond à la théorie arendtienne de la natalité.

Ainsi, à la naissance qui détermine la condition humaine de natalité s'ajoute l'enfance comme période de développement de cette dernière et de ses implications. La thèse d'Arendt selon laquelle l'homme est un commencement, et les conceptions de Bachelard sur les spécificités et la permanence de l'enfance se rejoignent en une conclusion logique: l'homme est un commencement car l'enfance demeure en lui.

**Troisième partie:**

**L'Education**

## **Introduction**

Ce présent mémoire a pour objet la théorie de la natalité conçue par Hannah Arendt. La partie principale de ce travail consistait à restituer cette théorie basée sur quatre éléments: la naissance, l'action, le monde et la liberté. Nous avons par la suite complété cette étude en analysant la manière dont l'enfance telle que décrite par Gaston Bachelard apparaît comme l'âge de développement de la condition de natalité. Notre intérêt résidait dans la compréhension de l'aspect «naissanciel» de l'être humain, et de ses implications, objectif à présent accompli. Toutefois, on ne peut effectuer une étude sur la natalité sans aborder la question de l'éducation, qui nous permet ainsi de présenter des pistes pour une application plus concrète de la théorie.

L'éducation est l'activité qui vise à former l'individu par la transmission du savoir en vue de son insertion dans la société. Or, avant tout, Arendt, comme Bachelard, considère qu'il est primordial de prendre en compte la spécificité de l'enfant:

Ainsi l'enfant, objet de l'éducation, se présente à l'éducateur sous un double aspect : il est nouveau dans un monde qui lui est étranger, et il est en train de devenir ; il est un nouvel être humain et il est en train de devenir un être humain. Ce double aspect ne va absolument pas de soi et ne s'applique pas

aux formes animales de la vie ; il correspond à un double mode de relations, d'une part la relation au monde et d'autre part la relation à la vie. L'enfant partage cet état de devenir avec tous les autres êtres vivants ; si l'on considère la vie et son évolution, l'enfant est un être en devenir, tout comme le chaton est un chat en devenir. Mais l'enfant n'est nouveau que par rapport à un monde qui existait avant lui, qui continuera après sa mort et dans lequel il doit passer sa vie. Si l'enfant n'était pas un nouveau venu dans ce monde des hommes, mais seulement une créature vivante pas encore achevée, l'éducation ne serait qu'une des fonctions de la vie et n'aurait pas d'autre but que d'assurer la subsistance et d'apprendre à se débrouiller dans la vie, ce que tous les animaux font pour leur petits. (Arendt, 1972, p.238)

L'éducation joue d'emblée sur un double tableau : d'une part elle a affaire à l'enfant comme nouveau venu dans un monde qui lui est étranger et auquel il est étranger ; elle doit accompagner ce nouvel être dans sa découverte et son apprentissage du monde en tant que milieu, elle doit l'accompagner dans son apprentissage de la vie. Mais l'enfant n'est pas uniquement ce « petit d'homme » que les aînés doivent guider, comme c'est le cas pour toutes les espèces mammifères. L'enfant est également un être humain en devenir: « avec chaque naissance, c'est un monde qui commence (Arendt, 2005, p.383) », ce qui signifie qu'il est lui aussi appelé à devenir monde. Il ne doit donc pas se contenter d'apprendre à se comporter comme ses semblables mais doit devenir un homme au sens propre, un sujet libre et responsable. Or nous l'avons vu, la détermination de sa personnalité et l'affirmation de sa liberté passent par ce rapport au monde qu'est l'action et sont donc indissociables de ce dernier. La découverte et l'apprentissage du monde jouent donc un rôle crucial en matière d'éducation. Or, le rapport entre l'enfance et le monde est fondamentalement paradoxal:

Parce que le monde est fait par des mortels, il s'use ; et parce que ses habitants changent continuellement, il court le risque de devenir mortel comme eux. Pour préserver le monde de la mortalité de ses créateurs et de ses habitants, il faut constamment le remettre en place. Le problème est tout simplement d'éduquer de façon telle qu'une remise en place demeure effectivement possible, même si elle ne peut jamais être définitivement assurée. Notre espoir réside toujours dans l'élément de nouveauté que chaque génération apporte avec elle ; mais c'est précisément parce que nous ne pouvons placer notre espoir qu'en lui que nous détruisons tout si nous essayons de canaliser cet élément nouveau pour que nous, les anciens, puissions décider

de ce qu'il sera. C'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice ; elle doit protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment nouveau dans un monde déjà vieux qui, si révolutionnaires que puissent être ses actes, est, du point de vue de la génération suivante, suranné et proche de la ruine. (Arendt, 1972, p.247)

Le monde repose sur le renouvellement des êtres qui le composent, il dépend toujours des générations à venir, et nous avons par ailleurs établi que cet espoir fédère implicitement la société. De la même manière, l'enfant vient précisément «au monde»: ce dernier lui permet de s'orienter et détermine déjà sa condition. Le monde et l'enfant sont donc en rapport d'interdépendance. D'un autre côté, la nouveauté radicale qui caractérise l'enfant s'oppose au caractère ancien du monde. À la fois complémentaire et contradictoire, le lien entre les deux est paradoxal: d'où la position d'Arendt, qui se base sur l'importance et le respect du caractère de ces deux entités. L'éducateur doit donc veiller à ce que la nouveauté et le potentiel d'innovation de l'enfant se développent dans toute leur richesse, à l'abri du monde public, tout en veillant à ce qu'ils ne débordent pas de leur cadre de formation et ne compromettent pas l'ordre du monde.

## **I. La spécificité de l'enfant doit être le moteur de l'éducation**

La liberté procède de la natalité, qui est elle-même déterminée par l'innovation inhérente à la naissance et à l'enfance, ce qui implique pour l'éducation de partir de cette innovation afin que l'enfant se développe et devienne un être humain accompli. Bachelard met en relief ce qui est à protéger chez l'enfant: le fait qu'il soit d'avantage un «être pour le monde» qu'un «être pour les hommes» implique qu'on le préserve des contraintes et des réalités du monde adulte pour ne pas brimer son imagination qui est la principale force de sa vie psychique. L'enfant a besoin de cette liberté qui apparaît comme une liberté de développement de son être, car cet univers qu'il crée en même temps qu'il le découvre, qu'il apprend à le connaître, à l'habiter et à l'aimer, est une base à partir de laquelle il appréhendera plus tard le monde réel, qu'à travers ces liens qui se sont tissés dans son jeune âge, il pourra aimer et habiter. Dans ce contexte, la rêverie de l'enfant est primordiale. Bachelard défend ce droit à la rêverie, et ce précisément dans le domaine de l'éducation. Il critique les éducateurs qui dédaignent les rêves d'enfant, ces rêves «que l'éducation ne sait pas faire mûrir» (Jean, 1983, p.77), car selon lui la rêverie, en tant que puissance de développement et de dynamisme psychique, doit être intégrée dans les bases de l'éducation. Toutefois, il ne faudrait pas croire que Bachelard préconise une sorte de maintien à l'état infantile, maintien que par ailleurs il récuse. Il ne s'agit pas non plus d'une pédagogie négative, telle que défendue par Rousseau, où le «naturel» de l'enfant dicte son éducation.

