

ARABEN

Revue du GREPH

*Groupe de Recherche en Epistémologie Politique et Historique
Institut d'Etudes Politiques de Lyon*

*Hannah ARENDT :
de la théorie politique
aux relations internationales*

N°6

Octobre 2011

ARABEN

Revue du GREPH

*Groupe de Recherche en Epistémologie Politique et Historique
(Laboratoire Education, Cultures et Politiques
Université Lumière-Lyon2
EA 4571)*

Directeur de la Publication :

Jacques MICHEL

Secrétaire de Rédaction :

Marie-Pierre ESCUDIE

Comité scientifique :

François DAGOGNET (Univ. Paris1),
Hervé GUINERET (Univ. Dijon),
Pierre-François MOREAU (ENS-LSH, Lyon), Sophie PAPAETHYMIOU (IEP Lyon)
Michel PINAULT, Gilles VERGNON (IEP Lyon),
Loïck VILLERBU (Univ- Rennes 2)

Comité de Rédaction :

Daniel DUFOURT, Francis SANSEIGNE,
Gilles VERGNON

GREPH

Institut d'Etudes Politiques

14, avenue Berthelot

69365 Lyon cedex 07

contact : jacques.michel@sciencespo-lyon.fr

ISSN : 1778-0772

Pourquoi *ARABEN* ?

Claude Lévi-Strauss nous le rapporte (*La potière jalouse*, 1985) : **Araben** est le nom donné dans un mythe munducuru (peuple indien d'Amazonie) à une demoiselle Paresseux (*Bradypus tridactylus*, mammifère d'Amérique du sud) qui résistait aux avances d'un indien en médisant sur la première femme de son soupirant.

Pour les Indiens les paresseux sont dotés de qualités sociales et culturelles : ils sont menteurs et jaloux mais également ingénieux et habiles. Ils savent tant triompher des pièges que leurs tendent leurs rivaux que tirer parti de l'environnement. A tel point que « du temps que les paresseux étaient pareils aux humains » les femmes-paresseux étaient très recherchées par les hommes : elles faisaient « les meilleures tisserandes et les meilleurs épouses », sachant parfaitement administrer une économie domestique.

Le mythe développe certains traits de comportement du Paresseux : économe de sa nourriture comme de ses mouvements, propre et ordonné, « il apparaît, nous dit l'anthropologue, comme un animal naturellement bien élevé qui peut servir de modèle culturel », et « il n'est pas surprenant que les Indiens lui attribuent une compétence particulière en matière de tissage, le plus complexe et le plus raffiné des grands arts de la civilisation, et celui que des sociétés d'un niveau technique rudimentaire ont su porter à un haut degré de perfection ».

Pourquoi *ARABEN* ? – Parce qu'il nous a plu de retrouver ailleurs que dans des sources plus « académiques » cette image du tisserand, symbole technique de l'art de bâtir une société.

J.M.

Note de l'éditeur

Le **GREPH** (*Groupe de Recherche en Epistémologie Politique et Historique*) accueille avec bonheur pour le numéro 6 de sa revue **Araben** les travaux réalisés par le groupe de travail **Krisis** sur la portée de la pensée d'Hannah Arendt pour l'analyse et la compréhension des relations internationales.

Le **GREPH**, qui a, depuis sa création, cherché à dépasser les cloisonnements académiques et disciplinaires, se réjouit d'autant mieux de cette publication que celle-ci prouve de manière convaincante combien est productive pour la construction lucide d'un problème l'association de chercheurs d'origines différentes.

Jacques MICHEL

Hannah ARENDT : *de la théorie politique* *aux relations internationales*

SOMMAIRE

<i>Introduction</i>	6
<i>par Ninon Grangé, Pierre-François Moreau, Frédéric Ramel</i>	
<i>Expérience et conceptualisation.</i>	8
<i>Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?</i>	
<i>par Anne Amiel</i>	
<i>Les « Religions politiques » : le débat Arendt / Voegelin.</i>	22
<i>par Sylvie Courtine-Denamy</i>	
<i>De l'unité du monde à la pluralité internationale</i>	31
<i>par Frédéric Ramel</i>	
<i>Les éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires</i>	44
<i>par Étienne Tassin</i>	

INTRODUCTION

Ninon Grangé¹, Pierre-François Moreau², Frédéric Ramel³

Si la trajectoire biographique d'Arendt doit beaucoup à ses rencontres décisives avec Heidegger et surtout Jaspers, son cheminement philosophique, lui, demeure unique. Critique à l'égard de toute tradition, Arendt s'est définie comme initiatrice d'un nouveau chemin face à ce qu'elle considère comme « l'événement » du XXe siècle : le totalitarisme. La perversion de ce qu'elle qualifie de système totalitaire réside en une alliance de l'idéologie et de la terreur, induisant la perte de toute possibilité d'existence d'un monde commun entre êtres humains, la rupture entre le peuple et le politique, et ainsi modifiant les conditions existentielles même de l'humanité : « un présent où penser et un espace où agir »⁴. Le totalitarisme ne peut asseoir sa domination que sur des masses modernes dont la stabilité structurelle a été dissoute. Si l'organe le plus représentatif du régime est la police, la terreur devient la mentalité même du totalitarisme, éradiquant de fait toute forme de diversité humaine dans la société. Outre le système totalitaire, Arendt fait du nucléaire et de la technique une analyse analogue : la désolation face au constat que l'espace pourrait ne plus être investi par l'être humain. La technique a cette capacité à faire disparaître tout horizon de sens commun pour l'humanité. Dans un article de 1954, « L'Europe et l'Amérique »⁵, elle revient sur l'effroi qui envahit le monde après Hiroshima et la mise en cause du progrès technique en résultant. Face à cette opposition Homme-Univers, et à la volonté de dominer le monde plutôt que de le comprendre, l'homme devient esclave de ses propres connaissances pratiques. La technique devient un fondement limité pour une unité du monde condamnable et dangereuse. La guerre, guerre d'anéantissement, n'est plus un instrument de la politique, la retournant contre elle-même. L'équilibre entre capacité de produire et capacité de détruire est dissout, et le but de la guerre, pour reprendre les mots de Kant, n'est plus une paix universelle hypothétique : les guerres en notre siècle sont devenues des « catastrophes monstrueuses capables de transformer le monde en désert »⁶. Et l'humanité ne saura s'investir pour sa survie qu'autour du devoir d'angoisse⁷. Arendt témoigne de son inquiétude face à la situation mondiale, et de sa peur de l'aliénation du monde moderne à la technique⁸. Elle élabore dans ce siècle si éprouvant à ses yeux une pensée politique tournée vers l'action dans le prolongement de ceux qu'elle qualifie « d'écrivains politiques » : Montesquieu ou Tocqueville par exemple.

La Première Guerre mondiale – véritable entrée dans le XXe siècle –, les révolutions qui l'ont suivie, la crise économique et les violentes transformations des valeurs qui les ont

¹ Enseignant-chercheur à l'université Paris 8 Saint-Denis.

² Enseignant-chercheur à l'ENS-Lyon et directeur du CERPHI (Institut d'histoire de la pensée classique).

³ Enseignant-chercheur à l'université Paris-sud et Directeur scientifique de l'Institut de recherche stratégique de l'Ecole militaire.

⁴ Alain Caillé, Michel SÉNELLART et Christian LAZZERI (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique des Lumières à nos jours*, Tome 2, Paris, Flammarion, 2007, p. 336.

⁵ Hannah Arendt, « L'Europe et l'Amérique », *Penser l'événement*, traduction française Cl. Habib, Paris, Belin, 1989.

⁶ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. de l'all. par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, Fragment 3d, p.127.

⁷ Le devoir d'angoisse a été invoqué par le premier mari d'Hannah Arendt, Günther Anders, dans son essai *De la bombe atomique et de notre aveuglement face à l'Apocalypse*, (Paris, Titanic, 1995, trad. P. Charbonneau). Dans *La Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt évoque son essai, notamment autour de la question de l'expérience appliquée aux essais nucléaires, et à l'absurdité (absence de sens) de la bombe puisque les effets ont pour laboratoire le globe.

⁸ Lettre à Karl Jaspers du 18 avril 1948 : « La situation politique est si mauvaise, que même nous, qui ne croyons ni l'un ni l'autre vraiment à la guerre, sommes tout de même parfois saisis de peur ».

accompagnées, ont fait de ce siècle le laboratoire de formes politiques inédites et de nouvelles relations entre les États. Celles-ci ont donné lieu à des doctrines qui ont essayé de penser radicalement l'originalité du monde contemporain, aux frontières de la philosophie, du droit et de la politique ; ces doctrines ont à la fois pris en compte la philosophie politique classique et en ont fortement contesté les principaux aspects, pour repenser à nouveaux frais les structures des sociétés et des relations internationales. C'est pour mesurer leur apport que le groupe de travail *Krisis* sur philosophie, droit et politique face aux relations internationales (UMR 5037) a organisé (avec le soutien de l'université Lyon III) une série de journées sur Arendt, Schmitt, Walzer, Strauss...

L'objet du présent numéro, dont le principe premier consistait à associer philosophes et politistes, entend appréhender cette orientation originale. Trois idées émanent de cette recherche collective, qui résonnent comme des appels à des postures d'analyse face au monde contemporain : l'exigence de distinction conceptuelle, le nécessaire retour à une lecture historique qui identifie les actes ou les événements fondateurs, une prise de conscience quant à la présence d'éléments totalitaires dans nos sociétés qui pourtant relèvent du « post-totalitaire ».

EXPÉRIENCE ET CONCEPTUALISATION. COMMENT SE PENSENT LES RÉVOLUTIONS ? COMMENT LES PENSER ?

Anne Amiel⁹

Il s'agit simplement ici de faire part d'un certain nombre de perplexités – arendtiennes - concernant la thématique « expérience et conceptualisation » dans *Sur la révolution*. Ces perplexités renvoient finalement – même si elles sont traitées *via* les événements qui ponctuent la révolution américaine – à deux questions essentielles : le rapport entre théorie et pratique et le statut du sens commun chez Arendt (les conditions de possibilité de ce qui peut se constituer, se dire, et surtout s'éprouver comme expérience).

Comment les acteurs des révolutions comprennent-ils, et jusqu'où, la signification de leurs propres actions ? Comment Arendt comprend-elle ce qu'ils font et leur rapport à la tradition, qui à la fois permet leurs actions et l'entrave ? Peut-on formuler une pensée politique adéquate à l'événement révolutionnaire, à sa grandeur ?

Il s'agit ici d'une relecture de certains textes arendtiens – selon la métaphore qui veut que la pensée soit comme une toile de Pénélope, toujours à reprendre et à défaire : une véritable provocation à la réflexion, à la perplexité, à l'étonnement. L'écriture même d'Arendt, si sinueuse parfois, contraint à ne pas s'enfermer dans des formules toutes faites, qui figeraient l'effort de compréhension (et l'on pourrait penser ici la dangereuse fortune de la trop fameuse « banalité du mal », que nous retrouverons). On peut donc user de la liberté de lecture dont Arendt nous a fourni un exemple.

Dans un manuscrit « Philosophie et politique, le problème de l'action et de la pensée après la révolution française », Arendt parle de la nécessité de se défaire de notre façon usuelle de comprendre les rapports de la pensée à l'action : « pour comprendre pourquoi les actions et les événements politiques (...) ont pu pendant tant de siècles être de si peu d'intérêt et de piètre signification pour le monde éduqué » et plus encore :

« pour comprendre le choc profond que les révolutions du XVIIIe ont produit sur les hommes de pensée. Elles semblaient leur prouver que la pensée peut être réalisée par l'action politique et que les événements politiques peuvent être de la plus grande pertinence pour la pensée. Dans la fondation d'un nouveau corps politique en accord avec certains principes théoriques, l'action, tout à coup, était devenue d'une si écrasante signification que la signification de la pensée commençait à pâlir par comparaison. »

On voudrait ici montrer la difficulté de cet effort.

Un premier présupposé est que les ouvrages les plus intensément politiques d'Arendt sont les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution*. Il ne s'agit bien entendu d'aucun jugement de valeur, ni d'une absurde sous estimation des autres œuvres. Simplement, dans *Sur la révolution* il ne s'agit pas seulement de l'action et de l'espace public, mais bien de

⁹ Professeur en classes préparatoires au Lycée Thiers de Marseille.

l'action politique comme telle, de l'espace politique comme tel ; d'institutions, de fondation, etc. Nous sortons d'une étude des articulations internes de la *vita activa*¹⁰, et des conditions de possibilités de la politique, pour étudier précisément cette dernière.

L'importance cruciale de *Sur la révolution* tient aussi à ce qu'il s'agit de scruter un phénomène spécifiquement moderne et, avec l'émergence d'un des rares moments où l'on peut parler de politique, un phénomène qui peut être qualifié d'ouverture de la modernité politique (et sur ce point le statut accordé tant à Machiavel qu'à la guerre civile anglaise ou à la « glorieuse révolution » n'est pas sans signification). *Sur la révolution* est donc une explication avec la modernité politique, ses promesses et ses déboires, avec la sécularisation¹¹. Jaspers associait les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution*. Les deux textes font partie des textes les plus dérangeants et les plus « idiosyncrasiques » d'Arendt – et sans doute la provocation arendtienne à l'égard du « texte sacré » de la révolution française et de sa compréhension hégélienne ou marxienne n'a-t-elle certainement pas simplifié sa réception, ni, tout simplement, une traduction décente, en France.

