



HAL
open science

Le concept d'acosmisme chez Hannah Arendt

Andrea Fiore

► **To cite this version:**

| Andrea Fiore. Le concept d'acosmisme chez Hannah Arendt. Philosophie. 2020. hal-02949600

HAL Id: hal-02949600

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02949600v1>

Submitted on 25 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le concept d'acosmisme chez Hannah Arendt.

Une perspective comparatiste.

Mémoire de Master 2 de philosophie

Andrea FIORE

Sous la direction d'Anna ZIELINSKA

Université de Lorraine, Nancy

Septembre 2020

« L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe. »¹

¹ Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Présentation par Victor Goldschmidt, GF-Flammarion, Paris, 1979.

Table de matières

INTRODUCTION	4
LE PROBLEME	4
AUTRES POINTS DE VUE SUR LE PROBLEME DU TOTALITARISME COMME SOURCE DE L'ACOSMISME	6
POURQUOI NOTRE INTERET POUR LA Pensee DE HANNAH ARENDT	8
LE PLAN DE CE TRAVAIL	10
LA NOTION D'ACOSMISME	12
L'ACOSMISME ET LA PERTE DU MONDE	12
LE TOTALITARISME ET LA MODERNITE	22
L'OPPOSITION ENTRE ARENDT ET VOEGELIN	30
HANNAH ARENDT ET ERICH VOEGELIN, MODERNITE ET TRANSFORMATION DE LA NATURE HUMAINE	32
LA CONCEPTION VOEGELINIENNE DE LA SCIENCE POLITIQUE	32
LE REJET DE LA THEORIE KELSENIENNE DU DROIT	35
ERICH VOEGELIN ET HANNAH ARENDT : MODERNITE ET TRANSFORMATION DE LA NATURE HUMAINE	38
LA DOMINATION TOTALE ET L'ACOSMISME	47
LE PROBLEME POSE PAR L'INTERPRETATION ARENDTIENNE DU JUGEMENT DANS SA RELATION AVEC LE DOMAINE POLITIQUE	47
CET INDIVIDU PRODUIT PAR L'ACOSMISME, QUI EST-IL ?	48
LA DIGNITE DE L'HOMME	48
LA DEVASTATION DU MONDE, SA DESOLATION	50
ACOSMISME, NIHILISME, MODERNITE	52
CRITIQUE DE L'INTERPRETATION ARENDTIENNE DU JUGEMENT	56
LA RELATION ENTRE L'ALIENATION DU MONDE, L'ALIENATION DU POLITIQUE ET LA SOCIETE MODERNE	59
LE CONCEPT D'ALIENATION : MARX ET ARENDT	60
L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE ARENDTIENNE	65
LES CONDITIONS POLITIQUES POSSIBLES DE L'EXISTENCE HUMAINE	66
LA REFERENCE ARENDTIENNE AUX GRECS	67
LA Pensee POLITIQUE DES PHILOSOPHES MODERNES : HOBBS, MARX, WEBER	69

ALIENATION DU POLITIQUE, ALIENATION DU MONDE ET AVENEMENT DE LA SOCIETE MODERNE, LA FUIE HORS DE LA TERRE	70
LA RESPONSABILITE DE LA SCIENCE MODERNE	75
HANNAH ARENDT EN COMPARAISON AVEC D'AUTRES PHILOSOPHES. INFLUENCES ET DIVERGENCES	78
ARENDT ET DESCARTES	80
ARENDT ET KANT	82
ARENDT ET JONAS	83
ARENDT ET LEVINAS	85
ARENDT, VASSORT ET OGILVIE	89
CONCLUSION	92
BIBLIOGRAPHIE	94

Le problème

L'originalité de la réflexion arendtienne consiste dans l'effort d'une compréhension authentiquement philosophique de l'existence commune des hommes. Pour Hannah Arendt, il est fondamental de réfléchir sur le sens et la mesure du domaine politique, qui occupe une place centrale dans sa pensée. Il est nécessaire de penser l'institution politique humaine libérée de toute transcendance, elle refuse toute référence à un absolu théologique, métaphysique, naturel ou historique. Elle se confronte alors à la pensée politique moderne, qui est constamment tentée par l'aliénation du politique dans la domination totale ou dans la dissolution dans le social. Elle analyse l'action politique, l'agir des hommes est essentiel en politique. Elle essaie de comprendre la condition politique des hommes, l'homme constituant la limite du politique et en considérant comme extrêmement importante l'institution du monde commun comme son sens. Si cette condition disparaît, l'expérience du monde commun n'existe plus ; cette expérience constitue la véritable « profondation » de l'espace politique. C'est dans ce contexte qu'elle introduit la notion d'acosmisme qui sera au centre du présent travail.

L'acosmisme est un état où cet espace politique commun n'existe plus, il est supprimé. Il agit par conséquent de faire une « non expérience » de l'expérience du monde commun. C'est le problème central de sa pensée politique, sur lequel nous voulons attirer l'attention. Selon elle, seulement l'agir politique du domaine public peut transmettre au monde une image digne de l'homme et l'action politique concrétise sa finalité, sa destination mondaine. La politique et le monde sont strictement imbriqués. Pour Arendt, le monde n'est pas seulement le lieu où apparaissent les œuvres des hommes, mais aussi et surtout le lieu des actions humaines qui déterminent les conditions d'appartenance au monde et de pluralité. Sans appartenance et sans pluralité, le monde devient acosmique, barbare, un monde où toute relation et communication sont détruites.

Sa réflexion philosophique s'oriente donc vers la dimension et la signification existentielle de l'être au monde et de l'agir politique, ce qui fait selon Arendt la condition humaine. La philosophe réélabore la philosophie politique, qui pour elle devient pensée politique. C'est une phénoménologie de l'agir politique dans le monde. Elle recherche une intelligence vraiment philosophique du politique, c'est-à-dire de la cohabitation et de l'existence politique des hommes. La rupture de la tradition philosophique et politique causée par le totalitarisme et dans laquelle le monde moderne se trouve, fait surgir chez Arendt la nécessité de renouveler l'interrogation philosophique sur ce

phénomène.² Elle pense que la politique n'est pas seulement « bruit et fureur » qui agit dans un monde « hors de ses gonds ». Pour elle, il faut s'interroger sur le vivre ensemble et sur ses enjeux et limites ; il est nécessaire aussi de récupérer l'action politique entendue comme élément donnant un sens humain à l'homme dans le monde. Elle rejette le pouvoir en tant que domination, car il ne serait que la conséquence d'une conception instrumentale et téléologique du pouvoir même.

A la lumière de cette réflexion, il est urgent donc de repenser la situation politique du monde contemporain post-totalitaire. Selon la philosophe, le questionnement sur le domaine politique est lié indissociablement à l'interrogation sur la modernité. Les trois questions sur lesquelles elle réfléchit sont le politique, la modernité et la condition humaine. La pensée philosophique ne doit pas se soustraire à l'intérêt politique pour le monde en se libérant du positivisme et de l'historicisme ; Arendt, dans sa volonté de comprendre et dans son analyse philosophique et politique fait émerger la dimension existentielle du politique, qui selon elle, avait été négligée par la philosophie par exemple de Husserl et de Heidegger. C'est l'être politique humain qui doit être clarifié, élucidation qui n'a pas été faite, à ses yeux, par la phénoménologie husserlienne et heideggérienne.

La compréhension de la modernité signifie, pour Arendt, l'associer à la compréhension de la philosophie et à sa capacité d'éclairer le sens de « ce que nous faisons »³.

Comprendre le vivre ensemble, l'institution de l'humain à travers l'instauration d'un monde commun et la condition humaine insérée dans ce contexte est essentiel pour Arendt. L'horizon commun en est l'intelligence de la condition des êtres humains. Une sorte de réflexion similaire est présente chez des penseurs comme Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patocka ou encore Claude Lefort. Arendt fait une analyse phénoménologique de la condition politique et de l'humain, mais pas dans le sens phénoménologique husserlien comme elle-même dit. Le monde contemporain est dans une impasse, une aporie politique qui ne pourra pas être combattue et éliminée si on ne considère pas le caractère existentiel de l'être humain, c'est-à-dire le fait d'être au monde, ou de l'appartenance au monde (*worldliness*). La phénoménologie arendtienne passe par le « Zu den

² Hannah Arendt dit : « La situation, après la disparition de la métaphysique et de la philosophie, pourrait bien présenter un double avantage. Elle nous permettrait de regarder le passé d'un œil nouveau, dégagé de la contrainte et du poids de la tradition et, par là-même, de disposer d'un foisonnement d'éléments bruts d'expérience sans que s'imposent de *dicta* quant à l'exploitation de ces trésors ». Elle cite le poète René Char : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». *The Life of the Mind, (La vie de l'esprit)* vol. I p.12, M. MacCarthy, éd.

³ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*.

Sachen selbst » husserlien, mais elle se dirige vers l'analyse de l'aliénation et de la désolation (qui apparaissent dans le monde comme phénomènes) comme caractéristiques de la modernité. Arendt prend ses distances avec la philosophie politique d'inspiration platonicienne et de ces concepts qui ne sont plus satisfaisants pour l'époque moderne ; elle prend ses distances par rapport à la phénoménologie dont le rapport à la condition humaine et à la politique, est enraciné dans une « métaphysique de la subjectivité » qui privilégie la contemplation (*theoria*), une vérité qui se soumet à l'agir dans le monde. Hannah Arendt refuse aussi la phénoménologie de l'inauthenticité du monde quotidien qui ne prend pas en compte la dimension politique de la vie politique des humains et leur fait manquer la vie politique même. Pour Arendt, la substance de l'exister politique est l'agir concerté, seul moyen pour lutter et pour vaincre la désolation et l'acosmisme, c'est-à-dire la perte totale du monde commun d'appartenance. Agir, vivre ensemble, communiquer, nous mettent à l'abri de la destruction des relations humaines. L'être au monde et agir ensemble, pour Arendt, signifie mettre en œuvre une condition politique (la pluralité) et une condition mondaine (appartenance au monde) ; si ces deux conditions sont remplies, alors la philosophie politique moderne sera enfin réorientée vers un monde commun : ce qui veut dire que le chemin est ouvert en direction d'une phénoménologie de l'agir politique. C'est cela selon Hannah Arendt une philosophie politique qui soit véritablement authentique.

Autres points de vue sur le problème du totalitarisme comme source de l'acosmisme

L'interprétation arendtienne du totalitarisme a suscité des débats et souvent des polémiques. D'autres points de vue donc existent, qui s'opposent à la vision d'Arendt sur le totalitarisme et ses conséquences. Le philosophe catholique Eric Voegelin critique le livre consacré aux origines du totalitarisme ; Voegelin décrit et caractérise le phénomène totalitaire comme « un poison mortel », produit par « la putréfaction de la civilisation occidentale » qui avait désormais « infecté le corps de l'humanité ». Voegelin est particulièrement intéressant parmi tous les critiques d'Arendt, car selon ce philosophe Arendt ne tire pas dans son analyse les conclusions qui s'imposent, à savoir selon Voegelin, le fait que le totalitarisme n'est rien d'autre que l'aboutissement du sectarisme immanentiste qui s'est développé pendant le haut Moyen Âge. Pour Voegelin, le

totalitarisme est la forme finale d'une civilisation du progrès.⁴ Voegelin a une conception antimoderniste de la politique moderne et donc il condamne l'interprétation arendtienne du totalitarisme comme lien entre modernité et totalitarisme. Hannah Arendt, dans sa réponse à Voegelin, affirme qu'elle n'a pas écrit l'histoire du totalitarisme et de l'antisémitisme, mais elle en a analysé les éléments qui se sont cristallisés, c'est-à-dire structure élémentaire du totalitarisme même. Pour Arendt, le totalitarisme est caractérisé par la domination totale et l'acosmisme qui en dérive, éléments inédits dans l'histoire. Cette opposition herméneutique entre les deux philosophes est particulièrement importante à nos yeux, car la vision de l'histoire et la relation entre totalitarisme et la modernité ne sont pas du tout considérées de la même façon. De plus, l'acosmisme comme conséquence terrible de la domination totalitaire appartient spécifiquement à la pensée arendtienne. Voegelin se positionne sur une évolution historique linéaire, Arendt saisit les éléments qui à un moment donné, en se cristallisant, créent le totalitarisme ; vision dépourvu de transcendance et de métaphysique de l'histoire.

Les totalitarismes sont pour Voegelin des religions politiques, le résultat d'une transcendance ramenée sur terre, le signe d'une spiritualité fatiguée d'attendre *sine die* l'avènement d'un royaume attendu depuis bien trop longtemps et qui n'arrive jamais. Le totalitarisme serait une immanentisation de l'eschatologie qui était jadis transcendante. Arendt rejette la vision du nazisme ayant trouvé un *ersatz* pour Dieu et remplaçant la place métaphysique de Dieu. Pour elle, le nazisme ne laisse que le vide. Outre à cela, Hannah Arendt rejette toute causalité historique, préférant parler d'éléments » qui se cristallisent à un moment historique donné ; pour elle, le totalitarisme est un phénomène absolument nouveau et original qui n'est pas le résultat d'un enchaînement historique strictement causal et déterminé ; elle évacue aussi toute transcendance et métaphysique de sa conception de l'histoire. Dans une démarche qui s'oppose à Hannah Arendt, pour Raymond Aron⁵ le phénomène totalitaire naît et se développe dans un régime qui donne le monopole du pouvoir et de l'action politique au parti. Aron parle donc de parti monopolistique qui se base sur une idéologie qui lui confère un pouvoir absolu. L'idée d'un Etat total statique s'oppose complètement à la conception arendtienne de l'Etat totalitaire, car elle décrit ce dernier comme une entité toujours en mouvement, la domination totalitaire engendre une dynamique permanente, un mouvement continu. De plus,

⁴ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*. An Introduction. The University of Chicago Press, 1952. Voegelin développe cette conception dans ce livre.

⁵ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, 1965, Gallimard, Folio, Paris, 1965.

pour Arendt, le totalitarisme n'est pas le côté négatif du système démocratique, mais il constitue une nouveauté absolue et par conséquent inédite. L'idéologie et la terreur sont les deux piliers du système totalitaire, l'une assurant le mouvement, l'autre créant les camps de la mort. Pour Arendt, le totalitarisme noie l'homme dans la masse, en lui niant et en lui retirant tout espace intérieur ; il transforme l'*homo faber* (l'homme créateur) en *animal laborans* (un homme déchu, en pleine « désolation ») qui a perdu toute capacité critique et innovatrice. La domination totalitaire détruit chez l'homme le politique et le réduit à un simple engrenage d'une machinerie idéocratique⁶, qui signifie la fusion entre le pouvoir et une idéologie. Selon Alain Besançon, « l'idéologie ne fut pas un moyen du totalitarisme mais au contraire le totalitarisme fut la conséquence politique, l'incarnation de l'idéologie ».⁷ Les politologues américains Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, parlent de « syndrome totalitaire ». Les totalitarismes sont caractérisés par six éléments qui forment un tout organique, à savoir : une idéologie totalisante millénariste, un parti unique de masse contrôlant l'Etat et dirigé par un chef charismatique, une police secrète qui fait régner la terreur, la propagande (monopole de la communication), le monopole de la violence, une économie dirigée.⁸ La combinaison de ces six éléments donne naissance au totalitarisme ; combinaison qui ne pouvait avoir lieu qu'avec les technologies modernes et donc dans la société moderne.

Nous ne voyons ici qu'un aperçu des différentes approches et interprétations données au totalitarisme et à ses conséquences néfastes pour l'homme.

Pourquoi notre intérêt pour la pensée de Hannah Arendt

George Orwell, fait parler ainsi le protagoniste de son œuvre, 1984 :

« Ce qui affligeait le plus Winston et lui donnait une sensation de cauchemar, c'est qu'il n'avait jamais clairement compris pourquoi cette colossale imposture était entreprise.

[...] Il reprit sa plume et écrivit :

Je comprends comment.

⁶ Ce terme d'idéocratie est de Waldemar Gurian, *Totalitarianism as Political Religion*, in Carl J. Friedrich (dir.), *Totalitarianism*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p.123.

⁷ Alain Besançon, *Présent soviétique et passé russe*, Paris, Le Livre de Poche, 1980, p.146-147.

⁸ Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, éd. Praeger (New York), 1966.

Je ne comprends pas *pourquoi* ».

On sait qu'il s'agit de *1984*, la fameuse dystopie de George Orwell inspirée par les régimes totalitaires des années 1930.⁹ Cette nécessité de comprendre de Winston, nous la retrouvons chez Hannah Arendt. Elle a un besoin très fort de comprendre, d'aller au fond des choses, sa préoccupation n'est pas celle de philosopher, mais celle de penser. Et précisément elle veut penser et comprendre l'évènement qui a créé une rupture absolument unique dans l'histoire de l'humanité et dans l'histoire de la philosophie aussi. Le totalitarisme, dictature de nouveau type jamais produite auparavant, détruit l'homme en le réduisant à une marionnette, en le ramenant à sa nudité de simple homme et rien de plus. Ce que toute sa vie Hannah Arendt a essayé de comprendre, est résumé magistralement par ce qu'écrit Victor Klemperer, philologue juif qui a vécu dans l'Allemagne nazie :

la LTI [Lingua Tertii Imperii, c'est-à-dire la langue du IIIème Reich, que Klemperer appelle la novlangue des nazis] s'efforçait par tous les moyens de faire perdre à l'individu son essence individuelle, d'anesthésier sa personnalité, de le transformer en tête de bétail, sans pensée ni volonté, dans un troupeau mené dans une certaine direction et traqué, de faire de lui un atome dans un bloc de pierre qui roule. La LTI était la langue du fanatisme de masse.¹⁰

Le but du totalitarisme est bien celui décrit par Klemperer, et Arendt va dans la même direction. La création d'un homme acosmique, barbare, désolé, isolé, est le résultat de la domination totale. Robert Ley, l'un des dignitaires du régime nazi, a dit : « Seul le sommeil reste une affaire personnelle ». ¹¹C'est là qu'Arendt cherche à comprendre comme l'inhumain ait pu se produire, et c'est cela qui nous a particulièrement intéressé et fasciné, son analyse inédite et absolument originelle du phénomène totalitaire. Elle disait : « I don't fit », je ne cadre pas, je ne colle pas ; la philosophe n'était ni « animal politique », ni « animal philosophique », tout en restant ouverte aux critiques et aux avis différents par rapport à sa pensée, elle est toujours restée indépendante dans ses jugements et ses analyses. Pour nous, elle reste une figure incontournable et libre de la pensée contemporaine.

⁹ George Orwell, *1984*, Gallimard, 1950 (« Folio », 1972, p.110). Original en anglais publié en 1949.

¹⁰ Victor Klemperer, *LTI Lingua Tertii Imperii, La langue du IIIème Reich. Carnets d'un philologue*, Albin Michel, 1966, p.49-50 (de l'édition en collection de poche Agora).

¹¹ Phrase de Ley citée par Ernst Kohn-Bramsted dans *Dictatorship and Political Police : The Technique of Control by Fear*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1945, p. 178.

Sa réflexion sur la destruction de la frontière entre espace public et espace privé mise en place par les régimes totalitaires est centrale, à nos yeux. La disparition de l'espace public d'appartenance à tous les hommes engendre l'acosmisme et vise la création d'un « homme nouveau » qui n'est plus qu'un pantin aux reflexes pavloviens. Et puis son analyse de la société moderne post-totalitaire, qui montre comme nous ne sommes pas du tout à l'abri d'un retour du totalitarisme, mais peut revenir sous d'autres formes comme par exemple l'utilitarisme, le capitalisme sauvage, le consumérisme qui ne vise que le bien-être ; ce ne sont que quelques éléments qui ramènent l'individu à l'atomisation, où l'espace politique publique ne joue plus aucun rôle déterminant. Et puis encore la condition de l'homme moderne, lequel, après la folie totalitaire, en porte encore les stigmates et reste souvent déraciné et isolé.

Il nous semble donc absolument important de relire Arendt et de méditer sa pensée politique, en la considérant une réflexion profonde et précieuse sur la condition de l'homme moderne. C'est dans cet esprit que nous avons rédigé ce travail.

Le plan de ce travail

Après l'introduction expliquant la raison de notre travail, l'originalité de la pensée d'Arendt et l'intérêt que nous lui portons, ce mémoire se structure de la façon suivante :

Le premier chapitre analyse le concept d'acosmisme et la relation entre totalitarisme et modernité :

Ce concept d'acosmisme comme perte du monde commun d'appartenance est fondamental chez Arendt. Il caractérise le totalitarisme et il peut resurgir dans les sociétés post-totalitaires.

Le second chapitre, dans une perspective comparatiste, analyse la querelle entre Voegelin et Arendt sur le totalitarisme et la nature humaine ; nous verrons deux philosophies de l'histoire complètement différentes, deux approches diverses du problème de la domination totalitaire.

Le troisième chapitre examine la domination totale et l'acosmisme comme produit de cette dernière.

Le quatrième chapitre analyse la relation entre l'aliénation du monde, l'aliénation du politique et la société moderne. L'acosmisme peut se reproduire dans cette société causant plusieurs

formes d'aliénation, entendue comme dépossession de la dignité et du rapport aux autres de l'être humain.

Le cinquième chapitre, dans une perspective comparatiste plus ample, traite de la comparaison entre Hannah Arendt avec d'autres philosophes et intellectuels, les influences et les divergences.

La conclusion fait le point de ce travail.

La notion d'acosmisme

L'acosmisme et la perte du monde

L'existence juive pendant des siècles a été structurée par la mobilité, l'acculturation, l'exil, le multilinguisme, l'exclusion, l'émancipation et la persécution. Cela a contribué à former le mythe du « juif errant », Ahasvérus, condamné à un vagabondage perpétuel parmi tous les peuples et les continents.¹² Le cosmopolitisme, la mobilité et la diaspora caractérise ce juif éternellement errant. Au XXe siècle, des intellectuels comme Joseph Roth, Marc Chagall, Elias Canetti, Isaac Bashevis Singer, pour en citer que quelques uns, témoignent de la déchirure entre la tradition et la modernité, entre *l'attachement au religieux et le monde sécularisé*. *Les juifs sont les fils d'Ahasvérus, ils errent sans arrêt dans le monde*. Le juif errant est celui qui vit aux marges de la société, par choix ou par contrainte.

« L'acosmisme, hélas, est toujours une forme de barbarie » affirme Hannah Arendt¹³. Cette notion définie comme perte du monde commun d'appartenance est centrale et elle est développée dans son analyse du totalitarisme et dans la critique qu'elle fait des intellectuels. Elle dit : « Jamais plus aucune histoire d'intellectuels ne me touchera ; je ne veux plus avoir affaire à cette société »¹⁴. Arendt critique l'attitude commune des intellectuels partisans d'une « émigration intérieure ». Il s'agit d'une illusion de résistance au nazisme, qui se traduit en une collaboration passive. S'abriter de l'histoire et des tragédies qu'elle porte en elle, équivaut à s'abriter dans la sphère intérieure contemplative et s'amputer volontairement du monde. Là est présente déjà une forme d'acosmisme qui s'oppose au monde et qui l'exclut. Cela veut dire *sic et simpliciter* se retirer dans « l'invisibilité du penser et du sentir ». Ce n'est qu'une apparence d'émigration, un renoncement au combat dans le monde. Arendt dit : « Quitter le monde et son espace public pour une existence intérieure, ou même

¹² George K. Anderson, *The Myth of the Wandering Jew*, Brown, New York, 1965.

¹³ Hannah Arendt, *De l'humanité dans de sombres temps, réflexions sur Lessing*, (1995) dans *Vies politiques*.

¹⁴ Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Christian Bourgois, Paris, 1987.

simplement d'ignorer le monde au profit d'un monde imaginaire tel qu'il devrait être, ou tel qu'il fut autrefois »¹⁵.

Les opprimés développent une forme de fraternité appelée par Jan Patocka la « solidarité des ébranlés », qui pour Hannah Arendt n'est que « le grand privilège des peuples parias ». Une chaleur humaine qui se paie très cher, car le prix à payer est la « perte du monde ». Le monde et sa perte, c'est-à-dire l'acosmisme, constituent les deux éléments fondamentaux de l'anthropologie arendtienne qui est préalable à sa philosophie politique. Dans le monde, les hommes pensent et agissent et ils ont la nécessité d'avoir donc entre eux un espace qui respecte chaque propre individualité et qui leur permette un dialogue mutuel. Les Lumières prônent cette humanité de la fraternité en compatissant les malheureux, les misérables et les exploités. Cette solidarité assure l'invisibilité et la libération de toute responsabilité du monde et pour le monde. Au contraire, pour Arendt cette situation crée un déni de la réalité : « Les parias de ce monde jouissent du grand privilège d'être déchargés du souci du monde » et « l'acosmisme, hélas, est toujours une forme de barbarie »¹⁶.

Pour décrire et résumer son époque, Arendt cite Bertholt Brecht, « les sombres temps » :

« Vous qui émergez du flot
Dans lequel nous avons sombré,
Pensez
Quand vous parlerez de nos faiblesses
Aux sombres temps
Dont vous serez sortis.
[...] Pensez à nous
Avec indulgence ».¹⁷

Hannah Arendt donne beaucoup d'importance à la présence au monde, c'est une vertu morale qu'est essentielle pour l'expérience politique. Elle se soucie constamment des affaires

¹⁵ Hannah Arendt, De l'humanité dans de sombres temps, réflexions sur Lessing, (1995) dans Vies politiques.

¹⁶ Hannah Arendt, De l'humanité dans de sombres temps, réflexions sur Lessing, (1995) dans Vies politiques.

¹⁷ Bertolt Brecht, *An die Nachgeborenen* ; (juin 1939).

humaines et elle rejette les abstractions, la solitude, les constructions théoriques. La littérature joue un rôle important pour la philosophe, car elle voit dans les écrivains, comme par exemple Proust, Kipling, Conrad, Goethe et Kafka (pour n'en citer que quelques uns) une manière d'approcher le monde. Arendt se pose la question jusqu'à quel point demeure-t-on l'obligé du monde, même quand on en a été chassé, ou quand on s'en est retiré ; cette question est centrale à ses yeux, pour comprendre les événements du XXe siècle. « Les sombres temps » de ce siècle conduisent à l'attitude de « mépriser le monde et le domaine public ». Sur le plan philosophique, fait remarquer Arendt, il existe une justification de retrait du monde. Les stoïciens considèrent ce dernier comme la sagesse. D'autres philosophes le considèrent comme une protection contre l'injustice et l'oppression extérieure. Pour Arendt, des peuples aussi l'ont fait, ont effectué ce retrait du monde. Un exemple en est le peuple juif, qui a considéré le retrait du monde comme sa relation essentielle avec l'histoire. Mais justement là il y a un idéalisme philosophique qui permet de se décharger du monde en se réfugiant dans le monde idéal des concepts.

Toutes ces formes d'indifférence portent le nom, selon Hannah Arendt, d'« acosmisme ». Son modèle est Lessing : philosophe du XVIIIe siècle, fils de la philosophie des Lumières, mais au même temps philosophe anti-Lumières aussi. Lessing défend le « penser par soi-même », mais il se soucie aussi du monde, du domaine public. Il rejette la compassion, la fraternité et la pitié comme principes de la politique, qui dans ce cas ne serait que sentimentalité. Se retirer du monde ou pratiquer la sentimentalité veut dire perdre le monde et détruire l'intervalle entre les hommes. La liberté naît dans le monde comme intervalle et c'est sur cette vision de Lessing que Hannah Arendt construit sa philosophie politique. La pensée solitaire doit sortir dans le monde pour devenir visible et audible. C'est une phénoménologie de la politique non pas dans le sens technique de la manière dont la conscience se réalise et se détermine par rapport au monde, mais pour comprendre ce que le monde demande afin d'octroyer aux hommes le « vivre ensemble » et une place habitable. C'est alors le monde qui donne à l'homme une demeure stable, pour Arendt, le monde est la maison éternelle d'êtres mortels. La société totalitaire est inhumaine, justement parce qu'elle se base et vit exclusivement de lois du mouvement, des règles qui changent incessamment, les transformations sont permanentes et les actions sont elles aussi constamment soumises à transformations. Tout est étrange au sens commun. C'est l'acosmie ou acosmisme qui anéantit la continuité face à la mort, l'œuvre d'art « patrie non mortelle des êtres mortels », la cité, comme « mémoire organisée ».

Le concept de monde ne concerne pas la nature et les objets. Arendt affirme : « Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons

en débattre avec nos semblables ». ¹⁸ Lessing allait tout à fait dans cette direction. Si penser pour l'homme signifie s'orienter dans le monde, la pensée ne peut pas s'acquérir dans la solitude et dans l'isolement. Le *Selbstdenken* (penser par soi-même) doit être considéré dans cette dimension du monde. Pour Arendt il existe un lien entre action et pensée et la recherche philosophique doit se diriger vers l'agir, dont le lieu par excellence est constitué par la politique. C'est l'agir dans le monde. Il s'agit de la rencontre de la pensée et de l'action ; et c'est bien la *vita activa* qui valide la pensée, dans la préoccupation du monde et dans la responsabilité par rapport aux affaires humaines. L'autonomie de la vie de l'esprit et le domaine public vont ensemble et cela devient pour Arendt une obligation vers le monde et le principe fondateur de sa pensée.

Si ces conditions ne sont pas remplies, l'humanité se détache du monde jusqu'à sombrer dans l'acosmisme (*worldlessness*). Il signifie la perte du sens du monde mais aussi la perte de l'homme.

En perdant le monde commun, les hommes perdent tout rapport à celui-ci et par conséquent ils ne possèdent plus d'existence propre. L'inutilité et l'élimination des hommes deviennent alors inéluctables, les individus sans monde sont inéluctablement superflus, prêts à être effacés du monde. C'est pour cette raison que Hannah Arendt se propose de repenser l'homme comme un être inscrit et appartenant à ce cosmos et titulaire, porteur d'une responsabilité vis-à-vis de lui et des autres. Il existe partout une responsabilité politique de l'homme qui ne peut pas se contenter de la responsabilité morale ou juridique, qui ne suffit pas. La responsabilité politique dépasse largement les autres types de responsabilité existante. Hannah Arendt repense l'entièreté de la responsabilité humaine, c'est-à-dire pour elle notre rapport au monde. Il est évident que la destruction de cette responsabilité cause la destruction de tout espace public, ce que le totalitarisme fera en cherchant d'imposer son mode de penser comme absolument unique, c'est-à-dire comme le seul possible. L'individualité, dans ces conditions, est opprimée, gommée par une logique commune impitoyable. C'est le déracinement, l'acosmisme qui est destructeur.