Intégrer la rêverie de l'enfant comme principe d'éducation signifie dans un premier temps reconnaître le rôle essentiel de l'imagination pour le dynamisme psychique. Il s'agit là d'une d'une des principales thèses de la philosophie Bachelardienne.

La rêverie, en matière d'éducation, ne doit pas être prise pour une divagation, un trouble d'attention, mais bien comme une puissance active d'apprentissage. Elle apparaît comme un moyen de s'appropriier l'enseignement dont le dynamisme contre-balance la passivité souvent induite par l'attitude des mauvais pédagogues. A ce propos, Georges Jean écrit:

En réalité Bachelard pense que les apprentissages (...) sont beaucoup plus rapides et valables chez ceux qui se trompent en rêvant *bien* que chez ceux qui croient savoir en ne faisant que répéter ce que leur maîtres disent. Et sans doute il est plus de géographes qui le sont devenus en rêvant à partir d'une tache d'encre ou du dessin d'un mur qu'en apprenant des leçons mortes. (Jean, 1983, p.64)

Bachelard considère en effet que les obstacles à l'éducation, comme à toute forme de connaissance, sont d'abord des obstacles internes, et en premier lieu il vise les éducateurs qui, soit du haut de l'orgueil et de la prétendue supériorité que leur confère leur savoir réclament insidieusement la passivité de l'élève, soit par lassitude ou incompetence, ne savent pas mettre en valeur la vivacité de la matière enseignée. La rêverie apparaît donc comme une contre-partie à ces défauts. Par la rêverie, entendue dans son sens actif, l'écolier se projette dans le thème en question: et même si cette rêverie peut être source d'erreurs, que le pédagogue doit corriger, son principal mérite réside dans le fait que par l'imagination l'écolier s'approprie la leçon, la chargeant alors d'une valeur affective qui est également cognitive et qui s'avère beaucoup plus efficace que la mémorisation mécanique. Enfant, les matières que nous avons le mieux retenues sont celles que nous avons aimées. La rêverie doit donc servir de base à l'éducation, en tant que puissance dynamique d'apprentissage.

On constate ici un certain caractère polémique dans la conception bachelardienne de

l'éducation, caractère qui a amené Georges Jean à la définir comme une «pédagogie du contre», en référence à la Philosophie du Non de Bachelard, titre que le commentateur s'empresse de compléter: il s'agit d'une pédagogie du «contre» et du «vers». Concentrons nous dans un premier temps sur le «contre». Celui-ci s'exprime à plusieurs niveaux. Il s'agit d'une pédagogie contre la sclérose, l'innertie, et ce d'abord dans le domaine de l'éducation: comme nous l'avons souligné, contre les maîtres qui se reposent sur leurs acquis, contre ceux qui se gargarisent de leur supériorité intellectuelle supposée et qui pour cette raison ne se remettent plus en question et cessent ainsi de progresser, contre enfin les enseignants moroses qui finalement enseignent des «leçons mortes». Ces différents types d'éducateurs constituent en fait un sous groupe de la catégorie plus vaste des «adultes, les maîtres, les parents qui ne savent plus rêver ni se perdre» (Jean, 1983, p.140) et contre qui non seulement l'éducation doit se faire, mais également l'activité intellectuelle de l'individu se dresser. Bachelard, autant l'épistémologue que le pédagogue, accuse en effet de manière générale la sclérose et l'innertie qui rongent les mentalités adultes en général. Celles-ci font obstacles au progrès de l'éducation, de la connaissance, de la recherche scientifique, mais aussi de la société et de la pensée en générale. Il thématise cette tendance à l'innertie et la sclérose sous le nom de «complexe de Cassandre», qui obscurcit l'examen des possibles, de la nouveauté, et donc de l'évolution. Bachelard, ici idéaliste, regrette le fait que l'école soit fait pour la société et non l'inverse: anticipant le fait que l'école forme des futurs travailleurs, non des esprits d'individus actifs prêts à faire évoluer la société. Pour Bachelard, le véritable éducateur est celui qui se remet en question, celui qui «croît encore psychiquement en faisant croître» (Jean, 1983, p.138), ce qui constitue la meilleure garantie d'un enseignement dynamique, c'est-à-dire efficace.

Le deuxième aspect principal de la pédagogie du contre rejoint le complexe de Prométhée, soit la tendance spontanément développée par l'enfant à vouloir égaler et dépasser le savoir de ses aînés, parents et éducateurs, tendance qui le pousse à désobéir pour acquérir son propre savoir et le pouvoir inhérent, et ce par lui-même. L'intérêt de ce complexe n'est pas d'identifier une tendance à l'indiscipline: pour Bachelard, il révèle la conquête d'autonomie de l'enfant, et en cela rejoint précisément le but de l'éducation: «désobéir, pour celui qui a été touché par la grâce ou par la raison est la preuve immédiate

et décisive de l'autonomie» (Jean, 1983, p.17): elle apparaît donc comme créatrice. Puisque le complexe de Prométhée est la tendance par laquelle l'intérêt personnel de l'enfant rejoint le but ultime de l'éducation, il n'est pas à combattre, mais au contraire à utiliser et canaliser. Il est le moyen par lequel l'enfant veut par lui-même devenir autonome, or nous avons vu que le psychisme de ce dernier est dominé par l'imaginaire: celui-ci n'est donc pas à écarter, et l'éducation ne consiste pas, comme certains ont tendance à le croire, à rationaliser l'enfant. Il s'agit bien au contraire d'intégrer l'imaginaire, afin que l'éducation ne soit pas comme un moule dans lequel on souhaiterait faire entrer l'enfant de force tuant ainsi la part créative qui est en lui, mais qu'elle soit un moyen de développer le potentiel de l'enfant tout en l'orientant afin de le préparer au monde et à la vie d'individu actif, libre et responsable.