Un second présupposé est que l'œuvre d'Arendt peut se comprendre comme une « explication bagarreuse » envers la possibilité même d'une philosophie politique. Arendt cherche querelle à ce qu'elle nomme LA tradition ou la « grande tradition » de philosophie politique, qui s'initie pour elle dans l'hostilité, avec la compréhension platonicienne du procès de Socrate. Cette tradition serait une imposition violente de catégories non politiques, hostiles à la pluralité, au domaine politique. La philosophie politique « bâtard mal aimé » pourrait-elle être autre chose que cette imposition de critères totalement extérieurs au champ politique ? La question est constante, irrésolue. Arendt l'endure, au nom de la pluralité et du monde. (Ce qui pourrait rendre en partie raison de la façon dont elle aborde Kant). Arendt prétend faire jouer, contre cette tradition unique et unitaire de philosophie politique, une autre tradition, de penseurs ou d'écrivains politiques, qui sont ou qui ont été rejetés assez plaisamment comme non philosophes par certaines de nos institutions (cette remarque étant éventuellement autre chose qu'une simple anecdote).

On peut mentionner bien sûr les Thucydide et les Cicéron, et plus en rapport avec notre texte, les Machiavel, Montesquieu, Harrington, Tocqueville, mais aussi les fédéralistes¹², John Adams, Jefferson. Arendt les distingue des « philosophes » par un certain nombre de critères, dont on retiendra ici que le plus souvent ils ont été des acteurs politiques, et se sont voulus tels. De ce point de vue Machiavel et Tocqueville sont tout à fait exemplaires.

Enfin, la tradition de philosophie politique subirait une inflexion majeure avec sa transformation en philosophie de l'histoire – du fait même en un sens du phénomène révolutionnaire. L'emprise d'un Hegel, d'un Marx, la plausibilité de leurs philosophies, tiendraient aussi à ce qu'ils aient osé conceptualiser, penser, méditer l'événement majeur de leur temps – ce que n'ont sans doute pas fait les Américains.

¹⁰ Ce qui est mené dans *La condition de l'homme moderne*, noté ici CHM, où Arendt distingue par exemple travail, œuvre et action, souligne la pluralité que nécessite l'action, étudie la constitution du public, expressément distingué du privé et du social, souligne l'importance de la promesse et du pardon comme remèdes internes aux dangers inhérents à l'action, etc.

¹¹ J'avais essayé d'établir et questionner ces points dans *La non-philosophie de Hannah Arendt, révolution et jugement*, Paris, Puf, 2001, en tentant aussi d'éclaircir le rapport à Marx.

¹² On se fondera ici sur l'ouvrage *Le Fédéraliste*, Paris, Economica, 1988, (noté FP), constitué par un ensemble de 85 tracts rédigés par Hamilton, Madison et Jay, pour convaincre leurs concitoyens de l'État de New York de ratifier la constitution fédérale des États-Unis en leur en expliquant le sens.

Il faudrait alors être attentif à une réponse d'Arendt à Mac Pherson concernant les notions de « bourgeois et de citoyens »¹³ :

« La tradition de Montesquieu, que vous mentionnez, remonte en fait à Machiavel et Montaigne, etc. etc. Ils ont fouillé dans les archives de l'Antiquité, précisément pour obtenir un différent type d'hommes. Et ce type d'hommes n'est pas le bourgeois, mais le citoyen. Cette distinction entre le bourgeois et le citoyen se maintient, bien sûr, pensant tout le XVIIIe, parce qu'elle est devenue une façon centrale de penser et de parler de ces choses pendant la révolution française, et a duré jusqu'à 1848.

(...) Je dirais qu'après que la monarchie absolue soit devenue si absolue qu'elle pouvait s'émanciper elle-même des autres pouvoirs féodaux, en y incluant le pouvoir de l'Église, une très grande crise survint. Ce qui advint était la réémergence de la vraie politique, comme pendant l'Antiquité - ainsi vois-je les révolutions.

Je ne suis revenue aux Grecs et aux Romains qu'à moitié parce que je les aime tant (...). J'y suis revenue, néanmoins, parce que je savais que je voulais tout simplement lire ces livres que ces hommes avaient lus. Et ils avaient lu tous ces livres (...) pour trouver un modèle pour un nouveau domaine politique qu'ils voulaient construire et qu'ils nommaient République.

Le modèle de l'homme de cette République était, dans une certaine mesure, le citoyen de la polis athénienne. Après tous nos mots viennent de là, et ils font écho à travers les siècles. D'un autre côté, le modèle était la *res publica*, la chose publique, des Romains. L'influence des Romains était la plus forte, en son immédiateté, sur l'esprit de ces hommes. (...) Ils s'apprirent les uns aux autres une science nouvelle et la nommèrent une science nouvelle. Tocqueville fut le dernier qui parlât de tout cela. Il dit que pour l'âge moderne il fallait une science nouvelle. Il voulait dire une nouvelle science politique, non la *nuovascienza* du siècle précédent, de Vico. Et c'est ce que j'ai actuellement en tête. Je ne crois pas que quelque chose de très tangible sortira de quoi que ce soit que font les gens comme moi, mais je tente de penser ces choses pas seulement dans le domaine de l'antiquité, mais je ressens le même besoin de l'antiquité que les grands révolutionnaires du XVIIIe ressentaient. »

Essayer de penser l'expérience révolutionnaire, les expériences révolutionnaires, c'est penser la modernité politique (avant la coupure totalitaire¹⁴), c'est donc tenter de déchiffrer *à même l'événement*, de saisir ou ressaisir, *à même l'événement*, les catégories politiques majeures, puisque la politique n'existe pas toujours, pas partout¹⁵. Les moments rares où réémerge la politique authentique, l'action concertée, doivent être scrutés minutieusement.

Si théorisation du politique, conceptualisation politique il y a, on la trouvera

¹³ Retranscription d'une discussion télévisée, à Toronto, en novembre 1972 – le texte est repris dans *Penser et action in Edifier le monde*, Paris, Seuil, 2007, (traduction de l'auteur).

¹⁴ Arendt réserve le terme « totalitarisme » à certaines périodes du nazisme et du stalinisme. On aurait là des régimes parfaitement inédits, en rupture avec la tradition : une rupture fondamentale entre deux ères. Les totalitarismes seraient la réponse monstrueuse à des problèmes antérieurs qu'ils permettraient rétrospectivement de saisir comme des impensés de la tradition politique.

¹⁵ C'est un des thèmes fondamentaux de *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.

donc dans *Sur la révolution*. Les événements, les expériences, doivent être nos seuls maîtres en politique, et nous devons les déchiffrer de la façon la plus immanente possible, loin de toute position de surplomb, point de vue d'Archimède et autre imposition de catégories préformées importées d'un autre domaine.

Simplement, il faudra alors comprendre comment et pourquoi n'est pas alors apparue cette « nouvelle science du politique » que Tocqueville appelait de ses vœux. Il ne s'agit pas simplement de dire que *Sur la révolution*, nécessairement, se mesure, même indirectement à Tocqueville, à Hegel, à Marx, à Lénine, pour ne citer que les plus grands. Il s'agit de dire plus simplement encore que l'ouvrage se mesure aussi à Robespierre, à Jefferson, à Saint-Just, à Hamilton etc. Il s'agit aussi de comprendre comment les révolutions se sont comprises, ou plutôt mécomprises – comment elles se sont en grande partie mésinterprétées. Bref : pourquoi et dans quelle mesure, alors que la tâche est toujours de « penser ce que nous faisons », *les acteurs n'ont pas compris ce que eux, ils faisaient. Et qu'ils faisaient parfois fort bien*. C'est ce point crucial que cet article entend indiquer et explorer. C'est pourquoi d'ailleurs il s'agira ici de se focaliser sur la Révolution américaine. Ses réussites et son inventivité institutionnelle (selon Arendt incontestables) n'ont pas eu d'équivalent théorique, et n'ont pas assuré la « vie de l'esprit », de l'esprit révolutionnaire s'entend.

Or, que les acteurs ne comprennent pas vraiment ce qu'ils font si bien, cela paraît véritablement poser problème dans le cadre même de la pensée arendtienne. Arendt a toujours protesté contre toute prétention à comprendre une époque mieux qu'elle s'est elle-même comprise. Le prétendre, c'est violenter le statut d'être agissant et parlant des acteurs, substituer notre parole à la leur, dénier leur humanité, leur statut de copartageants du monde, etc. (par exemple, *Sur la révolution* s'insurge contre tous ceux qui traitent les révolutionnaires comme des précurseurs). Mais alors sur quoi faire fond pour séparer le bon grain de l'ivraie, et, s'appuyant sur le témoignage, les actes, les paroles, les discours, des acteurs, indiquer leur réussite et leur échec ?

Il y a *au moins* trois façons d'entendre « expérience et conceptualisation » : La théorisation philosophique malmenant en partie son objet, on doit souligner alors deux façons particulièrement notable de procéder. L'une consiste précisément à adopter le point de vue des *spectateurs* et non des acteurs, et des spectateurs de la révolution française : ce serait le cas de Hegel. L'autre consiste en une peur de la nouveauté comme telle, qui, une fois saisie ou plus exactement perçue peut-être recouverte, ou déniée. Ce serait le cas même de Marx face à la commune ou même de Lénine face aux soviets¹⁶.

L'articulation ou la conceptualisation à « *demi aveugle* » des acteurs. Arendt pointe la façon très ambiguë de comprendre ses propres expériences en regard des théories antérieures, ou des traditions antérieures, mi-stimulantes, mi-égarantes. Le rapport des acteurs à la tradition à la fois autorise et stimule, égare et aveugle.

La théorisation d'Arendt, contre la philosophie en un sens, s'adosse aux acteurs et à leurs actes, paroles monumentales. (Il n'est pas du tout indifférent par exemple de remarquer que la métaphore de l'accouchement pour désigner la révolution soit celle des

¹⁶ Ce qui pose un problème en regard de la lecture kantienne de la révolution française, de l'enthousiasme du spectateur... La question des spectateurs (toujours au pluriel) scrutant les acteurs (toujours au pluriel) est une question difficile, pour peut que l'on prenne l'ensemble des textes arendtiens en charge.

« théoriciens » pour le dire vite, tandis que les acteurs préfèrent la métaphore théâtrale). La conceptualisation arendtienne commence par une lutte contre l'oubli – oubli de la révolution américaine comme telle, oubli de la forme-soviet, oubli des projets jeffersonniens. Mais cette conceptualisation, qui s'effectue au nom des acteurs et de l'expérience, pointe aussi les erreurs et les errements, la « *futilité conceptuelle* » des pères fondateurs, et autres redécouvertes, dans le feu de l'action, « *presque par inadvertance* ». Arendt entend donc expliquer comment les acteurs se sont eux-mêmes trahis et pourquoi.

La question pourrait être alors : comment procède Arendt ? Quel est le statut de ses textes ? De quoi s'autorise-t-elle pour affirmer ce qu'elle affirme ? Il y a certainement une rémanence de l'histoire monumentale « à la Nietzsche » ; il faut sauvegarder de l'oubli, il faut aussi saisir le souvenir comme un motif d'action. Car : « (...) sans l'exemple classique brillant à travers les siècles, aucun des hommes des révolutions, des deux côtés de l'Atlantique, n'aurait eu » le courage d'entreprendre une telle action. S'ébauche le projet d'exhumer une autre sorte de tradition – et il faudrait insister sur l'importance décisive du soulèvement hongrois de 1956 pour Arendt. Toutefois, l'histoire monumentale est, on le sait, injuste, comme le souvenir est nécessaire et insuffisant. Arendt se livrerait alors sans doute à une sorte de « chasse aux perles », comme celle qu'elle attribue à Benjamin, dans la mesure même où la grande tradition ne serait plus coercitive. Comme Arendt est très avare d'explicitation sur sa « méthodologie » (le terme même étant refusé comme parfaitement inadéquat) il faut tenter de ressaisir, à chaque fois de façon singulière, sa façon de procéder. Et l'on ne peut pas ne pas se poser la question de l'arbitraire, ou au moins de l'indémontrable, du coup de force...

C'est ici qu'il faut tenter de répondre à la provocation des textes arendtiens et de leur mode d'écriture et user de la liberté dont elle-même usait. Poser la question impose peut-être de garder à l'esprit, conjointement, deux passages :

- « peut-être que le prix de cette délivrance, le prix de l'isolement, du fait de couper avec ses propres racines et ses propres origines du vieux monde n'aurait pas été trop élevé si cette délivrance politique avait aussi amené une libération du cadre intellectuel et conceptuel de la tradition occidentale, une libération qui, bien sûr, ne doit pas être mécomprise et prise pour un oubli. De toute évidence ce ne fut pas le cas ; la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'a nulle part été ressaisi et égalé par un développement adéquat d'une nouvelle pensée » (OR 288).