Hannah Arendt ne s'insère pas seulement dans une tradition grecque, romaine et chrétienne, mais aussi dans une tradition juive. Penser le judaïsme. Cet aspect de la réflexion arendtienne, il nous semble, est resté un peu dans l'ombre. Et pourtant, à nos yeux, sa pensée sur le judaïsme et la judéité est très importante. Elle ne pense pas le judaïsme *ab interno* comme tradition religieuse et

¹⁸ Hannah Arendt, De l'humanité dans de sombres temps, (1995) dans Vies politiques.

héritage religieux, mais *ab externo* c'est-à-dire sur le plan historique et empirique. Elle crée le terme de judaïsme paria, en analyse la question de l'assimilation (entendue non pas comme la perte de sa propre identité culturelle, mais plutôt comme sa transformation par l'adoption d'une langue et de la culture d'un pays, par exemple l'Allemagne, c'est la *Bildung* de Von Humboldt dans la période de l'*Aufklärung* allemand) telle que l'a posée la philosophie des Lumières et le concept de *Weltlosigkeit* (sans monde) représenté par le juif paria. Les Lumières, selon Arendt, sous le prétexte d'égaliser ne font que créer le type du paria dont l'envers n'est que la figure du parvenu.

Nous savons que la philosophe a vécu cette condition de paria, d'apatride juive déchue de la citoyenneté allemande à cause des lois de Nuremberg. Arendt pense la question juive et s'efforce d'en comprendre la signification. Son analyse concerne par conséquent le rapport entre le judaïsme paria et l'acosmisme. Dans *La Tradition cachée*¹⁹, Hannah Arendt rédige un recueil d'articles centrés autour du « Juif paria ». Elle constate l'échec de l'assimilation des juifs en Allemagne (transformés en paria) et la montée du nazisme ; les Lumières et l'*Aufklärung* ont voulu et souhaité l'émancipation des juifs mais il en a résulté la faillite complète. En Allemagne, la responsabilité, pour Arendt, revient à l'*Aufklärung*. L'éducation, la formation à la culture et à la liberté de la raison n'ont modifié en rien la condition du Juif.

Le statut de paria est la conséquence directe de l'émancipation politique et civile des Juifs. La situation diasporique de ces derniers, leur dispersion donc, n'a pas empêché un monde juif avec ses lois et ses traditions, sa propre histoire ; mais cela n'a pas libéré le peuple juif de l'acosmisme. Le Juif paria subit une position imposée qui comporte une attitude de refuge dans lequel ne peuvent se développer que des qualités relevant de la sphère privée, mais non pas de l'ordre du public. La fraternité, la bonté et autres qualités existent réellement et sont confirmées, mais elles restent confinées dans la sphère privée, elles n'ont pas d'efficacité dans le public. Bref, aux Juifs il est interdit l'accès au monde autour d'eux, ce qui signifie la négation de l'ouverture à l'altérité. Le paria ne se rebelle pas contre ses adversaires, il ne veut pas renoncer à sa condition de *Schlemihl* (celui qui se réfugie dans l'Art et dans la Nature) et il ne veut pas entrer sur la scène politique. Le *Schlemihl* est

¹⁹ Hannah Arendt, *La Tradition cachée, Die Verborgene Tradition*, (articles écrits de 1932 à 1948), Acht Essays, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

l'individu qui a la malchance, l'éternelle victime du destin. Ce terme a été créé par Adelbert Von Chamisso.²⁰

Le *Schlemihl* de Heine, dans ses *Mélancolies hébraïques*, est un paria qui n'a pas encore la conscience de la nécessité de se révolter. Au contraire, le *Schnorrer* est le parvenu caractérisé par « manque de tact, imbécillité politique, complexe d'infériorité et avarice » et il veut à n'importe quel prix se faire accepter par la société. Hannah Arendt conteste vigoureusement cet acosmisme du paria dans ses *Réflexions sur Lessing*²¹, qui est véritablement une forme de barbarie. Puisque le monde ne les accepte pas et ne les intègre pas non plus, les parias ont un sentiment de honte et par conséquent ils se délestent du monde. Leur condition est la réduction à une humanité nue et simple : l'acosmisme engendre la fraternité entre les parias, la chaleur des relations humaines et la bonté, mais selon Arendt le prix à payer est très élevé, c'est à dire le refuge dans l'invisibilité et donc la privation de l'espace public d'appartenance.

Arendt reprend une phrase de Lessing dans *Nathan le sage (Nathan der Weise)*²² : la condition de paria et donc la perte du monde est « une grotesque et dangereuse évasion hors de la réalité », le compromis est refusé, si on est attaqué en tant que juif, il est nécessaire de se défendre en tant que juif. Dans le même ouvrage, quand le sultan Saladin dit : « Approche, Juif », Nathan répliquait tout simplement : « Je suis un homme ». Dans *Eloge de Karl Jaspers*²³, Arendt dit : « L'humanité n'est jamais acquise dans la solitude ». Dans *Le Château* de Kafka²⁴, nous assistons à l'aliénation de l'individu, dans ce roman le personnage s'appelle K. qui se confronte à une bureaucratie qui n'a plus de contact avec la population ni non plus avec le monde. K. essaie de s'assimiler le plus vite possible et de devenir invisible. Il réduit à la nudité abstraite de son humanité, selon Arendt. Il ne vient de nulle part, n'a pas d'existence pour les autres, il essaie de se confondre dans une société qui lui est hostile et indifférente. K. a perdu toutes les qualités et les possibilités de se rattacher à la société et au monde. C'est le « paria irréel », il n'est personne. Or, pour Arendt « c'est seulement au

²⁰ Adelbert Von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre, L'histoire merveilleuse de Peter Schlemihl*, 1^{ère} Edition allemande 1814, Traduction fr. R. Riegel (Paris, Aubier-Montaigne, 1966).

²¹ Hannah Arendt, *Réflexions sur Lessing*, dans *Vies politiques*, (titre original : *Men in dark times*) éd. tel Gallimard, Paris, 1974, pour la traduction française.

²² Gotthold Ephraïm Lessing, *Nathan le sage (Nathan der Weise)*, Présentation Anne Lagny, Trad. Robert Pitrou, Bilingue, GF Flammarion, Paris, 1997.

²³ Hannah Arendt, *Karl Jaspers. Eloge*, dans *Vies politiques*, (titre original : *Men in dark times*) éd. tel Gallimard, Paris, 1974, pour la traduction française.

²⁴ Franz Kafka, *Das Schloss, (Le Château)*, trad. Georges -Arthur Goldschmidt, Presses de la Cité, Paris, 1984.

sein d'un peuple qu'un homme peut vivre en tant qu'homme parmi les hommes ». Arendt cite dans *La Tradition cachée*, une phrase adressée au héros du roman *Le Château* : « Vous n'êtes pas du château, vous n'êtes pas du village, vous n'êtes rien ». Cette phrase, selon Arendt, décrit et reproduit exactement la situation et la condition du paria juif des années 1930. Le paria est donc invisible publiquement, il est privé des droits et il est exclu de la vie politique.

Au XXe siècle, il n'est plus possible d'envisager de se tenir à l'écart de la société, ni pour le paria qui renonce au monde, ni pour le parvenu qui fait la paix avec le monde *sua sponte*, mais le monde l'exclut quand-même. La philosophe reprend l'expression « paria conscient » de Bernard Lazare, qui rejette comme Arendt « la doctrine bâtarde de l'assimilation ; le Juif émancipé est opposé aux masses juives non émancipées de l'Est que Lazare voulait défendre. Le paria conscient est le Juif qui revendique sa spécificité juive et le droit d'exister *a fortiori* dans la vie et société européennes. Dans *Le Fumier de Job*,²⁵ Bernard Lazare dit que le paria apparaît comme « porteur d'une tradition cachée, nourrie par l'origine et la grandeur des persécutés » Le paria conscient ne doit pas se réfugier dans la Nature et dans l'Art et doit renoncer à sa condition de *Schlemihl* et à ses prérogatives. Il doit se rebeller pour défendre un peuple opprimé, entrer en contact avec la réalité du monde, fuir l'acosmisme entendu comme repli sur soi et solitude. Cela signifie refuser aussi le statut de *Schnorrer*, le mendiant juif qui mendie auprès de ceux qu'il devrait combattre et qui l'humilient. Pour revenir au héros K. du *Château* de Kafka, il faut dire que pour Arendt, K. est « l'homme de bonne volonté » qui veut s'assimiler à tout prix et le plus vite possible ; il ne veut qu'adhérer à une communauté et vivre une vie normale. Arendt fait remarquer que ce type d'individu ne vient de nulle part et il est impuissant à intégrer la société des hommes, il n'a plus la capacité de retrouver un attachement au monde, malgré ses efforts. L'acosmisme produit la nudité de l'homme, c'est-à-dire une humanité abstraite titulaire de droits eux aussi abstraits.

Le sionisme pouvait peut-être constituer un remède à l'acosmisme : pour Arendt ce dernier pèse sur le sionisme. Elle ne nie pas que le sionisme puisse « ouvrir au peuple juif une voie d'accès au politique »²⁶ dans le cadre non d'une lutte contre les Arabes, mais dans la reconnaissance de la nation juive et la condamnation de l'antisémitisme. Selon elle, il faut absolument une coopération judéo-arabe. La construction et l'imposition d'un Etat juif en terre palestinienne causerait l'hostilité des autres peuples qui l'entourent ; le juif qui était auparavant opprimé, se transformerait en

²⁵ Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, texte établi par Philippe Oriol, éd. Champion, Paris, 1998.

²⁶ Hannah Arendt, La question judéo-arabe peut-elle être résolue ? (17 et 31 décembre 1943).

opresseur. Ce serait reproduire une situation d'acosmie étatique par rapport aux autres Etats. L'expérience de l'entreprise socialiste en Palestine des kibboutzim, bien qu'admiration par Hannah Arendt, la préoccupe fortement. S'étant rendue sur les lieux, elle observe et constate que ces nouvelles entités « refuseraient de se salir les mains avec la politique. Elle reproche à ces communautés leur acosmisme. Selon elle, les sionistes partagent encore « le chauvinisme raciste » de Herzl²⁷, c'est-à-dire la théorie sioniste des juifs comme « sel de la terre », de mémoire biblique et version laïcisée du « peuple élu ». Donc le désespoir face au monde considéré comme hostile est toujours présent et la perte des réalités politiques créent un nouvel acosmisme, celui du sionisme qui ne résoudra pas le problème d'un peuple exclu depuis des siècles.

Dans *Les origines du totalitarisme*,²⁸ la critique de l'acosmisme juif est présente, Arendt dénonce l'attitude du peuple juif à ne se définir que par l'antisémitisme et le fait de se complaire des persécutions subies. La question urgente et majeure pour elle est celle d'une politique du peuple juif privé de l'expérience de la politique par l'histoire et le fait de se complaire dans les persécutions. Arendt considère les juifs non sur le plan religieux, un peuple élu avec une mission et dans l'attente d'un messie ; cela équivaut à les voir comme un peuple anhistorique, séparé des autres. D'ailleurs l'antisémitisme est causé par la haine raciale et non pas par un antijudaïsme à connotation exclusivement religieuse. L'acosmisme des juifs ne dérive pas du fait qu'ils ont été le peuple décide. La leçon à retenir de l'histoire des juifs est plutôt politique ; l'attitude de juifs, résultat des conditions historiques subies et voulues au même temps, les a amenés à l'acosmisme. Ils doivent alors envisager leur avenir en renonçant à l'idée et au statut historique de « peuple élu » et au désir de rester invisibles. « Seul un peuple vivant en communauté avec d'autres peuples peut contribuer à établir sur la terre habitée par nous tous un monde des hommes créé et contrôlé en commun par nous tous »²⁹. Les juifs doivent se libérer de l'incapacité à comprendre l'histoire ; ils ne sont pas un peuple anhistorique et ils doivent se débarrasser de la fuite hors du monde.

Hannah Arendt affirme que la situation de Juif apatride, la *Weltlosigkeit*, l'être sans monde au sens existentiel est en relation avec le déracinement progressif et croissant des non-juifs aussi ; la relation entre la désagrégation du peuple juif et la dissolution de l'individu dans la société de masse

²⁷ Theodor Herzl, *L'Etat des Juifs*, suivi de : *Essai sur le sionisme : de l'Etat des Juifs à l'Etat d'Israël*, par Claude Klein. Présentation, notes, postface, inédite et traduction de l'allemand par Claude Klein. La Découverte / Poche, Essais, Paris, 1990, 2003.

²⁸ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, Paris, 2002.

²⁹ Hannah Arendt, La tradition cachée, « Remarque finale ».

est une réalité. La défaite des peuples européens, pour elle, a commencé avec la catastrophe du peuple juif.

A ce propos, il est intéressant de lire la correspondance entretenue entre Hannah Arendt et Gershom Scholem, qui s'arrêtera à cause de la controverse sur le procès Eichmann. Une partie de cette correspondance est reprise dans *Fidélité et utopie* de Scholem³⁰. Les deux penseurs s'intéressaient à des problèmes similaires, comme l'histoire, le rôle de la tradition, le judaïsme, et ils étaient proches aussi de Walter Benjamin. Arendt et Scholem n'ont pas du tout la même interprétation du sionisme. Scholem défend le sionisme sans nuance, mais ce n'est pas le cas d'Arendt, qui y adhère pour en prendre les distances ensuite.

Pour Scholem, il faut poser la question de l'identité juive et de sa conciliation avec le statut de citoyen d'une nation. Il se pose la question : que veut dire être juif quand on est citoyen soumis à la règle commune ? Il redécouvre la kabbale (tradition ésotérique du judaïsme) et il interprète allégoriquement la Bible. Il étudie aussi la sécularisation de la tradition due à l'âge moderne et les rapports entre religion et politique. Il nous semble que Scholem, dans son analyse, reste dans l'héritage de l'*Aufklärung* allemand. Hannah Arendt, au contraire, ne considère pas le judaïsme comme la religion du « peuple élu », ni comme une catégorie ontologique, mais elle le voit comme une condition historique « résumant en elle la crise du vieux monde et exigeait une solution politique »³¹.

Pour Arendt, le sionisme doit être compris sur le plan politique. Il est la tentative de transformer les juifs en sujets politiques qui revendiquent des droits et qui combattent l'antisémitisme ; d'ici les tensions et les ruptures avec Scholem. Elle était favorable à la création d'une armée juive qui combatte contre le nazisme, afin de lutter en juif et non pas sous le drapeau et avec la nationalité d'un Etat d'appartenance. Ayant observé la désagrégation et la chute des Etats-nations, Arendt montrait un certain intérêt envers le sionisme conçu en termes politiques mais non pas celui de Herzl. Elle pensait plutôt à une Fédération des Etats judéo-palestiniens, à une coopération et non à une opposition entre un Etat juif et les autres Etats. Le risque était de

³⁰ Gershom Scholem, *Fidélité et utopie : essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, trad. de l'hébreu par Marguerite Delmotte et Bernard Dupuy.

³¹ Enzo Traverso, *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*. La Découverte / Poche, Paris, 2013, 2016.

reproduire un acosmisme à l'échelle étatique. Selon elle, on peut très bien dissocier l'Etat de la nationalité. Cette dernière peut exister indépendamment des institutions de l'Etat.

La condition des juifs, quelle est-elle ? Celle des exilés et des persécutés. Theodor Adorno dans *Minima Moralia*,³² qualifie l'exil de « vie mutilée ». Or, Hannah Arendt a été aussi une exilée. Arendt et Adorno décrivent et parlent de l'exil comme privation matérielle et spirituelle, cause de pauvreté, de précarité et d'impossibilité d'utiliser sa propre langue. Pour Adorno est la perte de l'*Heimat* entendue comme abri spirituel. Pour Arendt, l'exil signifie l'impuissance politique liée à la condition des apatrides. C'est la *Weltlosigkeit* (*stateless people*), l'être sans monde, c'est-à-dire l'acosmisme de l'exilé, qui vit suspendu dans le vide de l'ex-territorialité. Le paria vit une condition d'« acosmisme » (*Weltlosigkeit, Worldlessness*) « qui est toujours une forme de barbarie ». Arendt est une exilée « sans monde » jusqu'à l'obtention de la citoyenneté américaine.

Arendt est convaincue qu'il existe une relation étroite entre judaïsme et politique ; « les sombres temps » du XXe siècle sont étroitement liés à la pensée politique. La politique est l'espace commun dans lequel les hommes vivent ensemble, c'est la condition *sine qua non* pour lutter contre le désert d'un monde acosmique. La terrible crise européenne du siècle qui s'est écoulé a eu un impact profond sur le monde juif dont la pensée s'enracine dans cette expérience terrible. Arendt écrit dans une lettre à Karl Jaspers³³ : « Je n'ai jamais cessé de m'orienter historiquement et politiquement à partir de la question juive ». La question juive, c'est-à-dire l'antisémitisme, la crise et l'effondrement des Etats-nations, les persécutions, l'exil, le cosmopolitisme, culmina tragiquement dans la Shoah et elle constitue le fondement, la matrice de la théorie politique d'Arendt.

Penser le judaïsme, penser la question juive, veut dire pour cette philosophe penser un peuple paria et donc acosmique. Elle réfléchit sur la fin de la « symbiose judéo-allemande », sur les contradictions et les apories de l'assimilation, sur le naufrage et la faillite de l'émancipation des juifs voulue par l'*Aufklärung*. Hannah Arendt a une sensibilité de paria avec laquelle elle traverse *the dark times* et qui l'amène à analyser lucidement la tragédie de l'acosmisme juif, et donc de ce qu'elle appelle le judaïsme paria dont elle en met en lumière « la tradition cachée ».

³² Theodor Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot, 1980.

³³ Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, Munich, 1995 (trad. Fr. *Correspondance, 1926-1969*, Payot, Paris, 1995).

Au XXe siècle, les parias sont les apatrides, les individus qui n'ont pas d'Etat, les réfugiés et les exilés. Pour Arendt, le paria ne relève pas d'une catégorie éthique ou esthétique ou de compassion : le paria relève d'une catégorie précisément politique et par conséquent de la visibilité publique et de la sortie de la sphère privée.

Le totalitarisme et la modernité

Hannah Arendt écrit *Les Origines du totalitarisme* en 1941, après avoir fui le nazisme et l'Europe nazifiée. Cet ouvrage est le fruit d'une dizaine d'années de réflexion sur le phénomène totalitaire, amorcée après 1933. Selon Arendt, la condition de l'humanité sous le totalitarisme est celle des parias, c'est-à-dire des individus qui vivent dans un monde où la sphère politique a été détruite. Totalitarisme veut dire supprimer radicalement tout espace public conçu et existant comme lieu ouvert d'échange où se développe et se réalise l'*inter-esse* des hommes, c'est-à-dire l'interaction des individus en tant que sujets politiques distincts, c'est la destruction totale du pluralisme. La communauté créée par le totalitarisme est monolithique, elle n'admet aucune contradiction ni division interne, toute altérité est supprimée. Les apatrides sont les premiers à en être les victimes. Ceux qui s'opposent au régime politiquement, par leur religion, les minorités ethniques sont expédiés en camp de concentration, car ils sont hostiles à la nouvelle vision de la société et à son remodelage. Les juifs, l'incarnation par définition du paria, sont envoyés et éliminés dans les camps de la mort. Hannah Arendt dit :

L'extermination des juifs avait commencé par les priver de statut juridique [...] ; avant de faire fonctionner les chambres à gaz, les nazis avaient soigneusement étudié la question et découvert à leur grande satisfaction qu'aucun pays n'allait réclamer ces gens-là. Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de complète privation de droits avait été créée bien avant que le droit de vivre ne soit contesté.³⁴

Arendt donne la définition de totalitarisme :

Les mouvements totalitaires sont des organisations de masse d'individus atomisés et isolés. [...] Leur caractéristique la plus apparente est leur exigence d'une

³⁴ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Quarto Gallimard, Paris, 2002.

loyauté totale, illimitée, inconditionnelle et inaltérable, de la part de l'individu qui en est membre³⁵.

Dans la vision arendtienne de la politique, il est clair que dans ces conditions la politique ne peut pas subsister. Arendt rejette toute conception métaphysique et ontologique de la politique, elle n'est pas un concept abstrait. La politique est définie comme le domaine de l'*infra*, qui ne relève pas de l'être mais de la relations entre les hommes « l'espace qui est *entre* les hommes »³⁶ comportant par conséquent leur diversité. Le *Mitsein* heideggérien, « l'être avec », impliquait la pluralité du monde prouvant l'inauthenticité de l'être « jeté » dans le monde, mais pour la philosophe « l'être avec » est le point de départ fondamental de la politique et de la construction d'un monde commun. Le totalitarisme est exactement le contraire du « vivre ensemble » et donc en communauté, car il annule tout espace commun, partagé et public. Le totalitarisme n'est pas un régime politique à ses yeux, mais une mise hors régime du politique ; c'est la domination absolue qui vise à déraciner et à extirper la base ontologique commune de l'être humain.

Avec *Les Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt revisite l'histoire de l'Occident et en propose une réinterprétation. Selon Arendt, le totalitarisme est la synthèse des éléments qui se sont développés en Europe pendant le XIXe siècle : l'antisémitisme, l'impérialisme, le colonialisme et le racisme.

L'antisémitisme moderne n'est plus religieux, mais racial. Ce n'est pas le prolongement d'une haine séculaire. Il s'agit d'une idéologie laïque et non donc religieuse, liée à l'histoire politique et sociale de l'Etat-nation du XIXe siècle. Le nouveau nationalisme, caractérisé par l'alliance entre le capitalisme et la foule (*mob*) et qui culmine dans l'affaire Dreyfus, n'a plus comme but de supprimer l'altérité juive en passant par l'assimilation, mais il fait des juifs le pôle d'attraction de toute haine nationaliste et raciale.

L'impérialisme, pour Arendt, est un concept politique qui prône l'expansion infinie, sans limite, voulue et produite par le capitalisme et ses besoins d'investissement. C'est une expansion qui a une fin en soi, et qui transforme le politique en instrument exclusif de l'économique. Le concept d'espace vital, le *Lebensraum*, théorisé en 1904 par le géographe Friedrich Ratzel, sert parfaitement les intérêts de l'impérialisme britannique et français. La société bourgeoise et ses intérêts

³⁵ Hannah Arendt, *op.cit*, p.634.

³⁶ Hannah Arendt, *Was ist Politik?* Piper, Munich, 1993 (trad. Fr. *Qu'est-ce que la politique ?*, Le Seuil, Paris, 1995)

économiques prennent le dessus sur le politique, la politique est asservie à l'expansionnisme et à l'économie. Arendt voit dans l'impérialisme la création du concept de superfluité, qui constitue le centre du totalitarisme. Les hommes deviennent superflus, car l'idéologie raciste applique la loi du darwinisme social et économique, l'espèce humaine est classée en races supérieures et inférieures. Le terreau du totalitarisme est préparé par l'impérialisme qui impitoyablement élimine tout ce qui est considéré comme inutile. Inutiles seront aussi les réfugiés et les apatrides créés par la reconstruction artificielle de l'Europe après la première guerre mondiale, le Traité de Versailles en porte aussi la responsabilité. Le totalitarisme trouve un terrain favorable dans le déjà présent populisme, xénophobie, haine de juifs qui sont un cocktail explosif.

Le colonialisme produit les premiers massacres planifiés, comme par exemple en Afrique du sud. Des milliers de personnes sont internées dans de camps de concentration, sinistre présage de l'avenir quand les nazis atteindront le paroxysme des l'organisation de la concentration des populations et de leur extermination. La nouveauté du totalitarisme est la création des camps de concentration, auxquels sont destinés tous ceux qui sont considérés comme « hors normes », c'est-à-dire ceux qui ne veulent pas adhérer à l'idéologie totalitaire et ceux qui à cause de leur « race » ne sont pas acceptés. Naît ainsi la catégorie des « hors la loi », c'est-à-dire les apatrides, les parias sociaux, exclus de tout droit et reconnaissance juridique ; toutes ces personnes sont superflues, car déclarées indignes d'habiter ce monde. Là, dans les camps, il se crée une véritable rupture anthropologique, le système totalitaire expérimente « une mutation de la nature humaine » visant l'anéantissement des êtres humains.

Selon Arendt, le totalitarisme est un univers sans lois, ou plutôt les lois valables sont celle de la nature et non pas celles du droit. Il n'y a plus la notion de bien et de mal, ces lois sont appliquée directement à l'espèce, i.e. l'humanité. Le phénomène totalitaire, selon Arendt, ne peut pas être compatible avec le politique, qui demande le respect du pluralisme des hommes dans un espace public. En cela, Arendt voit le totalitarisme comme un phénomène nouveau et inédit dans l'histoire et comme une forme inédite d'oppression politique. Impossible cohabiter avec lui, car il détermine la mort du politique et de la politique. Sa puissance est telle qu'il a « manifestement pulvérisé nos catégories morales ainsi que nos critères de jugements moraux »³⁷, toute altérité, individualité sont supprimées ; il opère une modification des consciences et les masses (individus atomisées et isolés)

³⁷ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, trad. fr et préface Michelle Irène B. de Launay, Paris, Payot, 1990.

sont rendues homogènes, de façon à éliminer tout espace intervallaire entre les hommes : donc tout espace politique est remplacé. L'acosmisme est réalisé dans la masse qui n'est rien d'autre qu'une superposition d'indiscernables. On assiste à une massification de la politique.

Pour Arendt, le totalitarisme signifie la destruction du politique, compris comme la pluralité des hommes et lieu d'expression libre des êtres humains.

Hannah Arendt arrive à la politique, ou pour mieux dire, découvre la politique à travers la question juive, qui pour elle n'est ni religieuse ni identitaire. « La question juive est celle de l'antisémitisme nazi » affirme Enzo Traverso³⁸ dans un entretien à Philosophie Magazine ; l'ouvrage *Les origines du totalitarisme* tourne autour de l'idée « d'impérialisme racial » qui caractérise le totalitarisme. Pour Arendt, c'est le colonialisme européen du XIXe siècle qui a constitué un puissant ferment totalitaire ; elle a la conviction que le totalitarisme a été créé par l'histoire de l'Occident.

De plus, Arendt considère, toujours selon son interprétation, les contradictions et les apories des Lumières. Elle pense que la modernité et la politique moderne se fondent sur la philosophie des droits de l'homme ; Les Lumières et la Révolution française ont universalisé les droits de l'homme, ils ont devenus une valeur universelle et par conséquent abstraite. La conséquence grave est que la politique de ces droits néglige les altérités et les différences. Arendt dénonce l'évanescence des droits de l'homme découlant des théories du droit naturel, alors que selon elle les droits de l'homme sont à relier à une conception « politique » de ces droits mêmes. Et justement ce problème se pose dans le cas des apatrides, c'est-à-dire le problème des sans Etats.

Après la Première guerre mondiale, les recompositions géopolitiques suivies du Traité de Versailles et d'autres traités encore, ont engendré des masses d'individus privés de communauté politique d'appartenance. Pas de foyer, pas de droits, privation du monde : ce sont les apatrides, la preuve de l'échec des droits de l'homme conçus par les Lumières. Les apatrides n'ont plus de statut politique, ils n'ont pas d'Etat, donc hors des lois, hors du droit. Aujourd'hui, les apatrides existent encore, ils sont une réalité. Ils sont la manifestation de la facticité de ces droits, la modernité n'en est pas exempte, la vie politique contemporaine contient en elle-même ce phénomène. Comment est-ce possible qu'il y ait des individus en dehors de tout cadre légal ? C'est le paradoxe des Lumières, c'est l'universalisation qui amène inévitablement à l'idée abstrait du droit et des droits la cause de tout

³⁸ Entretien avec Enzo Traverso, propos recueillis par Catherine Portevin et Pauline Brenders, dans *Un concept fécond pour les temps présents*, Philosophie Magazine, Hors-série, « Hannah Arendt », Presstalis, Paris, février-avril 2016.

cela. Au XXe siècle, le phénomène des apatrides est devenu phénomène de masse. L'effondrement des grands empires du XIXe siècle a laissé sans Etat des masses énormes d'individus. Ces derniers, apatrides, se transforment en « humanité superflue », quand l'Etat de droit est subordonné à l'Etat-nation. L'impasse engendrée par les droits de l'homme est, selon Arendt, l'une des causes et sources du totalitarisme. C'est la modernité du totalitarisme.

Les anti-Lumières, avec Herder et Burke, critiquent fortement l'abstraction des droits et des concepts élaborés par la Révolution. Mais Arendt, selon Lacroix et Prenchère, n'est pas hostile aux droits de l'homme : « Arendt entend, non pas neutraliser les droits de l'homme, mais leur donner leur véritable signification politique, celle des droits, non d'un « être naturel », mais d'un citoyen libre »³⁹.

Il reste tout de même la conviction d'Arendt que les droits de l'homme n'ont pas résisté à la force du phénomène totalitaire, ils ont montré leur impuissance la plus totale. Les régimes totalitaires se sont développés et se sont imposés parce que les droits de l'homme politiquement n'ont jamais été établis, ils sont restés abstraits dans leur prétendue universalité et puis parce qu'ils non jamais eu de validité ou d'effectivité politique et juridique.

L'homme conçu et issu de la Révolution française est « un être humain abstrait », qui n'est plus en contact avec ses spécificités nationales et sociales. Cet homme qui n'est plus qu'en homme na plus rien en commun avec une communauté, il n'en est plus un membre. Paradoxalement, selon Arendt, ces droits sont posés comme antérieurs par nature à la politique et à l'institution de cette dernière et ils ne peuvent fonctionner si un Etat n'est déjà présent. La Révolution, avec ses droits de l'homme, a produit l'opposition entre l'Etat et la nation ; les droits de l'homme sont liés à la souveraineté et à sa revendication. La conséquence néfaste a été que les droits de l'homme sont protégés seulement qu'en tant que droits nationaux. Les apatrides sont un exemple de cette situation. L'acosmisme en est la conséquence, l'homme en tant que tel, nu et abstrait, qui n'a aucune existence en dehors d'une nation, ou en cas d'effondrement d'un Etat. Hannah Arendt dit que les camps de concentration sont la démonstration moderne de l'ineffectivité la plus patente des droits de l'homme : « les mots même de « droits de l'homme » devinrent [...] le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile »⁴⁰.

³⁹ J. Lacroix, J.-Y. Prenchère, *Le procès des droits de l'homme*, Paris, Seuil, 2016, p.291.

⁴⁰ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, « L'impérialisme ».