En effet, nous avons déjà évoqué le fait que «De toutes les vertus de «l'esprit d'enfance», la plus précieuse est sans doute la vitalité non normalisée de l'imaginaire qui conduit à refuser tout ce qui est dicté par les pères, les maîtres, et à réinventer une «nouvelle raison», même si cette dernière doit pour avancer, occulter toutes les images qui enchantent et trompent» (Jean, 1983, p.18). En examinant la dernière partie de la phrase, nous comprenons que le dynamisme imaginatif de l'enfant, notamment incarné par le complexe de Prométhée, le pousse spontanément à dépasser ses connaissances premières, naïves et érronées, dont nous avons fait mention dans la première partie. Le deuxième aspect de la pédagogie du contre apparaît alors comme un aspect interne: le complexe de Prométhée est à l'origine de cette volonté, de cette lucidité par laquelle l'enfant puis l'individu remet ses acquis et sa propre personne en question, contre soi, ses connaissances, sa propre inertie et sa propre sclérose, se définissant ainsi en tant qu'individu dynamique, à l'esprit vivant. L'imaginaire est donc essentiel, car il est le garant de ce dynamisme. On dit souvent que les enfants sont «en éveil», mais c'est l'imaginaire qui garantit cet éveil, qui fait que l'enfant invente sans cesse des possibles qui sont autant de possibilités qu'il s'ouvre dans la réalité. L'enfant est naturellement anti-conformiste: «Et l'enfant, dont l'imaginaire est encore à parcourir, et dont la raison ne fait que s'éveiller, possède la plupart du temps ce dynamisme propre à refuser le conformisme, la répétition, les routines, l'inertie» (Jean, 1983, p.23). On comprend alors que le dynamisme imaginatif spontanée de l'enfant est à l'origine d'une double tendance: tendance à se dépasser lui-même qui débouche sur la

connaissance et l'apprentissage au sens stricte comme au sens élargi, et tendance à refuser et à remettre en cause ce qui est communément admis incluant toute la part «morte» des acquis sociaux qui, si elle est bien canalisée et développée, en fera un individu lucide et à l'esprit vivant. On ne peut que rapeler ici tout le pouvoir que Bachelard accorde à l'imagination:

L'imagination n'est pas, comme le suggère l'étymologie, la faculté de former des images de la réalité; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui *chantent* la réalité. Elle est une faculté de surhumanité. Un homme est un homme dans la proportion où il est un surhomme. On doit définir un homme par l'ensemble des tendances qui le poussent à dépasser l'humaine condition. (Bachelard, 1942, p.25)

La surhumanité, ou le dépassement de l'humaine condition s'atteind précisément en innovant toujours, ce qui revient finalement à toujours réaffirmer la liberté. Si l'imagination permet d'inventer toujours des possibles, de se réinventer, on comprend donc qu'elle ne soit pas à brimer dans l'éducation mais au contraire à utiliser, à encourager, à canaliser afin que l'enfant développe son plein potentiel et qu'il se prépare non pas simplement à intégrer le monde, mais à y participer activement et à le rendre meilleur.

### **III. LA DOUBLE RESPONSABILITE DE L'EDUCATION**

L'éducation doit apprendre à l'enfant non seulement à grandir, mais elle doit également lui apprendre ce qu'est le monde. Cette implication n'est pas arbitraire, elle provient de la situation même de l'enfant. Ce dernier est en effet le produit de l'amour. Or, selon Arendt, l'amour des amants est profondément égoïste, car ces derniers sont trop préoccupés l'un de l'autre, leur seul intérêt étant l'amour et la découverte de l'autre. Leur amour les détourne du monde, il est antipolitique. Seul l'enfant, produit de cet amour, parvient à recréer par sa personne un entre-deux au sein du couple qui, tel le monde, relie les amants comme il les sépare. Par sa présence, l'enfant recrée un monde entre les amants, à qui est désormais attribué la tâche d'insérer ce monde nouveau dans le monde existant. Ainsi, l'éducation pose au couple, et à plus vaste échelle aux adultes, la question du monde :

L'éducation est le point où se décide si nous aimons assez le monde pour en assumer la responsabilité et, de plus, le sauver de cette ruine qui serait inévitable sans ce renouvellement et sans cette arrivée de jeunes et de nouveaux venus. C'est également avec l'éducation que nous décidons si nous aimons assez nos enfants pour ne pas les rejeter de notre monde, ni les abandonner à eux-mêmes, ni leur enlever leur chance d'entreprendre quelque chose de neuf, quelque chose que nous n'avions pas prévu, mais de les préparer d'avance à la tâche de renouveler un monde commun. (Arendt, 1972, p.251-252)

L'enfant se pose entre les adultes comme un entre-deux, en cela il réintroduit par sa présence le monde au sein du couple. Etant destiné à vivre parmi les hommes, l'enfant demande implicitement aux adultes de se positionner par rapport au monde. Comprendre la profondeur de cette position, c'est, pour les adultes, prendre conscience du fait qu'ils sont responsables du monde devant l'enfant. En donnant la vie, ils ont engendré une nouvelle personne qui est appelée à renouveler le monde. Ils sont ainsi responsables du monde, et cette responsabilité les engage à préparer l'enfant à intégrer le monde, et ce en lui apprenant à le connaître, en l'accompagnant dans sa découverte de celui-ci. Mais cette responsabilité n'est pas seulement engagée cette sorte de devoir métaphysique selon lequel les enfants constituant le salut du monde, il faut les préparer à cette mission. Cette responsabilité va avec celle, beaucoup plus viscérale et socialement ancrée, de la responsabilité de l'enfant. Refuser d'apprendre à l'enfant ce qu'est le monde, ce n'est pas seulement se dérober à son devoir envers le monde, c'est refuser à l'enfant l'héritage qui a toujours donné sens à la vie des hommes et dans lequel ils trouvent leur identité. C'est risquer de l'abandonner dans le monde sans qu'il ait les clés pour le comprendre ni les atouts pour y vivre vraiment. Enfin, refuser d'apprendre à l'enfant ce qu'est le monde et refuser de l'y préparer, c'est lui ôter la chance de s'accomplir un jour en homme libre, c'est-à-dire agissant pour le monde. La responsabilité dans l'éducation est donc autant celle de l'enfant, en tant qu'il est voué à intégrer le monde et à devenir un jour un être humain responsable et libre, que celle du monde, en tant que c'est par l'enfant puis par l'homme qu'il sera sauvé. L'objet de l'éducation, l'enfant en tant qu'il est destiné à intégrer le monde, implique donc pour l'éducateur cette double responsabilité qui n'est pas seulement morale, mais tout autant affective. Ceci, d'une part parce que c'est l'amour et le souci pour l'enfant qui motive cette double responsabilité et d'autre part parce que, de la même manière qu'il ouvre la perspective des amants, l'enfant transforme également leur amour, qui n'est plus égoïste, mais ouvert sur le monde : l'Amor Mundi, dont le commandement, s'il s'adresse au monde, convient et doit même guider l'éducation de l'enfant : « Je t'aime, je veux que tu sois » (Arendt, 1991, p.84).