- « (...) s'il est vrai que toute pensée commence avec le souvenir, il ne l'est pas moins que le souvenir n'est pas en sécurité tant qu'il n'est pas condensé et distillé dans une charpente de notions conceptuelles à l'intérieur duquel il peut continuer à s'exercer. Les expériences, et mêmes les récits qui naissent de ce que les hommes font et endurent, des faits et des événements, sombrent de nouveau dans la futilité inhérente aux paroles vivantes et aux actions vivantes, à moins que l'on en parle encore et encore. Ce qui sauve les affaires des mortels de leur futilité inhérente n'est rien d'autre qu'une discussion incessante à leur sujet, qui à son tour demeure futile à moins que n'en naissent certains concepts et poteaux indicateurs pour le souvenir futur, et même pour la simple référence »¹⁷ (OR 324).

Comment peut-on susciter ces nouveaux concepts et poteaux indicateurs ; et comment comprendre que « la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'a nulle part été ressaisie et égalée par un développement adéquat d'une nouvelle pensée » ?

¹⁷ Dans tout ce qui suit, on note OR, *Sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, (traduction de l'auteur).

S'agissant de révolution américaine (la seule, pourrait-on dire, qui aurait pu réussir, ou qui a partiellement réussi) le succès tient précisément en la fondation d'une nouvelle Rome et non pas à la refondation de Rome (se pensant refondation de Troie) ; à la publication d'un texte qui rend quelques principes mondains : à la constitution.

Le problème est alors double. D'une part, la constitution ne préserve en rien la population (qui de peuple tend à devenir masse) de l'apathie – puisqu'à l'inverse en un sens elle l'exclut de la participation aux affaires communes. Bref, l'esprit révolutionnaire n'a pas été sauvegardé, le trésor a été perdu. Cependant, d'autre part, la constitution donne droit, parole, articulation institutionnelle, sinon conceptuelle, à des expériences « *coloniales et précoloniales* » dont elle préserve partiellement la substance.

En fait, les deux monuments que sont la déclaration d'indépendance et la constitution laissent quelques espaces à la dignité de l'opinion en sa pluralité, au jugement, au fédéralisme (opposé à la volonté générale et contrebalançant une méfiance très traditionnelle dans le pouvoir d'une part, dans la nature humaine d'autre part).

Mais en un sens tout est joué bien *avant* la « révolution », voire même « la guerre d'indépendance », pire, avant même la colonisation. Arendt reprend le jeune John Adams : la révolution portera au jour et donc en un sens préservera ce qui lui préexiste, et qu'elle ne fait que consacrer (si « que » a un sens). Il s'agit de préserver un déjà là.

« Ce que la révolution américaine fit en fait, ce fut d'amener la nouvelle expérience américaine et le nouveau concept de pouvoir américain au grand jour. Comme la prospérité et l'égalité des conditions, ce nouveau concept de pouvoir était plus ancien que la révolution, mais à la différence du bonheur social et économique du nouveau monde, - qui aurait abouti à l'abondance et l'opulence sous le plupart des formes de gouvernement – ce concept aurait difficilement survécu sans la fondation d'un nouveau corps politique, *conçu explicitement pour le préserver* ; en d'autres termes, sans la révolution le nouveau principe de pouvoir serait demeuré caché, il aurait pu sombrer dans l'oubli ou n'être remémoré que comme une curiosité, objet d'intérêt pour les anthropologues ou les historiens locaux, mais non pas pour l'art de gouverner ou la pensée politique » (OR 166).

Il y aurait donc un dessein, une conception, destinés à préserver et exhiber un principe neuf, une expérience et un concept, ou des expériences et des concepts, préexistants, coloniaux ou même précoloniaux.

Que signifient alors « nouvelle expérience et nouveau concept » coloniaux ou précoloniaux ? Que signifie cette monumentalisation institutionnelle ? Implique-t-elle une théorisation adéquate ? Ou alors qu'est-ce qui explique ce dessein, cette fondation ?

L'expérience, les expériences « enseignent que », « montrent que ». Quelle est la signification de ce « montrer » ? Qu'est-ce qui se montre et à qui ?

Il y a certes, par exemple, une expérience du *self-government* dans les colonies britanniques, et par suite une sorte d'expérimentation de la distinction entre le pouvoir (des communes, du *self-government*) et l'autorité (de la métropole). Mais comment cette expérience est-elle réellement éprouvée ou pensée ?

Il y a l'expérience du bonheur public de l'action concertée et donc puissante, et *a contrario* de l'impuissance confédérale. Mais comment sont-elles - ou non - éprouvées ou

pensées ? Car si elles permettent de comprendre la grandeur de Montesquieu, de fonder le fédéralisme, elles ne surmontent en rien la dépréciation du pouvoir, ni par suite une mécompréhension de l'espace politique et de la nature même du bonheur. Bref, comment l'expérience se constitue-t-elle ?

Un premier exemple peut susciter un certain embarras. Il s'agit de comparer deux moments de *Sur la révolution* consacrés à la déclaration d'indépendance. Le chapitre « la poursuite du bonheur » est emphatique. On a là un des quelques rares exemples où, pour les acteurs, « leur acte et leur pensée profondément révolutionnaires brisent la carapace de l'héritage qui a dégénéré en platitudes et où leurs mots rejoignent la grandeur et la nouveauté de leurs actions ». La grandeur ne consiste pas en une quelconque philosophie, mais en ce qu'il s'agit « de la parfaite façon pour une action d'apparaître sous forme de mots » ; « nous sommes confrontés à un des rares moments de l'histoire où le pouvoir de l'action est assez grand pour ériger son propre monument ». Ici *praxis* et *lexis* s'entr'appartiennent.

Cette grandeur tient si l'on peut dire à quatre facteurs que tout lecteur d'Arendt notera : le respect de l'opinion de l'humanité, l'appel au tribunal du monde, l'opposition entre monarchie et république (cette dernière élevant contre la monopolisation du droit à agir, le droit pour un chacun d'être vu agissant) enfin les « promesses mutuelles ».

Ce dernier point, absolument fondamental, renvoie au chapitre « fondation 1, *constitutio libertatis* » et au passage extraordinaire sur le pacte du Mayflower. On y serait confronté à une expérience plus qu'à une théorie. Cela inverserait la prétendue dette américaine à l'égard des théories du contrat, ici relues à la lumière de l'expérience de l'émigration, du choix de quitter la métropole. Les futurs colons auraient péri s'ils n'avaient pas « tourné leur esprit vers le sujet assez longtemps et intensément pour découvrir, presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...) » Et là encore, Arendt loue la liberté à l'égard des formules conventionnelles, et l'authenticité et l'originalité du langage.

Seulement, cette fois, c'est pour amener à une critique de la déclaration d'indépendance et de sa rédaction, qui précisément malmène l'expérience en superposant au lexique des promesses mutuelles le vocabulaire conventionnel, déplacé, et finalement incompatible avec l'expérience précoloniale et coloniale, du consentement.

« Cette absence de clarté et de précision conceptuelles en regard des expériences et des réalités existantes a été la malédiction de l'histoire occidentale depuis que, après le siècle de Périclès, les hommes d'action et les hommes de pensée se sont séparés et que la pensée a commencé à s'émanciper elle-même de la réalité, et tout particulièrement de l'expérience et de la facticité politiques. Le grand espoir de l'âge moderne et des révolutions de l'âge moderne a été, depuis le début, de pouvoir combler le fossé. » (OR 260).

Ce que l'emprise de la tradition a finalement interdit. Là encore l'emphase est grande, mais, si l'on peut dire, à contresens.

Il ne s'agit pas bien entendu de tenter de pointer quelques contradictions que ce soient, en dépit des apparences ; chez Arendt aussi existe un « ordre des raisons », même s'il est fort étrange. (C'est là que l'on voit à l'œuvre la « toile de Pénélope », et une écriture qui impose, avec sa mobilité et ses rebondissements une reprise méditative.) Mais où est la

grandeur des mots ? Quelle est la nature de cette rumination des futurs colons qui redécouvrent dans l'ignorance et l'inculture quelques vérités politiques de bases ? Qu'est-ce que pense ou conceptualise Jefferson ? En quoi préserve-t-il ou trahit-il l'expérience ? Et qu'est-ce franchement que la révolution, si elle repose *in fine* sur des découvertes ou redécouvertes faites avant même le débarquement des colons ? Et quel est le type de pensée, de conceptualisation ou d'aveuglement de la constitution – sans laquelle rien n'aurait été sauvé de ces expériences fondamentales ou fondatrices ?

Pour le formuler autrement : peut-on à la fois tenir – et comment – d'une part qu'il faut se libérer de la gangue des platitudes traditionnelles pour se hisser à la hauteur – ou à l'écoute – de sa propre expérience, et d'autre part que cette expérience n'indique rien moins que la redécouverte de la sagesse des Anciens ou de celle de Montesquieu – sans lesquelles une véritable articulation du fédéralisme n'aurait jamais pu voir le jour ? Comment fustiger la « futilité conceptuelle » des pères fondateurs en reprenant à son compte, mot pour mot parfois, les raisonnements du *Fédéraliste* (à commencer par le plus fameux - le N° 10 sur l'éloge des factions) ?¹⁸

L'on peut aborder la question sous un autre angle. Que font les acteurs de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils, par exemple, le bonheur public qu'ils éprouvent, l'esprit révolutionnaire qui les anime ? Que font-ils de leurs propres théorisations – et par exemple, la fameuse théorie des *wards* de Jefferson ?

Un relevé d'occurrences, qui, très certainement n'est pas exhaustif, peut indiquer l'embarras.

- S'agissant du droit à « la poursuite du bonheur », Arendt s'interroge sur la formule de Jefferson qui parle bien de « bonheur » et non pas de « bonheur public ». Là dessus, il y a quelques probabilités que « Jefferson lui-même n'ait pas été très sûr de lui s'agissant » de ce bonheur. Non seulement l'issue de la révolution américaine, liberté ou prospérité, n'est pas claire, mais il ne faut pas sous estimer l'étendue du caractère ambigu de la révolution chez tous les révolutionnaires (OR 137).

- Le nouveau concept de pouvoir, et la distinction entre pouvoir et autorité reposent sur des expériences coloniales et même précoloniales, dont celle du Mayflower. Mais si les pèlerins donc ont dû penser et repenser à leur entreprise, au poids des promesses mutuelles, au pouvoir qui naît de l'association etc., ils ont découverts « presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...) ». Un effort intellectuel débouche sur une découverte par inadvertance, à la fois fondamentale et inarticulée – puisque c'est bien Arendt qui devra tenter de « traduire (...) l'essence de ces expériences coloniales ou même précoloniales dans le langage moins direct mais plus articulé de la pensée politique » - ce qui d'ailleurs donne lieu à un énoncé majeur sur lequel on reviendra.

¹⁸ On peut l'indiquer de façon très métaphorique ou à l'aide d'une comparaison qui pourrait apparaître un peu gratuite : il en va ici un peu comme chez Clastres. Clastres entendait montrer que certaines sociétés dites primitives sont moins SANS politique que CONTRE l'État, que leur pratique entendait conjurer la malencontre, interdire la naissance d'une instance de pouvoir séparée, une division entre gouvernants et gouvernés. Or, comment s'organiser pour empêcher de naître ce que par définition l'on ne connaît pas – que l'on voudrait ne pas connaître si on le connaissait dans un après coup qui est toujours un déjà trop tard ? On peut renvoyer ici à *La société contre l'État*, Paris, Éd. de minuit, 1974, et à, Miguel Abensour, (dir.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987.

- La tradition pèse donc de tout son poids sur les hommes de la révolution. Le paradoxe tient précisément à ce que la tradition sauve, si l'on peut dire, de son propre gouffre. Car la question d'un absolu, la question de l'autorité, se pose de façon pressante pour les révolutionnaires. Formulé de façon classique, l'embarras est : comment exiger la loyauté quand, usant du « droit à l'insurrection », l'on vient de détruire la légalité antérieure ? D'où, entre autre, l'appel à un « législateur immortel » ou au « culte de l'Être suprême » des deux côtés de l'Atlantique. Comment penser le gouffre, le hiatus temporel, entre destruction et instauration ? Comment penser une sorte « d'état de nature », de vacance de la politique ? Or, finalement, ce qui sauve la révolution américaine d'une défaite totale, c'est l'acte de fondation lui-même et la sorte de culte de la constitution, assortis d'une institution tout à fait nouvelle, conçue pour préserver l'autorité. Il s'agit bien sûr de la cour suprême. Mais cette innovation est permise parce que « Ici encore, c'est finalement le grand modèle romain qui s'imposa lui-même automatiquement et de façon presque aveugle à l'esprit de ceux qui » consciemment et délibérément allèrent fouiller les archives de l'antiquité pour se préparer à leur tâche. Ce « presque aveugle » qui recoupe pour la tradition le « presque par inadvertance » des pèlerins n'est pas un lapsus. On trouve encore l'idée que « que la fondation, l'augmentation et la conservation sont intimement interreliées pourrait bien être la plus importante des notions isolées que les hommes de la révolution adoptèrent, non pas réflexion consciente, mais par la vertu d'avoir été nourri par les classiques ».

- S'agissant de l'esprit révolutionnaire comme tel, et non plus de la charpente qui pourrait l'abriter, on sait à quel point Arendt souligne les interrogations et les inquiétudes de Jefferson. C'est qu'« il savait, même obscurément, que la révolution, bien qu'ayant donné la liberté au peuple, ne lui avait pas fourni un espace où cette liberté puisse être exercée » (OR 235).