Le totalitarisme est bien « le cœur de notre siècle », il imprègne la modernité selon Arendt. Dans un monde où la philosophie est devenue une science « sans monde », Hannah Arendt rejette une philosophie qui se détourne du monde, qui prend ses distances par rapport à celui-ci et qui se réfugie dans la métaphysique. Le vide dans lequel s'est installé le totalitarisme, pendant l'âge moderne, a été créé par la désagrégation de l'intelligentsia européenne, déjà autour de 1900. Jeune étudiante, Arendt s'en rend compte et en déduit une *hybris* impressionnante et abyssale : il existe des philosophes qui affirment et ont la prétention de trouver une solution totale, en tout cas globale, pour l'humanité entière. Se détourner de la politique et céder à l'opportunisme d'adhérer ou alors de sympathiser avec les régimes fascistes et totalitaires est extrêmement grave c'est une tendance fatale et destructrice pour la philosophie. Cette dernière n'ayant pas la préoccupation de garder un « nous » politique, un espace politique, une vie publique dans laquelle pouvoir débattre et l'intelligentsia européenne faisant la même chose, ont causé la naissance du totalitarisme. Le drame de la modernité est dans ce détournement de l'espace politique vers son anéantissement. Les philosophes et les autres intellectuels ont déserté l'espace de l'action publique ouvrant la porte à la domination totale des Etats-Moloch totalitaires. La modernité est marquée par le totalitarisme et ses deux éléments fondamentaux : l'idéologie et la terreur. Antonia Grunenberg, philosophe, sociologue et politologue allemande dit : « Le point décisif, c'est que la terreur totalitaire n'est pas arbitraire, mais clairement marquée par l'idéologie »⁴¹, terreur et idéologie sont les ingrédients de la domination totale et c'est bien cela qui distingue le régime totalitaire des dictatures et des régimes autoritaires. Dans l'ensemble du système de domination, la terreur et l'idéologie constituent le noyau dur, la position centrale de la domination totale.

Pour Hannah Arendt, la « rupture de tradition » dont elle parle, n'est pas la conséquence mais la condition du système totalitaire et donc de domination totale. La rupture avec la tradition a son origine dans la perte du monde causée par la philosophie de Descartes, perte du monde à laquelle toute la philosophie s'est laissée aller depuis Descartes. L'extermination de masse, les massacres des populations, les camps de la mort, ne sont pas une manifestation, mais une conséquence de cette rupture de civilisation. Le national-socialisme ne constitue pas le phénomène

⁴¹ Entretien avec Antonia Grunenberg, propos recueillis par Catherine Newmark, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, dans *Un risque majeur de la modernité*, Philosophie Magazine, Hors-série, « Hannah Arendt », Presstalis, Paris, février-avril 2016.

principal de cette rupture, mais il est un phénomène second. « Il naît des rejets de la modernité, il n'est pas original ». Arendt opère alors une critique radicale de la modernité.⁴²

La philosophe dans ses œuvres n'a pas arrêté de se questionner sur comment les éléments totalitaires se constituent dans une démocratie. C'est-à-dire qu'on retrouve dans la démocratie des éléments déjà présents dans les régimes totalitaires ; par exemple, en démocratie on retrouve le mensonge, qui pour Arendt a pour but de dévoyer et puis de détruire la faculté de jugement des individus et donc des citoyens. Ces tendances destructrices de la domination totale n'ont pas disparu, bien que les régimes nazi et stalinien n'existent plus de nos jours. La seule possibilité de les combattre et se mettre à l'abri c'est de recréer une puissante opinion publique se développant dans un espace public commun libre. Cette tâche concerne tous les hommes. Les démocraties modernes doivent défendre la pluralité de leur vie publique ; la pluralité signifie la diversité, la différence et la dispute. Si ces éléments sont oubliés ou alors ne sont plus centraux dans la vie démocratique d'un pays, le risque de régression vers le totalitarisme reste toujours une réalité. Arendt revient aux Grecs : pour eux, la pensée commence uniquement avec la dispute et on commence déjà par le dialogue que chaque individu a avec soi-même. C'est la forme essentielle et fondamentale de la pensée selon elle.

On voit bien que pour Arendt l'âge moderne et la domination totale sont et restent en relation. La modernité n'est pas à l'abri d'un acosmisme totalitaire, qui la menace constamment ; l'effondrement du nazisme et du stalinisme ne veut pas dire que le totalitarisme est mort définitivement. Dans l'analyse des origines de la modernité, Hannah Arendt s'efforce de repérer les caractéristiques de la modernité présentes déjà dans le totalitarisme. Elle essaie de dégager « les schèmes », c'est-à-dire les éléments du totalitarisme afin de comprendre comment la domination totale a pu devenir 'le cœur du XXe siècle », et comment la société moderne non totalitaire a été capable de reproduire des schèmes semblables à ceux mis en place par le totalitarisme.

A contrario, si nous voulons comprendre comment le système totalitaire n'a pu naître et se concrétiser réellement et donc historiquement que dans la modernité, on ne peut qu'admettre que le processus de la modernité œuvre déjà dans les éléments caractérisant le totalitarisme. Il s'agit d'un véritable enchevêtrement des deux phénomènes historiques. Cela est cohérent dans la pensée d'Arendt, car le totalitarisme instaure une forme de domination complètement inconnue avant

⁴² *Ibid.* Entretien avec Antonia Grunenberg.

l'époque moderne, il inaugure une nouvelle structure du pouvoir. Pour Arendt, le totalitarisme est un fait constitutif de la modernité, il n'est pas une forme politique qu'on puisse considérer parmi les autres déjà connues. Quand l'antisémitisme, l'impérialisme et le colonialisme se cristallisent en système de domination, nous obtenons un système totalitaire ; mais encore faut-il comprendre et savoir comment dans les sociétés démocratiques d'aujourd'hui nous constatons l'existence d'éléments politiques et culturels qui, à l'instar des schèmes totalitaires, sont encore capables de se cristalliser et par conséquent de reproduire la domination totale des conditions de l'humain.⁴³ La double aliénation du monde produite par le régime totalitaire, c'est-à-dire la *désolation*, l'expérience de la non-expérience du monde commun qui n'existe plus, et l'individu vidé de son essence car privé de monde commun. Cela advient sur le plan de la communauté et sur le plan de l'individu. Arendt affirme que les camps, « laboratoires où s'expérimente la transformation de la nature humaine », démontrent clairement que l'idée d'humanité est et reste une abstraction tant qu'elle n'est pas pensée depuis sa condition politique, ce qui signifie penser l'humanité d'un monde commun, condition *sine qua non* de toute politique. C'est bien dans l'étude et dans l'analyse du système totalitaire qu'Arendt se rend compte que l'homme et sa dignité ne sont possibles que dans la cofondation d'un monde partagé commun.

Les camps comme laboratoires ont tenté de transformer la nature humaine à travers des transformations technoscientifiques et des expérimentations ; Arendt met en parallèle cette transformation essayée dans les camps avec la transformation des conditions humaines à l'époque moderne. Dans le totalitarisme un colossal « life process » est mis en place, *life process* qu'on retrouve, *mutatis mutandis*, dans les sociétés modernes, processus de la vie issu directement du capitalisme moderne et de sa logique. Ce qu'elle veut dire c'est qu'il existe un lien entre la modernité et la domination totalitaire (pendant l'existence historique du nazisme et du stalinisme et aussi par la suite, après leur chute, dans les démocraties modernes) et que l'action est ambivalente : elle peut être réalisée comme l'activité propre de la condition politique de l'humain comme commencement (exercice de la liberté et de la pluralité) ou comme une menace pour l'humanité en tant que telle.

Si l'action politique devient *hybris*, orgueil démesuré, démesure de l'agir, à l'époque moderne cette soustraction au domaine politique qui tisse les liens entre les êtres humains signifie importer la démesure dans le domaine des sciences de la nature ou de l'histoire. Les conséquences

⁴³ A ce sujet, à lire l'analyse très intéressante qu'Etienne Tassin fait dans *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Klincksieck / Critique de la politique, Paris, 2017.

ne sont pas moins catastrophiques, car dans ce cas l'action démesurée veut dire posséder l'énorme pouvoir de mettre en mouvement et transférer les connaissances technoscientifiques et ses pouvoirs considérables à la fin de transformer les conditions humaines d'une façon irréversible et imprévisible. La domination à tout prix de la nature et la volonté humaine de la transformer radicalement, nature qui n'est plus une nature détermine des conséquences gravissimes sur les hommes et sur les conditions de l'humain. Ainsi selon Hannah Arendt, quand l'action comme mode d'être politique des êtres pluriels, est déplacée de son domaine naturel et transférée dans l'exploitation sans scrupules de la nature, on assiste à l'asservissement e à l'instrumentalisation technoscientifique de la nature même : tout cela concourt à l'acosmisme du monde humain.

Selon Arendt, la condition humaine est à considérée historiquement sous une double perspective : celle époquale (âge) et existentielle (monde). L'historicité du monde est liée à l'historicité de la condition humaine de l'appartenance au monde ; cette distinction en implique une autre, c'est-à-dire celle entre le domaine scientifique (la naissance depuis Galilée de la science physique, mathématique et expérimentale modernes depuis le XVIe et XVII siècles) et le domaine politique comme référence de la naissance du « monde moderne », avec l'utilisation et l'explosion de la bombe atomique. Arendt est convaincue que la question de la technique ou de la science qui marque la modernité, ne peut se comprendre que dans la perspective politique et de sa signification.

L'opposition entre Arendt et Voegelin

La conception arendtienne du totalitarisme a été suivie par plusieurs critiques, dont, parmi les plus marquantes, celle d'Eric Voegelin. Pour lui, le totalitarisme n'est pas un système ayant pour but de changer la nature humaine afin de réaliser la domination totale des masses. Voegelin définit le totalitarisme comme une maladie spirituelle qui corrompt la civilisation. Le totalitarisme serait donc « la putréfaction de la civilisation occidentale qui avait désormais infecté le corps de l'humanité »⁴⁴. Voegelin voit une contradiction dans la suggestion arendtienne de changer de nature. « Une « nature » ne peut être changée ou transformée. Un « changement de nature » est une contradiction dans les termes : toucher à la « nature » d'une chose signifie détruire cette chose. Concevoir l'idée

⁴⁴ Eric Voegelin, *"The Origins of Totalitarianism", Review of Politics*, in Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, éd. dirigée par P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p.965.

d'un « changement de la nature » de l'homme (ou de quoi que ce soit d'autre) est un symptôme de l'effondrement intellectuel de la civilisation occidentale ». ⁴⁵

Hannah Arendt répond en maintenant le caractère absolument inédit du régime totalitaire qui veut engendrer une mutation de la nature humaine. Mais il semble bien, à nos yeux, que Voegelin n'a pas compris la vraie signification de l'interprétation d'Arendt. La philosophe ne croit pas du tout à la nature humaine et à son existence. L'être humain n'a aucune nature. Elle établit une distinction entre la nature humaine et la condition humaine pour affirmer sa conception de l'homme comme être impossible à enfermer dans une nature déterminée. Il est vrai qu'Arendt voit dans le totalitarisme le programme ou le projet de dénaturer l'homme, mais elle ne se contredit pas. La domination totale vise à aligner l'homme sur un animal conditionné, à réduire le plus possible sa capacité à être flexible, sa plasticité vis-à-vis de schèmes caractérisés par la peur et l'absence de toute spontanéité et originalité. Elle conteste le fait d'imposer une nature humaine à l'homme, et dans le cas du totalitarisme serait de l'emprisonner dans une nature qui en tout cas n'est pas la sienne, c'est-à-dire de le réduire au « chien de Pavlov ». Ce projet est absolument inhumain et justement il constitue la substance de la logique totalitaire. Etant profondément inhumain, ce projet est d'autant plus inacceptable.

Cet échange et opposition entre les deux philosophes seront examinés plus longuement dans le chapitre suivant.

⁴⁵ Ibidem.

Hannah Arendt et Erich Voegelin, modernité et transformation de la nature humaine

Hannah Arendt a lu le livre de Voegelin *Nouvelle Science du politique* (six conférences tenues en janvier 1951 à Chicago sous l'intitulé « Vérité et représentation »)⁴⁶ et en donne l'avis suivant : « A mon avis, il se trompe, c'est tout de même un livre important. Le premier débat d'importance sur les problèmes réels depuis Max Weber »⁴⁷. Les deux philosophes sont en désaccord sur l'interprétation de la modernité et sur l'analyse du totalitarisme.

La conception voegelinienne de la science politique

Voegelin affirme l'urgence de rétablir une science de l'ordre, c'est-à-dire prône la restauration de la science politique, une *epistemé politiké* comme fondement rationnel de la science, par opposition aux *doxai*. Pour refonder la science politique, selon Voegelin, il est absolument important de se débarrasser du positivisme dominant. Ce dernier est le responsable du déclin de la philosophie politique. Il faut en finir aussi avec l'axiomatisation de la science politique comme on le fait en mathématique (Russell et Whitehead). Il est nécessaire, pour Voegelin, d'instaurer une interprétation noétique de l'homme, de la société et de l'histoire. C'est, bien évidemment, tout le contraire d'une vision positiviste de l'histoire et de la politique. Il n'est donc pas possible, pour lui, d'appliquer aux sciences humaines la méthode positiviste utilisée dans les mathématiques et la physique.

Le point crucial dans lequel Voegelin et Arendt divergent totalement est l'analyse de la modernité. Voegelin part de la considération d'une opposition entre foi et raison qui se concrétise dans une forme de néo-gnosticisme. Pour lui, la crise de la modernité doit donc être interprétée en termes de gnosticisme. Après Auschwitz et le Goulag, la civilisation occidentale est en décadence dans le sens qu'elle ne maîtrise plus le destin de l'humanité. Le gnosticisme d'aujourd'hui (du grec ancien *gnosis*, i.e. « connaissance ou « science ») ou nouvelle gnose est le produit d'une lourde

⁴⁶ Erich Voegelin, *La nouvelle Science du politique* préface et traduction de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Editions du Seuil, 2000.

⁴⁷ Hannah Arendt, Lettre du 1^{er} novembre 1952 à Gertrud Jaspers, *Corr. A/J*, p. 203, *Hannah Arendt / Karl Jaspers, Correspondence 1926-1969* (L. Kholer and H. Saner, ed.) New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992 (tr. de *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, München, R. Piper GmbH & Co. KG, 1985).

sécularisation. Voegelin parle des idéologies modernes comme des « religions politiques », résultat d'un long processus de sécularisation depuis l'Humanisme jusqu'au Lumières. Hannah Arendt n'est pas d'accord, c'est un autre point de friction et de désaccord entre les deux philosophes. La philosophie politique et de l'histoire voegelinienne n'est pas celle d'Hannah Arendt. Cette dernière refuse de baser l'analyse de la modernité et du totalitarisme sur des éléments comme la théorie causale de l'histoire et la transcendance. Pour Voegelin, le nouveau gnosticisme se distingue de la gnose ancienne. Cette dernière est liée à la Révélation, il s'agit donc de Dieu, de la révélation divine.

La vision voegelinienne de la crise de la modernité et du totalitarisme se fonde sur l'élément essentiel de la transcendance. La gnose ancienne, combattue par l'Eglise comme une hérésie pendant les premiers trois siècles chrétiens, conserve tout de même le caractère de la transcendance. La nouvelle gnose est différente et il ne faut pas la confondre avec l'ancienne. A l'origine de la tragédie de la modernité et des camps de concentration et d'extermination, il y a cette nouvelle gnose. Elle consiste en un engourdissement de la conscience de la transcendance, la relation avec le divin est coupée. Le gnosticisme opère une interprétation eschatologique de l'histoire ; la science développe et réalise une emprise sur le monde au détriment de la Révélation.

L'homme moderne, selon Hans Jonas, est un *Homo absconditus*, car il a rejeté le *Deus absconditus*, par conséquent, amputé de la transcendance, il est devenu étranger à lui-même. Cet homme est uniquement caractérisé par la volonté de puissance. La formule nietzschéenne : « Dieu est mort » détermine la perte du tout pouvoir du monde suprasensible, comme aussi le Dieu gnostique qui est plus de *nihil* que d'ens. L'homme moderne, selon Voegelin, souffre de « pneumopathologie », terme que Voegelin reprend à William James. Il n'est plus pneumatique (*pneumatikos*), c'est-à-dire il a perdu la dimension du spirituel. Cela fait penser à Heidegger, à son *Geworfenheit* (l'avoir-été-jeté). Voegelin veut élargir le concept de religieux aux religions qui ne sont pas liées à la rédemption. Il se crée alors une opposition entre religions supra-mondaines qui croient à un *Ens realissimum*, et les religions intramondaines pour lesquelles le divin est présent dans les éléments partiels du monde.

C'est de l'immanentisme excluant bien évidemment la transcendance du divin. Dans l'ouvrage *La Nouvelle Science du Politique*, Voegelin reprend ces thèmes et les approfondit ; l'essence de la modernité réside dans un accroissement du gnosticisme. Le gnosticisme moderne remonte au

IXème siècle après J.C. chez Scot Erigène et il sera en pleine vigueur chez le moine calabrais Joachim de Flore (Gioacchino da Fiore) (1130-1202) qui écrit l'*Expositio in Apocalypsim*.⁴⁸

Joachim de Flore développe une eschatologie fondée sur trois règnes :

- Le règne du Père de l'Ancienne Alliance, incarné par Abraham ;
- Le règne du Christianisme, incarné par le Christ ;
- Le règne du Saint Esprit, avec l'apparition d'un *Dux e Babylone*.

Joachim de Flore s'oppose à Saint Augustin, selon lequel l'ère du Fils était la dernière de l'Humanité. La *Civitas Dei* augustinienne était orientée vers l'accomplissement eschatologique. Or, Voegelin, comme Hans Jonas aussi, considèrent le gnosticisme comme la tentative d'immanentisation, qui afin de surmonter les incertitudes de la foi, abandonne la transcendance pour que l'homme puisse accomplir le Paradis sur Terre. C'est l'action de l'homme qui vise l'accomplissement eschatologique. On assiste donc à l'élimination de la transcendance ; il s'agit d'une eschatologie délestée de toute transcendance ; c'est une gnose historisante et une eschatologie dirigée non plus par Dieu, mais par l'homme.

De Flore, selon Erich Voegelin, a créé la conception de l'histoire comme séquence de trois époques, qui chacune correspond aux trois personnes de la Trinité. Il s'agit d'une interprétation symbolique de l'Histoire qu'on retrouvera plus tard chez d'autres penseurs, comme par exemple Auguste Comte et ses trois phases théologique, métaphysique et scientifique (phase de l'esprit positif). Chez Hegel, avec sa dialectique, Marx avec les trois stades du communisme primitif, de la société de classe et du communisme final. Le Troisième Reich nazi aussi, justement parce que troisième, constituerait un stade final des deux Reich précédents. Voegelin n'est pas gnostique, mais donne beaucoup d'importance aux symboles et à leur analyse par rapport au politique et à la modernité. Il rappelle, par exemple, le Symbole du « chef » : Saint François, le *Dux* de Dante, les *homines spirituales* et les *homines novi* de la fin du Moyen-Âge, de la Renaissance et de la Réforme. Le Prince de Machiavel, le surhomme de Condorcet, etc.

⁴⁸ Voir sur Joachim de Flore les études de Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927.

Il parle aussi du symbole du « Prophète » de la nouvelle époque, ou alors de la Communauté libre des personnes autonomes sans institutions, n'ayant plus besoin de l'administration des sacrements de l'Eglise.

Tout cela explique pourquoi Voegelin reprend les mouvements politiques modernes en termes de gnosticisme, dans *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. Le gnosticisme moderne a acquis une ampleur importante, par exemple avec le marxisme en Asie, le progressivisme, le positivisme et le scientisme. La gnose historisante a causé l'engourdissement de la conscience de la transcendance ; c'est justement la défaillance de cette conscience qui détermine la naissance d'une gnose historisante et immanentiste. L'eschatologie qui en ressort est uniquement historique, agissant *hic et nunc*. Elle produit un monde rêvé qui a pour fin de se substituer au monde réel.

Voegelin rappelle la différence avec la gnose antique, où la transcendance était encore présente. La science politique est une anamnèse (i.e. interprétation noétique) des symboles qui constituent la structure portante de l'ordre social et politique. Il y a des formes symboliques essentielles à la vie politique, prières, hymnes, textes sacrés, poèmes, textes religieux, théologiques, métaphysiques, juridiques, politiques etc. La science politique voegelinienne est une herméneutique comparatiste des symboles communautaires considérant toutes les époques et toutes les cultures. Science politique et histoire politique vont ensemble, les idées sont à comprendre comme des symboles : « L'histoire s'organise plutôt pour lui autour de la récurrence des structures de symbolisation de l'expérience de la divinité », affirme Thierry Gontier⁴⁹, en expliquant la pensée de Voegelin.

Les crises politiques naissent de la négation du divin et de la transcendance (immanentisation de la foi et clôture des sociétés, légalisme kelsenien). Nous verrons en parallèle la compréhension du phénomène totalitaire voegelinien comparée à celle arendtienne.

Le rejet de la théorie kelsenienne du droit

Ce paragraphe a le but de mettre en évidence les raisons du refus de la théorie du droit de Kelsen et veut aussi contribuer à éclaircir la conception de l'Etat, du droit et de la science politique de

⁴⁹ Thierry Gontier, *Voegelin, Symboles du politique*, Michalon, le bien commun, Paris, 2017.

Voegelin, par rapport à la pensée kelsenienne du droit. Cela sera très utile pour la comparaison avec la théorie politique de Hannah Arendt.

Erich Voegelin a été le disciple de Hans Kelsen dans les années 1920-1930. En 1936, il prend ses distances avec son maître. Il n'en partage pas le formalisme juridique, l'attachement superstitieux à la légalité. Il se rend compte que, dans un contexte historique et politique totalitaire, cet attachement *ad litteram* à la légalité n'a plus de sens. La théorie pure du droit ne suffit pas à s'opposer à la menace totalitaire. Le droit formel kelsenien est inefficace, car son esprit est *stricto sensu* légaliste. Selon Kelsen, tout dérive du principe épistémologico-ontologique de la distinction de l'« être » et du « devoir-être » (*Sein* et *Sollen*) ; Kelsen sépare ces deux domaines, comme Kant sépare la liberté et la nature. L'ordre de la nature concerne le fait (l'être) et les sciences normatives concernent ce qui est de l'ordre de l'idéalité (« le devoir-être»). La distinction est rigoureuse : la nature relève de l'ordre de la causalité, le droit relève de l'imputation normative.

La nature, comme somme ou totalité des causes naturelles trouve son origine dans une cause première ; *mutatis mutandis*, le droit comme ensemble de norme repose sur une loi fondamentale qui en constitue la source : la *Grundnorm*. On ne peut pas donc fonder la légalité sur un ordre factuel. La séparation est radicale chez Kelsen. Ce dernier se présente comme un formaliste mais pas seulement, il est positiviste aussi, car selon lui, la norme est « posée » ou supposée, la signification est strictement juridique. Cela ne peut pas suffire à Voegelin, qui veut penser les normes en amont de leur simple signification juridique. Voegelin s'oppose à l'idée et à la volonté kelseniennes de dissoudre la science politique et notamment la théorie de l'Etat dans la science juridique.

Pour Voegelin, l'Etat n'est pas une fiction juridique, tout comme Dieu n'est pas la personnification fictive du système des lois de la nature. Kelsen affirme que l'Etat est une fiction, tout comme Dieu. Kelsen est agnostique, la théorie de l'Etat est considérée comme une théologie politique ; le droit s'identifie strictement avec l'Etat et *vice versa*. Pour Voegelin, c'est justement là le problème : si c'est ainsi, la science politique est totalement absorbée dans la science juridique. Pour Kelsen, parler de l'Etat comme institution sociale englobant la société civile, sa langue et sa culture est un non sens. Cela veut dire mélanger des « réalités » relevant du *Sein*, i.e. de l'ordre de la nature avec le domaine normatif donc juridique, relevant du *Sollen*, le devoir-être. L'idéologie, selon Kelsen, réside dans le fait de fonder le normatif sur le factuel. La théorie pure du droit rejette celle du jusnaturalisme classique, qui fonde le droit sur une « nature ».

Voegelin est en rupture avec son maître, car il revendique une autonomie de la science politique face à la science juridique. Il refuse d'accepter la théorie de Kelsen de la dilution de la

décision politique dans le système normatif ; il rejette aussi la judiciarisation de la science politique. La polémique s'encadre dans la relation entre droit et politique. Le positivisme normatif de Kelsen est contre l'hypostase de l'Etat et de la personne, ils ne sont que des fictions juridiques ; tout vient du droit, il n'existe pas de réalité individuelle. L'ordre social et l'ordre juridique sont identiques, l'Etat est un ordre juridique et pour cette raison Kelsen rejette l'*épistèmè politiké* aristotélicienne. Pour Voegelin, cette interprétation n'est pas tenable. Pour lui, comme pour Carl Schmitt aussi, la science juridique n'est pas autonome, mais subordonnée à une herméneutique des significations ; Voegelin critique le « nominalisme » de Kelsen, dont le système normatif est abstrait et n'a aucune correspondance avec le réel, mais seulement une existence purement juridique. Voegelin pense qu'il n'est pas possible un système clos sur lui-même et qui justifie son existence par son autofondation. Selon Erich Voegelin, la fondation normative du droit doit être cherchée dans une anthropologie politique ; la science politique doit être mise en relation avec une anthropologie philosophique. Aristote définissait la science politique comme une science des fondements, science architectonique et il lui confère une dignité et Voegelin est aristotélicien.

Le normativisme kelsenien crée un fétichisme de la norme ; cette théorie pure du droit est incapable, selon Voegelin, de s'interroger sur la signification des normes au-delà de la sphère juridique positive. Elle est incapable de répondre à des problèmes réels et donc factuels, comme par exemple l'autoritarisme et le totalitarisme. La légalité des normes ne constitue plus objet d'examen et la conséquence est la suivante : « alors se développe une foi formelle dans la légalité, vide de toute substance, phénomène que nous nommons fétichisme » (Voegelin). Kelsen instaure un légalisme normativiste et par conséquent l'Etat est réduit uniquement à un système positif des lois. La science pure du droit évacue et élimine les problèmes métaphysiques, considérés par Kelsen comme faux problèmes. Il reste que ce système reste absolument incapable d'expliquer en quoi consistent l'autoritarisme ou le totalitarisme et le rôle de la légalité dans ces derniers.

Voegelin tient comme responsable Kelsen d'avoir légalisé la venue au pouvoir d'Hitler et aussi et surtout d'avoir contribué à la formation d'une mentalité et une culture du légalisme et de la déresponsabilisation sur lesquels le nazisme s'est appuyé une fois installé au pouvoir. Le totalitarisme s'est nourri par conséquent de cet attachement à un légalisme borné et aveugle. La culture exclusivement juridique, en outre, a causé la déresponsabilisation générale des individus et notamment des fonctionnaires ; la déresponsabilisation est individuelle et collective. En revanche, cela ne veut pas dire que chaque individu n'est pas responsable, il le reste pleinement. Par exemple, Voegelin critique durement l'indulgence lâche (après 1945) des juges des cours de justice allemandes (superstition, respect superstitieux de la légalité formelle). La théorie de Kelsen ne peut pas

fonctionner. Face au pouvoir nazi et à ses ordres criminels, on trouve la déresponsabilisation des citoyens, des fonctionnaires, des militaires etc., et cela est très grave. Voegelin estime que les cours de justice allemandes ont été des « complices après coup » des criminels nazis. Cette fermeture et ce repli sur la théorie pure du droit a causé des sociétés closes et fermées à l'expérience de la transcendance. Les âmes sont fermées à la transcendance. Cet élément de la transcendance est central et fondamental pour la théorie voegelinienne de l'histoire et de la politique. Le légalisme kelsenien qu'il juge alors aveugle amène à l'autodestruction non seulement du droit, mais aussi (et ceci est encore plus grave) à l'autodestruction de l'humanité de l'homme. Pour Voegelin, comme pour Schmitt, le droit positif se fonde sur une volonté humaine ; le sens de la science politique est d'interroger les contenus au-delà de la sphère juridique. Le décisionnisme schmittien instaure la normativité *ex nihilo*, ce n'est pas le cas pour Voegelin. Pour lui, la décision politique est comme un désir rationnel orienté vers une représentation du bien, mouvement de conversion (la *périagogè* de Platon). Le modèle de Voegelin est l'archonte de Platon.

Erich Voegelin et Hannah Arendt : modernité et transformation de la nature humaine

Erich Voegelin est le représentant d'une compréhension antimoderniste de la politique moderne. Nous utilisons le terme « antimoderniste », car la modernité a cessé de considérer ou de vouloir considérer la transcendance comme élément central de la réflexion politique et historique. C'est en effet du positivisme qui prend le nom, de nos jours, le scientisme. Antimoderniste pourrait bien donc signifier penser à l'expérience de la transcendance et lui conférer un statut important. Voegelin est très dur et brutal, pas du tout tendre avec la modernité, il la définit « un asile de fous », elle représente « une phase de démence violente », animée par une *libido dominandi* sans limites exprimée sous la forme d'un « rêve terroriste de pouvoir sur l'homme, sur la société et sur l'histoire ». La modernité est le résultat d'un processus d'émascation et d'autodestruction volontaires par rapport à la spiritualité de l'homme et à sa raison. Il parle de « déformation de la raison ». En voici les conséquences : guerres d'une violence inouïe, déculturation de masse, idéologie délirante au mépris des réalités, guerre perpétuelle entre les hommes, camps de la mort et meurtres de masse. Voegelin est chrétien et antimoderniste, il s'oppose à l'esprit des Lumières comme cause d'une pneumopathologie de la conscience. Il manque dans la modernité une respiration spirituelle, un *pneuma*, un souffle transcendant. Il n'est pas le seul à le penser, il existe toute une tradition du XX siècle qui va dans la même direction de pensée.

En reprenant la terminologie de Saint Augustin, la modernité préfère *l'amor sui* à *l'amor Dei*. La *Rassenidee*, l'idée de race est un symbole de la modernité, symbole qui indique la perte du sens de l'existence et la construction d'un système politique corrompu. Comme nous avons dit, Voegelin pense que la science politique consiste en une herméneutique des symboles et l'idée de la race et de son utilisation est justement un exemple évident de la propagande nazie. Selon Voegelin, l'idée de race ne comporte pas un retour à des symboles tribaux préchrétiens mais implique la destruction du corps mystique (*corpus mysticum*), c'est-à-dire l'idée du Christ à la tête de son Eglise, ou de l'Empereur à la tête de son Empire. Le totalitarisme crée un homme « spirituellement détruit », amputé de sa tension et tendance à la transcendance ; il ne lui reste que son animalité, simple *specimen* noyé dans la masse. C'est un résidu de symbole caractérisé biologiquement (la « race » du nazisme) ou économiquement (la « classe » dans le communisme bolchevique). On voit bien qu'ici la nature humaine perd toute sa dimension spirituelle et sa dignité. Le totalitarisme réussit à dénaturer l'homme en le réduisant à une masse indifférenciée, à un instrument soumis à la sacralité de la puissance totalitaire considérée comme une divinité.