Il apparaît donc que l'éducateur doit assumer la double responsabilité de l'enfant et

du monde. Or, la nouveauté qui caractérise l'enfant s'oppose à l'ancienneté du monde, d'où il ressort une certaine difficulté qu'aucun penseur avant Arendt n'avait envisagé ainsi :

Cependant, avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde. En les éduquant, ils assument la responsabilité de la vie et du développement de l'enfant, mais aussi celle de la continuité du monde. Ces deux responsabilités ne coïncident aucunement et peuvent même rentrer en conflit. En un certain sens, cette responsabilité du développement de l'enfant va contre le monde : l'enfant a besoin d'être tout particulièrement protégé et soigné pour éviter que le monde puisse le détruire. Mais ce monde aussi a besoin d'une protection qui l'empêche d'être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération. (Arendt, 1972, p.238-239)

La responsabilité de l'éducateur est double : il est responsable de l'enfant et du monde. Vis-à-vis de l'enfant, cette responsabilité consiste à assurer son développement, c'est-à-dire lui garantir les meilleures conditions pour qu'il développe ses potentialités. Vis-à-vis du monde, il s'agit d'en assurer la continuité, en préparant la génération future à intégrer le monde et agir pour lui. Seulement, Arendt nous dit que ces responsabilités peuvent être contradictoires. Nous comprenons aisément que le monde puisse être plein de dangers pour ce petit être vulnérable qu'est l'enfant, mais Arendt situe cette protection à un niveau plus fondamental que celui des dangers quotidiens. Il s'agit de protéger l'enfant dans ce qu'il a de plus spécifique : sa nouveauté, son potentiel unique qui a besoin de se développer en toute spontanéité. Par rapport à l'enfant, le monde est ancien et contient déjà toutes sortes de règles, d'habitudes, de modes d'être et de penser. L'enfant a besoin de se développer en marge de cet ensemble d'acquis, pour ne pas brimer sa créativité et son potentiel d'innovation. Ceci d'une part afin que plus tard il devienne un individu accompli et épanoui, il ne doit pas se laisser brimer trop tôt par un ensemble de contraintes qui pourraient le restreindre. D'autre part, ceci est également important pour le monde : si la perpétuité de ce dernier est garantie par l'enfant, ce n'est pas seulement parce que les enfants assurent la continuité de l'espèce, mais bien parce que d'autres individus libres viendront pour continuer à agir pour le monde, c'est-à-dire pour protéger ce qui a été fait de bon, mais aussi pour le sauver de toute forme de corruption. Pour ce, le monde a besoin

d'individus libres et créatifs, capables de penser au delà de l'ordre établi. Protéger l'enfant afin qu'il développe son potentiel unique, c'est garantir au monde qu'à l'avenir il y aura des hommes pour le préserver et continuer à le bâtir.

La protection de l'enfant par rapport aux influences du monde extérieur est d'autant plus essentielle qu'elle est problématique à l'époque moderne. En effet, selon Arendt, «Puisque l'enfant a besoin d'être protégé contre le monde, sa place traditionnelle est au sein de la famille» (Arendt, 1972, p.239), c'est-à-dire au sein du domaine privé, le domaine de la vie, qui la protège et en assure –entre les quatre murs du foyer– la sécurité. Or, la protection au sein de la famille s'avère problématique au regard de la logique moderne, qui tend à abolir la frontière entre public et privé, et ce par l'intermédiaire du social : une des idées majeures de la Condition de l'Homme Moderne est que la modernité a renversé la hiérarchie traditionnelle de la *vita activa* : l'action n'est plus au sommet mais se retrouve au bas de la pyramide, réduite au simple rang d'activité ; le travail en revanche se voit attribué la place la plus importante, ce qui signifie que les intérêts vitaux ont pris le dessus sur ceux du monde. Ceci a pour conséquence le fait qu'il n'y a plus de politique au sens propre, elle a plutôt été remplacée par une administration de la vie, ce qui met en péril le monde commun. Autre conséquence : le domaine privé, celui de la vie, se voit à présent exposé à la lumière de la vie publique qui pour lui se présente comme un danger. Et les enfants, l'éducation sont tributaires de cette évolution. La lumière de la vie publique s'oppose à la protection d'un domaine privé où l'enfant peut développer ses potentialités, son unicité, *qui* il devient à l'abri des regards et des jugements. Abattre les barrières entre public et privé, c'est exposer l'enfant directement au monde adulte, à la responsabilité, or il devrait précisément avoir droit à l'irresponsabilité, le droit de commettre des erreurs pour apprendre ; l'enfant ne sait pas ce qu'il fait et cela il doit l'apprendre, ce qui lui est impossible de faire si on l'expose à la lumière du domaine public où chacun est responsable de ses actions.

On trouve chez Bachelard ce même souci quant à la disparition du domaine privé à travers la question de la perte d'intimité:

Bachelard fut en son temps l'un des témoins «de pointe» de la science en marche et c'est parce qu'il pressentait la révolution radicale que «*le nouvel esprit scientifique*» allait opérer dans nos moeurs et dans les mentalités de nos enfants et petits-enfants, qu'il s'attacha à retrouver dans les poètes, et dans ses propres rêveries «matérialisantes» les racines qui rendent à l'imaginaire d'aujourd'hui, le désordre qui peut contribuer à sauver les enfants et les hommes de l'univers où la machine rêverait à notre place. Et plus que jamais, les enfants «de l'ordinateur» ont besoin de rêver souvent à d'autres espaces que ceux que nous offre le monde futur; «les rapports de la demeure et de l'espace y deviennent factices. Tout y est machine et la vie intime y fuit de toute part<sup>1</sup>».

(Jean, 1983, p.85)

La disparition progressive de l'intimité signifie la destruction de l'obscurité bienfaisante et végétative nécessaire à l'émergence de toute forme de vie. Au niveau du psychisme de l'individu, cela correspond précisément à la perte du «jardin secret» où règnent l'imagination, les affects et les sentiments, les rêveries, toute la part de mystère et d'onirisme aussi nécessaire à la vie d'adulte, personnelle, sociale et professionnelle, que l'est le dionysiaque à l'apollinien; et cette part se situe directement sur le domaine de l'enfance. Parmi les symptômes de cette perte, il y a la disparition de la «maison onirique»:

Les vraies maisons du souvenir, les maisons où nos rêves nous ramènent, les maisons riches d'un fidèle onirisme, répugnent à toute description (...) La maison première et oniriquement définitive doit garder toute sa pénombre.