- On devrait alors prendre tout à fait au sérieux les projets jeffersonniens des *wards*, de circonscriptions. Le « diviser la république en circonscriptions » serait tout aussi vital que le « *delenda carthago est* » en son temps. Dans cette réflexion « d'après coup », tardive, celle d'un acteur devenu spectateur, réside une supposition fondamentale « que Jefferson l'ait su ou pas » : nul ne peut être dit heureux sans participation à la chose publique, nul ne peut être dit libre sans expérience de la liberté publique.

Ce qui est expérimenté, agi, dit et pensé *avant* les révolutions, avec l'expérience précoloniale du Mayflower, *durant* les révolutions par les acteurs, avec le bonheur public, *durant* les révolutions par les fondateurs, les constituants, avec la création par exemple de la cour suprême, ou *après* la révolution, dans la réflexion anxieuse sur la sauvegarde de l'esprit révolutionnaire - tout cela est conduit pas des hommes qui comme Jefferson ne savent pas très bien ce qu'ils ont à l'esprit, qui font des découvertes *presque par inadvertance*, auxquels des modèles, qu'ils sont capables de renouveler, s'imposent *de façon presque aveugle et non par réflexion consciente*, qui savent les dangers de leurs actes mais *obscurément* et dont les projets théoriques comportent des suppositions fondamentales, qui, comme les *découvertes par inadvertance*, sont faites qu'on « l'ait su ou pas ».

Cette absence de lucidité, ou de clarté et de précisions conceptuelles concerne donc tous les moments de la révolution. Et elle concerne aussi bien ce que l'on découvre en se déprenant de la tradition (voire dans son ignorance scolaire) comme les pèlerins, qu'en lui faisant appel consciemment et délibérément (c'est le cas des John Adams ou des Fédéralistes, dont l'érudition n'est pas à souligner). Mais cela vaut encore quand on formule des projets. Il faut ici penser à Jefferson, dans la mesure où le projet des circonscriptions recoupe la pratique

découverte dans le feu même de l'action par les clubs, communes, associations françaises – premier maillon de ce « trésor perdu » des révolutions. Il en va de la forme des conseils ou des soviets, de l'auto-organisation politique du peuple ; cette forme serait aussi vieille que la forme parti, mais constamment oubliée et recouverte, précisément par l'appareil des partis et de leur bureaucratie. L'enjeu est la nature même du pouvoir politique et de l'accès du peuple à la liberté politique.

Ce n'est pas tant l'ambiguïté de l'héritage de la tradition, parfois égarant, parfois au contraire permettant de sauver la révolution en dépit d'elle-même qui retiendra ici.

Ce qui surprend, c'est l'allure de funambules que notre relevé sommaire suggère, qui veut souligner à gros traits, à traits grossiers, ce funambulisme, ce somnambulisme qu'Arendt prête parfois aux acteurs les plus grands. Car on est bien alors contraint de se demander sur un ton un peu différent, dans une « *Stimmung* » différente : Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils ce qu'ils font ? Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres théories, desseins, plans, projets ?

Comment qualifier la pensée, pourvue d'efficace et parfois de grandeur, parfois de justesse qui préside au pacte du Mayflower, à la déclaration d'indépendance, à la rédaction du *Fédéraliste*, à l'invention de la cour suprême dévolue au jugement et du sénat dévolu à l'opinion, à la pensée d'après-coup de Jefferson ? Car il s'agit bien toujours de méditer une expérience, de la déchiffrer et de la dire, mieux, de la publier, et ainsi de la préserver.

Un autre embarras, ayant trait, là encore, à la notion d'expérience, et à la façon de la faire et de la penser concerne la réciproque et le corrélat de l'ambiguïté du droit à la poursuite du bonheur, dont on ne sait s'il est un bonheur public ou le bonheur d'être déchargé du fardeau et de l'ambition politique. Dans le chapitre consacré à la question sociale – chapitre ô combien controversé et incompris – Arendt distingue deux sortes d'injustice. La première, évidente, en regard de laquelle l'autre semble un luxe, une dérision est la misère économique et sociale, celle qui renvoie chacun à l'épreuve solitaire de ses propres besoins vitaux : ici, il est clair que « les malheureux sont la puissance de la terre » (Saint-Just).

L'autre injustice est d'abord décrite en faisant fond sur le *Discours sur Davila*, de J. Adams, lequel reçoit alors, du fait d'Arendt, des renforts inattendus. Le discours souligne que : « La conscience de l'homme pauvre est claire, pourtant il a honte (...) Il se sent hors de la vue des autres, tâtonnant dans le noir. L'humanité ne le connaît pas (...) Au milieu de la foule, à l'Église, au marché... il est tout autant dans l'obscurité que s'il était dans une cave ou un grenier. Il n'est pas désapprouvé, ni censuré, on ne lui fait pas de reproche ; *il n'est tout simplement pas vu* (HA souligne). Passer totalement inaperçu et le savoir est intolérable ».

Arendt ajoute qu'il est rare, chez les modernes de voir l'injustice dans l'obscurité plutôt que dans le besoin et enchaîne : « On peut suspecter que l'effort de Marx pour réécrire l'histoire en terme de lutte des classes était au moins partiellement inspiré par le désir de réhabiliter à titre posthume ceux envers qui l'histoire avait ajouté à une vie injuriée l'insulte de l'oubli ». On retrouve ailleurs la même idée : « fort peu parmi eux / les révolutionnaires/ comprirent l'injure supplémentaire qu'infligeait aux vies meurtries des pauvres le fait que leurs souffrances demeuraient dans l'obscurité et n'étaient même pas retenues dans la mémoire de l'humanité ». Brecht l'aurait saisi, d'où ses ballades : « la ballade a toujours été la veine de la

poésie orale, la forme artistique, si c'en était une, où les personnes condamnées à l'obscurité et à l'oubli tentaient de conserver leurs propres histoires et de créer leur propre immortalité poétique »¹⁹.

Dans *Sur la Révolution*, Arendt souligne que

« de toute évidence, c'est l'absence de misère qui autorisa J. Adams à découvrir la situation difficile politiquement des pauvres ; mais cette saisie des conséquences estropiantes de l'obscurité, en contraste avec la ruine bien plus évidente que le besoin apporte à la vie humaine, pouvait difficilement être partagée par les pauvres eux-mêmes ; et puisque cela est resté une connaissance privilégiée [ou de privilégié], sans réelle influence sur l'histoire des révolutions ou la tradition révolutionnaire ».

La suite décrit de façon sinistre le fardeau du loisir converti non pas en passion de la distinction et de l'excellence, mais en consommation privée (si l'on ose la redondance).

Ce passage renvoie à un ensemble très dense de questions impliquant Marx d'une part, Jefferson de l'autre. Mais il faut prendre le risque de poser quelques questions plus naïves, plus plates – ou plus énormes – mais qui pourraient bien renvoyer *in concreto* au statut du sens commun et du jugement chez Arendt (jugement dont on sait qu'il est toujours saisi à l'ombre du jugement réfléchissant kantien, à l'ombre du jugement de goût – et le terme de goût, comme celui de tact, importe).

- Qui fait l'expérience de cette obscurité ? Qui la dit ? Qui la pense ? (Il ne s'agit pas du reproche absurde, contre textuel « d'élitisme » qui serait tout aussi absurde que celui de « spontanéisme » qui s'adosserait au seul dernier chapitre).

- Que se passerait-il si cette connaissance ne demeurait pas une connaissance privilégiée sur l'obscurité de la vie privée, sur son caractère privatif ? Arendt pose : « la fin du gouvernement demeura pour eux la préservation de soi, et la conviction de J. Adams, que la fin principale du gouvernement est de réguler la passion pour la distinction n'est même pas devenue une matière à controverse, elle a simplement été oubliée ». À quelles conditions une connaissance privilégiée sur l'injustice de ceux qui ne la connaissent pas comme injustice peut-elle se divulguer, et dans quelle mesure cette connaissance partagée, entendons, débattue, changerait-elle la pratique ?

- Immédiatement à la suite de ce passage, Arendt traite d'une obscurité très obscure, une injustice invisible, impartageable, innommable : l'esclavage des noirs. L'expérience, la connaissance, l'épreuve peuvent faire défaut.

- La connaissance privilégiée ou de privilégié de J. Adams (avec ses très improbables alliés, Marx et Brecht) pourrait bien avoir trait à la « mentalité élargie », la « maxime du sens commun » telle que Arendt se la réapproprie après le procès Eichmann (la « banalité du mal » titre d'un problème, tient bien à ce que Eichmann, très compétent pour raisonner et calculer, comme on le sait, se révèle incapable de penser et d'éprouver, et de parler sans produire clichés et formules). Il s'agit bien, comme le précisent quelques textes, de se mettre à la place d'un autre, d'envisager le monde de son point de vue. Plus exactement du point de vue qui serait le nôtre si nous étions à sa place, et non pas *bien entendu*, du sien à sa place. Suivant un exemple arendtien frappant, il s'agit de savoir ce que moi, j'éprouverais par exemple du point de vue de l'habitant d'un taudis, mais non pas *bien entendu* de ce qu'éprouve, de fait, en acte, l'habitant du taudis. « Bien entendu », c'est évident. Mais alors

¹⁹ *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 226 et pp. 229-230.

qu'éprouve l'habitant du taudis ? Qu'est-ce que j'éprouverais de plus juste à sa place qu'il n'éprouve pas lui-même ? Dans la mesure où il ne s'agit pas de compassion ou autre fadaise, ni d'une raison comprise comme calcul, sans aucune sorte d'émotion, comme si l'habitant du taudis et moi-même n'étions pas de la même espèce, n'étions pas dans le même monde, alors : qu'est-ce qu'éprouver, qu'est-ce que penser ou articuler ce que l'on éprouve ?

On a là une ligne d'interrogation très pressante chez Arendt, de la *Nature du totalitarisme* jusqu'à *La Vie de l'esprit*, en transitant par la si importante réponse à la recension par Voegelin des *Origines du totalitarisme* et par *Eichmann à Jérusalem*. Il en va de l'intrication de la pensée et de l'affect – l'affection ouvre au monde, qui ne peut être que monde commun. Il faut prendre dès lors l'expression « sens commun » tout à fait au sérieux. Penser et affect s'entreconditionnent – et sont corrélatifs de la possibilité de constituer l'expérience (et l'épreuve) et le sens du réel. Il serait alors possible de comparer et distinguer les approches d'Arendt et celle de Gadamer, dans *Vérité et méthode*.

- Ce qui renverrait ici, en situation si l'on peut dire, aux questions que pose Arendt dans ses derniers textes. Les questions qui concernent le « transpolitique » selon ses termes, ou les « propositions morales de bases » suivant ses cours, ou encore « la vie de l'esprit » si l'on veut. Qu'est-ce qu'éprouver ? Qu'est-ce qu'être affecté ?

Ce « sens commun » à la fois nous permet d'éprouver la réalité, et non pas de vivre « conformément aux règles d'un monde fictif » ou dans toutes les formes de mensonge et de simulacre – il nous permet de nous laisser affecter. Il renvoie à l'exigence d'une communauté, d'un partage. Ce qui est en jeu alors dans le « sens commun » ou dans le jugement de goût est donc à la fois quelque chose qui m'affecte dans ma chair et à la fois ce qui répond à l'exigence de la « mentalité élargie » (au sens de Kant, dans le fameux § 40 de la *Critique de la faculté de juger*). Mais dans l'action et la pensée révolutionnaires, il en va aussi de la transformation du monde qui rend possible pour les autres et pour moi (on ne peut pas dire : « comme pour moi ») d'être affectés et de penser en se mettant à la place de tout autre. Si bien qu'il faut se demander, de façon tout à fait singulière, comment une connaissance de privilégiés (acquise d'une façon ou d'une autre) peut se divulguer, se partager, s'exposer. La question a préoccupé Arendt à la fin de sa vie. C'est ce qu'elle répond, là encore, à Mac Pherson : « Je crois vraiment que penser a une influence sur l'action. Sur l'homme agissant. Car c'est le même ego qui pense et qui agit. Mais pas la théorie. La théorie peut seulement influencer l'action dans la réforme de la conscience. Avez-vous jamais pensé au nombre de gens dont vous auriez à réformer la conscience ? Et si vous n'y pensez pas en terme concret, alors vous pensez à l'humanité, c'est-à-dire à un nom qui n'existe pas, qui est un concept. Et ce nom (...) est constamment construit à l'image d'un seul homme. Si nous croyons vraiment - et je pense que nous partageons cette croyance - que le pluralité est la loi de la terre, alors je pense que l'on a à modifier cette notion de l'unité de la théorie et de la pratique à tel point qu'elle sera méconnaissable pour tous ceux qui s'y sont essayés auparavant. »²⁰

L'on souhaiterait conclure par un autre point. Nulle par aussi clairement, directement, que dans *Sur la Révolution* Arendt n'a énoncé que « l'espoir pour l'homme en sa singularité réside dans le fait que ce n'est pas un homme mais des hommes qui habitent la terre et forment un monde entre eux. C'est la mondanité humaine qui peut sauver les hommes des abîmes de la nature humaine ».