Voegelin affirme qu'on ne peut pas penser les totalitarismes comme des accidents de l'histoire, mais ils sont des véritables processus qui se développent et qui s'engagent dans la « modernité effrénée » (*modernity without restraint*). Ces processus ne peuvent pas être pensés et interprétés en partant de l'évolution des infrastructures sociales, i.e. des facteurs historiques (déclin des classes sociales, dégradation et nivellement de la population en « masses », obsolescence de l'Etat, création d'une classe d'êtres humains superflus et déracinés etc.) comme c'est le cas pour Hannah Arendt. Le plan historique n'est pas à négliger pour Voegelin, mais le plan anthropologique est plus important. Le totalitarisme est le résultat et la manifestation, selon lui, de « la maladie spirituelle de l'agnosticisme » des masses modernes. Les Lumières portent la responsabilité de ce désastre. Ces manifestations d'une maladie spirituelle sont fréquentes et récurrentes dans l'histoire, tandis que pour Hannah Arendt le totalitarisme est historiquement absolument inédit. Dans la lettre de Voegelin à Arendt du 16 mars 1951, dans *The Collected Works of Erich Voegelin* (en réponse à l'ouvrage de Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*) le philosophe a un ton polémique et il insiste sur la responsabilité de la sécularisation moderne et de l'agnosticisme des Lumières dans la genèse du nazisme.

Arendt n'adhère pas à cette interprétation. Pour elle, l'accepter voudrait dire nier et ne pas reconnaître le caractère inédit et irréductible du totalitarisme et de ses atrocités. En ceci, s'insère la polémique sur le libéralisme agnostique des Lumières comme expression d'une pneumopathologie similaire (en tant que symbole extrême) à celle du totalitarisme. En revanche, Arendt affirme que

Voegelin ne sait pas que « *les libéraux ne sont pas totalitaires* ». Voegelin est convaincu, en tout cas, que le totalitarisme n'est pas un évènement unique et isolé, ni non plus une exception, au contraire il constitue réellement et donc historiquement l'expression et l'aboutissement d'un processus de sécularisation de la modernité. Pour Voegelin, ce processus de sécularisation doit être considéré comme un acte d'apostasie, un acte en soi-même spirituel qui instaure un rapport au sacré immanent amputé de toute transcendance. En parallèle, on pourrait dire que Voegelin est augustinien ; l'*amor sui* d'Augustin trouve son explication non pas dans la concupiscence charnelle mais dans le péché originel, une concupiscence seulement spirituelle. *Mutatis mutandis*, la sécularisation n'est un épiphénomène d'un acte spirituel de destruction du divin. La pathologie de la conscience moderne (la pneumopathologie) consiste dans un mouvement de révolte de l'esprit contre le sens et le fondement divin de l'existence et dans l'appropriation de la divinité en la rendant immanente. Les sociétés modernes, par conséquent, sont considérées par le philosophe comme des religions politiques ou des religions séculières. On voit bien que Voegelin compare les symboles politiques de transcendance et d'immanence ; si l'expérience du sacré n'est pas bien structurée, elle peut se situer dans la transcendance comme aussi bien dans l'immanence. Le gnosticisme moderne produit l'aliénation de l'homme car il rejette Dieu.

Le *cosmos* des Grecs est un univers d'harmonie reflétant l'ordre éternel. Cet univers est contemplé et admiré par les Grecs. Dans les sociétés modernes est présente la folie de maîtriser l'univers entier par la technique. Cette démente ne fait que montrer un monde totalement aliéné. Nietzsche déjà, comme Voegelin plus tard, parlera d'une science moderne comme résultat d'une profonde hostilité de l'homme moderne envers le monde. C'est une tentative de destruction du monde dans lequel l'homme ne se reconnaît pas. C'est justement là que le gnosticisme totalitaire intervient, à travers deux éléments essentiels : l'historicisation de l'eschatologie et la formation d'une langue idéologique. Voegelin fait remarquer que les symboles de la sotériologie et de la christologie sont mis de côté : la doctrine du salut (la sotériologie) c'est-à-dire la participation de l'homme à l'éternité, l'expérience noétique et l'histoire chrétienne qui est tendue vers une fin (téléologie de l'histoire), où est présente une vraie tension de l'histoire temporelle vers l'éternité.

En revanche, la modernité renonce et annule l'*eschaton* ; l'homme veut le réaliser *hic et nunc*, c'est-à-dire dans l'histoire. Il s'agit donc d'une mondanisation du divin, une nouvelle vision de la philosophie de l'histoire. A ce propos, comme rappelé auparavant, Voegelin affirme que Joachim de Flore est l'initiateur de l'historicisation millénariste de l'*eschaton* comme mythe de la modernité et de la divinisation de l'histoire, pensée hors de la transcendance. La communauté est considérée comme un organisme autarcique, autosuffisant dans l'histoire et dans l'esprit. Voegelin repère dans

ces éléments la cause de la destruction de la transcendance et la genèse de l'acosmisme (vu par Voegelin comme un monde dans lequel le divin ne nous dépasse plus et où il est totalement historicisé). La transformation de la nature humaine est là, la volonté de divinisation de l'homme, qui, centré sur lui-même, n'est que néant selon Voegelin. Il critique fortement Arendt, quand elle parle de l'homme comme «artisan de sa propre histoire», car pour lui cet homme artisan est caractérisé par une attitude égophanique. Divinisation de l'homme et divinisation de la communauté : la société nazie se réunit autour de son *Führer*, le fascisme italien autour de son *Duce*. Voici l'homme gnostique qui veut transformer le monde et la nature humaine, mais ce qu'il ne voit pas ou il ne veut pas voir, c'est que le monde et la nature humaine restent les mêmes. Le gnosticisme crée un monde imaginaire et un langage d'«une seconde réalité», qui crée l'idéologie. Victor Klemperer, philosophe et philologue allemand, dans son ouvrage *LTI, Lingua Tertii Imperii, la langue du IIIe Reich*⁵⁰, *Carnets d'un philologue*, étudie la langue et les mots employés par les nazis. C'est une œuvre qui est rapidement devenue une référence pour sa qualité et son approfondissement de la *novlangue* nazie. La langue nazie a détruit l'esprit et la culture allemands. C'est un véritable langage totalitaire que le nazisme a développé et il influence encore notre monde contemporain, car la langue est encore contaminée par ce type de langage. Aucune langue est exempte des manipulations d'un système totalitaire. Voegelin converge sur ce point, car pour lui aussi le langage peut devenir idéologique et très dangereux pour la société. L'idéologie est créée par le langage humain et pose donc le problème de la corruption de la langue (Klemperer en parle). Le langage utilise des symboles, des signes et donc il devient symbolique, mais sa transformation symbolique en une langue doctrinale et dogmatique produit un système de propositions résolutive qui se substituent à la question de l'existence.

C'est une métaphysique propositionnelle qui naît et qui n'est rien d'autre qu'une métaphysique de l'aliénation. C'est la naissance de la langue gnostique selon Voegelin. C'est la croyance, pour les systèmes totalitaires, de pouvoir agir sur le monde ; c'est la croyance de pouvoir modifier le réel en agissant sur les choses comme par magie. Comme si la langue pouvait transformer la matérialité du monde et l'âme des êtres humains. Les actes et les paroles sont rituels dans le monde totalitaire, comme la liturgie des réunions de masse et de la rhétorique de régime. Le gnosticisme totalitaire devient une théologie civile et l'idée de race en est un exemple. La

⁵⁰ Victor Klemperer, *LTI, Lingua Tertii Imperii, la langue du IIIe Reich*, Agora, Pocket, Paris, 2018.

sacralisation de la race aryenne et donc son caractère pur, sacré et intouchable sont le résultat de ce processus d'affirmation du gnosticisme moderne. L'obsession hitlérienne de la contagion ou contamination de la race pure aryenne germanique avec d'autres races considérées inférieures et impures en est un exemple très important. Le processus gnostique-totalitaire est un processus de séctarisation et de fermeture, la société est close et repliée sur elle-même.

Voegelin est un moraliste de la politique et il reste chrétien dans toute son analyse du phénomène totalitaire. La modernité, selon lui, doit être vue comme une figure morale et elle reste fondamentalement libre ; le gnosticisme n'est pas inéluctable, l'humanité n'est pas condamnée à l'horreur des totalitarismes. Tout dépend du choix de l'homme et pour cela la philosophie et notamment la philosophie politique joue un rôle central. Elle doit être un symbole de résistance mais elle peut l'être du désordre aussi. Voegelin ici se montre platonicien, il fait appel au *péithô* de Platon comme tâche de persuasion des hommes. Il faut l'association du chef politique et du philosophe dont le but est celui d'établir et de garantir l'ordre de la cité, qui reflète l'ordre de l'âme.

Voegelin, comme Platon, cherche le fondement transcendant de cet ordre. La conversion de l'esprit à l'ordre juste est nécessaire. La transformation de la nature humaine est causée par la négation de la transcendance et de la relation au divin. C'est la destruction de l'*eros* philosophique, c'est-à-dire du discours philosophique ayant une relation avec une certaine forme de folie, qui cherche sans arrêt les véritables réalités. Cette folie n'est pas une maladie, mais une impulsion, une folie de type érotique, amoureuse ou désirante qui meut le philosophe. L'*eros* philosophique travaille en nous, ou à travers nous. C'est le désir qui nous fait penser ou qui pense en nous. La rationalité ne suffit pas et elle est complétée en l'homme par l'*eros*. (Dialogue de Platon : *Phèdre*). Le totalitarisme détruit cet *eros* philosophique, c'est la destruction de la philosophie. Le *corpus mysticum*, l'autorité civile et religieuse sont éliminées par l'historicisation de la destinée de l'humanité. L'eschaton historicisé ampute la nature humaine et la centre sur l'homme même. La nature humaine est ainsi réifiée et son sens et son accomplissement ne peuvent être donnés que par l'histoire même. Cette dernière est par conséquent divinisée et possède une transcendance intrinsèque. La philosophie, selon Voegelin, est une zététique, i.e. un questionnement permanent vers le fondement. La philosophie doit combattre l'idéologie (logique d'une idée). La politique est liée, pour lui, à une anthropologie existentielle, c'est-à-dire qu'elle tire son origine dans l'expérience la plus fondamentale que les hommes font du mystère de leur existence. Voegelin ne voit pas l'origine de la politique dans le contractualisme ou dans un système de normes.

Selon Voegelin, le totalitarisme est la forme finale d'une civilisation du progrès. Il condamne l'analyse arendtienne du phénomène totalitaire. Hannah Arendt décrit ce dernier comme la

réalisation de l'enfer sur la Terre, sans voir et conclure, selon Voegelin, que le totalitarisme est l'aboutissement du sectarisme immanentiste qui s'est développé au haut Moyen-Âge. Voegelin trace la ligne de partage non pas entre libéraux et totalitaires, mais entre les partisans d'une transcendance religieuse et philosophique et les adeptes sectaires de l'immanentisme quels qu'ils soient, libéraux ou totalitaires. Selon Voegelin, la modernité est une perte de la foi au profit d'une conception purement immanentiste de la politique. Pour Hannah Arendt, le monde a renoncé à toute transcendance ; le totalitarisme n'est donc compréhensible que si l'on renonce à toute transcendance. Arendt réplique à Voegelin que son ouvrage sur le totalitarisme (*Les origines du totalitarisme*) n'est pas une histoire de ce dernier. Ce ne sont pas « les origines » qui sont traitées, mais les éléments. Arendt rejette la superstition du progrès et la théorie causale de l'histoire (déduction des causes et des effets).

L'explication causale de l'histoire n'est qu'une illusion aux yeux d'Arendt ; les événements ne se déduisent pas les uns des autres et ils ne s'enchaînent pas nécessairement les uns aux autres. Le but de Hannah Arendt est de comprendre le totalitarisme et la modernité. Comme Walter Benjamin et Martin Heidegger, elle refuse l'académisme spiritualiste ou positiviste. Elle partage l'appel husserlien du « aller aux choses mêmes » et elle partage aussi l'invitation heideggérienne à un penser compréhensif et non pas explicatif.

Voegelin dans son ouvrage *La nouvelle science du politique* rapporte la modernité à l'histoire de la doctrine chrétienne dans son conflit avec la gnose moderne. En raisonnant de cette façon, Arendt estime que Voegelin ne saisit pas le caractère nouveau et inédit du totalitarisme, qui est sans précédents parce qu'il instaure la domination totale. Selon Hannah Arendt, il faut procéder des faits et des événements et non pas en partant d'un point de vue théorique, spéculatif ou doctrinal. Elle dit : « to trace back », afin de remonter les éléments à leurs conditions et aux explications politiques qui leur donnent un sens. Arendt affirme qu'il est nécessaire et fondamental de considérer le procès de cristallisation des éléments constitutifs du totalitarisme. Il n'y a pas d'essence du totalitarisme avant son existence et ainsi disant elle coupe toute possibilité spéculative sur ce phénomène inédit. Il n'y a pas de totalitarisme avant la cristallisation des éléments.

Par conséquent, selon Arendt, la condition des masses modernes n'est pas imputable à un malaise spirituel, à une négation et à un éloignement de la transcendance, mais plutôt à leur « condition » politique propre à la société moderne. Les masses sont la forme désintégrée de la communauté politique moderne. Nous sommes en présence d'une dissolution radicale de tout repère, c'est-à-dire que les individus sont livrés à eux-mêmes. La conséquence du totalitarisme, qui

persiste encore de nos jours, est la privation de l'espace public d'apparence. Les masses sont caractérisées, pour Arendt, par le *self-lessness*, c'est-à-dire le manque de *selfish interests* des masses.

Hannah Arendt ne se situe pas sur le plan de la métaphysique de la politique. Son analyse n'est pas fondée sur la transcendance ni sur le mystère de l'existence humaine. Pour elle, le totalitarisme est une véritable entreprise de transformation de la nature humaine ; il ne vise pas la transformation du monde, mais celle de la nature humaine. Le totalitarisme met en place trois moyens afin d'atteindre cet objectif. La réduction spécifique de l'homme à l'animalité, la destruction systématique de la dignité humaine, la désolation de la société humaine. L'homme est réduit à l'état bestial, animal, animé seulement par l'instinct de survie, où l'instinct et le réflexe de la survie et des besoins vitaux règnent en maître ; une humanité « désolée », c'est-à-dire privée, amputée de toute relation humaine, plus aucun *inter-esse* n'existe pour elle. Le totalitarisme dérobe aux hommes leur nature et c'est ce qu'Hannah Arendt appelle l'acosmisme radical. L'homme n'est pas naturel (il l'est pour sa corporéité et il est assujéti au déterminisme naturel puisqu'il possède un corps), ce qui le distingue des animaux c'est l'agir, c'est-à-dire l'action, la culture et sa relation au monde.

Le totalitarisme veut que l'homme soit remis dans l'ordre de la nature et de la vie ; cela signifie la spoliation de sa capacité d'agir. Il s'agit d'une réduction vitale, mais pas dans le sens phénoménologique. Dans les camps de la mort, l'homme est considéré et transformé par eux en un « être dans la mort et pour la mort » ; la singularité de l'individu disparaît dans l'assouvissement et dans l'accomplissement de tâches uniquement animales. Pour Arendt, l'homme devient et doit devenir quelque chose de non-naturel, i.e. un homme. S'il est contraint de rester dans le strict déterminisme laplacien de la nature, il ne réalisera jamais sa vie d'homme. La nature de l'homme ne devient humaine que dans le non-naturel.

En revanche, Voegelin invoque la nature métaphysique de l'homme contre sa nature zoologique ; mais selon Arendt, dans les camps c'est justement cette fixation métaphysique sur une nouvelle nature humaine qui s'est produite ! Changer la nature humaine veut dire se positionner sur un plan métaphysique. C'est le naturalisme positiviste nazi et notamment des SS, qui possèdent une dimension métaphysique. Ici la représentation des races humaines est zoologique et c'est justement cela qui justifie l'expérimentation scientifique des camps comme immenses laboratoires ayant pour but de transformer la nature humaine dans ce sens. La philosophie de l'histoire du totalitarisme et notamment du nazisme se fonde sur la Loi de la Nature, c'est-à-dire un « darwinisme » des races. Arendt affirme que « loin de relever d'une nature, l'humanité des hommes tient à un jeu de conditions ». Il n'y a pas de nature humaine, l'espèce humaine n'existe pas. Il existe seulement des

conditions sans lesquelles un homme n'est plus humain. On le voit clairement dans les camps de la mort. On voit bien la différence d'interprétation arendtienne par rapport à celle de Voegelin.

Robert Antelme, dans son ouvrage *L'espèce humaine*, dit que c'est « un rêve SS de croire que nous avons pour mission historique de changer d'espèce ». Mais pour Antelme, l'espèce humaine est immuable et unique. Quoiqu'il arrive dans les camps de concentration et d'extermination, il existe une solidarité entre les hommes et un sentiment d'appartenance commune à l'humanité qui est indestructible. Personne, même le plus cruel des régimes ne pourra jamais détruire ce sentiment, ce lien commun. Antelme dit aussi : « les SS sont des hommes comme nous ». Même l'effort prométhéen d'une idéologie sanguinaire de changer l'homme ne peut pas aboutir, pour les raisons expliquées et parce que les bourreaux mêmes appartiennent à la même espèce ! Selon Hannah Arendt, il n'y a pas de nature de l'homme et elle ne raisonne pas en termes d'espèce. Pour elle il existe uniquement des conditions sous lesquelles les êtres sont humains et sans lesquelles ils ne le sont plus. Antelme est convaincu que la destruction totale ne peut pas se produire à cause du sentiment d'appartenance au genre humain, qui est indestructible. Pas pour Arendt : au contraire, la destruction totale est possible et elle peut se produire dès que la condition politique d'un vivre ensemble est détruite. Si cette condition n'est pas remplie, aucune métaphysique ni aucun repli sur l'au-delà de l'être ou sur les idées pourra sauver l'homme. La différence avec Voegelin ne peut pas être plus patente.

L'analyse historique et philosophique de Voegelin porte sur le gnosticisme, la relation entre la théologie et la politique, la transcendance du divin, la divinisation de l'homme. Arendt ne se base pas sur ces éléments d'analyse, pour elle le problème n'est pas la métaphysique ou la transcendance du divin, c'est la politique et notamment la condition politique de l'homme dans ce monde. Pour elle c'est l'expérience intersubjective du monde qui est fondamentale. La qualité d'homme et sa dimension métaphysique, sa relation au divin transcendant et non pas immanent, ne signifient rien ou pas grand-chose si elles ne se réalisent pas dans le monde commun. La destruction du monde commun cause une irréparable déchéance de l'humain. C'est là le centre de la pensée arendtienne sur ce sujet. La condition politique de l'humain, c'est-à-dire la parole et l'action donne vie et consistance à un monde commun ; il n'y a pas d'autres possibilités. Le sentiment de l'espèce ne suffit pas, Arendt ne partage pas l'analyse antelmienne. En revanche, elle est beaucoup plus proche de David Rousset et elle s'appuie sur son témoignage dans le livre *Les jours de notre mort*, dans lequel l'auteur raconte l'abaissement des conditions de vie au comportement animal et la destruction de la condition humaine.

Arendt voit dans la pluralité et non dans la communauté ou la fraternité, la condition proprement politique des hommes. Les nazis ont un programme de « mutations de la nature humaine », i.e. la réduction spécifique des hommes à leur simple animalité comportementale ; c'est un projet délibéré d'expérimentations. Le but est la destitution de l'humain, indissociable de celle du monde. Le programme de mutations de la nature humaine comporte donc un déracinement violent et brutal de ce qu'est l'homme. Ce que le totalitarisme veut, c'est un béhaviorisme, un conditionnement pavlovien, la réduction de l'homme à un réflexe conditionnel. Ainsi, toute action et toute imprévisibilité de l'individu seront définitivement éliminées. La transformation de la nature humaine est donc une réalité dans les camps de la mort et se réalise par le conditionnement pavlovien, le conditionnement aux forces vitales élémentaires, le dressage de réflexes conditionnés, l'humanité « dénaturée » en guise d'espèce humaine « naturelle ». Dans le système totalitaire, le mouvement de transformation de la nature humaine est inéluctable. Il y a l'effort et la volonté de créer une nature fictive de l'homme : le résultat est la destruction totale de l'humain. On est en présence de la fabrication artificielle d'une nature spécifique de l'homme. Il s'agit de la réduction du *zôon politikon* au seul *zôon*. Par conséquent, selon Arendt, il en dérive l'impossibilité d'un monde commun et donc les individus sont dans l'acosmisme.

Toute spontanéité est détruite, la natalité et la mortalité ne font plus partie de l'existence humaine. Les hommes deviennent superflus, le totalitarisme est la création de l'homme superflu qui ne possède plus aucun sens existentiel. C'est comme si les hommes n'avaient jamais existé, comme s'ils n'étaient pas nés et comme s'ils étaient déjà morts. Il n'existe plus de limites spatio-temporelles, la vie de l'homme a lieu entre la naissance et la mort ; ces deux pôles n'existent plus, n'ont plus raison d'être. Heidegger parle d'*êtres-pour-la-mort*, tandis que Hannah Arendt parle d'*êtres-pour-la-naissance*. Le totalitarisme opère la destruction de la vie, Arendt dit : « société de la mort [...] la seule forme de société où il soit possible de dominer entièrement l'homme ». La vie et la mort n'appartiennent plus à aucun monde ; la domination totale détruit la solidarité et la pluralité. Il n'y a plus d'espoir, plus de renaissance. Les éléments caractérisant le totalitarisme sont réunis : destruction, désolation, acosmisme.

La domination totale et l'acosmisme

Cette partie aborde les effets de l'acosmisme, qui détruit la dignité de l'homme de manière radicale. L'homme rendu acosmique par le totalitarisme est un individu devenu une marionnette qui sur le plan éthique n'est plus le choix entre le bien et le mal. Cet homme ne plus choisir entre le bien et le mal, son choix n'est plus polarisé entre les deux points opposés de la morale, c'est-à-dire entre le bien et le mal. La disparition de la dimension morale réduit l'homme à un objet qui n'a plus de relations avec les autres. Il est inséré dans un monde dévasté et désolé. Cela veut dire être privé de soi et des autres. L'homme devient alors superflu, déraciné, il n'a plus aucun sens dans ce monde. André Malraux, dans *Lazare*, dit :

... je cherche la région cruciale de l'âme, où le Mal absolu s'oppose à la fraternité.⁵¹

Cette « région crucial de l'âme » n'est plus présente chez l'homme acosmique, envahi par le Mal et incapable de fraternité. Le monde acosmique est un monde dévasté, où les hommes ne sont que des objets qui ne remplissent plus aucune fonction. L'acosmisme est encore plus dévastant que le nihilisme ; dans ce dernier l'appartenance au monde reste, alors que dans l'acosmisme il n'y en a plus aucune. Nous verrons que pour Arendt doit être résolu non pas sur le plan moral, mais sur le plan politique, qui est celui de la relation aux autres. Le jugement moral de l'individu ne suffit pas face à la dimension inouïe des crimes totalitaires.

Arendt veut restituer à l'homme la capacité de jugement individuel. Reprenant la pensée de Kant sur le jugement, elle estime que c'est le « jugement réfléchissant » et non pas « le jugement déterminant » qui donne un sens à l'homme du monde. Le monde a un sens pourvu qu'il y ait des hommes qui en jugent.

Le problème posé par l'interprétation arendtienne du jugement dans sa relation avec le domaine politique

Si le jugement réfléchissant est la faculté de juger par excellence, parce qu'il permet d'attribuer à un événement singulier une valeur d'exemple ayant une portée universelle, il devient pour Arendt une faculté *stricto sensu* individuelle en tant que jugement jouant un rôle politique. Il y a

⁵¹ André Malraux, *Lazare*, Gallimard, Paris, 1974.

donc entre jugement et politique un lien important. Le jugement de « goût » ou esthétique est en relation avec le domaine politique comme espace public d'apparence, selon Arendt. Le problème qui se pose est de comprendre comment ce jugement peut jouer un rôle politique et comment peut influencer sur le devenir et le destin de l'humanité. Selon Kant⁵², et pour Arendt aussi, « le jugement de réflexion » a une portée universelle, parce que sa communicabilité est universelle ; Arendt partage le concept kantien du jugement basé sur le modèle du « goût » parce qu'il se base sur le principe de la pluralité et justement ce type de jugement se révèle véritablement politique. C'est un jugement intersubjectif qui établit une relation entre les hommes. Pour Arendt, le jugement esthétique remplit un rôle politique dans le monde. Chaque homme qui porte un jugement doit tenir compte du jugement des autres : on peut dire alors que le jugement devient une faculté politique capable de créer une communauté de sens entre les hommes.

Cet individu produit par l'acosmisme, qui est-il ?

La domination totale de l'homme est acosmique. L'acosmisme est barbare parce qu'il détruit l'individu en tant que personne et sa dignité. Cette dignité est anéantie, totalement effacée par la domination totale et totalitaire qui vise le néant de la personne et de toutes ses dimensions.

L'homme dans la dimension totalitaire, si encore nous pouvons l'appeler tel, dans les camps de concentration et d'extermination ne peut plus être appelé homme ni s'appeler homme lui même. Les camps opèrent la destruction totale, c'est-à-dire radicale de la dignité humaine ; c'est une destruction physique et spirituelle. La question qui se pose est la suivante : qui est cet être produit par le système totalitaire ? Qui est cet individu ? C'est un animal conditionné au sens pavlovien, selon Hannah Arendt.

La dignité de l'homme

Les camps de la mort sont des « holes of oblivion » c'est-à-dire des trous d'oubli selon Hannah Arendt.⁵³ Ce sont des trous dans lesquels les hommes sont précipités dont le retour est presque impossible. Nous pourrions dire qu'ils constituent catégoriquement un point de non retour.

⁵² Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1985.

⁵³ Hannah Arendt, *Les Origines*, op. cit.

Ils causent la perte du monde commun, ils produisent des individus apatrides qui deviennent par conséquent des êtres acosmiques ou immondes (im-mondes, coupés définitivement du monde commun).

L'action de destruction régulière de la personne humaine consiste dans la destruction de la personne juridique, morale et psychique, caractéristique fondamentale de l'être humain.

L'acosmisme constitue la terreur totalitaire, il en est le noyau dur, essentiel. Le résultat est la destruction systématique de la personne, sur le plan juridique, moral et psychique. C'est un anéantissement effrayant et sans scrupules de l'homme et des dimensions qui lui appartiennent. C'est le déracinement impitoyable et acharnée qui vise à gommer toute manifestation de l'humain ; l'être dans le monde de l'individu est donc une apparition dégradée au niveau exclusivement animal, qui ne possède plus rien d'humain.

Au niveau politique, l'homme devient un criminel de droit commun ; pas étonnant pour un système totalitaire. L'individu n'est plus présumé innocent, mais coupable. On est donc en présence de la privation de la présomption d'innocence et aussi de la privation du droit à avoir des droits. Le dépouillement de l'homme est tel qu'il n'y a plus d'alternative entre le bien et le mal, plus de libre arbitre, de choix. Le rapport éthique n'est plus entre les deux polarités le bien et le mal. Ce binôme disparaît complètement et la conséquence en est la perte des repères de jugement et des critères qui règlent le comportement de l'homme. Le totalitarisme crée une espèce d'individus qui sont dans l'impossibilité de choisir, le libre arbitre n'existe plus ; il n'y plus de choix à faire, il n'existe plus de dilemme moral. Un homme délesté du dilemme moral, qui est-il ?

La maxime kantienne de traiter l'autre comme une fin et non pas comme un moyen est gommé définitivement. Il n'y plus de respect pour autrui, l'individu est un hors la loi et devient instrument du mal. Les hommes deviennent une masse indifférenciée, qui ne laisse désormais plus aucune place à la singularité unique et absolue de chaque homme ; impossible pour un être humain de dire « Je », puisqu'il n'est plus un animal raisonnable et métaphysique, mais un animal tout court. La spontanéité a disparu aussi, la capacité que l'homme a de commencer quelque chose de nouveau ; la natalité est fondamentale aussi pour Hannah Arendt, car elle est l'avenir de l'humanité, c'est-à-dire le commencement nouveau à chaque fois qu'un homme vient dans ce monde. Mais le conditionnement totalitaire détruit la singularité ontologique de l'homme en tant que sujet réfléchissant. Les camps produisent des « marionnettes à faces humaines » selon Arendt ; les conditions de vie sont bestiales et le traitement infligé déshumanise radicalement l'homme afin de le réduire à des réactions automatiques excluant toute spontanéité et initiative. L'Un est réalisé, l'humanité entière est unifiée et uniformisée, elle est conforme au conditionnement animal. La

pluralité est détruite ainsi que la singularité et la différenciation entre les êtres humains. Il n'existe ni subsiste plus aucune action. La dimension éthique et juridique disparaît définitivement.

Arendt se rappelle de Platon et de sa conception de la pensée. Penser, selon Platon, signifie instaurer un dialogue avec soi-même. Le dialogue de la pensée est possible quand nous sommes seuls avec nous-mêmes : nous nous dédoublons dans notre intérieur et c'est là que le dialogue est possible. Quand nous sommes dans le monde, les relations sociales reconstituent notre unité : face à un interlocuteur, nous sommes unifiés, c'est-à-dire Un. Mais quand on est seul, l'autre moi-même nous guette. C'est dans la solitude et dans le silence que ce processus a lieu.

Dans *Les Essais*, Montaigne (Arendt l'a lu et le cite dans son *Journal de pensée*) parle d'*arrière-boutique* en indiquant ces moments où nous sommes seuls et rentrons dans un dialogue intérieur.

Penser veut dire donc dialoguer avec soi-même, il existe dans notre conscience un dialogue de soi « deux en un », un dédoublement intérieur qui devient Un lorsque l'homme est en relation avec les autres hommes. La restitution de l'identité, le recouvrement de sa propre unité s'effectue dans la relation avec les autres. Nous avons besoin de relations sociales. Nous dépendons des autres et c'est là que les hommes construisent un monde partagé.