(Bachelard, 1961, p.31)

La maison onirique provient de la maison natale telle qu'elle a été perçue durant l'enfance. Bachelard y accorde beaucoup d'importance, et écrit de très belles pages sur le sujet. Selon lui, la maison, pour un enfant, constitue un territoire privilégié. Elle est évidemment le refuge, l'espace familial et protégé par excellence, extension du ventre maternel. Plus encore, elle est le lieu où émerge la vie intime de l'enfant, les vies intimes, devrions-nous écrire. Chaque pièce est investie d'une énergie et d'affects particuliers: la cuisine est le domaine de la mère, où règnent les effluves de sa magie, la cave où la curiosité

---

<sup>1</sup> Bachelard, 1961, p.43

pousse à braver ses peurs, le grenier où l'on découvre et réinvente le passé, puisque «la vie s'y conserve en séchant» (Bachelard, 1948bis, p.109)... La maison natale vit en chaque individu, elle est plus qu'un symbole: elle est la vie même de l'enfance. Or qu'en est-il à présent de ces maisons? Les enfants d'aujourd'hui vivent, pour la plupart, dans des maisons «sans coin», ni grenier, ni cave, sans lieux secrets ni magiques, dans des pavillons neufs, des appartements blancs. Et Bachelard de constater que presque toujours, les enfants cherchent à s'y recréer des coquilles, à l'image des petites maisons installées dans les classes de maternelles ou dans la section enfant de certaines bibliothèques. La maison onirique et ses coins sombres est un des éléments dont la disparition progressive témoigne de la disparition de la vie privée. Face à ce constat et à celui de la nécessité de cette intimité en voie d'extinction, la défense que prend Bachelard des territoires de la rêverie prend tout son relief et tout son sens.

Le monde représente donc un danger pour l'enfant, car son ancienneté et ses acquis menacent l'élément de nouveauté et le potentiel d'innovation qui caractérisent l'enfant et en font un espoir pour le monde. Ceci est d'autant plus flagrant à l'époque moderne où la frontière entre domaine public et domaine privé tend à disparaître, exposant le domaine privé à la publicité, compromettant la semi-obscurité nécessaire à la croissance de l'enfant. L'éducation, en plus de son rôle d'apprentissage, possède donc également une fonction de protection à l'égard de l'enfant, elle doit lui assurer un espace hors de la lumière publique où il peut se développer sans être brimé par les acquis socioculturels ni jugé selon leurs critères. Mais Arendt avançait que le monde aussi « a besoin d'une protection qui l'empêche d'être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération. » Or, s'il est aisé d'imaginer que le monde puisse être nocif pour ce petit être vulnérable qu'est l'enfant, le contraire paraît surprenant.

En fait, le danger que représente l'enfant pour le monde réside dans le même élément qui constitue son salut : l'élément de nouveauté. En effet, la tentation en matière d'éducation a toujours été de révolutionner le monde en instaurant un ordre nouveau en utilisant les nouveaux venus. Arendt mentionne Rousseau, officiellement le premier à poser

l'enfant comme un sujet philosophique, qui s'intéresse à l'enfant justement sous l'angle de l'éducation. Rousseau chez qui « l'éducation devint un moyen politique et la politique elle-même [devint] une forme d'éducation. (Arendt, 1972, p.227) », ce qui constitue une double erreur pour Arendt, puisque d'une part en politisant l'éducation on s'adresse à l'enfant comme à un sujet responsable, niant ainsi le caractère mouvant de l'enfant qui est en devenir, d'autre part en considérant la politique comme un moyen d'éduquer, on infantilise les adultes, alors qu'au contraire en matière de politique c'est à la responsabilité des hommes vis-à-vis du monde qu'il faut faire appel. Mais Rousseau n'est pas le premier à commettre cette erreur. Arendt rappelle encore que cette tentation d'instituer un nouvel ordre avec les nouveaux venus est présente dans toutes les utopies politiques depuis l'Antiquité, et ce dès Platon. Platon dans sa Cité Idéale prévoit de séparer les enfants de leurs parents et de les élever en commun dans le but de mieux les conditionner à servir la cité. Il prévoit également de bannir les vieillards. Arendt remarque par ailleurs que si la crise de l'éducation sévit en premier lieu aux Etats-Unis, ce n'est pas un hasard car étant un pays d'immigration, l'éducation et les institutions scolaires y sont politisées en tant qu'elles sont des moyens d'intégration, et que la devise du pays, inscrite sur chaque dollar, est *Novus Ordo Saeclorum*, « un Nouvel Ordre du Monde »<sup>2</sup>. Cette idée de former un nouvel ordre à partir des nouveaux venus est dangereuse : d'une part elle détruit la possibilité pour les enfants d'innover, puisqu'on ne peut apporter du neuf qu'au sein de l'ancien, et transformer le monde de la sorte revient à anéantir l'ancien ; d'autre part elle est donc dangereuse pour le monde, puisqu'elle ne tient pas compte de son antécédence, elle l'anéantit tout simplement. Ce n'est pas non plus un hasard si Arendt semble être la seule philosophe à relever ce danger : elle est la philosophe à avoir pensé le totalitarisme, et elle l'a de surcroît personnellement vécu. Or le totalitarisme n'est-il pas le projet, par la destruction des « éléments indésirables » et par le conditionnement des « éléments désirables », d'instaurer un nouvel ordre, un ordre radicalement nouveau ? Le totalitarisme repose sur l'idée d'une domination totale de l'être humain, notamment par l'anéantissement de la spontanéité : il est une perversion de la natalité humaine par l'élimination totale de la liberté et de la faculté de commencer. Le totalitarisme n'est pas fondé sur l'ordre ancien, mais précisément sur la radicalisation de la nouveauté. On en connaît les conséquences : ce