²⁰ Retranscription d'une discussion télévisée, à Toronto, en novembre 1972 – le texte est repris dans *Penser et action in Edifier le monde*, Paris, Seuil, 2007, (traduction de l'auteur).

Ce que l'expérience américaine effective, celle du pacte du Mayflower, du sort des colons, du cours de la révolution montrerait, c'est précisément le hiatus entre la singularité d'un humain et de la nature humaine (réelle ou supposée) et la pluralité des humains. Le salut réside dans la politique serait-on tenté de dire. Car après tout, peu importe, au bout du compte, que l'on déduise la bonté naturelle de l'homme de la corruption de la société – comme l'auraient fait les Français, ou que l'on pose une nature humaine déchue – comme l'auraient fait pèlerins et colons. L'expérience tient à ce que « la communauté, même composée de pécheurs, ne reflétera pas nécessairement la face pécheresse de la nature humaine. » On peut au contraire « contrebalancer la nature humaine en sa singularité en vertu des liens communs et des promesses mutuelles » (et il faudrait renvoyer aux passages très éloquents du *Fédéraliste* n° 70, n° 76) et à l'analyse de la promesse dans CHM.

Ces passages consonnent avec toutes les lectures critiques de la déclaration des droits de l'homme dans *l'Impérialisme*, la distinction entre les déclarations de type français et les amendements américains, enfin toutes les réflexions sur ce que signifient « *homo* » et « *persona* »²¹. L'égalité n'est jamais pour Arendt naturelle, elle est délibérée, construite, mondaine précisément. Cette conception ne s'autorise pas seulement de l'antiquité grecque et romaine, mais tout aussi bien du pacte du Mayflower ou des expériences coloniales américaines : l'égalité n'est pas donnée par l'origine (ethnique, linguistique, religieuse, etc.) mais bien produite par la promesse.

La pluralité sauve des abîmes de la nature humaine (si tant est que nous puissions la connaître). On a sans doute là non seulement le saut des révolutionnaires, le saut de l'ancien au nouveau monde – quelle que soit la façon dont on entend « monde » ; mais surtout celui de l'anthropologie, de la théologie à la pensée politique. Est manifeste le refus d'une anthropologie politique, ou d'une fondation anthropologique de la politique. C'est un point décisif, corrélatif de la compréhension de la pluralité, qui n'est souvent pas remarqué du fait de la surestimation de la *Condition de l'homme moderne* en regard de la sous-estimation patente de *Sur la révolution*.

Il y aurait par avance un débat avec Rawls et la reprise d'un état de nature, rationalisé, avec des acteurs eux-mêmes rationnels etc. On pourrait, en menant la confrontation, mesurer l'importance de la distinction entre promesse et contrat, entre promesse et consentement.

Il y a ce me semble un débat très profond, et que je crois très réel avec Carl Schmitt. Après tout celui-ci – penseur éminent de la souveraineté, et, pour faire trop court, de la décision – prétend bien que toute pensée politique véritable doit s'enraciner dans une anthropologie, si possible pessimiste, d'où les louanges adressées à Machiavel et à Hobbes. Or, pour Arendt, il s'agit de prétendre, adossée à des expériences spécifiques, qu'il y a solution de continuité entre l'anthropologie (sous sa figure classique) et la pensée ou la conceptualisation politique. Il faut décidément fouiller les ressources internes, spécifiques, irréductibles, indéductibles, de la pluralité.

²¹ Arendt précise que « *homo* » désignait d'abord à Rome celui qui n'était qu'homme, un sans-droit, un esclave. La *persona* est d'abord le masque de théâtre qui permet d'apparaître sur scène, d'endosser un rôle, de le représenter, par suite une protection (et de l'être privé, et de l'être public), une personnalité légale. Cela renvoie à une critique de l'acception commune des droits de l'homme comme droits de l'homme naturel. La protection des droits de l'homme requièrent à l'inverse l'inscription délibérée dans le monde commun. Il faut renvoyer ici à deux séries de textes : fondamentalement à la critique des droits de l'homme et la fin de l'État-nation à la fin de *l'Impérialisme*, adossé à l'étude des apatrides, et à sa reprise et son affinement dans *Sur la révolution* (par la distinction de la proclamation française et des amendements américains).

Ce qui confirmerait ce que l'on pressentait et que le *Journal de pensée* semble valider. Un des plus grands interlocuteurs et adversaires de Arendt est Hobbes – Hobbes plus que Rousseau. Hobbes comme « le meilleur ennemi ». Le *Fédéraliste* 21 le prétendait : « il est aussi juste que fin de dire "dans l'arithmétique politique, deux et deux ne font pas toujours quatre" » : on ne peut guère trouver d'énoncé plus anti-hobbesien et auquel (sans doute) Arendt aurait plus volontiers souscrit.

LES « RELIGIONS POLITIQUES » : LE DÉBAT ARENDT-VOEGELIN

Sylvie Courtine-Denamy²²

Nés en Allemagne, Hannah Arendt (1906-1975) et Eric Voegelin (1901-1985) opposants de la première heure au nazisme, furent contraints de s'exiler – dès 1933 en ce qui concerne H. Arendt qui séjournera jusqu'en 1941 en France, date à laquelle elle obtient un visa pour les États-Unis ; en 1938 de Vienne où sa famille s'était installée dès 1910 en ce qui concerne E. Voegelin. Les deux penseurs firent carrière aux États-Unis et y moururent. Sauf exception, tous deux publièrent dès lors en anglais. Tous deux eurent à cœur d'interroger dans leur œuvre le phénomène totalitaire. En 1951, l'année même où elle prend la citoyenneté américaine, H. Arendt qui n'avait jusqu'alors publié que sa thèse sur *Le Concept d'amour chez saint Augustin*²³, publie son premier grand livre, *Les Origines du totalitarisme*²⁴. « Regarder la réalité en face avec attention, sans idée préconçue »²⁵, en posant trois questions : « Qu'est-ce qui s'est passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela s'est-il passé ? », tel est l'objectif d'H. Arendt dans ce livre qui se compose de trois parties, L'Antisémitisme, L'Impérialisme, Le Totalitarisme. Compte tenu de la date de la publication : 1951, en pleine guerre froide, il fut perçu, à tort, comme un produit anticomuniste du maccarthysme. H. Arendt essuya des reproches concernant son « ton » – souvent polémique, ironique²⁶, et, comme elle le reconnaît elle-même, passionné, même si elle se défend d'être tombée dans le sentimentalisme ou le moralisme. Son parallélisme entre le régime soviétique – lequel aboutissait aux camps de travail – et le régime nazi dont l'aboutissement était les camps d'extermination, lui fut également reproché²⁷.

Cette même année 1951, Eric Voegelin qui en revanche avait déjà une œuvre de philosophe politique derrière lui²⁸, publie son premier livre d'exil, *La Nouvelle science du politique*²⁹. H. Arendt l'a lu, comme en témoigne sa lettre à Karl Jaspers datée du 1^{er} novembre 1952 : « À mon avis il se trompe, mais c'est tout de même un livre important. Le

²² Chercheur associé au Centre Alberto Benveniste et à l'EA 4117.

²³ H. Arendt, *Le concept d'amour chez saint Augustin*, trad. Anne-Sophie Astrup, Paris, DeuxTemps Tierce, 1991.

²⁴ *Id.*, *Les Origines du totalitarisme/ Eichmann à Jérusalem*, éd. Pierre Bouretz, trad. révisées par Hélène Frappat, Paris, Gallimard, 2002.

²⁵ *Id.*, *ibid.*, Préface, p. 184.

²⁶ Kurt Blumenfeld affirmant pour sa part : « Les Juifs s'en tirent vraiment mal. Un critique malintentionné pourrait en conclure à de la haine de soi », Lettre de Kurt Blumenfeld du 2 juillet 1951, in *Les Origines, op. cit.*, *Correspondances et Dossier critique*, p. 954.

²⁷ Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt », *Critique*, 1954. Le texte a été repris en partie dans R. Aron, *Histoire et Politique*, Textes et témoignages, Commentaire, Paris, Julliard, 1985, p. 416-425. H. Arendt avait été précédée sur la voie de cette comparaison par Waldemar Gurian qui, dans son livre publié en 1936, *Bolchévisme danger mondial* (Alsatia, Paris, s.d.), qualifiait le nazisme de « bolchévisme brun ». Par-delà les similitudes entre les deux régimes, R. Aron insistait quant à lui sur « l'idée » qui les différenciait : « dans un cas l'aboutissement est le camp de travail, dans l'autre la chambre à gaz » (*Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 302).

²⁸ E. Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes* [Sur la forme de l'esprit américain] (1928), *Race et État* et *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* [L'idée de race dans l'histoire des idées] (1933), *Der autoritäre Staat* [L'État autoritaire] (1936), *Les Religions politiques* (1938).

²⁹ *Id.*, *La Nouvelle science du politique. Une introduction*, trad., préface et notes Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 2000.

premier débat d'importance sur les problèmes réels depuis Max Weber »³⁰. Eric Voegelin a également lu *Les Origines* et il en donne un compte-rendu dans le numéro de janvier 1953 de *The Review of Politics*³¹.

La critique de Voegelin

Tout en reconnaissant la richesse de l'ouvrage et l'excellence de sa documentation, il pointe des « inconséquences » ou « déraillements théoriques ». Je me focaliserai exclusivement sur le premier, selon lequel H. Arendt ne tirerait pas les conclusions de ses intuitions théoriques lorsqu'elle écrit notamment :

« Rien peut-être ne distingue plus radicalement les masses modernes de celles des siècles passés que la perte de foi en un Jugement Dernier : les pires ont perdu leur crainte, les meilleurs leur espoir. Aussi incapables qu'avant de vivre sans crainte et sans espoir, ces masses sont attirées par toute entreprise qui semble promettre la fabrication par l'homme du Paradis qu'elles avaient déserté et de l'Enfer qu'elles avaient redouté. De même qu'en ses aspects les plus connus du public, la société sans classes de Marx présente une étrange ressemblance avec l'âge messianique, de même la réalité des camps de concentration ne ressemble à rien tant qu'aux images de l'Enfer médiévales »³².

Recourant elle-même aux « métaphores » du paradis et de l'enfer, reconnaissant que, si la principale caractéristique des masses modernes est leur perte de foi dans le Jugement Dernier, leur besoin de croire n'a pas pour autant disparu et qu'elles se laissent séduire par des substituts, H. Arendt aurait dû en conclure, selon Voegelin, que nous sommes confrontés à la « montée du sectarisme immanentiste depuis le Haut Moyen Âge »³³. Autrement dit, il va de soi pour lui, que le totalitarisme est la conséquence directe de « la maladie spirituelle d'agnosticisme »³⁴ qu'il avait diagnostiquée dès 1938 dans son livre *Les Religions politiques*.

Il y décrivait la lente « révolte egophanique » de l'Occident, le fait que l'homme se détourne des théophanies pour se replier sur son ego, un phénomène dont le point culminant aurait été atteint avec l'avènement du savoir absolu et la célébration d'un homme devenu Dieu, notamment à travers les philosophies de l'histoire de Hegel, de Comte et de Marx. Au lieu de rechercher les origines du totalitarisme prioritairement dans la faillite de l'État-nation et dans le caractère « superflu » de l'individu, ainsi qu'elle le fait, H. Arendt aurait bien plutôt dû reconnaître dans le totalitarisme « l'apogée d'une évolution séculière [...] au terme d'un long processus historique »³⁵. Les mouvements de masse modernes auraient en effet repris les quatre symboles à l'œuvre dans la spéculation du moine calabrais de la fin du XIIe siècle, Joachim de Flore. Selon ce dernier, l'histoire se déroulait selon trois

³⁰ H. Arendt -K.Jaspers *Correspondance, 1926-1969*, rassemblée et annotée par Lotte Köhler, trad. Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1995.

³¹ E. Voegelin, « The Origins of Totalitarianism », *Review of Politics*, vol. 15, 1953, n°1, pp. 68-76. Trad. française S. Courtine-Denamy, « Les Origines du totalitarisme » in Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001.

³² H. Arendt, *Les Origines...*, *op. cit.*, pp. 794-795.

³³ E. Voegelin, « Les Origines du totalitarisme » in Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 445.

³⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 444.

³⁵ *ibid.*, p. 437.

grandes séquences : celle du Père, celle du Fils et celle du Saint Esprit qui doit lui succéder en 1260 par l'intermédiaire de l'apparition d'un chef, le *dux ex Babylone*. On retrouverait ce schéma ternaire dans les trois stades de la philosophie de l'histoire de Marx et d'Engels, dans le Troisième Reich du national-socialisme ou dans celui de la Troisième Rome fasciste ; de même pour le symbole du guide ou du Führer, Hitler ou Mussolini et celui du « prophète » : Marx et Engels précurseurs de Lénine et de Staline ; enfin la communauté des personnes spirituellement autonomes sans le soutien ni la médiation des institutions, incarnée par les élites communistes, fascistes ou national-socialistes³⁶.