En revanche, l'acosmisme totalitaire détruit *ab imis fundamentis* le domaine public intersubjectif et intrasubjectif. Que reste-t-il de l'être humain ? Rien. L'individu est anéanti juridiquement, moralement et psychiquement, celui-ci est arraché au monde d'appartenance. La dignité humaine est partant pulvérisée à travers une déliaison systématique. Les individus sont réduits au rang de bêtes, le lien politique est remplacé par le lien bestial des instincts (la lutte sans merci pour la survie) ; c'est la reproduction de la loi de la Nature, pour des hommes qui ne sont plus tels. Ils sont devenus des animaux à forme humaine. La lutte est permanente et la confrontation avec la mort aussi ; la présence constante de la mort est une épreuve terrible. Le travail n'a plus aucun sens non plus. Arendt explique bien la création poétique est devenue inutile, que l'homme soit un *animal laborans* ou un *homo faber* n'a plus aucun impact, car travailler ne sert à rien et ne produit plus rien dans des conditions de conditionnement d'animal pavlovien.

L'homme nouveau totalitaire, acosmique, n'a pas une conscience « schizophrène », ne se dédouble pas dans la solitude, il est incapable de dialoguer avec lui-même.

La dévastation du monde, sa désolation

Le totalitarisme avec son acosmisme cause la destruction de la singularité du *Qui*, l'humain est réduit à l'état d'espèce. De cette réduction dérive la désolation du monde, qui consiste dans la non appartenance au monde et dans la fabrication d'une non-communauté. Arendt appelle la désolation *loneliness*, qui indique le *déracinement et la superfluité*. L'homme est transformé par le totalitarisme en un être superflu qui n'a plus aucun sens. Voici ce que dit Hannah Arendt : « être déraciné signifie ne pas avoir dans le monde de place reconnue et garantie par les autres ; être superflu signifie ne pas appartenir du tout au monde. » Le déracinement signifie la privation de l'espace *inter homines* et il cause la totale superfluité de l'existence, c'est-à-dire une véritable rupture de l'appartenance au monde. Le monde dans lequel nous vivons n'est pas en soi-même désolé, mais il peut le devenir à cause de la rupture du lien humain.

Si l'expérience du monde commun est détruite, la désolation (*loneliness*) surgit et dévaste tout. La dévastation dérive d'une expérience désolée, i.e. privée de soi, privée de sol et donc privée de lien humain. Le monde alors n'est plus là, aucun monde ne peut subsister, le totalitarisme n'est pas un monde, car il ne peut par définition pas vivre dans un univers.

Un cosmos présuppose un ensemble d'éléments qui vivent ensemble harmonieusement, et même en cas de hasard et contingence des éléments la coexistence (ordonnée ou désordonnée) est quand-même présente. Ce n'est pas le cas de la désolation qui sépare l'être de lui-même et des autres, un sorte de solipsisme pervers sans issue. Les « marionnettes » qui peuplent les camps de la mort sont individuellement seules malgré la cohabitation ; ces individus réduits à l'état bestial sont nus et suspendus dans le vide...le sol s'est dérobé sous leurs pieds, c'est le néant. La désolation gomme impitoyablement l'identité, la réalité mondaine et cause la séparation de soi et du monde. La désolation suscite la vacuité ontologique du moi, ce qui veut dire que le « deux en un » disparaît. Cette *kenosis* physique et psychologique élimine la différence naturelle que nous avons en nous-mêmes, c'est-à-dire le dualisme entre ce que je suis par rapport à qui je suis. La singularité de l'être existe justement en relation à ce dualisme interne qui se reconstitue en unité dans et lors de la relation aux autres hommes.

La solitude n'est pas la même chose. Si je suis seul, je suis près de moi-même, en compagnie de moi-même car je me parle dans mon for intérieur (« le deux en un »), tandis que dans la désolation il n'y a plus de dédoublement et je suis un donc je ne peux plus dialoguer avec moi-même ; encore moins avec les autres, car chacun est devenu une monade muette. La solitude n'est pas la désolation parce que la première présuppose un monde commun par rapport auquel l'individu choisit la solitude, mais il n'est pas seul, car sa condition est d'être avec soi-même et le monde reste en coulisse.

L'isolement correspond à la rupture du lien humain due à la privation d'espace public et cela ne concerne que le domaine politique (par exemple les régimes dictatoriaux), alors que le régime totalitaire est acosmique et entraîne nécessairement la désolation qui concerne *in toto* l'être humain. « L'expérience paradoxale de la non-expérience », celle des individus soumis au totalitarisme est rendue étrangère au monde car en présence de l'étrangeté du monde.

La désolation est donc radicale et ne peut être en aucune façon confondue avec la solitude et l'isolement. Elle anéantit ce que tous les humains ont de commun : le monde. Elle produit *l'im-monde*, i.e. le non-monde qui signifie la destruction de l'expérience. Le non-monde acosmique anéantit la dimension commune du sens commun, sans laquelle aucun monde ne peut subsister. Sens commun et sens du commun vont ensemble, y compris la conception aristotélicienne des sens, qui voit dans les sens des organes sensoriels une harmonie, une unité, une cohérence telle que sur la base des différentes sensibilités on peut construire un monde de la sensibilité partagé par tous.

Créant l'im-monde, la désolation engendre un homme nouveau, une sous-espèce acosmique, immonde, privée de toutes les conditions de l'humain. Voici la monstruosité de l'acosmisme : la réduction spécifique de l'homme à une espèce animale ou pire une sous-espèce, la création de la logique de l'Un, la terreur totalitaire qui génère un homme unique gigantesque, indifférencié, sans conscience, bestial, colossal, inhumain. Ce sont les *Unter menschen* (les Sous-hommes), la sous-humanité a fait son apparition sur la scène du non-monde. L'organicisme (la négation de l'appartenance au monde) et le naturalisme (la loi de la Nature à laquelle les nazis croyaient) caractérisent l'acosmisme.

Acosmisme, nihilisme, modernité

La terreur totalitaire produit une « politique » acosmique ; l'acosmisme constitue l'envers de la condition humaine et substitue à celle-ci le conditionnement animal. Hannah Arendt met en garde du danger toujours présent, existant et latent dans la société moderne ; pourtant, elle ne condamne pas la modernité, car elle n'est pas acosmique par nature. La modernité n'est pas en déclin, mais elle peut tomber dans l'acosmisme, elle n'en est pas indemne. La question qu'on peut poser est de s'interroger sur le rapport entre le nihilisme et l'acosmisme. Si ce dernier réduit l'être humain à une « marionnette » et tend vers le néant, qu'en est-il du nihilisme ? Hans Jonas soutient que le nihilisme ancien et le nihilisme moderne ont une profonde similitude. Selon lui, le gnosticisme a produit un nihilisme qui est encore la source profonde de la pensée moderne et du dualisme qu'il installe. Dans la modernité, dans le monde moderne, nous retrouvons tous les thèmes gnostiques :

l'homme étranger au monde (acosmisme), seul, accablé par l'angoisse, la préoccupation, la perte de sens du monde. Mais il y a quand même l'espoir dans un autre monde. Dans la modernité, la situation de l'homme est encore pire : l'individu est jeté au monde et sa situation ne lui offre aucune issue. L'élément commun, selon Jonas, entre les deux nihilismes, c'est cette profonde « désunion entre l'homme et le monde », la perte d'un univers qui s'apparente à l'homme, la disparition d'un monde qui fait sens pour l'homme : « Cette scission entre l'homme et la réalité totale est à la base du nihilisme. »⁵⁴ L'ipséité de l'homme et la nature aveugle désormais sont séparées ; toute la philosophie moderne marque la rupture entre homme et univers ; selon Hans Jonas nous retrouvons cette rupture chez Pascal, dans l'existentialisme et chez Heidegger.

La relation entre acosmisme et nihilisme réside dans le fait que le nihilisme aussi affirme la négation du monde, *l'ens* va vers le *nihil*. Pour Nietzsche, le nihilisme n'est plus seulement un problème théologique, mais un problème civilisationnel et il concerne toute l'histoire de la pensée occidentale ; ce n'est pas uniquement un problème de la théorie de la connaissance. Nietzsche pense que le nihilisme est la négation de la Terre, il constitue l'histoire occidentale de l'anti-Terre. La seule issue est celle de revenir à la Terre, c'est-à-dire de nous réinstaller dans « le monde unique », le monde « tel qu'il est ». Pour lui, ce qui caractérise la modernité, c'est l'antinomie entre l'anti-Terre et la Terre, heurt qui emporte la Terre même. Nous vivons l'ère de la désorbitation et de la désorientation absolue et totale. On pourrait donc rapprocher nihilisme et acosmisme. Ce dernier anéantit les relations humaines et vide l'homme de son identité.

Nietzsche considère par conséquent la modernité comme une époque en déclin nourrie de nihilisme. Mais pour Hannah Arendt l'acosmisme dépasse le nihilisme. La philosophie arendtienne rejette la *Weltanschauung* nihiliste, qui interprète l'Histoire comme un mouvement ascendant et descendant ; les sociétés sont assujetties à la grandeur et à la décadence, elles sont comme un corps biologique qui naît, grandit et se dissout. Les sociétés, pour Arendt, ne sont pas de grands corps vivants qui suivent la loi de l'évolution biologique de la vie. Il s'agit là d'un schème vitaliste (typiquement nietzschéen) qui implique l'éternel devenir cosmique de l'Univers et des éléments qui le composent. Le changement perpétuel cause le déclin et la disparition dans le néant ; le monde n'a plus de sens, la volonté est impuissante. Pour le nihiliste « tout est permis » parce que Dieu n'existe pas. Cela fait penser à la phrase du roman de Dostoïevski *Les Frères Karamazov* : « si Dieu n'existe

⁵⁴ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad.fr. D. Lories, De Boeck Université, 2001, p. 237.

pas, tout est permis.»⁵⁵ «La mort de Dieu », évoquée dans le « Gai savoir » de Nietzsche⁵⁶, change complètement la donne... Enfin l'homme est lui-même, Dieu n'existe plus...Mais *quid* après ? Arendt fait remarquer que même dans le nihilisme, l'appartenance au monde reste et persiste. Dieu ne serait pas la *condicio sine qua non* d'être dans le monde et d'appartenir au monde. Pour Arendt, l'angle d'analyse n'est pas le même, sa philosophie de l'histoire élabore une philosophie tout à fait différente. Dans l'histoire sont présents des éléments qui se cristallisent et qui causent ou peuvent provoquer des conséquences souvent néfastes et tragiques. La cristallisation, la coagulation dans le cas du totalitarisme se révèlent dramatiques, catastrophiques. On bascule du « tout est permis » à quelque chose de bien pire, c'est-à-dire le « tout est possible » et cela signifie que le sens des limites n'existe plus et il est devenu insensé. Le tout est possible entraîne la logique acosmique qui équivaut à l'inintérêt pour le monde (le *des-inter-est*) ; plus aucune limite n'est ressentie ou éprouvée, nous sommes dans une logique délirante, totalement hors du monde. L'acosmisme n'est pas le mal radical kantien mais le mal sans racine, sans profondeur, banal, justement parce qu'il est acosmique, sans racines dans le monde. Ce qui est terrifiant est que l'impossible devient possible, c'est le mal absolu. Il y a par conséquent une absolutisation du mal, qui fait disparaître le monde et produit un crime démesuré, énorme.

Hannah Arendt dans *Les origines du totalitarisme*, dit :

Je ne sais pas ce qu'est le mal absolu mais il me semble qu'il a quelque sorte affaire avec les phénomènes suivants : déclarer les êtres humains superflus en tant qu'êtres humains – non pas les utiliser comme des moyens, ce qui n'entame pas leur humanité et ne blesse que leur dignité d'hommes, mais les rendre superflus bien qu'ils soient des êtres humains. Cela arrive dès qu'on élimine toute *unpredictability* (imprévisibilité), qui, du côté des hommes, correspond à la spontanéité.⁵⁷

L'énormité du mal est telle que le crime commis est acosmique et totalitaire et pour cela il est dans la démesure totalitaire. Ce type de crime est impunissable et impardonnable. Dans

⁵⁵ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, trad. par Henri Mongault, préface de Sigmund Freud, *Dostoïevski et le parricide*, postface de Pierre Pascal, Folio classique, Gallimard, 1952, 1973.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, présentation et traduction de Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, nouvelle édition revue et augmentée, 2007.

⁵⁷ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Trad. de l'anglais (États-Unis) par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, Anne Guérin, Martine Leiris, Patrick Lévy et Micheline Pouteau et révisé par Michelle-Irène Brudny-de Launay, Hélène Frappat et Martine Leibovici. Édition publiée sous la direction de Pierre Bouretz, Quarto Gallimard, Paris, 2002.

Eichmann à Jérusalem, Hannah Arendt avait soulevé le problème de l'inadaptation des instruments juridiques pour punir ce genre de crimes.

La nouveauté et l'originalité de la pensée arendtienne dans le domaine du mal et de la politique consiste en situer le problème du bien et du mal non sur le plan de la pensée morale, mais sur celui du politique. Marx refuse aussi les catégories morales. Par rapport au politique, Hannah Arendt adhère totalement à la définition aristotélicienne « l'homme est par nature un animal politique. »⁵⁸ Pour Aristote, comme pour Arendt aussi, l'essence de l'homme n'est pas son animalité (au sens zoologique du terme), mais le fait d'être un « animal rationnel » (*zoon logon ekhon*). Cet homme ainsi défini est destiné à faire un usage politique de sa raison et pour cela il devient un « animal politique », (*zoon politikon*). Aristote affirme que la vraie nature de l'homme se manifeste et se réalise dans l'action publique de tous les citoyens dans la *polis*.

La pensée politique d'Arendt va dans la même direction d'Aristote. Pour lui, comme pour Arendt, c'est l'action politique qui réalise et qui actualise l'être de l'homme. « Politique » n'est pas synonyme de « sociable » ou de « social » ; politique ne veut pas seulement dire que l'homme est grégaire, qu'il aime par nature la vie en société. Politique « par nature » veut dire que téléologiquement l'homme tend à aller au-delà de ses besoins naturels. La vie politique tend alors vers le « bien vivre » (l'exercice de la vertu politique, ou la justice), qui va au-delà du « vivre bien » (c'est-à-dire le bien-être). Bref, quand Arendt distingue le domaine privé du domaine public qui est au même temps politique (fondement de la pensée politique arendtienne), elle s'inspire de la conception aristotélicienne de la *polis*.

La vie politique n'est pas la vie sociale, car elle dépasse l'activité économique, comme par exemple les échanges et la production. Arendt se positionne sur un terrain politique et non uniquement éthique. La société moderne privilégie de plus en plus les contraintes liées à la vie animale, aux besoins vitaux ; c'est la vie animale, la *zoê*, la survie qui prévaut sur le *bios*, la vie proprement humaine. Si l'homme est destiné à transcender sa condition strictement animale, il est clair qu'accélérer à l'infini la productivité économique pour la satisfaction exclusivement matérielle des êtres humains, fait entrer les sociétés modernes, selon Arendt, dans la démesure et dans un processus infini de production-satisfaction des besoins. A ces conditions, la politique ne peut pas exister et donner un sens à l'existence humaine. L'animal politique n'est pas un animal social et

⁵⁸ Aristote, *Les Politiques*, livre I, chapitre II, 1253 a7-9, pp. 90 et suivantes, trad. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, Paris, 1990.

encore moins un animal social ou sociable ; si la vie animale prévaut sur la vie proprement humaine alors les conditions humaines d'existence ne sont pas réunies. Et cela est fondamental et central.

Pour revenir à l'éthique, face à la portée inouïe et inédite de la destruction totale et radicale de l'homme, face à la Shoah, il est impossible de juger ces crimes avec les catégories morales et juridiques précédentes. Le jugement individuel, devant ces crimes de masses, devient difficile. Il y a une sorte de cohabitation de la responsabilité individuelle et collective. Le jugement à retenir, selon Hannah Arendt, est celui au sens kantien. Le jugement réfléchissant élaboré par Kant va au-delà du sujet, c'est-à-dire de la subjectivité individuelle, afin de pouvoir évaluer les actions du monde commun. Il s'agit du jugement esthétique, du goût, pour utiliser des termes kantien. Ce type de jugement possède « une validité exemplaire », i.e. il fournit un modèle pour le sens commun : il est « regardé comme un exemple d'une règle universelle qu'il nous est impossible d'énoncer » (Kant, *Critique de la faculté de juger*). Le jugement qu'on porte sur un quelque chose qui est considéré comme beau, est individuel mais il est mis en commun et on demande l'approbation des autres. Ce n'est pas un jugement déterminant, qui est un jugement de connaissance, mais il est réfléchissant donc individuel. Hannah Arendt essaie de restituer ainsi à l'individu, aux individus, la capacité d'un jugement individuel. Ce que justement, par exemple, échappe complètement à un criminel comme Eichmann. Ce jugement de « goût » joue un rôle essentiel dans l'espace politique commun d'apparence. La visée du jugement individuel est de s'élever à l'universel et cela veut dire qu'il sera capable de se libérer de sa subjectivité singulière en ayant ainsi la capacité de se mettre à la place de l'autre (esprit ouvert) ; c'est là que le *sensus communis* se réalise parmi les hommes.

Le totalitarisme nous permet de réfléchir à la question cruciale, qui est celle de *la nature et le mécanisme de la faculté de jugement de l'homme*. Le nazisme avec ces crimes épouvantables a réussi à rendre caduques toutes les règles et catégories morales, juridiques et politiques du passé ; l'ordre ancien a été renversé. La faculté de jugement de l'homme concentrationnaire a disparu aussi, le totalitarisme gomme toutes les facultés, y compris dans les tribunaux qui jugent les criminels totalitaires... cela pour dire que les instruments juridiques, comme déjà dit ci-dessus, sont complètement dépassés et inefficaces face à l'impensable et à l'inouï. Selon Arendt, le remède au totalitarisme acosmique n'est pas éthique, mais politique.

Critique de l'interprétation arendtienne du jugement

La pensée arendtienne du jugement soulève des questions. Hannah Arendt rend « politique » une doctrine que Kant et la tradition philosophique ne considéraient pas comme « politiques ». Mais

alors, le risque est une « esthétisation » de la politique ou alors l'autre risque serait de « dépolitiser » le jugement. Comment concilier le formalisme kantien du jugement avec la politique et l'histoire dans toute leur complexité empirique et conceptuelle ?

Selon Kant, le jugement réfléchissant se fonde sur la représentation d'une « finalité sans fin »⁵⁹ ; mais alors l'usage arendtien du jugement esthétique n'aurait plus de finalités pratiques ayant le but de donner du sens à l'action politique. Ronald Beiner⁶⁰ soulève aussi ces interrogations et propose, afin de rétablir la doctrine arendtienne, de reprendre la notion aristotélicienne de *phronesis* (sagesse pratique ou prudence). Arendt se positionnerait dans une optique aristotélicienne, qui concilie le jugement éthique et la détermination des fins concrètes vers lesquelles il tend.⁶¹ Aristote en parle dans le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*.⁶² De plus, Arendt tient en grande considération l'amitié, et Aristote parle de *philia politikè* comme modèle concret de communauté politique ; l'amitié est une véritable vertu politique, car elle permet l'échange des points de vue et la communication. Aristote, lui-même, considère l'amitié comme le lien des cités, plus important encore que la justice.

Lessing dans *Nathan le sage* met l'accent sur cette antique vertu de l'amitié qui est appelée *philanthropia*, amour de l'homme, par les Grecs.⁶³ Il s'agit donc de l'importance politique de l'amitié, vertu publique pour les anciens. Finalement, le jugement comme faculté utilisée entre amis serait la seule faculté politique qui réside dans notre esprit et qui nous permet de nous confronter avec les autres dans un monde où on échange les différents points de vue.

Cela est bien difficile à réaliser dans la société moderne. Rousseau l'avait bien compris, quand il parlait de l'aliénation de l'homme moderne, qui est incapable de s'exprimer dans la vie publique et qui en est capable seulement dans sa vie privée.

⁵⁹ Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, « Analytique du beau », Troisième moment, *op.cit.*, pp. 150 *sq.*

⁶⁰ Ronald Beiner, « Hannah Arendt et la faculté de juger », in *Juger*, Hannah Arendt, *Juger*, Paris, Seuil, 1991, traduction M. Revault d'Allonnes, pp. 129 à 216 et pp.187 et *sq.*

⁶¹ Voir à ce propos l'excellent livre de Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, Collection Agora, Pocket La découverte, Paris, 2003.

⁶² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004.

⁶³ Gotthold Ephraïm Lessing, *Nathan le sage (Nathan der Weise)*, Présentation Anne Lagny, Trad. Robert Pitrou, Bilingue, GF Flammarion, Paris, 1997.

Arendt voit dans « l'amitié politique » une « concorde civile », un espace de liberté dans laquelle l'action est possible, tout comme les relations humaines.

On pourrait finalement dire qu'Arendt, à la lumière de la pensée politique d'Aristote, développe son interprétation du jugement kantien et donne elle-même une réponse aux questions cruciales posées sur sa doctrine.

La relation entre l'aliénation du monde, l'aliénation du politique et la société moderne

La notion d'aliénation est très importante par rapport à l'acosmisme et elle sera analysée dans cette partie. Pour Hannah Arendt, ce n'est pas l'aliénation du moi qui caractérise l'âge moderne, mais l'aliénation par rapport au monde. Le concept d'aliénation comme dépossession est bien commun, mais Arendt, qui a étudié longtemps Marx, ne partage donc pas l'analyse marxienne de l'aliénation entendue exclusivement comme perte du moi. Pour la philosophe, il existe « un artifice humain » qui se situe entre les choses durables que les hommes fabriquent et la nature, tandis que Marx, selon Arendt, a complètement négligé de considérer l'existence des objets du monde (existant séparément et durables) et qui résistent et survivent au processus récurrent de la vie, qui détruit et produit en permanence. Arendt veut rompre avec la notion économique traditionnelle de société économique, pour mettre en valeur l'importance du monde et de la relation des individus à ce dernier. Bref, elle veut sortir de la perspective d'une aliénation liée *stricto sensu* au moi de l'individu.

L'existence d'un monde commun est assujettie à la présence et leur permanence d'objets qui dépassent l'existence de l'individu. C'est un monde artificiel d'objets produits dans ce monde qui permettent de faire entrer en communication les hommes entre eux. La durabilité des choses permet aux diverses générations se succédant, de maintenir un espace commun, bien entendu espace qui est d'abord et essentiellement politique, c'est-à-dire de relations. Les objets permettent de matérialiser cet espace et de lui donner pour ainsi dire une longévité qui traverse les générations. La réalité surgit donc quand quelque chose est commun. La durabilité des choses assure aussi une commune appartenance au même monde et en assure aussi la continuité. Bien sûr, les choses ne sont pas éternelles et le monde commun reste fragile. Pourtant, le regard commun porté sur des choses qui un jour disparaîtront, garantit le sentiment d'un monde commun et d'une expérience commune.

L'aliénation se produit quand cet espace commun se rétrécit jusqu'à disparaître ; le monde commun qui en lui-même ne peut plus être le lieu des échanges et du partage des objets communs, perd son espace et s'aliène.

Hannah Arendt développe une conception très originale de l'aliénation, qui semble être plus large qu'une analyse technique économique ou simplement sociale. De plus, le concept d'aliénation arendtien implique l'acosmisme, c'est-à-dire la perte totale et radicale du sentiment d'appartenance à monde commun à tous les hommes.

Le concept d'aliénation : Marx et Arendt

Le concept d'aliénation n'est pas le même pour Hegel et pour Marx. Selon Hegel, l'aliénation est un acte à travers lequel l'Idée, l'Esprit du monde (*Weltgeist*) est l'équivalent de Dieu comme promoteur de l'Histoire. L'Idée s'objective dans une création extérieure à elle-même ; la nature est un moment du devenir de l'Idée et cette dernière intégrera la nature. Hegel veut dire que toute manifestation de l'homme est une objectivation et donc une aliénation, qui fait progresser et alimente le processus dialectique. L'aliénation comme négation et sortie de soi est nécessaire à la dialectique, mais elle n'a pas une connotation négative pour Hegel. L'aliénation est nécessaire pour Hegel, autrement il n'y aurait pas de mouvement dialectique, ni d'histoire.

Pour Marx, l'aliénation est autre chose. Il ne s'agit plus de la création d'un monde par un dieu, alimentée par le processus d'aliénation du divin dans le réel. Il n'y a pas d'extériorisation de Dieu dans l'Histoire. L'analyse marxienne se base sur l'homme. Quand il travaille, il produit des objets et dans ceux-ci réside la substance humaine même. Dans la vision hégélienne, l'objet créé représente l'aliénation de l'homme qui doit réintégrer l'objet en lui-même ; l'objet lui appartient. Or, Marx affirme que cela est impossible dans un système capitaliste. Dans les rapports sociaux du capitalisme, la réintégration de l'objet produit est impossible et l'individu, dans le cas spécifique l'ouvrier est par conséquent aliéné.⁶⁴L'analyse marxienne est sociologique et pragmatique. Marx donne une interprétation différente de l'aliénation ; elle est un facteur de la dialectique, mais pas de la dialectique de l'Idée. Marx met l'homme au centre du processus dialectique et non pas l'Histoire.

Hannah Arendt développe un concept d'aliénation qui dérive de la conception marxienne centrée sur l'homme. L'aliénation touche directement l'homme ; pour Marx le processus dialectique se réalise entre le moi et la condition sociale ; ce n'est pas l'Idée hégélienne et sa dialectique qui détermine les actes des êtres humains, mais c'est leur condition sociale. Arendt mettra au centre de son analyse de l'aliénation l'être humain et sa condition, c'est-à-dire la relation avec les autres. Arendt élabore, comme nous le verrons, sa propre conception de l'aliénation, mais il nous semble

⁶⁴ A ce propos, lire l'excellente synthèse de la pensée de Marx écrite par Jacques Ellul. Jacques Ellul, *La pensée marxiste*, Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979. Editions La Table Ronde, Paris ; 2003. Coll. « La Petite Vermillion », Paris, 2012.

que l'intuition marxienne de considérer l'aliénation comme une rupture grave et douloureuse qui blesse l'humain est bien reprise par la philosophe juive. Il ne s'agit donc plus d'expliquer l'aliénation comme un moment essentiel d'un processus dialectique qui se referme sur lui-même et s'achève, mais d'en indiquer la pathologie. Pour Arendt, l'aliénation est perte du monde commun, perte de l'expérience de l'autre. Pour Marx, l'individu vivant dans l'ère capitaliste est un aliéné. Pour lui, l'aliénation concerne le travail, l'argent, l'Etat et la religion. Dans une société marchande, l'objet, c'est-à-dire le fruit du travail de l'ouvrier ne lui appartient pas, tout comme sa force de travail est vendue sur le marché par le patron ; l'objet est vendu en tant que marchandise. Le résultat est que le temps de travail et l'objet produit n'appartiennent pas à l'individu. Le travail devient ainsi étranger à l'homme qui l'effectue. L'ouvrier perd l'appartenance à soi même, son moi est aliéné. Il y a une dimension psychologique de l'aliénation chez Marx, qui affirme :

L'ouvrier met sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet. Donc plus cette activité est grande, plus l'ouvrier est sans objet. [...] ⁶⁵

Une telle société ne fonctionne que par l'argent, seul signe de puissance. C'est la quantité d'argent qui détermine la qualité essentielle de l'homme. Selon Marx, l'argent réduit l'homme à n'être qu'une abstraction ; l'individu est réduit à être quelque chose de quantitatif. Nous assistons à une réification de l'homme. Pour Arendt, l'individu est réifié quand on lui empêche d'être un homme, c'est-à-dire quand on le réduit à ne plus pouvoir avoir des contacts avec les autres et de plus il est privé d'un dialogue avec lui-même. Anéantissement qui équivaut à une aliénation totale. L'homme devient superflu ; il est inutile, il n'est plus qu'une chose. Pour Marx, si l'homme n'est plus qu'un être quantitatif, il n'est plus qu'un objet. ⁶⁶ C'est l'argent qui le réduit à une dimension abstraite. Le travail comme l'être humain sont abaissés au rang de marchandise. Pour Marx, l'homme qui a de l'argent et celui qui n'en a pas sont des aliénés, car dans une société capitaliste tout peut s'acheter et c'est la concurrence qui règne totalement. L'argent est le médiateur et celui qui n'en a pas est coupé de la réalité du monde. Etre coupé du monde veut dire être irréel et c'est une forme d'aliénation. L'homme sans argent est par conséquent irréel.

⁶⁵ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Premier manuscrit, trad. inédite de Jacques Pierre Gougeon, intr., notes, bibl. et chron. de Jean Salem. GF Flammarion, Paris, 1996.

⁶⁶ Jacques Ellul, *L'homme et l'argent*, Delachaux et Niestlé, 1954 ; 2^{ème} édition : PUF, 1979. Voir aussi Bernard Ronze, *L'Homme de quantité*, Gallimard, Paris, 1977, cité par Jacques Ellul dans *La Foi au prix du doute*, Hachette, Paris, 1980.

On pourrait voir un acosmisme chez Marx aussi ; l'inhumanité du capitalisme produit une situation sans issue : avoir de l'argent veut dire en être possédé, ne pas en avoir signifie être possédé par l'antihumain. Impossible alors d'échapper à l'aliénation. Voici le rabaissement de la dignité de l'homme : ne pas avoir de l'argent veut dire être possédé par la faim, la maladie, la misère etc. le capitaliste est un aliéné aussi, car il dépend de son argent, il développe un idéal d'ascétisme : plus on accumule de l'argent, moins on dépense, plus grandit l'essence aliénée de l'homme. Marx met en relation l'existence avec la possession d'argent : moins on dépense, moins on existe. On cesse en quelque sorte de pouvoir, mais l'argent accumulé le peut à la place de l'homme. Analyse pénétrante de Marx, qui ne voit pas d'issue dans la société capitaliste : riche et pauvre sont deux aliénés sans possibilité de sortir de l'aliénation : c'est le système même que l'engendre.

L'aliénation, selon Marx, n'existe qu'au profit d'un objet extérieur, qui existe parce que l'homme même lui confère une existence. Cela se produit aussi dans la politique et la religion. L'Etat moderne n'existe que parce que tous les individus déclarent son existence ; il n'est qu'une émanation de l'homme. De même pour la religion, comme pour Feuerbach, Marx pense que nous nous aliénons quand nous faisons une projection de nous-mêmes dans une divinité qui nous dépossède. La solution passe par la suppression de l'objet dans lequel l'homme est aliéné ; l'objet en lui-même n'a pas d'existence. C'est le sujet qui s'extériorise dans l'objet. Si l'individu réussit à prendre conscience de cette situation de soumission à l'objet, alors il prend enfin conscience de son aliénation. Si on supprime l'objet comme existant dans ma représentation, l'aliénation disparaît. L'Etat et la religion sont des objets qui n'existent qu'en nous. Pour l'argent et le travail, les objets créés existent réellement, et pour faire disparaître l'aliénation, il faut cesser de transformer le produit du travail en marchandise vendue. Seulement comme ça l'homme pourra se réapproprier de son essence aliénée dans la marchandise.