---

2 Arendt, 1972, p.226

n'est pas au salut du monde que ce projet a donné lieu, mais bien à la destruction et au chaos. On comprend dès lors la lucidité, la perspicacité d'Arendt : le monde est fragile, et la nouveauté lorsqu'elle est radicalisée ne peut mener qu'à sa destruction. De même, l'enfance et la naissance sont fragiles et cruciales : les trois doivent donc être protégés pour le salut du tout. Précisons enfin qu'Arendt n'est pas conservatrice sur un plan politique, et son œuvre témoigne plutôt en faveur du contraire. Elle même le dit, « en politique, cette attitude conservatrice –qui accepte le monde tel qu'il est et ne lutte que pour préserver le statut quo– ne peut mener qu'à la destruction» (Arendt, 1972, p.246) et ce en raison de la ruine naturelle du temps, dont nous avons amplement discuté. L'attitude conservatrice concernant le monde se limite strictement à l'éducation, qui s'insère entre le monde et ses nouveaux venus pour protéger le propre de chacun d'eux, et préparer les seconds au premier. L'éducation est donc tout autant responsable du monde et de sa protection, et cette double protection, celle du monde et de l'enfant, est corrélative à la double responsabilité précédemment évoquée. L'éducation est le lien entre l'enfant et le monde, elle doit les amener progressivement l'un à l'autre, mais aussi les protéger : protéger l'enfant, c'est-à-dire lui garantir un espace hors de la publicité et des règles du monde, afin qu'il puisse développer son potentiel, pour un jour devenir un adulte accompli en mesure d'agir pour la perpétuité du monde ; protéger le monde de la nouveauté radicale qu'est l'enfant, c'est-à-dire résister à la tentation d'instaurer un nouvel ordre par le biais de ses nouveaux arrivants, ce qui reviendrait à détruire tout autant les chances d'innovation de ces derniers que la mémoire et la signification du monde.

## Conclusion de la troisième partie

Nous comprenons à présent combien Bachelard et Arendt se rejoignent et se complètent en matière de pédagogie et d'éducation. Parce que l'enfant est appelé à renouveler le monde dont la transcendance donne un sens à sa vie, l'éducation est polarisée par le rapport entre les deux. Mais ce rapport est paradoxal, puisqu'il est à la fois interdépendance et contradiction entre la nouveauté incarnée par l'enfant et l'ancienneté du monde. Pour cette raison, Arendt soutient que l'éducation doit être à la fois conservatrice et révolutionnaire, plus précisément conservatrice dans le but d'être révolutionnaire: elle doit protéger l'innovation qui renouvellera le monde et perpétuera la liberté humaine. La position de Bachelard répond parfaitement à cette exigence: l'imaginaire étant la principale vertu de l'enfance, et le réel, notamment celui du monde adulte, étant l'antagoniste parfait de l'imaginaire, il faut protéger l'enfant afin qu'il se développe dans son plein potentiel. Il n'est pas question d'infantiliser ou de surprotéger l'enfant, mais de reconnaître la valeur de la prédominance imaginative de son esprit, et de canaliser cette force. Le respect de ce caractère imaginatif protège notamment les rêveries cosmiques de l'enfant, à travers lesquelles il se construit et développe ses valeurs, et grâce auxquelles son être-au-monde se développe dans l'amour qui aboutira idéalement à l'*amor mundi*. Bachelard explique également comment le dynamisme imaginatif de l'enfant lui permet d'apprendre de manière intime, plus efficacement que tout autre forme d'apprentissage mécanique. Ce dynamisme

est une ressource dans laquelle l'enfant puise pour dépasser par lui-même ses connaissances et devenir progressivement autonome. Mettant en lumière le fait que l'imagination soit le noeud où convergent les intérêts personnels de l'enfants et ceux de l'éducation, Bachelard montre clairement comment le bon pédagogue est celui qui sait reconnaître, utiliser et développer le potentiel imaginatif de l'enfant. Son approche débouche sur une «pédagogie des regards neufs» (Jean, 1983, p.192), où l'éducateur sait percevoir et mettre à profit tout le potentiel d'innovation que recèle l'enfant, afin de former un individu autonome qui saura conserver ce dynamisme dans sa vie d'adulte. Il rejoint ainsi Arendt: une éducation conservatrice dans ce sens de protection de l'enfant engendre un ferment révolutionnaire prêt à sauver le monde de sa ruine naturelle. Toutefois, il est un danger qui menace ce dernier de l'intérieur: c'est un des aspects originaux et pertinants d'Arendt qui, avertie par son expérience du totalitarisme, a su déceler la menace que constitue la nouveauté lorsqu'elle est radicalisée, c'est-à-dire lorsqu'elle est utilisée dans le but de détruire l'ancien. L'éducateur a donc la double responsabilité de l'enfant et du monde: il doit assurer la protection des deux tout en les amenant l'un à l'autre. S'il réussit, l'enfant sera introduit tel un «ferment nouveau» (Arendt, 1972, p.247) afin d'assurer le salut du monde et de perpétuer ainsi la condition et la liberté humaine.

## Conclusion

Nous avons tenté, par notre travail, de restituer une partie de l'immense projet d'Hannah Arendt: s'opposer au totalitarisme en réfutant l'hypothèse de l'absence de fondement de la nature humaine. Dans ce but, elle a établi ce que certains ont qualifié de véritable «anthropologie philosophique»<sup>1</sup> afin de déceler les traits constants de l'humanité, traits qui se sont révélés sous la forme de ses conditions d'existence, auxquelles répondent les différentes formes de l'agir humain. L'action est définie au sens fort comme la faculté de commencer, «d'initier quelque chose de radicalement neuf au delà de toute prévision»<sup>2</sup>, ce qui s'entend relativement à l'éternelle répétition de la nécessité naturelle: c'est le principe de la natalité. Ce principe repose sur l'idée d'après laquelle la naissance, puisqu'elle est le commencement d'un homme nouveau, enseigne à l'homme qu'il possède ce pouvoir d'innover. La naissance fournit donc un enracinement ontologique à la faculté d'agir. Plus encore, puisque par l'action innovatrice l'homme affirme sa liberté, se réalise en tant qu'être libre, il apparaît que la natalité est à l'origine de la liberté, et donc de l'identité humaine. Le monde, créé de main d'homme, est la concrétisation de la liberté, et de sa durabilité dépend la mémoire, la signification de l'existence, c'est pourquoi l'action politique est l'action suprême, la plus digne, la plus emprunte de liberté. Il importe donc plus que toute chose d'agir pour préserver et perpétuer le monde.