À cette évolution séculière E. Voegelin donnait le nom de « religions politiques », se conformant ainsi, comme il le précise, « à l'usage d'une littérature qui interprétait les mouvements idéologiques en termes de religions. Le volume de Louis Rougier qui eut beaucoup de succès, *Les mystiques politiques*, en est un exemple représentatif »³⁷. C'est également le terme qu'emploie Waldemar Gurian dans son article « Le totalitarisme en tant que religion politique » (1953)³⁸, Raymond Aron parlant quant à lui de « religions séculières » : « Je propose d'appeler religions séculières les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situant ici bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité » écrit-il dans un article de juillet 1944 à Londres³⁹. Vers la fin de sa vie, dictant ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin confie cependant : « ... je n'utiliserais plus aujourd'hui le terme de "religion" parce qu'il est trop vague et qu'il constitue déjà une déformation du véritable problème des expériences en les mêlant avec celui du dogme ou de la doctrine »⁴⁰. Dès 1938 il reconnaissait d'ailleurs que « parler de religions politiques et interpréter les mouvements de notre temps non seulement comme politiques, mais encore et surtout comme religieux, ne va pas encore de soi aujourd'hui », et il proposait d'en élargir le concept en le dédoublant : les religions supramondaines sont celles qui trouvent le *Realissimum* dans le fondement du monde, les religions intramondaines celles qui le trouvent dans des éléments partiels du monde⁴¹. En érigeant l'État, la science, la race ou la classe au rang d'être le plus réel, ces systèmes s'avèrent des religions politiques qui immanentisent le sens de l'existence et qui dispensent une certitude absolue quant à l'ordre des choses⁴².

L'originalité de Voegelin consiste en ce qu'il identifie ces religions politiques

³⁶ E. Voegelin, *Les Religions politiques*, Préface et traduction de Jacob Schmutz, Paris, Cerf, 1994, p. 73.

³⁷ *Id.*, *Réflexions autobiographiques*, édité et introduit par Ellis Sandoz, traduit de l'anglais, préfacé et annoté par S. Courtine-Denamy, Bayard, 2004, p. 83.

³⁸ Waldemar Gurian : « Le totalitarisme en tant que religion politique » (1953), in Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, op. cit., pp. 448-460.

³⁹ Raymond Aron, *L'Âge des empires et l'avenir de la France*, éd. Défense de la France, 1946, pp. 288. Julien Freund parle de « politiques de salut », Jean Séguy de « religions analogiques », et Arnold Toynbee d'« idéologies post chrétiennes », comme le rappelle J. P. Sironneau, dans sa conférence « Eschatologie et décadence dans les "Religions politiques" » (<http://www.u-bourgogne.fr/CENTRE-BACHELARD/confdoctorales.htm>).

⁴⁰ E. Voegelin, *Réflexions autobiographiques*, op. cit., p. 83.

⁴¹ *Id.*, *Les Religions politiques*, op. cit., p. 38.

⁴² Dans un article postérieur aux *Religions politiques*, et intitulé « La religion des modernes », (1960, in « Wort und Wahrheit », trad. Françoise Manent in « Commentaire », 1988, n°41), Voegelin regroupait sous une même appellation, non seulement les mouvements de masse politiques, tels que le communisme, le fascisme et le national socialisme, mais également les mouvements intellectuels tels que le progressisme, le positivisme, le marxisme, la psychanalyse. Il s'y attachait en particulier à dégager la relation entre mouvement intellectuel et mouvement de masse dans le positivisme d'Auguste Comte : d'après ses fondateurs, l'humanité tout entière devait devenir membre de la communauté positiviste sous la direction du « Fondateur de la religion de l'humanité ».

contemporaines aux courants gnostiques contemporains des débuts du christianisme, justifiant ce recours quelque peu insolite du fait que « L'Europe ne disposait pas d'instrument intellectuel pour saisir l'effroyable qui était en train de se produire... »⁴³. Les idéologies politiques modernes qui postulent une certaine forme de salut historique par l'instauration d'une société parfaite ne feraient que reprendre, sur un mode plus ou moins sécularisé, le scénario millénariste qui suit quatre phases :

-état de perfection initiale : antériorité et supériorité de la race aryenne pour le national socialisme ; le communisme primitif pour le communisme.

-chute et décadence : du fait du mélange débilissant des races ; du fait de la division du travail et de l'opposition de deux classes : les propriétaires et les non propriétaires des moyens de production.

-rupture violente : séparation puis extermination des éléments impurs ; la dictature du prolétariat pour lutter contre l'aliénation capitaliste.

-rétablissement de la pureté originelle : l'instauration d'un Reich de mille ans qui restaurera l'antique puissance des anciens Germains ; instauration d'un royaume millénaire de justice, d'abondance et de paix.

Le diagnostic de la grave crise que traverse le monde moderne une fois posé— c'est la sécularisation de l'esprit qui est en cause et non comme on le prétend une « régression vers la barbarie et le sombre Moyen Âge »—, le combat contre le national-socialisme, cette « substance maléfique, satanique », doit être mené en attaquant le mal à sa racine. Ni la morale ni les sentiments d'humanité ne suffisant pour en venir à bout il faut donc une contre-force tout aussi puissante que lui, en l'occurrence, selon Voegelin, « un renouvellement religieux, que ce soit dans le cadre des Églises historiques ou en dehors d'elles »⁴⁴.

La réplique d'Arendt.

Dès 1950 déjà, dans son article « La Religion et les intellectuels », répondant à une invitation de la *Partisan Review* à exprimer son opinion sur « l'attrait renouvelé de la religion pour les intellectuels et le discrédit croissant jeté aujourd'hui sur les attitudes et perspectives séculières », H. Arendt mettait en garde contre ce qu'elle appelait ces « bouffées du *Zeitgeist* », ce prétendu « renouveau du religieux » qui réapparaît de manière récurrente chaque fois qu'une « position “naturaliste” (ou positiviste, ou matérialiste-dialectique, ou pragmatique) » se fait jour. Il s'agit là d'ailleurs précise-t-elle, d'une attitude bien naturelle compte tenu de l'histoire millénaire de la religion⁴⁵. Il va sans dire qu'E. Voegelin est à ses yeux un représentant de ce *Zeitgeist* et, contrairement à ses habitudes, elle demanda un droit

⁴³ Eric Voegelin, *Science, politique et gnose*, conférence inaugurale qu'il tint lors de son retour à Munich le 26 novembre 1958, trad. de l'allemand par M. B. de Launay, Paris, Bayard, 2004, p. 11. E. Voegelin cite les travaux de ses prédécesseurs en la matière : Christian Baur, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1835), de Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, de Gilles Quispel *Gnosis als Weltreligion*, de Hans Urs von Balthasar *Apokalypse der deutschen Seele*, de Jakob Taubes *Abendländische Eschatologie*, d'Albert Camus, *L'homme révolté* et de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, (*ibid.*, p. 13).

⁴⁴ E. Voegelin, *Les Religions politiques*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁵ H. Arendt, « La Religion et les intellectuels » (1950) in *La Philosophie de l'existence et autres essais*, trad. Anne Damour, Paris, Payot, 2000, p. 172.

de réponse à la *Review of Politics*, lequel fut publié sous le titre « Réplique », puis suivi d'une « Remarque en guise de conclusion » de la part d'E. Voegelin⁴⁶.

Contestant la thèse de Voegelin⁴⁷, le nerf de son argumentation consiste tout d'abord à rappeler le caractère inédit du totalitarisme —« la domination totalitaire diffère de toutes les autres formes de tyrannie ou de despotisme que nous connaissons»⁴⁸, —au lieu qu'Eric Voegelin, qui apparaît ainsi comme un « prophète tourné vers le passé »⁴⁹, y voit pour sa part une structure mentale qui se répète. L'approche historique qu'adopte H. Arendt dans les deux premières parties —même si elle récuse avoir écrit une histoire du totalitarisme⁵⁰, fournissant bien plutôt une analyse en termes d'histoire⁵¹— contrastant avec la démarche de la troisième partie où elle attribue une essence au totalitarisme, lui fut souvent reprochée. En outre, et comme elle le reconnut, le terme Origines dans le titre, est ambigu, dans la mesure où il en appelle à une causalité historique⁵², à un rapport de causes à effets, alors qu'H. Arendt soutient la thèse selon laquelle le totalitarisme est un phénomène absolument sans précédent, « inédit ». Au terme de son analyse cette nouvelle forme de gouvernement apparaît en effet comme la combinaison ou la « cristallisation »⁵³ d'un certain nombre de traits spécifiques : l'atomisation de la société, le parti unique, l'idéologie étendue à tous les aspects de la vie individuelle et collective, la propagande et la terreur⁵⁴. Pour reprendre les catégories de

⁴⁶ *Id.*, *Les Origines*, *op. cit.*, Échange Voegelin-Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin », trad. É. Tassin, pp. 968-975.

⁴⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 971.

⁴⁸ Si le recours à la terreur, à la torture, à l'espionnage sont communs à la tyrannie et au totalitarisme, la caractéristique de la violence de ce dernier est toutefois d'aller jusqu'à éliminer ses propres partisans, voire des innocents. Alors que la tyrannie se caractérise par l'absence de lois, le totalitarisme obéit à la loi de la Nature dans le cas du nazisme, à celle de l'Histoire dans le cas du bolchévisme, toujours en mouvement. Alors que la tyrannie laisse subsister l'espace de la vie privée, le gouvernement totalitaire détruit toute vie privée et même toute pensée en substituant une fiction à la réalité : « Le pas qui mène du despotisme au totalitarisme consiste ainsi dans la transformation de l'isolement en désolation — Le déracinement, préalable à la superfluité, tel est le péril que font encourir les régimes totalitaires ».

⁴⁹ H. Arendt, « Compréhension et Politique », in *La Nature du totalitarisme*, trad. Michelle-Irène B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 54 : « L'inédit est le champ de l'historien [...] si l'historien s'attache à la causalité et prétend être en mesure d'expliquer les événements par un enchaînement de causes qui auraient finalement abouti à ces événements il apparaît alors comme un "prophète tourné vers le passé" ».

⁵⁰ *Histoire du totalitarisme*, tel était pourtant l'un des titres qu'elle avait envisagés, de même que *Les éléments de la honte : antisémitisme-impérialisme-racisme*, ou encore *Les trois piliers de l'Enfer* (Voir Elisabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt*, trad. Joël Roman et Étienne Tassin, Paris, Anthropos, 1982/ Calmann Lévy, 1999, p. 261 sq).

⁵¹ « Ce que j'ai fait, écrit H. Arendt, c'est pénétrer les principaux éléments du totalitarisme et les analyser en termes historiques, les faisant remonter dans l'histoire aussi loin que je jugeais approprié et nécessaire [...] je n'ai pas écrit une histoire du totalitarisme mais une analyse en termes d'histoire ; je n'ai pas écrit une histoire de l'antisémitisme ou de l'impérialisme, mais analysé les éléments de la haine des Juifs et l'élément de l'expansion dans la mesure où ces éléments étaient encore clairement visibles et jouaient encore un rôle décisif dans le phénomène totalitaire lui-même. Par conséquent le livre ne traite pas exactement des "origines" du totalitarisme —comme son titre l'affirme malencontreusement — mais rend compte historiquement des éléments qui ont cristallisé sous forme de totalitarisme », *Les Origines*, *op. cit.*, Échange Voegelin-Arendt, p. 968.

⁵² Et ce, même si dans « La nature du totalitarisme », H. Arendt avertit : « les composantes du totalitarisme en constituent les origines à condition que par "origines" on n'entende pas "causes" », in *La Nature du totalitarisme*, trad. et préface par Michelle Irène B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 73.

⁵³ Dans son *Histoire de l'antisémitisme*, (Paris, Calmann-Lévy, 1968, Tome III, p. 58), Léon Poliakov recourt lui aussi à la métaphore de la cristallisation d'éléments.

⁵⁴ L'énumération proposée par R. Aron des cinq principaux éléments constitutifs à ses yeux d'un régime totalitaire concorde avec celle d'H. Arendt : le monopole de l'activité politique par un parti, l'idéologie du parti considérée comme vérité d'État, le double monopole de la répression et de la propagande, le contrôle de

Montesquieu, la nature du régime totalitaire, ce qui le fait être tel, est la terreur, tandis que son principe, ce qui le met en mouvement, est l'idéologie.

Elle récuse ensuite l'idée que l'athéisme puisse être une cause du totalitarisme : « je ne peux acquiescer à la proposition du professeur Voegelin que “la maladie spirituelle est le trait décisif qui distingue les masses modernes de celles des siècles antérieurs” ». Bien plutôt les masses modernes se caractérisent-elles par

« le fait qu'elles sont des “masses” au sens strict du mot. Elles se différencient des multitudes des siècles précédents en ce qu'aucun intérêt commun ne les lie ensemble, aucune sorte de “consentement” commun qui, si l'on en croit Cicéron, constitue l'*inter-est*, ce qui est entre les hommes [...] qui remplit toujours la fonction de lier les hommes ensemble et de les tenir séparés d'une manière articulée [...] La perte des intérêts est identique à la perte de “soi” [...] ».