L'aliénation selon Marx cause une extériorisation de l'ouvrier dans l'objet de son travail ; le monde des objets devient de plus en plus puissant, tandis que l'ouvrier s'appauvrit lui-même davantage. Tout le labeur de l'ouvrier est extérieur, étranger à l'ouvrier, de sorte que celui-ci ne trouve pas son essence dans le travail et dans l'objet produit (qui ne lui appartiennent pas). Il y a un véritable dessaisissement dans l'activité du travail de l'individu. Le travail ainsi organisé et lucratif pour le capitaliste, détruit selon Marx la nature de l'homme, c'est-à-dire son être sociable. L'essence de l'homme alors est réduite et devient le moyen de son existence. L'homme est rendu étranger au produit de son travail et la conséquence grave est qu'il est rendu étranger non seulement à son activité, mais aussi étranger à l'autre homme. Le capitalisme réifie les rapports sociaux faisant dominer la matière inerte sur les hommes ; l'aliénation est par conséquent le règne de la « puissance

inhumaine ». Ce qui est intéressant ici c'est de remarquer le fait que le résultat du capitalisme est la réification qui brise les rapports humains. Arendt partage avec Marx la critique de la mécanisation de la nature humaine, la rupture des relations, l'individu qui ne s'appartient plus.

Hannah Arendt dit et rappelle souvent que déjà Marx avait bien compris que la société moderne est une société de travailleurs-consommateurs, qui s'inscrit entièrement dans le cycle de la reproduction vitale et totalement vouée à la seule « conservation de soi ». Les individus, sous le régime capitaliste, sont devenus un *animal laborans*, c'est-à-dire une masse, une espèce animale indifférenciée. C'est l'effet de la massification capitaliste des individus singuliers. Travailler pour la seule survie est déjà une forme d'acosmisme et d'aliénation. Le travail reproduit, selon l'expression de Marx reprise souvent par Arendt, cette « vie perpétuellement mourante » ; le capitalisme aliène l'homme parce qu'il reproduit dans la société le schème naturaliste/vitaliste du travail. Il s'agit donc de survie, de reproduction de la vie qui est perpétuellement mourante. Le travail ainsi conçu est une « force naturelle biologique libérée à la faveur du "métabolisme de l'homme avec la Nature" grâce auquel celui-ci conserve sa vie individuelle et reproduit l'espèce. » Le travail est « cette éternelle nécessité imposée par la nature, sans laquelle il ne peut y avoir de métabolisme entre l'homme et la nature, et par conséquent de vie. »⁶⁷ la vie de l'homme est ici considérée seulement du point de vue de la reproduction. Or, pour Arendt, dans les camps nazis c'est l'animalité qui est la règle, le travail devient donc inutile et insensé, il n'a plus de signification métabolique. Le travail effectué dans les camps ne sert à rien, ce n'est pas un travail, l'acmé de l'absurdité et de l'aliénation est atteint. Pour Arendt, la société moderne ne pouvait que développer un système pathologique dans lequel l'activité humaine est uniquement finalisée à la nécessité naturelle. L'aliénation dans ce cas de figure est totale.

Même si la conception arendtienne de l'aliénation n'est pas marxienne, mais de dérivation marxienne si l'on peut dire ainsi, à nos yeux elle en a été influencée. Comme Marx, Arendt met au centre de son analyse l'homme, sa relation avec le monde et avec les autres êtres humains. La *praxis*, l'action dans le monde de l'homme et sa dignité ne peuvent exister si l'individu est aliéné. La condition humaine se réalise dans l'agir et dans l'interaction avec les autres.

⁶⁷ Karl Marx, *Le Capital*, t. I, partie I, chapitre I, section II (trad. de Arendt).

Hannah Arendt ne donne aucune définition précise du concept d'aliénation. Comme le fait très bien remarquer Etienne Tassin⁶⁸, la philosophe juive parle d' « aliénation du monde » (*World alienation*) dans le sens wébérien du terme d'un « détachement du monde » (*Weltfremdheit*)⁶⁹. Or, Arendt ne reprend pas la conception hégélienne de l'aliénation comme sortie hors de soi de la conscience et extériorisation (*Entäußerung*) ou comme perte de soi entendue en tant qu'étrangeté radicale (*Entfremdung*) à soi-même dans le monde, ni reprend la théorie marxienne de l'aliénation corrélée à la division du travail produisant l'aliénation du sujet.⁷⁰

Pour Hannah Arendt, l'aliénation a une valeur réelle donc objective et intersubjective. L'aliénation est détachement du monde qui progressivement détache l'homme du monde. De la retraite, de l'exil, elle peut arriver jusqu'à la séparation radicale du monde, en empêchant tout agir commun. Cet éloignement du monde efface le monde et toute pluralité. L'individu aliéné est, pour Arendt, quelqu'un qui est devenu étranger au monde et aux autres.⁷¹ Selon la philosophe, c'est bien l'aliénation qui produit l'acosmisme, c'est-à-dire la perte du monde. Arendt suggère que déjà Saint Augustin en avait parlé. Augustin disait que l'aliénation est l'effet de l'amour pour Dieu, tout comme le chrétien aime son prochain (l'amour du prochain) ; à ce propos, Arendt dit : « Toute aliénation (*Entfremdung*) du chrétien au monde ne peut être qu'une aliénation du monde, car l'évidence serait de se sentir chez soi dans le monde. »⁷² L'être l'un pour l'autre est tourné vers la cité céleste en formant une communauté christique ; l'amour mutuel chrétien a donc une incidence sur l'aliénation du monde.

Arendt estime fondamental le concept wébérien d'aliénation, qui s'inspire de la source chrétienne. Anthropologiquement, Arendt reprend la réflexion de Kant sur l'aliénation par rapport au

⁶⁸ Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Klincksieck, Critique de la politique, Paris, 2017.

⁶⁹ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. J. Chavy, Paris, Plon, 1964, p.37-38.

⁷⁰ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, in *Œuvres philosophiques*, M. Rubel éd., Paris, Gallimard, 1982, p.1066.

⁷¹ Hannah Arendt affirme dans *La Condition de l'homme moderne* : « L'accroissement du pouvoir de l'homme sur les choses de ce monde vient dans chaque cas de la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit de l'aliénation par rapport au monde », *La Condition de l'homme moderne*, p.252, n.2 ; voir aussi *La Condition de l'homme moderne*, tr.fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 ; rééd. Avec une préface de Paul Ricœur, 1983.

⁷² Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Saint Augustin*, (trad. de *Der Liebesbegriff bei Augustin : Versuch, einer philosophischen Interpretation*, Berlin, J. Springer, 1929), tr. fr. de A.S. Astrup et G. Petitdemange, Paris, Tierce, 1991. Thèse de doctorat d'Arendt sur Saint Augustin soutenue sous la direction de Karl Jaspers.

monde : « Le seul caractère général de l'aliénation est la perte du sens commun et l'apparition d'une singularité logique (*sensus privatus*).⁷³ Ce type d'aliénation peut devenir une caractéristique de la société et de l'époque modernes. Il s'agit d'une fuite vers un moi hypostasié ou alors une fuite de la Terre vers un univers hypostasié. Selon Arendt, si l'époque moderne a été caractérisée par l'aliénation, le monde « postmoderne » est déterminé par l'acosmisme : le monde d'aujourd'hui est acosmique. L'aliénation entraîne par conséquent, inévitablement vers un monde acosmique. Nous vivons une époque d'un monde sans monde, une époque qui ne fait aucunement monde.

L'anthropologie politique arendtienne

Comme déjà esquissé auparavant, l'acosmisme totalitaire peut se reproduire, *mutatis mutandis*, dans la société moderne. Il est évident que les sociétés modernes ne sont pas nazies ou staliniennes, mais cela ne les met pas à l'abri d'une chute dans l'acosmisme barbare. Hannah Arendt considère trois éléments qui se sont cristallisés dans le système totalitaire et qui reviennent à l'âge moderne : la réduction spécifique de l'homme à une espèce telle que *l'animal laborans* ; le « désœuvrement » du monde, incapable d'instaurer un monde commun et conduisant à la désolation ; le schème de l'Un, l'humanité réduite à l'Un indifférencié, qui élimine la pluralité comme condition de la politique et du monde d'appartenance. La société moderne non totalitaire n'est pas indemne de la menace que le totalitarisme fait peser sur la communauté et le monde. La logique acosmique du totalitarisme, qui conduit à la dévastation radicale du monde touche aussi l'époque moderne et notamment les rapports sociaux techniques et les conduites des humains.

Hannah Arendt ne prend pas tellement en considérations les régimes politiques, mais plutôt et surtout les formes des sociétés qui peuvent se produire. Dans les sociétés post-modernes, les éléments susceptibles de se cristalliser existent autant que dans les sociétés pré-totalitaires, bref, les germes du totalitarisme acosmique sont toujours présents. Arendt ne condamne pas la modernité, car cette dernière n'est pas *eo ipso* acosmique. Le système totalitaire a causé l'effondrement des anciennes typologies des catégories politiques, telles que celle des régimes politiques et celle distinguant les régimes soumis à la loi et ceux hors la loi ; la distinction qui doit primer, selon Arendt,

⁷³ Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Saint Augustin*, (trad. de *Der Liebesbegriff bei Augustin : Versuch, einer philosophischen Interpretation*, Berlin, J. Springer, 1929), tr. fr. de A.S. Astrup et G. Petitdemange, Paris, Tierce, 1991. Thèse de doctorat d'Arendt sur Saint Augustin soutenue sous la direction de Karl Jaspers., § 53, p.84.

doit être celle des activités humaines permettant d'opposer de formes des sociétés ; des types de rapports sociaux caractéristiques de la condition humaine dans la modernité⁷⁴ⁱ.

La société moderne est soumise à tel ou tel schème dominant : quelle est la condition humaine présente dans cette situation sociale ? Pour Arendt, Il existe une condition vitale (politique vitale) et une condition de l'œuvre (politique de l'œuvre) : ces sont les deux formes corrompues de la condition humaine par une hypertrophie d'une activité par rapport à une autre. Une activité humaine peut s'hypertrophier et réaliser un projet de domination technique du social, c'est-à-dire une maîtrise de la société effectuée par un pouvoir englobant. Il ne s'agit plus de nazisme ou de stalinisme de nos jours, mais il existe bien sûr d'autres formes modernes de domination totale des individus et des sociétés. Le risque est de renvoyer l'humain à sa condition d'espèce, à ses seules fonctions sociales, i.e. une économie des besoins. On est en présence d'une soumission du politique à une norme absolue excédant le domaine politique, le politique se rabat alors sur le social et l'économie, qui constituent le domaine de la nécessité vitale. C'est alors là que l'espace politique et le lien spécifique humain sont menacés ou carrément détruits. La société moderne donc se caractérise par la subordination du politique à une norme supérieure correspondant à une absolutisation de la domination. Tout est soumis à une économie du pouvoir, c'est un modèle technopoiétique qui comporte la domination totale sur toutes les sphères de l'existence.

Les conditions politiques possibles de l'existence humaine

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt a pour but de chercher et éclairer quelles conditions politiques d'existence de l'humanité sont possibles. Elle fait abstractions de toute transcendance et du déterminisme naturel ; ces conditions possibles relèvent directement de l'agir humain. Dans ce livre défini par Hans Jonas « *opus magnum* », Hannah Arendt développe un véritable projet d'une « anthropologie politique », considérée aussi comme une « anthropologie philosophique » par Paul Ricœur, dans le sens de la détermination de l'espace propre au politique, sans lequel l'acosmisme resurgit fatalement pour ainsi dire. La *Condition de l'homme moderne* se propose de répondre à la question cruciale que la modernité ne peut pas éviter de se poser : à

⁷⁴ Etienne Tassin le rappelle particulièrement bien dans son ouvrage *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*.

quelles conditions un monde non concentrationnaire est-il possible ? Pour Arendt, il faut considérer la forme des sociétés et la *vita activa* des hommes. Il est urgent de repenser l'univers des affaires humaines source de la vie active, qui peut engendrer les plus grands dangers ou les espoirs d'une société. La portée de la réflexion arendtienne vise à réfléchir sur la condition de l'homme d'une façon intemporelle et qui donc dépasse la réflexion limitée à l'homme moderne lui-même. La condition humaine ne veut pas dire, selon Arendt, que l'homme est un être conditionné, assujéti aux lois causales de la nature et de l'histoire, ni à d'autres déterminismes objectifs ; la philosophe renonce aussi à l'idée de « nature humaine », par conséquent pas d'idéalisme de la nature des êtres humains chez elle. Elle refuse aussi le relativisme et l'historicisme, qui n'expliquent pas la condition humaine. Pour Arendt, l'humanité se manifeste dans l'agir, non pas dans l'être, mais dans le faire. Les trois conditions essentielles de la *vita activa* sont la vie (biologique, donc animale de la survie), la mondanité (ou l'appartenance au monde, fondamentale pour éviter et combattre l'acosmisme) et la pluralité (elle aussi essentielle contre l'acosmisme). Hannah Arendt propose de *penser ce que nous faisons*⁷⁵ et son but est de réconcilier la philosophie avec la politique et de combattre le totalitarisme qui risque de resurgir constamment.

La référence arendtienne aux Grecs

Les fondements de l'anthropologie arendtienne ont leur référence aux Grecs. La rupture opérée par le totalitarisme au XX siècle, doit nous inciter à revenir sur la Grèce antique du Ve siècle, la Grèce classique et cela par rapport à sa pensée politique. Il faut reconsidérer la *polis* athénienne du Ve siècle. Surtout la période de la seconde moitié du siècle, l'époque de Clisthène, qui confère un véritable rôle politique au « peuple » athénien ; le *demos* est a le droit à la parole et les institutions sont démocratisées. L'*isonomie* de Solon, (VIe siècle), est le cœur de la *polis*, l'égalité de tous les citoyens devant la loi est garantie ; chaque citoyen a le droit de participer aux affaires publiques. L'individu participant à la vie politique doit être libéré de toute contrainte due au travail, c'est-à-dire il doit être libre des nécessités naturelles de la vie ou de la survie (la *zoê*), ainsi faisant, il peut exprimer un jugement sur l'action politique à mener et il a la faculté d'en débattre dans une assemblée. Dans ces conditions, l'espace public d'appartenance est créé, c'est l'espace politique qui se base sur l'intérêt commun et sur la visibilité complète des actions. Il s'agit de la « publicité » de

⁷⁵ Prologue de *La Condition de l'homme moderne*.

l'action politique, le domaine du public est celui qui sort l'homme de son obscurité, c'est à dire le domaine privé (*l'oikia*) dédié aux affaires domestiques et économiques. Dans la sphère privée, l'humain n'existe pas en tant que tel, car il y a la privation de l'espace qui permet d'apparaître et donc de se rendre visible aux autres. La sphère domestique est donc pour les Athéniens le domaine de la servitude. Seulement l'espace public et politique assure une visibilité, une existence concrète devant et pour les autres ; domaine public et domaine privé sont bien séparés pour les Grecs.

L'espace public est bien valorisé dans la pensée politique athénienne, mais cette pensée grecque originelle, selon Hannah Arendt, subit une altération ou pour mieux dire une déformation due à la philosophie politique de Platon. Ce dernier essaie de libérer le philosophe des affaires politiques ; il est le premier à considérer et à instaurer une distinction rigide entre la *theoria* et la *praxis*, c'est-à-dire entre la vie contemplative du sage, qui contemple le monde des Idées et la vie pratique de l'homme commun. Cette séparation a des conséquences politiques outre que philosophiques : philosophie et politique sont séparées par Platon et c'est une situation qui perdure encore de nos jours. Arendt affirme que Platon aurait proposé de substituer le modèle excellent de la *polis* à la multiplicité des opinions des individus qui étaient majoritaires auparavant dans la *polis* même.

La multiplicité des points de vue et des opinions sont considérés par Platon comme un écueil à la vie bonne, vertueuse. D'ici la figure du « philosophe-roi » expert de politique et supérieur aux hommes ordinaires. Platon dévalorise ainsi la *praxis* (mode de vie politique) et la confond avec la *poiesis* (la création ou la fabrication). *Praxis* et *poiesis* doivent être soumises à la *theoria*, scindant en deux l'action politique et créant l'opposition entre gouvernant et gouvernés ; la participation de tous les citoyens à la politique n'est plus possible face à cette scission. L'*isonomia* et la démocratie ne sont plus possibles. Arendt pense qu'il y a là l'instauration d'un rapport de domination et le progressif rétrécissement d'un espace commun jusqu'à sa disparition. La domination est par conséquent introduite dans le domaine de la politique, alors que la pensée politique grecque pré-platonicienne la cité constituait un espace public d'appartenance, i.e. un lieu d'échange des opinions et des paroles.

Platon dans *La République* diminue et dévalorise l'action politique en mettant l'accent sur la contemplation *versus* la vie active et confondant la *poiesis* et la *praxis*. Même si Aristote ne remet pas en cause profondément Platon sur ce sujet, Arendt penche plutôt pour la vision aristotélicienne de la politique. Aristote distingue entre *theoria* (la vie contemplative, la contemplation du vrai), la *praxis* (l'action) et la *poiesis* (la création ou la fabrication) : le philosophe s'accomplit dans le *noûs* (la connaissance réalisée dans l'intellect) afin d'atteindre la *sophia*, la sagesse ; la *praxis* est la vie des individus qui participent à la vie politique et aux affaires de la cité ; la *poiesis* est le dernier mode et le

plus bas dans l'échelle, il concerne le travail de production, la transformation de la nature et la fabrication des choses, les objets artificiels. Bref, Aristote reconnaît à la vie politique (bien distinguée de la vie philosophique) une certaine importance et un certain intérêt. La prudence comme vertu politique ou intelligence pratique (*phronesis*) est mentionnée par le Stagirite comme essentielle dans la vie politique. En revanche, Aristote n'accorde pas non plus importance fondamentale à la politique (dans le sens arendtien). Pour Arendt, la disparition de la cité athénienne marque la faillite de la pensée politique qui détermine l'impuissance de la *praxis*, qui n'opère plus. Le domaine politique et l'action collective disparaissant, les individus se replient sur eux-mêmes développant des philosophies centrées sur soi, la vie contemplative et la perte de l'espace commun et donc du monde d'appartenance. Hannah Arendt souligne le fait que, malgré cette position philosophique et politique, Platon a continué à influencer profondément la philosophie occidentale jusqu'à aujourd'hui.

La pensée politique des philosophes modernes : Hobbes, Marx, Weber

Considérons par exemple la pensée politique de Hobbes. Dans le *Léviathan*, il fonde la conception moderne de l'Etat. Hobbes introduit l'exercice du pouvoir en parallèle avec l'emploi de la violence. L'Etat dorénavant est encadré dans une véritable théorie de la domination ; l'exercice du pouvoir s'accompagne de la violence légale. Pensée et action, *phronesis* grecque sont écartées définitivement car l'action politique s'identifie à la domination et au pouvoir du souverain, qui ne doit plus se justifier politiquement et philosophiquement. Hobbes introduit en politique le concept de fabrication et de calcul, la conception du pouvoir est instrumentale. L'Etat donc s'associe à la violence, ce sont deux notions qui vont ensemble ; Max Weber dit :

De nos jours, la relation entre Etat et violence est tout particulièrement intime [...] Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'Etat consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime⁷⁶

et Karl Marx se situe dans la même longueur d'onde quand il affirme que l'Etat désigne « le pouvoir politique au sens strict » i.e. « le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une

⁷⁶ Max Weber, *Le Savant et le Politique* (1919)

autre »⁷⁷. L'Etat est considéré comme une construction artificielle et notamment par Hobbes ; mais c'est la vision moderne de l'organisation étatique et l'introduction ou voire pire l'intrusion de la violence en politique à l'époque moderne est la démonstration et la conséquence de l'adoption ou de l'imposition du modèle poïétique, c'est-à-dire de la fabrication, au politique. Cette *Weltanschauung*, pour Arendt, est déjà présente chez Platon.

Aliénation du politique, aliénation du monde et avènement de la société moderne, la fuite hors de la Terre

Pour Hannah Arendt, la modernité n'est ni l'Antiquité tardive, ni non plus la période post-platonicienne, le concept arendtien de modernité implique non seulement une dimension historique, mais aussi une dimension conceptuelle. C'est la condition ou les conditions essentielles de l'existence humaine qui sont considérées dans la *Condition de l'homme moderne*. L'histoire nous permet d'analyser les événements qui se produisent dans le monde et de ceux-ci nous pouvons en tirer les éléments constitutifs et donc caractéristiques permanents des époques historiques. Le mouvement de la Réforme initié par Luther et continué par Calvin au XVIe siècle est très important, car selon Arendt a causé les conditions d'une aliénation du monde, l'expropriation radicale de l'homme, permettant le développement du « processus vital de la société », qui n'est rien d'autre que l'accumulation capitaliste de la richesse sociale. La Réforme, affirme Max Weber⁷⁸, montre le lien entre le nouvel esprit réformateur religieux et une éthique du travail qui a considérablement contribué au développement du capitalisme et de son système en Europe. D'un côté, la Réforme proteste contre le système catholique des indulgences, mais de l'autre prône la fructification des richesses, contribuant à enraciner un capitalisme du mouvement perpétuel des richesses et de la dématérialisation des biens réels. En somme, un processus fluide et constamment instable qui s'oppose à l'immobilité des biens réels et des marchés d'échange.

Mais la Réforme, selon Arendt, n'est pas le seul élément d'aliénation du politique et du monde, il y en a deux autres : Galilée et la mathématisation de la nature, la physique mathématique, i.e. l'avènement de la science galiléenne donc et la découverte de l'Amérique. L'âge moderne naît suite à ces trois événements. Ces derniers bouleversent la place de l'homme dans le monde et même

⁷⁷ Karl Marx, *Manifeste du Parti communiste* (1848), Editions sociales, 1972.

⁷⁸ Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (1901).

dans l'univers. Ce dernier devient infini, effrayant et incompréhensible pour les êtres humains ; la modernité nous fait faire l'expérience de la perte du monde commun. L'appartenance au monde et la pluralité disparaissent et plongent l'homme dans la désorientation et dans le vide, ce qui signifie que l'homme est complètement déraciné et décentré. Si la Terre ne constitue plus le centre commun des humains, ceux-ci le chercheront ailleurs, mais *quid* de l'énigme et de l'immensité de l'univers ? L'homme devient et reste acosmique. Ce n'est pas la fuite vers d'autres mondes qui lui permettra de se recentrer.

Cela nous fait penser à Pascal : « Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature; et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » (*Pensées*)⁷⁹. L'âge moderne a décidément désorienté l'homme. Chez Arendt, à nos yeux, il existe un certain nietzschéisme. Quand Nietzsche fait dire à Zarathoustra : « A la Terre, restez fidèles »⁸⁰, il veut réhabiliter la Terre, le seul monde réel que nous avons. Il assume une position réaliste et critique l'histoire de l'Occident entendue comme l'histoire de la négation de la Terre et donc du seul monde que nous possédons. Il est urgent et plus que jamais affirmer et réaffirmer la primauté de ce monde, de la Terre où nous vivons. Arrêtons donc de la dévaloriser, de la déprécier⁸¹.

Il y a aussi une remise en cause de la science et de la métaphysique comme absolu et dogmes figés. Nietzsche à travers Zarathoustra blâme la perte du « sens de la Terre » dans la contemtion du corps et de la vie. L'homme qui regarde le satellite explorant l'univers (la fuite de l'homme, de la Terre vers l'Univers dont parle Arendt) renvoie à ce que dit Zarathoustra⁸², c'est-à-dire que c'est une idée fautive de chercher d'autres mondes et de récuser le sens de la Terre pour fuir l'image de l'enfer

⁷⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, Paragraphe 185, éd. Michel Le Guern, Gallimard, Folio, pp. 153-155.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne*, trad. de l'allemand par Henri Albert, trad. révisée par Jean Lacoste, Friedrich Nietzsche, Œuvres, Bouquins, Robert Laffont, Paris, 1993.

⁸¹ Lire l'essai très intéressant de Pierre Montebello, *Nietzsche, fidélité à la Terre*, Coll. Biblis, inédit, CNRS éditions, Paris, 2019.

⁸² Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit.*, prologue. Zarathoustra énonce : « Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la Terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espairs supraterrrestres ! [...] Ces sont des contempteurs de la vie [...]. Autrefois le blasphème envers Dieu était le plus grand blasphème, mais Dieu est mort et avec lui sont morts ces blasphémateurs. Ce qu'il y a de plus terrible maintenant, c'est de blasphémer la Terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'impénétrable qu'au sens de la Terre ! Jadis, l'âme regardait le corps avec dédain, et rien alors n'était plus haut que ce dédain [...]. C'est ainsi qu'elle pensait lui échapper, à lui et à la Terre ! ».

sur Terre. Pour Arendt, un espoir supraterrrestre relève d'une « révolte contre l'existence humaine telle qu'elle est donnée, cadeau venu de nulle part (laïquement parlant) » que l'homme acosmique « veut pour ainsi dire échanger contre un ouvrage de ses propres mains. »⁸³

L'acosmisme est donc la perte radicale du sens de la Terre, qui trouve ses racines et se déploie dans une dynamique technoscientifique d'artificialisation constante des conditions de l'existence humaine, mouvement qui s'étend de la conquête spatiale jusqu'à la procréation contrôlée et manipulée artificiellement. La mainmise de l'homme sur la nature atteint alors un stade tel que c'est comme si l'homme devenait étranger à la nature et à l'univers lui-même. La nature ne le reconnaît plus. Homme déraciné, les pieds sur Terre mais l'esprit projeté dans l'univers, l'individu se retrouve écartelé entre l'une et l'autre. Le désir de rendre la vie artificielle et donc à tout prix sous contrôle, coupe « le dernier lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants de la nature » selon Arendt. C'est le désir d'échapper à la Terre considérée comme une prison. L'aliénation du monde trouve un sens dans cet exil terrestre que l'homme lui-même s'est créé à travers l'artificialisation radicale et systématique des conditions de l'existence humaine et à travers l'automation du travail aliénant. L'homme esclave de la technoscience est un homme encapsulé et prisonnier des espaces infinis de l'univers et d'une vie artificiellement produite, il est devenu un homme acosmique. La Terre n'est plus la quintessence de la condition humaine, l'homme a produit son exil volontaire et les éléments fondamentaux du vivre ensemble sont gravement (ou irrémédiablement compromis) : la vie, l'appartenance au monde, la pluralité, la natalité et la mortalité n'ont plus rien de naturel, elles ont été arrachées à la Terre. La planétarisation de notre planète a causé la disparition du monde commun des hommes ; l'époque planétaire installe le monde acosmique. Le monde commun peut être rétabli seulement en suivant la voie de la réalisation d'une institution politique et non pas en s'acharnant à vouloir techniquement soumettre la Terre, la Nature et l'Univers. L'enjeu est la question du monde et sa dimension politique, c'est-à-dire la condition terrestre de l'existence et la pluralité humaine. La radicalisation de la science et de ses techniques, le rationalisme qui croît de façon exponentielle, tout cela pose le problème de reconsidérer comment recréer la condition de possibilité d'un monde pluriel et libre.

Hannah Arendt pense que la découverte de l'Amérique, la Réforme et l'invention du télescope ont profondément marqué l'époque moderne ; ils constituent l'entrée dans cette époque.

⁸³ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit.

Ces éléments pré-modernes mais qui ont ouvert la voie vers la modernité sont liés à l'aliénation. Celle-ci guette l'homme en permanence ; si l'homme ne revient à soi, il se perd dans l'infini ; s'il s'éloigne de la Terre, il se décentre pour se recentrer dans un univers infini, mais finalement où exactement ? Il restera toujours décentré par rapport à lui-même. Selon Hannah Arendt, ces éléments se sont cristallisés dans la modernité en schèmes d'aliénation du monde et de la Terre. Elle affirme que par exemple la Réforme a causé « un phénomène d'aliénation que Max Weber a identifié, sous le nom d'ascétisme dans le monde, comme la source profonde de la nouvelle mentalité capitaliste »⁸⁴.

Le capitalisme produit l'accumulation de richesse et accomplit l'expropriation du monde. La propriété de la parcelle de monde commun disparaît, car aliénée par la marchandisation des objets et par la création du marché où tout se vend et s'achète en permanence. C'est un processus vital en perpétuel mouvement qui sape à la racine la propriété insérée dans un monde commun, qui maintenant est prix dans le flux incessant des capitaux et de l'échange. Le capital exproprie le monde qui jadis était commun. Arendt parle en ces termes de Max Weber : « La grandeur de la découverte de Max Weber à propos des origines du capitalisme est précisément d'avoir démontré qu'une énorme activité strictement mondaine est possible sans que le monde procure la moindre préoccupation ni le moindre plaisir, cette activité ayant au contraire pour motivation profonde le soin, le souci de moi. Ce n'est pas l'aliénation du moi, comme le croyait Marx, qui caractérise l'époque moderne, c'est l'aliénation par rapport au monde. »⁸⁵

Weber avait bien vu le lien entre le capitalisme et la Réforme. L'esprit capitaliste se trouve dans la Réforme, esprit d'aliénation du monde qui se réalise à travers l'*animal laborans*.

La découverte et l'achèvement de la connaissance intégrale de la Terre détermine la « prise de possession de la Terre » et paradoxalement en cause l'aliénation par rapport à la Terre. Heidegger parlait de « déloignement ». La Terre ainsi maîtrisée devient un lieu rétréci, une immense maison mondialisée. Il s'agit de l'aliénation de la Terre au profit de l'univers. Toujours dans *La Condition de*

⁸⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit. Max Weber, *L'Éthique*, op.cit.