---

1 Ricoeur, 1991, p51

2 Poisat, 2003, p.116

Dans l'enfance, telle que conçue par Gaston Bachelard, nous avons trouvé une explication concrète des principales tendances constitutives de la théorie de la natalité. L'enfance est avant tout un état, une absence de détermination: l'enfant est entièrement dans le développement de son potentiel, il est spontané. Son esprit est gouverné par l'imagination. Cette dernière est définie comme une faculté de surhumanité, dont le propre est d'aller au delà du réel, d'inventer des possibles; elle est une faculté hautement dynamique, et actualisante, ce qui signifie qu'elle est toujours à même d'introduire un nouvel élément dans une situation où il était inattendu. L'imagination est l'origine psychique de l'homme: elle garantit son éternel dynamisme à celui qui n'étouffe pas l'enfant en lui. Au niveau psychologique, elle est donc la faculté qui lui assure la possibilité de toujours commencer. C'est également durant l'enfance que se forme le complexe de Prométhée, ou la tendance à «vouloir en savoir autant que nos maîtres, plus que nos maîtres»<sup>3</sup>, autrement dit la volonté de dépassement qui guide le développement de l'individu et qui fournit une origine psychologique à l'action politique arendtienne qui vise à perpétuer le monde, ainsi qu'à son sens existentiel qui est la réalisation de la liberté comme accomplissement de la natalité, puisque cette tendance comprend l'idée d'un lien entre l'accomplissement de soi et la dignité qu'il y a à égaler ses pairs et à aller au-delà. Autre tendance: l'enfant évolue dans un rapport indifférencié à son monde qui apparaît comme le théâtre bienfaisant et intime de ses aventures et rêveries, théâtre investi de tout l'amour filial, de la confiance, et plus tard de la reconnaissance caractéristiques de l'*amor mundi*.

De nos analyses, il ressort que la naissance détermine la condition humaine à plusieurs niveaux. En premier lieu, elle enseigne à l'homme la nouveauté, c'est par sa vertu première et secondaire, le principe de la natalité, que l'homme est un commencement. De plus, la natalité induisant l'individualité, elle fait de l'homme une personne à part entière. Définissant sa différence spécifique, la liberté, la naissance confère donc à l'homme son identité. Deuxièmement, elle informe la temporalité humaine: d'une part elle est, avec la

---

3 Bachelard, 1949, p.25

mort, l'élément qui la polarise sur le mode linéaire, d'autre part la natalité instaure l'évènement qui est la mesure de cette temporalité. Troisième détermination, la naissance engendre le monde d'abord au sens propre, puis par sa forme supérieure qu'est l'action, et finalement en le fédérant par la promesse qu'elle constitue.

Enfin, notre étude de l'enfance chez Bachelard révèle l'imagination comme pendant psychologique de l'action, le rôle de la spontanéité dans la formation de la personnalité, l'origine du désir et de la volonté égaler, de dépasser et de se montrer digne de ses pairs, ainsi que l'origine du souci du monde et de la volonté de le perpétuer, ce qui consacre l'enfance en tant que période de développement de la natalité.

Nous avons ouvert ce mémoire sur la définition classique de la finitude, l'homme conscient de sa mortalité. Nous l'achevons à présent sur la liberté, l'homme agissant par la natalité. La pensée d'Arendt est pleine de richesses et, après vingt-cinq siècles de philosophie, il nous semble encore surprenant qu'une seule auteure en révèle autant sur des aspects pourtant essentiels. Nul avant elle n'avait aussi bien cerné la condition de pluralité, ni la dimension politique de l'existence. Aucun autre philosophe n'a exposé ainsi ce trésor qu'est le monde, notre horizon de sens, ni proclamé plus fort la nécessité de sa reconnaissance. Enfin, nous nous permettons encore de saluer ce coup de force que représente le fait de compléter la définition la plus fondamentale de l'être humain.

Cette force qui nous a séduits excède les limites d'un mémoire de maîtrise. Nous aurions pu approfondir la question de l'éducation, qui est sans doute la piste la plus concrète pour une application de la théorie de la natalité. Nous aurions pu poursuivre l'archéologie de la pensée arendtienne à travers celle d'Augustin. Nous aurions pu investiguer l'élan créateur de Bergson, l'innovation de l'esprit scientifique et du nouvel esprit scientifique de Bachelard. Arendt elle-même nous aurait permis d'écrire encore des dizaines de pages sur l'imagination telle que traitée dans la Vie de l'Esprit. Ou encore, il nous aurait plu d'étudier cet autre absolu de la liberté humaine, ce perpétuel recommencement qu'est l'Art. Tous ces sujets, et bien d'autres encore, auraient eu leur place. Comment nous justifier, si ce n'est en

reconnaissant que la présentation et la compréhension de la théorie de la natalité, associées à l'enfance bachelardienne trop concordante pour être écartée ont pris toute la place.

Ce cheminement est pourtant loin d'être terminé. Au milieu de cette époque de profusion de l'information, y compris en philosophie, Arendt retourne à l'origine du monde et de l'existence pour nous en restituer le sens. La situation actuelle de notre «condition inhumaine»<sup>4</sup>, évoluant dans un «monde acosmique»<sup>5</sup> ne peut appeler qu'à d'autres aspirations.

Le christianisme menait le monde vers Dieu. La modernité le guidait par le progrès. Nous marchons à présent vers la destruction. Ainsi, une philosophie qui nous indique –tout simplement– le monde comme horizon et la natalité comme chemin vers l'avenir n'est peut-être, elle-même, qu'un commencement....

---

4 Tassin, 1999, p.31

5 Tassin, 1999, p.28

## Bibliographie

### Ouvrages de Hannah Arendt

- Du mensonge à la violence, Calmann-Lévy, Paris 1972
- Essai sur la Révolution, traduction M. Chrestien, Gallimard, Paris 1967
- Journal de pensée, traduction Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, 2005
- La Condition de l'Homme Moderne, traduction George Fradier, Agora Pocket Calmann-Lévy, Paris 1983
- La Crise de la Culture, traduction Patrick Lévy, Folio essais Gallimard, Paris 1972
- La Nature du Totalitarisme, traduction Michelle-Irène Brundy de Launay, Payot, Paris 2006
- La vie de l'Esprit I: La Pensée, II: Le Vouloir, Presses Universitaires de France, Paris 2005
- La vie de l'Esprit I: La Pensée, traduction G. Lotringer, Presses Universitaires de France, Paris 1981
- Le Concept d'amour chez Augustin, traduction Anne-Sophie Astrup Deuxtemps tierce, Paris 1991
- Le Système totalitaire, traduction de J.-L. Bourget, R. Davreu et P.Lévy, Seuil, Paris 1972bis
- Les Origines du Totalitarisme. Eichmann à Jerusalem, Gallimard, Paris 2002
- Men in Dark Times, Harvest Book, New-York 1995
- On revolution, the Viking Press, New-York 1963
- Willing, second volume de The Life of Mind, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1978