H. Arendt ne nie pas pour autant qu'il y ait du rapport entre l'athéisme et le totalitarisme, mais c'est aussitôt pour ajouter : « ce rapport me semble purement négatif et nullement limité à l'essor du totalitarisme [...] c'est au mieux une condition *sine qua non*, rien qui puisse expliquer positivement ce qui est arrivé par la suite ». L'essor du totalitarisme ne vient donc nullement combler un manque, un besoin de religion, dans la mesure où « Il n'y a pas de substitut de Dieu dans les idéologies totalitaires [...] Plus encore, la place métaphysique de Dieu est restée vide [...] ». Par conséquent, « ceux qui concluent des événements effrayants de notre époque qu'il ne nous reste plus qu'à revenir à la religion et à la foi pour des raisons politiques, me semblent témoigner d'aussi peu de foi en Dieu que leurs opposants... »⁵⁵. La meilleure preuve que les masses modernes ne se caractérisent pas par leur agnosticisme et que le besoin de croire est toujours présent tient en ce que ces mêmes masses « qui se soucient peu de réfléchir aux vieux mystères tels que l'Incarnation ou la Sainte Trinité, sont toutes prêtes à croire pratiquement n'importe quoi... »⁵⁶. Le retour à la religion tel que le préconise E. Voegelin ne saurait en aucun cas constituer un remède contre le totalitarisme du fait que « l'histoire récente a montré à quel point la religion organisée est faible et inefficace quand elle est confrontée à de nouvelles formes totalitaires de gouvernement –et ceci malgré la détermination et l'héroïsme fréquent d'une grande partie des clergés de toutes confessions »⁵⁷. En outre, un tel « retour » est tout simplement inenvisageable puisque se défaire de la sécularisation supposerait de renoncer à la science moderne, fondée sur une philosophie du doute, et à la manière dont elle a transformé le monde⁵⁸.

Cette « Réplique » à E. Voegelin condense en fait des arguments qu'Arendt

l'activité économique et professionnelle.

⁵⁵ H. Arendt, *Les Origines...*, *op. cit.*, Échange Voegelin-Arendt, p. 971-973.

⁵⁶ *Id.*, « La Religion et les intellectuels », *op. cit.*, pp. 172-173. Arnold Toynbee que Voegelin reprochait à Arendt de n'avoir pas lu écrivait pour sa part : « Étant donné que l'homme ne peut vivre sans religion, quelle qu'en soit la forme, le recul du christianisme en Occident a été suivi par la montée de religions de remplacement sous la forme des idéologies post-chrétiennes, le nationalisme, l'individualisme et le communisme [...] Toutes trois sont des formes de l'adoration du pouvoir de l'homme par l'homme : adoration du groupe social, de la cité, de l'État, de l'individu... », in *Le changement et la tradition*, trad. L.J. Calvet, Paris, Payot, p. 186.

⁵⁷ *ibid.*, *op. cit.*, pp. 172-173.

⁵⁸ « C'est seulement lorsque nous avons commencé à nous méfier de nos perceptions sensorielles, que nous avons pu découvrir que, contrairement à toute notre expérience, la terre tourne autour du soleil », H. Arendt, « Religion et politique », in *op. cit.*, p. 141.

expose d'une part dans un certain nombre de notices de son *Journal de pensée*⁵⁹, datées d'avril à juin de la même année, 1953, où elle utilise les termes de « religions séculières » ou de « religions totalitaires », et d'autre part des arguments beaucoup plus développés dans l'essai qu'elle rédigea également la même année, intitulé « Religion et politique »⁶⁰. Elle y constate que deux courants ont adopté cette expression de « religion politique ou séculière » : 1) la perspective historique selon laquelle le communisme ne serait que la variante la plus radicale de l'« hérésie immanentiste » (c'est donc Voegelin qui est directement visé) et 2) les sciences sociales selon lesquelles le communisme, le nationalisme, l'impérialisme, remplissent la même fonction que celle dévolue aux confessions religieuses dans une société libre. C'est ici le sociologue Jules Monnerot qui est visé⁶¹.

Le mérite de la perspective historique consiste en ce qu'elle reconnaît que la domination totalitaire n'est pas simplement un regrettable accident survenu dans l'histoire occidentale, mais elle commet une double confusion :

1) si l'un des traits essentiels de la crise actuelle est l'effondrement de toute autorité, ainsi que la rupture du fil de la tradition, il n'en découle pas pour autant que cette crise est avant tout d'ordre religieux ni qu'elle a une origine religieuse. À la même époque, janvier 1953, elle écrit en effet dans son *Journal de pensée* : « Tradition-religion-autorité forment une trinité à ne pas séparer ; les trois piliers du monde occidental, tous trois forgés par Rome, tous trois ont été brisés ensemble »⁶². Cette triple perte a une signification politique car ce dont elle prive les hommes, c'est d'un monde commun, les condamnant ainsi à l'isolement, lequel est pré-totalitaire, un réquisit de la terreur.

2) La seconde confusion que dénonce H. Arendt, est la suivante : il s'agirait de la lutte entre le monde libre et le totalitarisme. L'essai « Religion et Politique » avait en effet été rédigé en vue d'un colloque à l'Université de Harvard portant sur la question : « La lutte entre le monde libre et le communisme est-elle fondamentalement religieuse ? ». Or, la liberté n'est nullement une notion d'origine religieuse, la seule liberté revendiquée par la religion étant la liberté par rapport au domaine public : « Rien ne nous est plus étranger [à nous chrétiens] que les affaires publiques », affirmait Tertullien. Le souci de la liberté est bien plutôt ce qui donne son sens à la politique. Assimiler comme le font les sciences sociales l'idéologie à la religion comme équivalentes quant à leur fonction, revient donc à « blasphémer » en affirmant ni plus ni moins que Hitler et Jésus sont identiques parce qu'ils remplissent la même fonction sociale, autrement dit à refuser d'écouter le discours tenu par Jésus ou par Hitler. « Pour ma part [...], répliquera-t-elle à J. Monnerot, je ne crois pas que toute chose ait une fonction, ni que la fonction ou l'essence soient la même chose ; et pas davantage que deux choses complètement différentes— comme la croyance à une Loi de l'Histoire et la croyance en Dieu— remplissent la même fonction. Et même si, dans certaines circonstances particulières, il devait arriver que deux choses singulières jouent le même « rôle

⁵⁹ H. Arendt, *Journal de pensée, 1950-1973*, édition et préface d'U. Ludz et I. Nordmann, trad. de l'allemand et de l'anglais et postface de S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005. Voir notamment T. 1, Cahier XV, [29], mai 1953, Cahier XVI, [2], May 1953 et [16], juin 1953.

⁶⁰ H. Arendt, « Religion et Politique », in *La nature du totalitarisme, op. cit.*

⁶¹ Jules Monnerot, auteur de *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1949. Suite à la publication de l'essai d'H. Arendt « Religion et Politique » dans la revue *Confluence*, Jules Monnerot adressa une « Lettre à l'éditeur » qui fut publiée dans le N° suivant (*Confluence*, vol. 2, n° 4, décembre 1953), et Arendt lui répliqua à son tour l'année suivante (*Confluence*, vol. 3, n° 3, sept. 1954).

⁶² H. Arendt, *Journal de pensée, 1950-1973, op. cit.*, T. 1, Cahier XIII, [10], janvier 1953 et Cahier XIX, [19], octobre 1953.

fonctionnel”, je ne les tiendrais pas davantage pour identiques que je ne crois que le talon de ma chaussure est un marteau lorsque je l’utilise pour enfoncer un clou dans le mur »⁶³. Le terme même de « religion séculière » est une absurdité dans la mesure où il implique que le monde séculier dans lequel nous vivons a non seulement banni la religion des affaires publiques, mais qu’il est allé « jusqu’à éliminer Dieu de la religion, ce que Marx et Engels continuaient à tenir pour impossible »⁶⁴.

En réalité, suggère H. Arendt, le point décisif chez les Modernes ne réside pas tant dans la sécularisation que dans leur « suppression de la représentation de l’Enfer »⁶⁵, et elle précise d’ailleurs que lorsqu’elle recourt à cette image c’est de façon tout à fait littérale et non pas allégorique : « il semble assez évident que les hommes qui ne croient plus au Paradis ne seront pas en mesure de l’établir sur terre ; mais il n’est pas aussi certain que ceux qui ne croient plus à l’Enfer dans l’au-delà ne puissent pas vouloir ni être capables d’établir sur terre des imitations exactes de ce qui nourrit les croyances à propos de l’Enfer »⁶⁶. Or, l’origine de la croyance en l’Enfer est politique et non pas religieuse⁶⁷. À plusieurs reprises dans son œuvre, et notamment dans l’essai « Religion et Politique », H. Arendt renvoie à l’origine platonicienne de la représentation médiévale de l’enfer, interprétant le mythe de l’au-delà de Platon –notamment au Livre X de la République– comme un « instrument politique » pour contraindre le plus grand nombre qui ne s’intéresse pas à la vérité, à reconnaître l’ordre existant. Si donc cette représentation de l’enfer a disparu chez les modernes, parler de « religions politiques » à propos des totalitarismes de notre époque n’a décidément non plus aucun sens.

Ce que Voegelin nomme « religion politique » correspondrait donc à ce que H. Arendt désigne pour sa part du terme d’« idéologie ». Dans sa « Lettre à l’éditeur », J. Monnerot reproche à H. Arendt de n’avoir pas défini ce terme. H. Arendt lui rétorque que ce qui importe ce n’est pas tant « d’arriver à des définitions toutes faites, mais de faire constamment des distinctions » et elle le renvoie à son essai « Idéologie et terreur : une nouvelle forme de gouvernement »⁶⁸, où nous lisons : « une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d’une idée ». Ce qui importe dans cette idée, est moins son contenu –la lutte des classes et l’exploitation des travailleurs, ou la lutte des races et la préservation des peuples germaniques– que le processus logique qui pourrait se développer à partir d’elle. Une fois cette idée pervertie en prémisse évidente en elle-même, tout le reste s’en déduit de façon logique : « vous ne pouvez poser A sans poser B et C et ainsi de suite, jusqu’à la fin de l’alphabet du meurtre »– ce qui signifie qu’on ne fait pas d’omelette sans casser d’œufs : autrement dit, la race « inapte à vivre » (les Juifs) doit être exterminée, la « classe moribonde » (la bourgeoisie) est condamnée à mort. « Le fait qu’une idée aussi “vulgaire” que celle de race ait pu avoir prise sur des gens cultivés, et que des idées aussi complexes que celles de la dialectique marxiste aient pu exercer une emprise tout aussi forte sur des gens incultes, montre on ne peut plus clairement que ce n’est pas l’idée, mais la

⁶³ H. Arendt, Lettre à l’éditeur de *Confluence* en réponse à Jules Monnerot (1954), trad. Jacques Dewitte, *Revue du Mauss*, La Découverte, n°22, 2003.

⁶⁴ *Id.*, « Religion et Politique », in *La nature du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁵ *Id.*, *Journal de pensée, 1950-1973*, *op. cit.*, T. 1, Cahier XVI, [2], Mai 1953.

⁶⁶ *Id.*, *Les Origines...*, *op. cit.*, p. 969.

⁶⁷ *Id.*, *Journal de pensée, 1950-1973*, *op. cit.*, T. 1, Cahier XVI, [2], mai 1953.

⁶⁸ *Id.*, « Idéologie et Terreur : une nouvelle forme de gouvernement », *The Review of Politics*, juillet 1953, devenu le dernier chapitre des *Origines du totalitarisme* depuis la seconde édition de 1958.

logique de l'idée qui s'empare des masses »⁶⁹, commente H. Arendt.

Outre l'agencement des faits en une procédure rigoureusement logique, H. Arendt distingue deux autres caractéristiques à l'œuvre dans l'idéologie. Sa prétention à vouloir tout expliquer (présent, passé, avenir), qui interdit toute interrogation, toute intervention de la pensée et du jugement individuel : « En tant qu'idéologie et même s'il récuse, parmi bien d'autres éléments, l'existence d'un Dieu transcendant, le communisme diffère de l'athéisme. Il ne cherche jamais à apporter aux questions religieuses des réponses précises, mais il fait en sorte que ses tenants, avec leur préparation idéologique, ne les posent jamais »⁷⁰. Sur ce point, il semblerait qu'elle puisse s'accorder avec E. Voegelin. Constatant l'apparition à l'époque moderne d'un dogmatisme inconnu jusqu'alors dans l'*épistémè politikè* qui s'exprime dans l'injonction marxiste « Ne pense pas, n'interroge pas » –au risque que la construction ne s'effondre– mais qui touche également le positivisme comtien et le national-socialisme, E. Voegelin déplore cette fermeture de l'esprit à la *ratio*⁷¹. Toutefois, ce dogmatisme propre à l'idéologie constitue précisément pour H. Arendt une raison de plus pour ne pas parler de « religions politiques » : en effet la théologie traitant quant à elle « l'homme comme un être raisonnable qui pose des questions et dont la raison a besoin d'accord, même s'il est supposé croire en ce qui dépasse cette raison [...], qualifier de religion cette idéologie totalitaire revient [...] à lui faire un compliment immérité »⁷². La troisième caractéristique de l'idéologie selon H. Arendt tient à son émancipation par rapport à la réalité perçue à laquelle elle substitue « une réalité "plus vraie" qui se dissimule derrière toutes les choses que l'on perçoit », laquelle n'est perceptible que grâce à un « sixième sens », l'endoctrinement, qui se substitue à la pensée⁷³. E. Voegelin dénonce bien lui aussi le « refus d'aperception (*Apperzeptionsverweigerung*, le terme revient à Robert Musil dans *L'Homme sans qualité*) de la réalité, récurrent en temps de crise et de déclin social » et, corrélativement, la construction d'une « seconde réalité », le fait de substituer à la réalité la « vision du monde » qui conduit aux « systèmes ». Mais, contrairement à H. Arendt, il en impute toujours la responsabilité à la « perte du rapport de l'être humain au fondement divin »⁷⁴, autrement dit encore au fait que l'homme se considère comme *creator mundi*, et pour échapper à cette confusion, il appelle chacun à « vivre selon l'ordre »⁷⁵.