⁸⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit. p.286. En reprenant l'interprétation de Max Weber, Arendt critique Heidegger, car il met au centre de son œuvre *Sein und Zeit* le souci de soi et non le souci du monde. Pour Arendt, Marx et Heidegger commettent la même erreur d'analyse : ils confondent deux sortes d'aliénation bien différentes : celle du moi et celle du monde. Si on fait prévaloir l'émancipation de soi et on lie l'authenticité au retour à soi, on ne fait que renforcer ce qui caractérise la modernité, le moi individuel. Par conséquent, selon Arendt, les deux philosophes au lieu de critiquer la modernité, la consolident.

l'homme moderne, Hannah Arendt affirme que l'homme : « se dégage de tout attachement, de tout intérêt pour ce qui est proche de lui, et qu'il se retire, qu'il s'éloigne de son voisinage. Plus la distance sera grande entre lui et ce qui l'entoure, le monde ou la Terre, mieux il pourra arpenter et mesurer, et moins il lui restera d'espace terrestre, de ce monde. Le rétrécissement décisif de la Terre a suivi l'invention de l'avion, donc d'un moyen de quitter réellement la surface de la Terre : ce fait est comme un symbole du phénomène général : 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. »⁸⁶

A partir de Galilée, la science moderne nous aliène la Terre pour nous propulser dans l'univers. Le point d'Archimède s'élève et élève l'homme à distance de la Terre. La science hisse l'homme dans l'univers dans une dimension extraterrestre ; tout est soumis à la rationalité mathématique. Selon Arendt, l'homme sort de sa condition terrestre pour entrer dans une « incondition » de l'univers, il quitte la condition terrestre pour se lancer dans une nouvelle condition, qui est en réalité une « incondition » universelle, qui ne lui appartient pas. La science a subsumé la condition terrestre des hommes sous la loi de l'univers. Avec Descartes et son subjectivisme, les lois régissant la nature et l'univers entier relèvent de l'entendement humain. L'homme avec son esprit garantit la totalité du savoir sur la nature et l'univers. Mais la science moderne a engendré une situation paradoxale : la conquête des espaces infinis, de l'univers est la conséquence de la conquête du moi et donc de l'esprit subjectif. Pour Arendt, cela signifie la fuite de la Terre et donc l'abandon du monde commun, c'est à dire la fuite du monde commun. Il s'agit d'une fuite hors de l'humain, comme Etienne Tassin le rappelle dans son livre *Le trésor perdu* :

La fuite hors de l'humain n'a pas d'autre contenu que la conjonction de l'universalité physique et de la subjectivité logique : mais cette conjonction signe la perte du sens commun, elle correspond à ce que Kant nommait, dans son *Anthropologie*, l'imbécillité, *Eigensinn*, par laquelle s'entend en réalité une forme radicale d'idiotisme.⁸⁷

On voit bien que l'individu, dans ces conditions, est assujéti à l'aliénation, à l'idiotisme et à l'acosmisme. L'aliénation parce que l'homme est devenu étranger au monde, l'idiotisme parce qu'il vit dans l'isolement de son entendement qui ne s'appuie que sur lui-même, l'acosmisme comme

⁸⁶ Hannah Arendt, *op. cit.* p.251.

⁸⁷ Etienne Tassin, *op.cit.*

conséquence de l'aliénation et donc comme perte du monde commun. Cette situation est due, depuis Galilée, à la mathématisation de la nature et à l'expérimentation physique des lois de la nature. Les lois de l'univers, étant élaborées par l'esprit humain, constituent un langage herméneutique du monde extérieur, fruit de l'activité de l'esprit humain qui crée un monde artificiel, c'est comme si l'esprit était en prison. Pour Arendt, la science moderne a une dimension universelle et au même temps une dimension subjective. Tassin cite à ce propos dans son ouvrage *Le trésor perdu*, la réflexion profonde de Kant dans *Anthropologie*⁸⁸.

La responsabilité de la science moderne

Hannah Arendt écrit :

Ce n'était pas la raison qui réellement changeait la vision du monde physique, c'était un instrument fait de main d'homme, le télescope ; ce n'était pas la contemplation, l'observation, ni la spéculation qui conduisaient au nouveau savoir : c'était l'intervention active de l'*homo faber*, du faire, de la fabrication.⁸⁹

Cela signifie qu'aux yeux de la philosophe, la science moderne est caractérisée par un schème fabricant, autrement dit, il s'agit de la technoscience. La science se servant de la technique construit des modèles mathématiques fondés sur l'expérimentation, mais tout de même ils restent des constructions théoriques qui réalisent des instruments d'observation et de mesure issus de la main de l'homme (*homo faber*). La science moderne est dominée par un constructivisme qu'on retrouve dans la physique de Galilée et dans la philosophie de l'histoire de Giambattista Vico, même si ce dernier a critiqué le subjectivisme cartésien.^{90 91}

⁸⁸ Immanuel Kant, *Anthropologie*, tr. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1984, § 53, p.84 : « C'est une pierre de touche subjectivement nécessaire que d'appuyer notre entendement sur celui d'*autrui* sans nous *isoler* avec le nôtre, et de ne pas faire servir nos représentations *privées* à un jugement en quelque sorte *public* [...] Celui qui, sans avoir recours à ce critère, s'entête à faire valoir son opinion personnelle en dehors ou même en dépit du sens commun, s'abandonne à un jeu de la pensée, où il voit, se conduit et juge non pas dans un monde éprouvé en commun avec les autres, mais dans un monde qui lui est propre (comme dans le rêve). »

⁸⁹ Hannah Arendt, *La Condition*, *op.cit.*

⁹⁰ Sur ce sujet, voir l'excellent livre du philosophe italien Benedetto Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Saggi filosofici, Bari, prima edizione 1911, 1980.

⁹¹ G.B. Vico, *La Science Nouvelle (La Scienza Nuova)*, Traduction intégrale d'après l'édition de 1744 par Ariel Doubine, Présentation par Benedetto Croce, Introduction, notes et index par Fausto Nicolini, Paris, Nagel, 1953.

Il n'existe pas de révélation de la vérité, elle n'est révélée nulle part. C'est l'homme qui l'établit, car c'est lui-même qui la produit :

La raison cartésienne est fondée tout entière "sur le postulat implicite que l'esprit ne peut connaître que ce qu'il a produit et conserve en un sens à l'intérieur de soi-même" [...] Cette théorie est certainement, comme le dit Whitehead, "le résultat de la retraite du sens commun".⁹²

Hannah Arendt est influencée par la vision de la science moderne et de l'aliénation par rapport à la Terre élaborée par Alexandre Koyré⁹³. Elle écrit :

Ce que les hommes ont en commun à présent n'est pas le monde, c'est la structure de leurs esprits, et cela même, ils ne peuvent l'avoir en commun à proprement parler.⁹⁴

Cette réflexion est très profonde, et elle nous alerte sur le fait que nous ne pouvons plus nier que tout le savoir humain et la vérité dérivent d'un modèle de fabrication, d'un schème construit par l'esprit même des hommes.

L'infidélité à la Terre est déjà aliénation qui transforme le *sensus communis*, le sens commun dont Kant déjà en parlait, en sens interne ; au même temps, la science est devenue technopoiétique, ce qui veut dire, selon Arendt, que l'agir est réduit au faire. L'homme d'aujourd'hui est un *homo faber* qui fait mais n'agit presque plus ; le savoir aussi est réduit au faire. L'aliénation est donc double, par rapport à la Terre et par rapport au monde. Le monde post-moderne est acosmique, l'homme se sent étranger au monde et ils ne se sentent plus liés à la Terre. La science moderne a produit un décentrement de la Terre et du Soleil aussi. Terre et Soleil ne sont que des astres parmi des milliers d'autres existants dans l'univers. L'issue de l'aliénation est l'acosmisme de nos jours. Nous n'avons plus une science qui observe la nature, mais une science qui s'est universalisée et importe des processus cosmiques étranger à la nature même. Le rationnel est devenu omnipuissant et la conjonction entre la logique rationnelle abstraite et l'expérimentation produit une science extraterrestre universelle et acosmique complètement excentrée.

⁹² Hannah Arendt, *op. cit.* Arendt cite ici A.N. Whitehead, *The Concept of Nature*, éd. Ann Arbor, University of Michigan, 1957p.32 et 43.

A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926.

⁹³ Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957 (*Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962).

⁹⁴ Hannah Arendt, *op.cit.*, p. 319.

L'homme du monde contemporain est aliéné et acosmique, car il n'a plus de racines terrestres, il se projette dans un univers infini dans lequel il risque sérieusement de se noyer.⁹⁵ Cette science extraterrestre qui n'est plus contemplative, qui n'observe plus mais fabrique des instruments correspondant aux critères d'une logique abstraite qui vise à tout prix à dévoiler les secrets les plus intimes de la nature et de l'univers, ne peut qu'accroître sans limite la puissance et le risque de destruction non seulement de la Terre, mais aussi de ce que nous sommes. La puissance aléthique de la pensée, cette volonté de tout savoir et de tout calculer ne peut qu'augmenter le déracinement de l'homme et sa perte du monde commun et du sens commun. La puissance démesurée que la science moderne donne à l'homme « nous rend capables de détruire la vie sur Terre », « capables de détruire la Terre elle-même », la science est capable de nous faire percer « le grand secret insondable et sacré de la nature, et créer ou recréer le miracle de la vie. » et Hannah Arendt dit encore : « J'emploie à dessein le mot "créer" pour indiquer que nous sommes en train d'accomplir des choses que tous les âges ont considérées comme la prérogative exclusive de l'action divine. »⁹⁶

La puissance de la science met en œuvre une *poièsis* qui, outre à excentrer l'homme et à l'aliéner, commence à toucher à la création... là il y a la tentative et la volonté de se substituer au Créateur ; l'homme veut s'attribuer une nature divine de créateur ; il est évident qu'il n'est pas à sa place. Cette *hybris* peut le faire dérapier dangereusement vers la destruction de la pluralité et de la natalité. L'homme « possesseur et maître de la nature » devient un être sans monde et tout nouveau né doit être contrôlé et maîtrisé, la technique ne laissant plus aucun espace à la spontanéité et à l'action.

⁹⁵ Hannah Arendt, *op.cit.*, p. 326 : « Un instrument, le télescope, œuvre des mains humaines, voilà finalement ce qui forçait la nature, ou plutôt l'univers, à livrer ses secrets. Les raisons de faire confiance au faire et de se défier de la contemplation ou observation devinrent encore plus puissantes après les résultats des premières recherches actives. Lorsque l'Être et l'Apparence se furent séparés et que l'on cessa d'attendre de la vérité qu'elle apparût et se révélât à l'œil mental de l'observateur, il devint véritablement nécessaire de traquer la vérité derrière les trompeuses apparences [...]. »

⁹⁶ Hannah Arendt, *op.cit.*, p. 302 et 303.

Hannah Arendt en comparaison avec d'autres philosophes. Influences et divergences

Dans une perspective comparatiste, il est très intéressant de considérer le dialogue entre Hannah Arendt et d'autres philosophes et intellectuels et de confronter sa pensée avec celles d'autres penseurs.

Comme nous avons vu, le phénomène de l'acosmisme implique l'étrangéité de l'homme dans le monde. Le problème n'est pas seulement d'être dans le monde, mais aussi d'appartenir au monde, de le sentir comme sien. Etre dans le monde ne suffit donc pas pour pouvoir y vivre. Contre la mort et le désert créés par l'acosmisme, il est nécessaire de lutter inlassablement en mettant en place une politique « comme la condition du *devenir monde*, et la condition du *devenir du monde*. »⁹⁷ Il plus qu'urgent, de nos jours, de trouver une politique capable de résister à l'oppression de l'exploitation de l'homme et à l'anéantissement de sa dignité. Une politique capable de remettre en lien, en communication les hommes les uns les autres, de protéger la natalité comme élément fondamental de la spontanéité et de l'imprévisibilité de l'individu. Le totalitarisme va exactement dans le sens inverse. Pour Arendt, les philosophes, une fois acquise cette vision du monde, sont habilités à contribuer à la construction d'une politique qui permette de vivre dans le monde et d'appartenir au monde. Il ne s'agit pas du philosophe-roi platonicien, mais du philosophe qui se situe dans l'action et dans le monde.

Hannah Arendt, comme beaucoup d'autres philosophes et intellectuels comme Heidegger, Adorno, Jaspers, Anders, etc. pour n'en citer que quelques-uns, récusent le prétendu progrès et le triomphe de la Raison proclamés par les Lumières : la Raison est devenue destructrice du monde, elle a produit le désert du monde et dans le monde ; outre à Martin Heidegger, Theodor Adorno, Karl Jaspers, Günther Stern-Anders, des penseurs comme Martin Buber, Paul Celan, Max Horkheimer, Hans Jonas, Victor Klemperer, Emmanuel Levinas, Primo Levi, George Steiner, Leo Strauss, Eric Voegelin, sont conscients de la profonde crise que l'Occident traverse justement à cause de l'échec de la Raison, qui s'est muée « en faculté destructrice du monde »⁹⁸ Face à cet échec de la Raison, ces philosophes, poètes et intellectuels, s'inscrivent dans la tradition des anti-Lumières qui se dresse

⁹⁷ Sylvie Courtine-Denamy, *Le souci du monde, Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris, 1999.

⁹⁸ Sylvie Courtine-Denamy, *op. cit.*

depuis le XVIII^e siècle à aujourd'hui. C'est une autre tradition, une autre modernité. Beaucoup de penseurs suivront cette tradition alternative : Burke, Herder, de Maistre, Maurras et Sorel qui attaquent les Lumières avec une hargne particulièrement virulente.⁹⁹ Ils combattent l'universalisme des principes issus de la Révolution française et s'opposent à la vision atomistique de la société. Ils prônent une contre-modernité mais entendue comme autre modernité, car la Raison ayant valeur universelle est vouée à l'échec. L'origine de la décadence moderne et de tous les désastres qui vont s'ensuivre réside dans la fragmentation et dans l'atomisation de l'existence humaine. L'individu en sort fragmenté et atomisé, la disparition de l'harmonie spirituelle que le monde médiéval avait réussi à réaliser engendre la catastrophe. Selon les anti-Lumières, du moment où l'individu est devenu titulaire de droits naturels issus d'une théorie artificielle, tout s'est écroulé. Il faut retrouver le communautarisme, l'identité spécifique et bien délimitée de chaque peuple. Le mal moderne naît de là. Bref, les anti-Lumières recherchent une unité perdue. Ils partagent l'interprétation de Giambattista Vico, critique du rationalisme moderne et de Descartes ; Vico critique les théoriciens du droit naturel, Hobbes, Locke, Grotius et Pufendorf, en affirmant que la société ne naît pas déjà fabriquée de toutes pièces mais au contraire c'est la société qui crée ses valeurs et elle est responsable de ce qu'elle en fait. Les valeurs sont sociales et par conséquent relatives. Les Lumières détruisent ces valeurs relatives et c'est bien de cela que dérivent toutes les catastrophes du XX^e siècle. On voit donc coexister deux conceptions complètement différentes de la modernité. Hannah Arendt, sans reprendre les aspects les plus radicaux des anti-Lumières, reprend la critique d'Edmund Burke des Droits de l'Homme et du citoyen. Les droits de l'homme prétendument inaliénables et considérés comme pré-politiques et naturels ne sont valables que s'ils sont strictement liés à la citoyenneté. Ils ne sont que des droits nationaux. La perte de la citoyenneté cause la perte de toute signification de l'individualité, l'individu est réduit à un spécimen de l'espèce animale appelée homme. C'est la nudité de l'homme, qui est frappé par l'acosmie, c'est-à-dire qu'il n'est reconnu que comme individu appartenant à une espèce, mais dépourvu de tout droit. Le philosophe italien Giorgio Agamben dit que la politique se transforme en « espace de la vie nue »¹⁰⁰, décrite magistralement par Primo Levi. Et notamment dans les camps de la mort ce *status* atteint son acmé.

⁹⁹ Voir sur ce sujet l'excellent essai du politologue et professeur émérite d'histoire des idées Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*, édition revue et augmentée, Gallimard, Folio Histoire, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2006, et 2010 pour la présente édition.

¹⁰⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, éd. Du Seuil, 1997, trad. M. Raiolo, p.130.

Theodor Adorno souligne : « dans les camps ce n'était plus l'individu qui mourait, mais un exemplaire [...] Auschwitz confirmant le philosophème de la pure identité comme mort. »¹⁰¹ C'est bien quand des hommes n'ont plus de gouvernement propre, quand il n'y a plus d'autorité qui les protège, quand la garantie d'une institution ou d'un Etat disparaît, que les individus sont réduits à leur nudité abstraite.

Arendt n'appelle pas à l'élimination des droits de l'homme, mais à la reconnaissance d'une égalité qui laisse vivre et subsister la différence, comme par exemple être Allemand et Juif à la fois. La figure de l'étranger devient alors positive. Elle prônait un retour des Juifs en Allemagne, mais à la condition que dans la constitution soit inscrit le droit pour tout Juif de jouir des mêmes droits et qu'il puisse rester Juif. On voit bien comme elle n'a jamais partagé l'idée de l'assimilation, cette « doctrine bâtarde » qui n'a jamais garanti l'identité juive. La doctrine assimilationniste n'a jamais été capable de résoudre le problème de l'étrangeté, de l'altérité, de la différence, incapable d'éradiquer la mentalité selon laquelle l'étranger est un ennemi. Arendt reprend cette réflexion de Primo Levi¹⁰², selon lequel l'essence de l'antisémitisme se réduirait à un cas particulier du « phénomène irrationnel d'intolérance » inhérent à l'humanité et qui s'est exacerbé sous le Troisième Reich. Pour Levi, cela était dû aux « prédispositions nationalistes et militaristes du peuple allemand », qui aurait ravivé « l'antique douleur du peuple qui n'a pas de patrie, la douleur sans espoir de l'exode que chaque siècle renouvelle. » L'analyse d'Arendt ira plus loin, en considérant l'émancipation, l'assimilation, la condition de parvenu et de paria des juifs que nous avons déjà vue précédemment.

Arendt et Descartes

La situation de la perte du monde, selon la philosophe, est à l'origine du totalitarisme. Cette perte cause la fuite vers le moi ; il existe une corrélation entre les deux. Le *Cogito ergo sum* (Je pense, je suis) cartésien inaugure le moi pensant, le sujet qui pense comme unique réalité et la première des vérités. Descartes crée un dualisme entre le sujet et le monde extérieur. Descartes, dans les *Méditations métaphysiques* (1641), Seconde Méditation, dit : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je

¹⁰¹ Theodor Adorno, *Dialectique négative. Critique de la philosophie*, (1966), trad. Collège de philosophie, Payot, 1978.

¹⁰² Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, trad. M. Schruoffeneger, 1987.

cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. »¹⁰³ La pensée moderne vit ce paradoxe : dans l'effort de se penser soi-même, l'homme n'est plus capable de penser le monde. En absence de pensée extérieure portant sur le monde, notre époque a suppléé ce vide avec l'idéologie. Les conséquences du *Cogito* cartésien, selon Arendt, sont les suivantes :

- L'individu se renferme en lui-même (les autres êtres existent-ils réellement ou sont-ils seulement des spectres ou des fantômes ?) ;
- Le monde commun plonge dans le néant (perte du monde commun, « *worldlessness* ») ;
- Toute réalité est réduite à la pensée en enfermant le moi en lui-même.

Une césure est créée entre le moi pensant et le monde extérieur à l'homme.

Voici la problématique. Hannah Arendt, déportée dans le camp de concentration de Gurs dans le sud de la France, a vécu elle-même cette expérience terrible du déracinement et de la perte du monde commun.

L'incommunicabilité et l'impuissance écrasent l'homme moderne. Tous ces éléments sont l'objet de l'étude de la philosophe. Son objectif est de comprendre les temps modernes et d'en identifier les causes profondes.

La question juive par exemple, rentre dans ce cadre. Hannah Arendt affirme que celle-ci n'est ni personnelle ni privée, mais elle constitue un véritable problème politique. Perte du monde commun veut dire alors qu'il est nécessaire d'être conscient de l'urgence d'analyser l'aliénation politique ; elle refuse aussi (et sur cela elle est d'accord avec Heidegger) la réduction du politique et de l'homme à la rationalité technique et scientifique. Dans le domaine de la politique, les temps modernes sont caractérisés par le triomphe du gouvernementalisme. L'économie et la bureaucratie y règnent en maîtres, autant dire que nous nous trouvons dans une situation de domination de l'homme sur l'homme. La pensée est devenue utilitariste, c'est à dire que la conception du pouvoir est purement instrumentale ; c'est de là que la violence prend son origine, pour ensuite envahir et investir le champ du politique.

On ne sait plus ce qu'est le pouvoir et les individus se résignent à la violence. Le politique n'a rien à voir avec la politique, entendue comme conflit, oppression, manipulation et mensonge.

¹⁰³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, (1641), GF Flammarion, Paris, 2009.

Hannah Arendt parle souvent de la *polis* athénienne du Ve siècle et de la République romaine. Ce sont deux exemples historiques auxquels la philosophe se réfère souvent dans ses ouvrages. Dans la *polis*, l'espace public était celui de la parole, de l'apparence politique. Apparaître veut dire exister, car l'homme est devant les yeux des autres hommes. C'est la parole qui prévaut et qui doit prévaloir sur tout. L'espace privé est important aussi, entendu comme privation, c'est-à-dire le lieu où l'individu se réfugie, se cache et dans lequel il n'apparaît pas. L'esclave, par exemple, n'est plus un homme, car il ne bénéficie ni de l'espace public ni de l'espace privé.

C'est surtout Platon et puis Aristote dans une moindre mesure, qui sépare la vie contemplative de la vie pratique. La contemplation des Idées, pour lui, et donc la recherche de l'inconditionné est supérieur à l'agir. Platon cherche une stabilité qui n'existe pas dans le monde, car dans ce dernier il n'y a que changements et donc tout est instable.

Aristote dit qu'il faut atteindre l'*eupraxia*, i.e. la vie bonne et heureuse du citoyen. L'idée donc de l'équilibre entre une vie d'action et la recherche de l'inconditionné. Or, les sociétés modernes sont de sociétés de « masse », dans lesquelles les hommes vivent comme des fantômes, car ils n'ont plus un espace politique commun, un monde commun. Chacun vit replié sur soi-même. Les idéologies du XXe siècle ont ôté toute initiative individuelle à l'homme : la conséquence très grave est que nous ne sommes plus capables de penser.

Toute la pensée arendtienne se résume, comme elle-même l'a dit, à réacquérir la capacité de penser ce que nous faisons. La destruction de la tradition de pensée occidentale est grave, mais c'est l'occasion aussi, pour Arendt, de recommencer à penser selon des modèles différents et adaptés à notre temps après Auschwitz. Cet anticartésianisme arendtien constitue un véritable *leitmotiv* de sa pensée.

Arendt et Kant

Ce philosophe a beaucoup influencé et nourri la pensée de Hannah Arendt.

En revenant sur le problème du mal et de la politique, Kant a été un support non négligeable pour Arendt. La nouveauté et l'originalité de la pensée arendtienne dans le domaine du mal et de la politique consiste en situer le problème du bien et du mal non sur le plan de la pensée morale, mais sur celui du politique. Et cela est fondamental et central. Face à la portée inouïe et inédite de la destruction totale et radicale de l'homme, face à la Shoah, il est impossible de juger ces crimes avec les catégories morales et juridiques précédentes. Le jugement individuel, devant ces crimes de masses, devient difficile. Il y a une sorte de cohabitation de la responsabilité individuelle et collective.

Le jugement à retenir, selon Hannah Arendt, est celui au sens kantien. Le jugement réfléchissant élaboré par Kant va au-delà du sujet, c'est-à-dire de la subjectivité individuelle, afin de pouvoir évaluer les actions du monde commun. Il s'agit du jugement esthétique, du goût, pour utiliser des termes kantien. Ce type de jugement possède « une validité exemplaire », i.e. il fournit un modèle pour le sens commun : il est « regardé comme un exemple d'une règle universelle qu'il nous est impossible d'énoncer » (Kant, *Critique de la faculté de juger*). Le jugement qu'on porte sur quelque chose qui est considérée comme beau, est individuel mais il est mis en commun et on demande l'approbation des autres. Ce n'est pas un jugement déterminant, qui est un jugement de connaissance, mais il est réfléchissant donc individuel. Hannah Arendt essaie de restituer ainsi à l'individu, aux individus, la capacité d'un jugement individuel. Jugement qui échappe complètement à Eichmann, par exemple. Ce jugement de « goût » joue un rôle essentiel dans l'espace politique commun d'apparence. La visée du jugement individuel est de s'élever à l'universel et cela veut dire qu'il sera capable de se libérer de sa subjectivité singulière en ayant ainsi la capacité de se mettre à la place de l'autre (esprit ouvert) ; c'est là que le *sensus communis* se réalise parmi les hommes et c'est là aussi que le monde commun prend un sens dans l'échange mutuel.

Arendt et Jonas

Au cours du XXème siècle l'homme a énormément accru ses moyens d'action sur le monde. Sa capacité de transformation du monde a changé la valeur et le sens non seulement de l'action mais aussi de la responsabilité. Avec la technique moderne, s'est installé un processus progressif mais inévitable de déresponsabilisation de l'homme. Les individus, par exemple dans le domaine économique ou scientifique, sont des agents faisant partie d'un processus global qui les dépassent et que trop souvent ils ne maîtrisent plus. Cela pose un problème d'éthique traditionnelle qui se trouve totalement dépassée et donc il se pose aussi un problème de responsabilité humaine. En Occident, les hommes se sont détachés progressivement du monde jusqu'au point d'atteindre une complète acosmie « *worldlessness* », qui signifie la perte du sens du monde et la perte de l'homme au même temps. Perdre tout rapport au monde commun veut dire que les hommes ne possèdent plus d'existence propre étant asservis à un système d'oppression qu'il soit politique, économique ou religieux. C'est là que la superfluité refait surface et l'homme redevient inutile. La seule issue est de repenser l'individu comme un être humain enraciné dans ce monde et titulaire d'une responsabilité par rapport à lui et aux autres.

Hannah Arendt met l'accent sur ce problème très important pour nous modernes ; la responsabilité morale et/ou juridique ne suffit plus. Il est nécessaire d'établir et de reconnaître une responsabilité politique de l'homme. Celle-ci implique une dimension relationnelle, ce qui signifie agir parmi et avec les hommes. Selon Arendt, l'action effectuée par un individu n'est jamais isolée, mais elle se déploie parmi les autres ; c'est une action partagée. Quand on agit, les répercussions de l'action d'un individu produisent des effets sur les autres ; les relations sont interhumaines. Paul Ricœur soulignait qu'à l'âge contemporain, le problème de la responsabilité nous met devant à un dilemme : ou l'individu est responsable seulement de son intention, alors : « Le précepte de "fermer les yeux sur les conséquences" se mue alors en mauvaise foi, celle de qui "se lave les mains" des suites. » ou on considère (thèse conséquentialiste) que l'individu est responsable de toutes les conséquences de son action initiale, même les plus éloignées. Dans ce cas, il serait impossible de délimiter toute responsabilité, étant celle-ci trop vaste.¹⁰⁴

Hans Jonas, l'auteur du *Principe responsabilité*¹⁰⁵, met en garde contre les risques d'une technique hypertrophiée et sans contrôle, comme d'ailleurs Arendt l'avait déjà fait, en prévenant contre les méfaits de la technique. L'analyse de Jonas porte surtout sur l'impact désastreux que la technique a sur les espèces vivantes, alors que Hannah Arendt nous alerte sur le risque d'enfermement de l'homme dans le cycle infernal de la production-consommation.¹⁰⁶

Dans ce monde dominé par la technique, Hannah Arendt et Hans Jonas s'efforcent de trouver une voie qui puisse préserver le monde des périls de la technoscience et d'une économie productiviste qui ne respecte pas la vie humaine. Les deux philosophes se séparent sur les conditions à réaliser pour atteindre ce but. Arendt, prône une politique de l'action humaine qui échappe au cycle vital se reproduisant en permanence. Jonas, en revanche, pense qu'il est nécessaire créer une éthique de responsabilité pour la vie. Tandis qu'Arendt privilégie la politique et l'action exercée en elle, Jonas met l'accent sur l'urgence d'avoir une éthique qui empêche l'homme de s'autodétruire et de devenir une malédiction pour lui-même. La science et l'économie ressemblent à un Prométhée déchaîné, qu'on ne peut plus arrêter. La technique moderne est devenue désormais une menace

¹⁰⁴ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris, 2003.

¹⁰⁵ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, 1979 ; trad. française éd. du Cerf, 1990.

¹⁰⁶ Voir le livre de Christine Noël-Lemaître, *Arendt. Pas à pas*. Ellipses, Paris, 2019.

permanente, agissant dans un vide éthique. L'éthique traditionnelle ne suffit plus pour régler le problème. La technique créée par l'homme lui-même, lui échappe.

Pour Jonas, la seule issue est celle d'anticiper cette menace de destruction du monde et de l'existence humaine. Arendt insiste sur la perte du monde et des relations entre les hommes, Jonas sur le vide éthique de l'homme moderne et sur la nécessité d'instaurer une éthique de la responsabilité individuelle et commune.¹⁰⁷ Technologie et responsabilité sont ainsi liées pour Jonas. L'homme doit revenir à une éthique et à une responsabilité de ses actes et penser aux générations futures, les hommes qui ne sont pas encore nés. On voit bien que Jonas et Arendt ont en commun la critique de la technique et de l'économie effrénées dominantes dans la société moderne, mais les possibles solutions proposées ne sont pas les mêmes.

Jonas se situe sur le plan de l'éthique et de la responsabilité, Arendt en revanche se positionne sur le plan politique et de l'action, en donnant beaucoup d'importance à la natalité, les nouveaux hommes qui naissent et qui naîtront, espoir de permanent renouveau qui brise le cycle infernal et aberrant de la production – consommation. La natalité est le symbole du renouveau, de la spontanéité qui rompt les cycles répétitifs du processus vital. Il est nécessaire de sortir de la condition de simple animalité de l'homme. A nos yeux, les deux philosophes, même si par des chemins divers, pourraient être considérés comme complémentaires.

Arendt et Levinas

A ce stade, il est très intéressant de comparer la pensée d'Arendt avec celle Levinas.

Les deux approches sont différentes, mais elles concernent le même sujet : la coexistence humaine ; pour qu'elle existe et perdure, il est absolument nécessaire que deux éléments fondamentaux soient présents et soient en relation : la politique et l'éthique. Nous avons déjà insisté sur la place centrale et absolument essentielle que la politique a dans la pensée arendtienne. Cela ne peut pas faire abstraction de l'aspect éthique. L'acosmisme est produit par la destruction de la politique comme espace commun et comme pluralité, et aussi par le mal qui en ressort.