### Ouvrages de Gaston Bachelard

- Etude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides, Vrin, Paris 1928
- L'Activité rationaliste de la Physique contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris 1951
- L'Air et les Songes, Essai sur l'Imagination du Mouvement, José Corti, Paris 1990
- L'Eau et les Rêves, José Corti, Paris 1942
- La Poétique de l'Espace, Presses Universitaires de France, Paris 1961
- La Poétique de la Rêverie, Presses Universitaires de France Quadrige, Paris 2010
- La Psychanalyse du Feu, Gallimard, Paris 1949
- La Terre et les Rêveries de la volonté: Essai sur l'Imagination des forces, José Corti, Paris 1948
- La Terre et les Rêveries du repos, José Corti, Paris 1948bis
- Le Matérialisme rationnel, Presses Universitaires de France, Paris, 1953

### Commentateurs de Hannah Arendt

- Albanel Véronique, Amour du monde: Christianisme et politique chez Hannah Arendt, Cerf, Paris 2010
- Bowen-Moore Patricia, Hannah Arendt's Philosophy of Natality, St. Martin's Press, New-York 1989
- Collin Françoise, L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt, Odile Jacob, Paris 1999
- Courtine-Denamy Sylvie, Hannah Arendt, Belfond, Paris 1994
- Enegrén André, La pensée politique de Hannah Arendt, Presses Universitaires de France, Paris 1984
- Poizat, Jean-Claude, Hannah Arendt, une Introduction, Pocket, Paris 2003
- Ricoeur Paul, Le juste 1, Editions Esprit, Paris 1995
- Ricoeur Paul, Lectures 1: Autour du politique, Seuil, Paris 1991
- Steinbrecher Tal, « Arendt et l'enfant: entre la perte et le salut », *Revue philosophique de Louvain* 105(1-2), 2007
- Tassin Etienne, Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique, Payot

et Rivages, Paris 1999

- Young-Bruehl Elisabeth, Hannah Arendt, traduction Joël Roman et Olivier Tassin revue par Viviane Guini, Calmann-Lévy, Paris, 1999

### **Commentateurs de Gaston Bachelard**

- Canguilhem Georges, Présentation de Etudes par G. Bachelard, Vrin, Paris 1970
- Dagognet François, Gaston Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1972
- Jean George, Bachelard: l'Enfance et la Pédagogie, Scarabée Cemea, Paris 1983
- Lalonde Maurice, Théorie de la connaissance scientifique selon Gaston Bachelard, Fides, Ottawa 1966
- Préclaire Madeleine, Une poétique de l'Homme: Essai sur l'Imagination d'après l'oeuvre de Gaston Bachelard, Bellarmin, Montréal 1971
- Ravoux Jean-Pilippe, «le Droit de rêver ou le devoir de ne pas dissiper Bachelard» dans Présence de Gaston Bachelard sous la coordination de J.L. Lemoigne, Librairie de l'université Aix-en-Provence, Aix-en-Provence, 1988
- Schaettel Marcel, Gaston Bachelard: Le rêve et la raison, Editions de Saint-Seine-l'Abbaye, Saint-Seine-l'Abbaye, 1984

### **Autres ouvrages cités**

- Aristote, Les Politiques, traduction P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, Paris 1990
- Augustin, La Cité de Dieu, traduction de Louis Moreaux revue par Jean-Claude Eslin, Seuil, Paris 1994
- Augustin, les Confessions, traduction Pierre de Labriolle, Les Belles Lettres, Paris, 1947
- Camus Albert, «le Vent à Djemila» dans Noces, 1938
- Correspondance Hannah Arendt- Karl Jaspers, 1926-1969, traduction E. Kaufholtz-Messmer, Payot, Paris 1995
- Diels, Fragments der Vorsokratiker, 4<sup>e</sup> édition, 1922
- Dostoïevski Fiodor, Notes d'un Souterrain, Garnier Flammarion, Paris 1992
- Fink Eugen, le Jeu comme symbole du Monde, Editions de Minuit, Paris 1960
- Heidegger Martin, Être et Temps, Gallimard, Paris 1964
- Kant Emmanuel, Réflexions sur l'Education, traduction Alexis Philonenko, Vrin, Paris 1989
- Montesquieu, De l'Esprit des Lois, Gallimard, Paris 1995
- Nietzsche, Ainsi parait Zarathoustra, traduction M. Betz, Gallimard, Paris, 1947

- Pascal Blaise, Pensées, Flammarion, Paris 1984
- Ricoeur Paul, *De l'Interpretation: Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965
- Rousseau Jean-Jacques, Emile ou de l'Education, Garnier Flammarion, Paris 1966
- Sartre Jean-Paul, L'Existentialisme est un Humanisme, Nagel, Paris 1970

## Remerciements

L'expression ne peut être que trop formelle pour témoigner ma gratitude à l'égard de ma directrice de recherches, également membre du jury, Madame Marie-Hélène Parizeau. Je la remercie d'abord pour ses enseignements, l'attention de son suivi, ses précieux conseils et pour toute l'influence qu'elle a pu avoir dans ma formation. Je la remercie également pour m'avoir pris sous son aile dès notre première rencontre. Enfin et surtout, il me tient à coeur de la remercier pour son soutien, qui est allé bien au delà de ce que l'on est en droit d'attendre d'un professeur. Ce mémoire ne serait jamais arrivé à terme sans elle. Je lui dois d'avoir pu accomplir cette étape de ma vie, et je ne l'oublierai pas. Du fond du coeur Madame, je vous remercie.

Je remercie Monsieur Jean-Philippe Pierron et Monsieur Soheil Kash d'avoir accepté d'être membres du jury, pour l'attention qu'ils ont portée à mon travail, ainsi que pour leurs critiques éclairées.

Je tiens à remercier également:

Mes parents, qui m'ont soutenu durant ce long et difficile travail.

Ma grand-mère Rita et mon grand-père Michel, pour être qui ils sont : ma famille.

Louis-Etienne Pigeon, petit gourou de son état, pour avoir été comme une mère pour moi, mais avec des Docs Martens et une pinte de stout. Ainsi qu'Antoine Abi Daoud, Calife à la place du Calife qui lui aussi a su répondre présent lorsque j'en ai eu besoin.

Mes amis, mes proches, tout ceux qui à un moment ou à un autre m'ont aidé.

Les boissons énergisantes, les bouteilles d'eau gazeuse, le café, les tablettes de 300 grammes de chocolat au lait avec noisettes entières President's Choice.

Je remercie les arbres dont ces pages sont faites et leur demande pardon.

Je remercie enfin mon chien Oz, mon meilleur ami, mon soutien infailible qui était là à chaque heure de rédaction, à chaque moment de joie ou de désespoir: j'ai beau être athée, tu es un cadeau du ciel.