Arendt et Levinas développent deux types différents de conception de la coexistence humaine dans ce monde. Pour Arendt, le monde commun a un sens politique et il est le résultat

¹⁰⁷ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, op.cit.* ; lire aussi l'excellente présentation Jean Greisch au livre de Jonas.

d'une pensée élaborée au sein du dialogue intérieur, dont l'agir qui se déploie est sans garantie de résultat moral. La morale pour Arendt trouve son lieu naturel dans la politique. La liberté précède la politique et la précède. Au contraire, chez Levinas, il existe une réponse à l'appel du Bien qui précède la liberté et qui existe depuis un temps immémorial. C'est une comparaison sur le vivre-ensemble, analysée d'un angle complètement différent. Le totalitarisme, selon Arendt, produit un mal inédit et « radical ». Elle affirme : « le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. »¹⁰⁸ La Première Guerre mondiale cause une atomisation sociale qui fait que des millions d'hommes se retrouvent sans gouvernement propre. Ce sont les « masses » qui émergent sur la scène de l'Histoire. Les masses sont des gens démunies et superflues, car exclues de toute communauté politique. Elles ne peuvent donc s'intégrer dans aucune organisation qui ait comme but un intérêt commun. Il s'agit d'une matière sociale inerte, proie facile des idéologies. Le régime totalitaire, par sa domination totale, s'empare des ces individus désemparés, neutres, indifférents, et les soumet à l'idéologie et à la terreur. La domination totale atteint son acmé dans les camps de concentration et d'extermination, qui deviennent des « laboratoires » du totalitarisme, où tout est possible et tout est permis. L'homme est transformé en cadavre vivant : d'abord il est dépouillé de la personne juridique, puis de sa personne morale et enfin il est transformé en cadavre vivant. Même sa disparition tombe dans l'anonymat le plus absolu et profond : « Le meurtre est aussi impersonnel que le fait d'écraser un moucheron. »¹⁰⁹

Levinas, en revanche, propose une interprétation ontologique. Sa philosophie et sa réflexion sont caractérisées par « le pressentiment de l'horreur nazie »¹¹⁰ ; il voit dans l'hitlérisme une nouvelle vision du rapport au monde, qui consiste à donner le primat à l'expérience du corps. Le nazisme représente, aux yeux de Levinas, une aliénation totale consistant à river l'homme exclusivement à son corps et en niant l'humain et sa capacité d'aller au-delà de lui-même et du monde. Selon Levinas, le nazisme trouve sa source dans une « possibilité essentielle du Mal élémental » qui « s'inscrit dans l'ontologie de l'être soucieux d'être »¹¹¹. C'est la persistance dans l'être, et ici critique Heidegger et sa philosophie de l'Être, qui donne origine à l'hypertrophie de l'être, aux égoïsmes et à la rivalité,

¹⁰⁸ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*

¹⁰⁹ Hannah Arendt, *op. cit.*

¹⁰⁹ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963 ; rééd. Le livre de poche, 2003, p.434.

¹¹¹ Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, « Post-scriptum » 1990.

pour ne pas dire à la guerre des uns contre les autres. Il se réfère aussi au *conatus essendi* de Spinoza, comme effort d'écartier de sa route toute tentative de diminuer l'être. De plus, considérer le mal, comme le faisait Hegel, comme une partie de la dialectique permettent de réaliser l'Esprit et inacceptable. La Shoah ne peut pas être un engrenage de la réalisation de l'Esprit absolu. L'Être se trouve, pour Levinas, au-delà de la distinction du bien et du mal, il est absolu, on ne l'augmente ni on le diminue. Pas de lien avec un développement progressif de l'essence.

Arendt, après le procès Eichmann, parle de « banalité du mal », c'est-à-dire l'incapacité et le refus d'un individu de juger par lui-même les actes accomplis, c'est une inaptitude à se représenter les autres. Le modèle, pour Arendt, est Socrate, qui incarne et représente une pensée non professionnelle qui s'enracine dans le monde et est indissociable de la pluralité. Il ne transmet pas une sagesse ou la sagesse, ses dialogues sont aporétiques, c'est-à-dire que la pensée en tant que telle ne crée et ne donne pas de valeurs. L'élaboration des règles du vivre ensemble se trouvent dans le dialogue et la discussion et non pas dans l'enseignement d'une sagesse. Même si la pensée n'aboutit pas à des solutions et à des valeurs, elle peut néanmoins empêcher de faire le mal. Arendt se réfère au *Gorgias* de Platon : « Commettre l'injustice est pire que la subir », et « Mieux vaudrait me servir d'une lyre dissonante et mal accordée, diriger un cœur mal réglé ou me trouver en désaccord ou en opposition avec tout le monde, que de l'être avec moi-même tout seul et de me contredire. »¹¹² Seulement l'examen critique intérieur peut nous préserver de commettre le mal et adhérer aveuglement à une idéologie.

La construction d'un monde commun où le vivre ensemble est la caractéristique fondamentale, est possible pour Levinas si on critique et on se libère de « la réduction de tout l'humain à l'ontologie » heideggérienne. Tandis qu'Arendt ne bâtit une morale mais elle la conçoit au sein de la politique, Levinas élabore une éthique qui révèle l'humanité de l'homme et la conçoit dans l'« autrement qu'être ». Il ne partage pas l'interprétation d'Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme*, selon lequel « être homme » signifie être au service de l'être, faire partie de son aventure, être berger, gardien de l'être »¹¹³. Pour Levinas, il s'agit d'un appel au Bien. La moralité est

¹¹² *Gorgias*, 474 b et 482 c cité par H. Arendt, *La vie de l'esprit*, trad fr. L. Lotringer, Paris, PUF, 2005.

¹¹³ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993 ; rééd. Le livre de poche, 2002, p.68. Levinas cite ici Heidegger.

comme « une série de règles se rapportant aux comportements sociaux et au devoir civique qui est en fin de compte fondée sur une responsabilité éthique envers l'autre. »¹¹⁴

Il s'agit d'une relation du moi vers l'autre homme, la liberté veut dire répondre à l'appel d'autrui. Je découvre le visage de l'autre, témoin de l'Infini qui est en lui ; le Commandement divin est de le respecter, de ne pas le tuer et de l'aimer comme moi-même. Il y a une dimension transcendante de l'autre ; la Transcendance divine me rend responsable de l'autre homme. Mais quid du politique pour Levinas ? Pour lui, le politique a la tâche de réguler l'éthique ; l'éthique précède l'Etat, qui a le rôle de limiter la responsabilité infinie du moi envers autrui à cause du souci de justice pour le tiers. Le passage de l'éthique au politique se fait « grâce à Dieu ». C'est lui qui garantit le vivre ensemble en posant son Commandement. Dans l'organisation politique, il y a une trace de la transcendance divine, que Levinas appelle l'*illéité*. L'éthique est une philosophie première pour Levinas, qui précède toute entité politique.

Nous avons donc d'un côté le « deux en un » arendtien (le sujet qui se dédouble en réfléchissant avec soi même dans la solitude, qui redevient un, quand il apparaît devant les autres) et de l'autre le Commandement divin évoqué par Levinas.

Arendt pense que ce n'est pas par une vérité que le monde devient commun, mais il le devient à travers les paroles, qui forment ce qui apparaît à l'homme. Dans le dialogue, chaque individu présente sa représentation du monde ; il s'agit d'un échange de points de vue qui favorise l'*inter esse* des hommes. Arendt parle de « La divine stérilité de Socrate : penser sans résultats »¹¹⁵ : c'est le dialogue intérieur socratique qui fait réfléchir l'homme et l'empêche de faire le mal et de vivre avec les autres d'une façon cohérente. Levinas voit une trace de la transcendance divine dans le visage d'autrui et pour cela il faut le respecter ; c'est donc l'éthique qui remplit un rôle de protection de toute dérive totalitaire. Sur le plan de l'action, la thèse d'Arendt semble être plus réalisable et pragmatique, car tout homme peut dialoguer en soi-même et avec les autres. L'échange des différents points de vue crée un espace d'échange de la pensée sur le monde et un sentiment d'appartenance à une communauté ainsi qu'au monde.

¹¹⁴ Emmanuel Levinas, *Esprit*, nr.234, « Lectures d'Emmanuel Levinas », Paris, juillet 1997, p.137.

¹¹⁵ Hannah Arendt, *Denktagebuch (1950-1973)*, New York, Hannah Arendt-Blücher Literary Trust, 2002, et Munich, Piper Verlag GmbH, 2002; trad. franç. S. Courtine-Denamy, *Journal de pensée*, vol. I et II, Paris, Seuil, 2005, p.932.

La domination totale détruit impitoyablement le monde commun et l'éthique aussi. L'homme aliéné par le totalitarisme est dépossédé de sa capacité de sa capacité d'agir et sa singularité, son unique individualité est effacée lorsqu'il est réduit au niveau d'un simple animal...humain. De nos jours, il y a un usage contemporain de la superfluité. Plusieurs auteurs se sont penchés sur ce problème, qui est toujours d'actualité. Le sociologue Patrick Vassort reprend le concept de superfluité analysé par Hannah Arendt et affirme que l'essence de la superfluité se trouve dans l'idéologie capitaliste qui soumet les masses aux impératifs du productivisme¹¹⁶ Arendt avait déjà dénoncé cette dérive, ainsi qu'Althusser. C'est bien la superfluité qui s'impose comme le principe régulateur et donc ordonnateur de la société et du monde dans lequel nous vivons maintenant. Il semble bien que la pensée d'Arendt, notamment sur ce thème, reste d'une actualité impressionnante. La crise récente du capitalisme aurait été particulièrement violente et dévastatrice. Ce système d'accumulation du capital en crise aurait atteint profondément toutes les structures sociétales comme l'école, la famille ou les syndicats, qui auraient évolué dans le sens d'une forte accélération du rythme des échanges vitaux. Ces appareils idéologiques sont devenus des outils, des vecteurs de mise en conformité des sociétés avec les diktats de la production capitaliste en poussant de plus en plus à la consommation.

Arendt avait déjà analysé ce phénomène dans la *Condition de l'homme moderne*, en disant comme ce genre de phénomène reproduit un acosmisme économique qui prend l'individu dans la spirale sans fin de la consommation et l'aliène, car il a le sentiment d'exister et d'avoir une relation avec les autres seulement s'il consomme. Le schéma imposé par le binôme production-consommation capitaliste rend superflues l'altérité, les différences naturelles entre les hommes, culturelles ou individuelles deviennent inutiles, n'ont plus aucune importance. Vassort reprend ici une intuition arendtienne fondamentale. Pour Vassort, la science aussi est remise en cause. Dans son ouvrage déjà cité, Vassort dit la science ne remplit désormais plus la fonction d'expliquer ou d'améliorer la vie des hommes, mais elle a simplement la fonction « *de justifier instantanément tout ce qui se fait.* »¹¹⁷ C'est le résultat de l'internationalisation des moyens de productions, la concurrence

¹¹⁶ Patrick Vassort, *L'homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*. Le Passager clandestin, Paris, 2012.

¹¹⁷ Patrick Vassort, *op. cit.*

sans pitié sur les marchés, les processus de production constamment en augmentation, l'autonomisation de la technique, nous conditionnent et nous emprisonnent dans la spirale des ratios de productivité.

Précédemment, le totalitarisme utilisait la terreur et l'idéologie pour obtenir la cohésion et l'obéissance des individus, aujourd'hui, *mutatis mutandis*, dans le monde post-moderne les sociétés post-capitalistes se servent sans hésitations et sans scrupules de la technologie et de son évolution constante. On pourrait dire que les hommes vivent dans une société fragmentée dans laquelle il existe bel et bien une situation d'*homo homini lupus* hobbesien, mais à entendre ici dans le sens économique. « Tous contre tous, tous contre chacun et chacun contre tous » dit Patrick Vassort¹¹⁸ et ce n'est certainement pas le monde et la société voulus par Arendt, car on voit bien que l'homme se retrouve à nouveau aliéné (cette fois-ci par le système économique) et il s'agit bien selon Arendt, d'une autre forme que le totalitarisme peut bien prendre. Voici encore le régime de l'acosmie qui revient sous d'autres formes, mais les conséquences néfastes sont les mêmes : dissolution de la subjectivité et réification des hommes dans un système économique qui les dilue et les soumet aux diktats de la consommation et de la concurrence permanentes. La condition *sine qua non* est celle d'adhérer à ce fonctionnement imposé, sinon le prix à payer c'est l'exclusion de la société même. La logique sociale est celle de la précarité, de l'incertitude permanente, l'horizon de l'individu est très restreint : il ne peut plus se projeter dans l'avenir, l'espoir aussi est très circonscrit. Flexibilité et performance dominant. Patrick Vassort explique très bien que dans ce contexte l'homme est devenu superflu, il est inutile. Il ne possède plus son âme, c'est le système qui lui impose la vie qu'il doit vivre et ses rêves. Vassort décrit un système similaire à ce qu'Arendt dit sur le totalitarisme et ses conséquences dévastantes : les hommes sont superflus, inutiles, ils deviennent des marionnettes sans plus aucune spontanéité.

Bertrand Ogilvie va encore plus loin dans son analyse de la superfluité. Selon ce philosophe et psychanalyste, l'homme ne serait même plus superflu, mais il serait devenu « jetable ».¹¹⁹ L'époque moderne, avec les révolutions industrielles et l'universalisation du salariat, a produit de nouvelles formes de violence. Comme l'avait déjà dit Arendt, Ogilvie voit dans l'invention de la bombe nucléaire et dans les armes chimiques une menace permanente d'autodestruction de l'humanité et

¹¹⁸ Patrick Vassort, *op. cit.*

¹¹⁹ Bertrand Ogilvie, *L'homme jetable, Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. Editions Amsterdam, Paris, 2012.

par conséquent la caractéristique principale du XXème siècle, et du XXIème aussi. Il faut considérer aussi l'extermination de populations comme par exemple les Arméniens et les Juifs ; il est absolument urgent, pour lui, que la philosophie contemporaine s'interroge sur ce problème très grave. Nous sommes en présence d'une réorganisation économique et politique qui a engendré des nouvelles formes de violences qui ne peuvent que nuire profondément à la dignité de l'homme.

Conclusion

La réflexion philosophique et politique de Hannah Arendt est absolument unique et originale dans la philosophie politique de la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Comme Walter Benjamin, elle a le courage d'assumer la responsabilité d'une véritable rupture de la tradition philosophico-politique, en constatant avec réalisme la situation d'acosmisme des sociétés modernes. Si peut-être d'autres avaient vu cette situation d'acosmisme, elle en fait un objet d'étude sérieuse et elle en problématise critique le concept. Elle jette les bases d'une nouvelle compréhension du politique et de l'intelligence du fait politique. L'existence humaine doit être pensée comme dimension politique caractérisée par l'agir et la pluralité. Le penser a une dimension politique qui se concrétise dans l'action et pour cela elle sort de l'interprétation heideggérienne de la nécessité de ramener tout à l'Être. Le problème fondamental n'est pas ontologique, mais elle inaugure plutôt une phénoménologie de l'action. L'enjeu de la pensée politique réside dans l'institution d'un sens humain du vivre ensemble dans l'instauration d'un monde commun.

La question du monde est liée, selon Arendt, à l'action. Elle se positionne contre le positivisme et le fonctionnalisme qui dominent les sciences sociales et qui nient ou plutôt qui ne voient pas du tout l'importance de l'agir ensemble politique ; c'est un enjeu mondain essentiel à la dimension pratique du monde et au caractère existentiel de l'agir politique. Action et monde sont au centre de sa réflexion. Le monde n'est jamais épuisé par sa factualité et l'être au monde ne suffit pas pour expliquer l'existence et le rôle remplis par les humains dans ce monde même. Bref, l'être-là ne suffit pas ; l'être-là du monde doit être considéré et repris par une institution humaine du monde commun. Le politique peut être alors défini comme ce qui fait devenir le monde comme monde commun et au même temps comme monde humain. La mondanité et la pluralité sont des résultats de l'activité humaine, comme aussi la natalité vue comme le miracle du commencement.

Chaque être humain qui naît dans ce monde est un nouvel espoir, un commencement nouveau, un appel à la spontanéité et à la fraîcheur, ce qui est exactement le contraire des idéologies et de leur volonté d'embrigadement et de destruction de l'homme. Evidemment, Arendt est bien consciente que tout cela ne peut pas éviter une tension permanente avec les dérives totalitaires qui sont toujours aux aguets pour recréer un monde technopoiétique, d'oppression et d'aliénation. La modernité remet en cause le statut et la place de l'action et par conséquent la solution est dans l'explication de l'action politique. L'action politique n'est pas la solution miracle qui sauverait définitivement du risque et de la tentation totalitaire et acosmique. Ce qui est en jeu est l'existence humaine et son action concertée ; il revient aux hommes de conserver le sens de la politique et de

vivre dans un espace public caractérisé par des actions libres et toujours ouvertes au dialogue et à la discussion. Cette pensée arendtienne dérive de l'expérience de la domination totale comme forme épouvantable de l'acosmisme moderne et contemporain. Arendt refuse le « tout politique » et le moralisme, tout tient, pour elle, à la politique, mais tout n'est pas politique. L'appartenance au monde ne suffit pas, mais elle a un sens dans le cadre de l'action concertée, de la pluralité dans un espace commun et dans la natalité qui renouvelle sans cesse les générations. Il s'agit d'un espoir en l'avenir ; la réalisation d'un tel monde ne dépend que des hommes et de leur volonté.

Arendt veut penser le politique indépendamment de toute morale et de tout pragmatisme ; le problème politique dépasse la morale et là où celle-ci réussirait à le gérer, elle ne pourrait pas épuiser le problème même. Les certitudes morales sont relatives et ne couvrent pas l'extension du domaine du politique. L'éthique de la conviction de Merleau-Ponty ne convainc pas non plus Arendt, car elle dissocie constamment les actions communes dans l'espace public des relations humaines contingentes ou des croyances personnelles. « L'autre » lévinassien ne la satisfait pas non plus, car l'action en politique se décline au pluriel et l'altérité de l'individu, sa singularité n'est pas finalisée à la pluralité. L'existence politique se fonde sur la pluralité et la natalité ; en amont de la politique il y a la liberté et l'action est liberté aussi, elle est commencement et naissance. Dans la pluralité et dans la coexistence, les hommes croisent leurs libertés et leurs commencements. La responsabilité politique n'est pas morale pour Hannah Arendt, mais justement elle est politique car elle détermine le monde commun. C'est une responsabilité pour chaque nouvelle naissance qui équivaut à une renaissance du monde. Savoir ce que nous faisons, comme Arendt disait, veut dire mesurer nos actions et leurs conséquences, car nous ne sommes jamais à l'abri d'une erreur. Seulement dans cette perspective d'une action politique, le monde devient et est commun. Ainsi action et monde deviennent ensemble communs et politiques à la fois.¹²⁰

¹²⁰ Voir à ce sujet l'essai d'Etienne Tassin, *Le trésor perdu*, *op. cit.*

Bibliographie

Adelbert Von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre, L'histoire merveilleuse de Peter Schlemihl*, 1^{ère} Edition allemande 1814, Traduction fr. R. Riegel (Paris, Aubier-Montaigne, 1966).

Alain Besançon, *Présent soviétique et passé russe*, Paris, Le Livre de Poche, 1980, p.146-147.

Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957 (*Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962).

Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*, éd. Ann Arbor, University of Michigan, 1957.

Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926.

Annabel Herzog, *Hannah Arendt, totalitarisme et banalité du mal*, coordonné par Annabel Herzog, Martine Leibovici et alii, Puf, débats philosophiques, Paris, 2011.

Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, Paris, 1990.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004.

Benedetto Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Saggi filosofici, prima edizione Bari, 1911, 1980.

Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, texte établi par Philippe Oriol, éd. Champion, Paris, 1998.

Bernard Ronze, *L'Homme de quantité*, Gallimard, Paris, 1977.

Bertolt Brecht, *An die Nachgeborenen* ; (juin 1939).

Bertrand Ogilvie, *L'homme jetable, Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. Editions Amsterdam, Paris, 2012.

Carl Schmitt, *La dictature, L'ordre philosophique*, Seuil, Paris, 2000.

Carl J. Friedrich, Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, éd. Praeger (New York), 1966.

Charles Louis de Secondat, Montesquieu, *L'esprit des lois*, GF Flammarion, Paris, 1979.

Christine Noël-Lemaître, *Arendt. Pas à pas*. Ellipses, Paris, 2019.

David Rousset, *Les Jours de notre mort*, éditions du Pavois, Paris, 1947.

Emmanuel Levinas, *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963 ; rééd. Le livre de poche, 2003.

Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, « Post-scriptum »* 1990.

Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993 ; rééd. Le livre de poche, 2002.

Emmanuel Levinas, *Esprit*, nr.234, « Lectures d'Emmanuel Levinas », Paris, juillet 1997.

Enzo Traverso, *Le Totalitarisme, le XXème siècle en débat*, Textes choisis et présentés par Enzo Traverso, Inédit Essais, Points, Editions du Seuil, Paris, 2001.

Enzo Traverso, *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*. La Découverte / Poche, Paris, 2013, 2016.

Erich Voegelin, *La nouvelle science du politique, Une introduction*, traduction, préface et notes par Sylvie Courtine-Denamy, L'ordre philosophique, Seuil, Paris, 2000.

Erich Voegelin, *The collected works of Erich Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia & London, 1990.

Erich Voegelin, « *Science, politique et gnose* » (1959), trad. M. de Launay, Bayard, Paris, 2004.

Erich Voegelin, « *La formation de l'idée de race* », (1940), trad. Th. Gontier, *Cités*, n. 36, 2008.

Erich Voegelin, *Race et Etat* (1933) trad. S. Courtine-Denamy, préface de P.A Taguieff, Vrin, Paris, 2007.

Erich Voegelin, *Hitler et les Allemands*, (cours de 1964), trad. fr. M. Köller et D. Séglard, Le Seuil, Paris, 2003.

Eric Voegelin, "*The Origins of Totalitarianism*", *Review of Politics*, in Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, éd. dirigée par P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.

Ernst Kohn-Bramsted dans *Dictatorship and Political Police : The Technique of Control by Fear*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1945.

Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Klincksieck, Critique de la politique, Paris, 2017.

Francesco Mercadante, *La democrazia plebiscitaria*, Giuffré editore, Milano, 1974.

Franz Kafka, *Das Schloss, (Le Château)*, trad. Georges -Arthur Goldschmidt, Presses de la Cité, Paris, 1984.

George K. Anderson, *The Myth of the Wandering Jew*, Brown, New York, 1965.

George Orwell, *1984*, Gallimard, 1950 (« Folio », 1972,). Original en anglais publié en 1949.

Gershom Scholem, *Fidélité et utopie : essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, trad. de l'hébreu par Marguerite Delmotte et Bernard Dupuy.

Giambattista Vico, *La Science Nouvelle (La Scienza Nuova)*, Traduction intégrale d'après l'édition de 1744 par Ariel Doubine, Présentation par Benedetto Croce, Introduction, notes et index par Fausto Nicolini, Paris, Nagel, 1953.

Gotthold Ephraïm Lessing, *Nathan le sage (Nathan der Weise)*, Présentation Anne Lagny, Trad. Robert Pitrou, Bilingue, GF Flammarion, Paris, 1997.

Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, édition établie sous la direction de Pierre Bouretz, Quarto Gallimard, Paris, 2002.

Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*, Quarto Gallimard, Paris, 2002.

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora, Pocket, Calmann-Lévy, Paris, 1961 et 1983.

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, Paris, 1995.

Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. française. A. Faure et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Hannah Arendt, *The Life of the Mind, (La vie de l'esprit)*, (M. MacCarthy, éd.), New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

Hannah Arendt, De l'humanité dans de sombres temps, réflexions sur Lessing, (1995) dans *Vies politiques*.

Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Christian Bourgois, Paris, 1987.

Hannah Arendt, *Réflexions sur Lessing*, dans *Vies politiques*, (titre original : *Men in dark times*) éd. tel Gallimard, Paris, 1974, pour la traduction française.

Hannah Arendt, *Karl Jaspers. Eloge*, dans *Vies politiques*, (titre original : *Men in dark times*) éd. tel Gallimard, Paris, 1974, pour la traduction française.

Hannah Arendt, La question judéo-arabe peut-elle être résolue ? (17 et 31 décembre 1943).

Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, Munich, 1995 (trad. Fr. *Correspondance, 1926-1969*, Payot, Paris, 1995).

Hannah Arendt, *Was ist Politik?* Piper, Munich, 1993 (trad. Fr. *Qu'est-ce que la politique ?*, Le Seuil, Paris, 1995).

Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, trad. fr et préface Michelle Irène B. de Launay, Paris, Payot, 1990.

Hannah Arendt, Lettre du 1^{er} novembre 1952 à Gertrud Jaspers, *Corr. A/J*, p. 203, *Hannah Arendt / Karl Jaspers, Correspondence 1926-1969* (L. Kholer and H. Saner, ed.) New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992 (tr. de *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, München, R. Piper GmbH & Co. KG, 1985).

Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Saint Augustin*, (trad. de *Der Liebesbegriff bei Augustin : Versuch, einer philosophischen Interpretation*, Berlin, J. Springer, 1929), tr. fr. de A.S. Astrup et G. Petitdemange, Paris, Tierce, 1991. Thèse de doctorat d'Arendt sur Saint Augustin soutenue sous la direction de Karl Jaspers.

Hannah Arendt, *Denktagebuch (1950-1973)*, New York, Hannah Arendt-Blücher Literary Trust, 2002, et Munich, Piper Verlag GmbH, 2002; trad. franç. S. Courtine-Denamy, *Journal de pensée*, vol. I et II, Paris, Seuil, 2005.

Hannah Arendt, *Juger*, traduction M. Revault d'Allonnes, Seuil, Paris, 1991.

Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad.fr. D. Lories, De Boeck Université, 2001.

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, 1979 ; trad. française éd. du Cerf, 1990.

Hans Jonas, *La religion gnostique. Le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, trad. L. Evrard, Paris, Flammarion, 1978.

Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2^{ème} éd. 1969, trad. Ch. Eisenmann, Bruylant LGDJ ? Paris-Bruzelles, rééd. 1999.

Hans Kelsen, *L'essence de l'Etat*, 1926, trad. P.H. Tavoillot, dans *La pensée politique de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, nr. 17, Université de Caen, 1990.

Hans Kelsen, *La Démocratie. Sa nature, sa valeur*, trad. Ch. Eisenmann, 1932, rééd. Dalloz, Paris, 2004.

Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927.

Immanuel Kant, *Anthropologie*, tr. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1984.

Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1985.

Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, trad. par Henri Mongault, préface de Sigmund Freud, *Dostoïevski et le parricide*, postface de Pierre Pascal, Folio classique, Gallimard, 1952, 1973.

Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, présentation et traduction de Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, nouvelle édition revue et augmentée, 2007.

Giorgio Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, éd. Du Seuil, 1997, trad. M. Raioloa.

Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, Collection Agora, Pocket La découverte, Paris, 2003.

Jean-Claude Poizat, *Apprendre à philosopher avec la Philosophie juive*, Ellipses, Paris, 2019.

J. Lacroix, J.-Y. Prenchère, *Le procès des droits de l'homme*, Paris, Seuil, 2016.

Jacques Ellul, *La pensée marxiste*, Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979. Editions La Table Ronde, Paris ; 2003. Coll. « La Petite Vermillion », Paris, 2012.

Jacques Ellul, *L'homme et l'argent*, Delachaux et Niestlé, 1954 ; 2^{ème} édition : PUF, 1979.

Jacques Ellul dans *La Foi au prix du doute*, Hachette, Paris, 1980.

Karl Marx, *Le Capital*, Folio essais, Gallimard, édition intégrale, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris, 1963 et 1968.

Karl Marx, *L'idéologie allemande*, in *Œuvres philosophiques*, M. Rubel éd., Paris, Gallimard, 1982.

Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Premier manuscrit, trad. inédite de Jacques Pierre Gougeon, intr., notes, bibl. et chron. de Jean Salem. GF Flammarion, Paris, 1996.

Laura Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005.

Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. J. Chavy, Paris, Plon, 1964.

Patrick Vassort, *L'homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*. Le Passager clandestin, Paris, 2012.

Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris, 2003.

Philosophie Magazine, entretien avec Enzo Traverso, propos recueillis par Catherine Portevin et Pauline Brenders, dans *Un concept fécond pour les temps présents*, Philosophie Magazine, Hors-série, « Hannah Arendt », Presstalis, Paris, février-avril 2016.

Philosophie Magazine, entretien avec Antonia Grunenberg, propos recueillis par Catherine Newmark, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, dans *Un risque majeur de la modernité*, Philosophie Magazine, Hors-série, « Hannah Arendt », Presstalis, Paris, février-avril 2016.

Pierre Montebello, *Nietzsche. Fidélité à la Terre*, Coll. Biblis Inédit, CNRS éditions, Paris, 2019.

Platon, *Gorgias*, présentation et traduction de Monique Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 1987, édition revue et augmentée 1997 et 2007.

Platon, *La République*, dans *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 2008.

Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, trad. M. Schruoffeneger, 1987.

Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, 1965, Gallimard, Folio, Paris, 1965.

René Descartes, *Méditations métaphysiques, (1641)*, GF Flammarion, Paris, 2009.

Robert Antelme, *L'espèce humaine*, tel Gallimard, Editions Gallimard, Paris, 1957.

Ronald Beiner, « Hannah Arendt et la faculté de juger », in *Juger, Hannah Arendt, Juger*, Paris, Seuil, 1991, traduction M. Revault d'Allonnes, pp. 129 à 216 et pp.187 et sq.

Sylvie Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Pour demain, Vrin, Paris, 1999.

Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, les dossiers Belfond, éd. Belfond, Paris, 1994.

Theodor Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot, 1980.

Theodor Adorno, *Dialectique négative. Critique de la philosophie*, (1966), trad. Collège de philosophie, Payot, 1978.

Theodor Herzl, *L'Etat des Juifs*, suivi de : *Essai sur le sionisme : de l'Etat des Juifs à l'Etat d'Israël*, par Claude Klein. Présentation, notes, postface, inédite et traduction de l'allemand par Claude Klein. La Découverte / Poche, Essais, Paris, 1990, 2003.

Thierry Gontier, *Voegelin, Symboles du politique*, Michalon, le bien commun, Paris, 2017.

Thierry Ternisien d'Ouille, *Penser avec Hannah Arendt, Guide de voyage à travers une œuvre*, Chronique sociale, Savoir penser, Lyon, 2017.

Victor Klemperer, LTI, *Lingua Tertii Imperii*, la langue du Troisième Reich, Carnets d'un philologue, Agora, Pocket, Paris, 2018.

Waldemar Gurian, *Totalitarianism as Political Religion*, in Carl J. Friedrich (dir.), *Totalitarianism*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p.123.

Wolfgang Heuer, *Hannah Arendt*, biographie, Editions Jacqueline Chambon, Actes Sud, Paris, 2005.

Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIème siècle à la guerre froide*, édition revue et augmentée, Gallimard, Folio Histoire, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2006, et 2010 pour la présente édition.