⁶⁹ *Id.*, *Journal de pensée*, *op.cit.*, T.1, Cahier XII, 6, novembre 1952.

⁷⁰ *Id.*, « Religion et politique », *op. cit.*, p. 143.

⁷¹ E. Voegelin, *Science, politique et gnose*, *op. cit.*, p. 39 sq. et 34.

⁷² H. Arendt, « Religion et politique », *op. cit.*, p. 143.

⁷³ *Id.*, *Les Origines...*, *op. cit.*, p. 827.

⁷⁴ E. Voegelin, *Hitler et les Allemands*, tr. Dominique Ségler et Myra Köller, Paris, Seuil, 2003, pp. 277-78.

⁷⁵ *Id.*, *Science, politique et gnose*, *op. cit.*, p. 35.

DE L'UNITE DU MONDE A LA PLURALITE INTERNATIONALE

Frédéric Ramel⁷⁶

« Non, le monde n'a pas de chefs et il n'en aura pas parce que personne ne peut diriger le monde entier ».

Hannah Arendt, « Lettre à Karl Jaspers. 17 février 1957 », *Correspondance Arendt Jaspers, 1926-1969*, trad. de l'all. par Eliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1995, p. 427.

« Une passagère sur le navire du XXe siècle »⁷⁷. Tels sont les termes employés par Jonas afin de présenter son amie Arendt. Nous avons embarqué sur un nouveau navire en 1989, celui du XXIe siècle. Or, en Relations internationales, la pensée d'Arendt apparaît encore comme une boussole afin de diriger le mouvement de l'embarcation. En effet, plusieurs réflexions à partir d'Arendt se manifestent avec la fin de la guerre froide :

- le mal en relations internationales : versant éthique qui inspire une pluralité de positions théoriques dont les rawlsiens de gauche, lesquels conçoivent le mal comme une source d'une action solidaire en vue d'établir une justice globale⁷⁸

- la guerre passée au crible de la pensée tant dans son caractère non politique⁷⁹ que dans les ressorts moraux qui peuvent lui être attribués selon la perspective néoconservatrice⁸⁰ ou selon la rhétorique des droits de l'homme⁸¹.

- la façon dont la politique contemporaine à l'échelle internationale peut bénéficier du regard apporté par Arendt⁸².

⁷⁶ Université Paris-sud, chercheur au Collège d'études interdisciplinaires (CEI) et Directeur scientifique de l'Institut de recherche stratégique de l'École militaire.

⁷⁷ Hans Jonas, « Agir, connaître, penser », dans *Entre le néant et l'éternité*, trad. de l'all. par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996, p. 83.

⁷⁸ Patrick Hayden, "Superfluous Humanity : An Arendtian Perspective on the Political Evil of Global Poverty", *Millennium. Review of International Studies*, 35, 2, 2007, pp. 279-300.

⁷⁹ *Between war and politics : international relations and the thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁸⁰ Voir en particulier "Beyond Strauss, Lies, and the War in Iraq : Hannah Arendt's Critique of Neoconservatism", *Review of International Studies*, 33, 2, 2007, pp.265-83.

⁸¹ Patricia Owens, Paper APSA 2008. Adresse URL :

http://www.amazon.com/gp/reader/1403967830/ref=sib_dp_pt#reader-link

⁸² Anthony F. Lang, Jr., John Williams, ed., *Hannah Arendt and international relations : readings across the lines*, New York, Palgrave-MacMillan, 2005.

La présente contribution n'entend pas ajouter une autre réflexion à partir d'Arendt (c'est-à-dire de proposer un retour sur Arendt dans le monde post-bipolaire) mais plutôt d'explicitier le point de vue qu'elle adopte lorsqu'elle pense les relations internationales. Un objet particulièrement délicat à saisir comme le révèle son intention pour la seconde édition des *Origines du totalitarisme* de substituer sa conclusion relative à la Société des nations par son essai « Idéologie et terreur »⁸³. Cette posture sera à la fois focale et modeste.

Focale dans le sens où le présent article privilégiera une source en particulier : un chapitre des *Vies politiques* (traduction de *Men in Dark times* publié en 1968). Cet ouvrage expose des figures, non seulement sous le prisme de leur production intellectuelle mais aussi et surtout par l'intermédiaire des actes d'hommes et de femmes : « c'est de certains hommes et de certaines femmes qu'il s'agit d'abord – comment ils ont vécu leur vie, comment ils ont évolué sur la scène du monde et comment ils furent affectés par l'époque »⁸⁴. Cette époque, celle des « temps sombres », ne rime pas avec catastrophe ou monstruosité du siècle mais avec moment au cours duquel la lumière qui est projetée sur la réalité politique est de nature vacillante⁸⁵. Deux chapitres sont consacrés à Jaspers, le maître devenu ami, au sein de cet ouvrage. Le premier est un éloge à l'occasion de la remise du prix de la Paix des Libraires allemands en 1958 pour son ouvrage *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*. Le second est intitulé « Karl Jaspers : citoyen du monde ? » (paru la première fois en anglais « Jaspers as citizen of the World » dans *The Philosophy of Karl Jaspers* en 1957). Il restitue la pensée déployée dans *Origine et sens de l'histoire* au cours duquel Jaspers s'interroge sur la notion d'Humanité ainsi que sur l'histoire de l'Humanité. Or, ce second chapitre expose la pensée politique d'Arendt quant aux relations internationales en l'articulant avec sa façon de définir la « vraie philosophie politique » que l'on peut qualifier d'« authentique » ou de « nouvelle ». Il constituera le socle du présent article.

Celui-ci fera preuve également de modestie. L'unité et la cohérence de l'œuvre quant à l'étude des relations internationales ne seront pas appréhendées bien que des incursions ou des références à d'autres sources primaires seront convoquées. Plus modestement, il s'agira d'éclairer un aspect de la pensée politique d'Arendt. Quel est-il ? Il réside en une position défendue : celle de la pluralité internationale. Une conception de la pluralité qui s'oppose (même si elle ne le cite pas) au *pluriversum* schmittien fondé sur l'affrontement entre unités (que ce soient des États ou bien de Grands espaces : *Grossraum*). Le raisonnement d'Arendt, inspiré par Jaspers, repose tout d'abord sur une critique des tendances vers l'unité du monde (I), ensuite, sur une orientation nouvelle de la pensée offerte par Jaspers : une philosophie de l'humanité qui rime avec communication (II). Cette critique et cette réorientation aboutissent à une conception politique des relations internationales : l'espace international est un espace politique comme les autres au sein duquel se déploie la pluralité politique à la fois contre la désolation du monde (la guerre) et l'uniformisation du monde (la fusion des façons d'être et de penser) (III).

⁸³ Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, trad. de l'anglais (E.-U.) par Joël Roman et Étienne Tassin, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 371.

⁸⁴ Hannah Arendt, *Vies politiques*, trad. de l'angl. par Jacques Bontemps, Paris, Gallimard, 1974, p. 7.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 8 et 9.

I. Une voie vers l'unité du monde critiquée

« Tous les peuples de la terre ont un présent commun : aucun événement de quelque importance dans l'histoire d'un seul pays ne peut demeurer un accident marginal dans celle de l'un des autres. Chaque pays est devenu le voisin presque immédiat de chacun des autres et chaque homme éprouve le choc d'événements qui ont lieu de l'autre côté du globe »⁸⁶. Pourquoi ? Une telle situation résulte d'un foyer – l'Occident – et d'un développement – celui de la technique « l'espèce humaine ne doit son existence ni aux rêves des humanistes, ni au raisonnement des philosophes, ni même aux événements politiques – du moins pas en première instance – mais presque exclusivement au développement technique du monde occidental »⁸⁷. Arendt ne reprend pas ici le cheminement du raisonnement de Jaspers qui associe une conception « agressive de la science » ou scientifique (avec sa dimension fétichiste) aux excès suscités par la technique : un procédé par lequel l'homme de science soumet la nature afin d'aménager son existence, de se procurer les biens nécessaires et de se créer le milieu vital qui lui convient⁸⁸. Elle met l'accent sur les conséquences de la technique occidentale : une unité du monde qui se révèle critiquable car limitée et dangereuse.

Une unité limitée

La technique incarne un fondement limité quant à l'unité du monde pour deux raisons. D'une part, la technique *ne fait guère sens* pour les êtres humains puisqu'elle ne renvoie pas à un passé ou un avenir commun reconnaissables. Il s'agit d'un processus d'unification superficiel qui ne convoque pas l'esprit. D'autre part, la technique peut *faire disparaître un horizon de sens* pour les êtres⁸⁹ car elle peut défaire cette unité. Arendt décrit ici le retournement en destruction globale de l'humanité par le biais de la bombe atomique. En ce cas, la technique produit une solidarité toute négative : « le plus puissant symbole de l'unité de l'humanité est l'improbable éventualité selon laquelle les armes atomiques utilisées (...) pourraient mettre fin à toute vie humaine sur terre »⁹⁰. Cette solidarité des « ébranlés » constitue une forme très réductrice des potentialités humaines. Arendt attribue au nucléaire la même fonction que le système totalitaire : il entraîne la désolation qui n'est pas seulement désert mais espace qui ne peut plus être habité par l'humain⁹¹.

Cette solidarité étriquée toute négative peut susciter un éveil : une conscience à

⁸⁶ « Karl Jaspers : citoyen du monde ? », trad. de l'angl. par Jacques Bontemps in *Ibid.*, p. 96.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁸⁸ Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 123.

⁸⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. de l'all. par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 91 et s.

⁹⁰ Hannah Arendt, *Vies politiques, op. cit.*, p. 96.

⁹¹ Dans sa première conclusion des *Origines du totalitarisme* écrite en 1951, Arendt fait des crimes commis par le système totalitaire un socle à partir duquel émerge une nouvelle conscience de l'humanité : « seule la prétention à la domination mondiale nous a fait prendre conscience que l'humanité n'est plus un beau rêve d'humanité ou un horrible cauchemar d'étrangeté, mais une réalité à laquelle il est difficile d'échapper. Seule la folle idée que "tout est possible" a exprimé ce que nous avons au plus profond de nous-mêmes : ce qui est possible va bien au-delà de ce que nous avons jamais pensé ». Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, (Quarto), 2002, p. 867 (sur les incidences des crimes de façon large sur la pensée, voir *Ibid.*, pp. 866-872).

partir de la peur de l'autodestruction qui s'infiltrer partout. Un premier sursaut, une première clairvoyance peut susciter une transformation de cette solidarité négative en solidarité positive à l'échelle du globe. Toutefois, elle revêt un caractère menaçant.

Une unité dangereuse

Arendt souligne deux dangers. Le premier est sous-jacent aux moteurs de l'unité alors que le second est inhérent à l'unité envisagée. Tout d'abord, le *mouvement vers l'unité positive peut amplifier le « désert »* : cette « perte croissante du monde »⁹². L'aspiration à une plus grande prise en considération des situations vécues par mes semblables en dehors des frontières de l'espace politique national consiste à faire émerger une nouvelle responsabilité politique. Néanmoins, une telle aspiration se révèle bien trop lourde. Arendt parle alors d'une « intolérable situation de responsabilité globale » puisque « La solidarité de l'humanité peut fort bien s'avérer un fardeau insupportable et il n'est pas étonnant que les réactions communes en face d'elle soient l'apathie politique, le nationalisme isolationniste ou la rébellion éperdue contre tout pouvoir plutôt que l'enthousiasme ou le désir d'une renaissance de l'humanisme »⁹³. Ce mouvement de repli face à l'ampleur des actions à entreprendre mais aussi à la transformation des consciences qu'il appelle se traduit ainsi soit par de nouvelles guerres (des tempêtes de sable dans le désert) soit par un retrait. Ce passage du chapitre invite à la formulation d'une hypothèse. L'appel à une plus grande responsabilité politique peut se traduire de façon négative par une fuite dans l'apolitisme et par là, contaminer les oasis dans le sens où elle fait rentrer le sable du désert dans l'oasis : « on fuit le monde du désert, la politique, ou n'importe quoi. C'est une manière moins dangereuse et plus raffinée d'anéantir les oasis que les tempêtes de sable qui en menacent l'existence pour ainsi dire de l'extérieur. Lorsque nous fuyons, nous faisons entrer le sable dans les oasis »⁹⁴.

Ensuite, la *réalisation de l'unité par le centralisme mondial serait un cauchemar*. Un État mondial s'il devenait absolu signifierait un monstre pour la liberté. Arendt s'inscrit dans le prolongement de Rousseau et Kant qui, déjà, avaient identifié cette hydre mais elle en accentue sa dimension inhumaine. Elle soutient en effet que cette structure politique risque non seulement d'outrepasser le cadre d'un état de droit mais également de détruire le politique lui-même : « la notion même d'une force souveraine dirigeant la terre entière, détenant le monopole de tous les moyens de violence sans vérification ni contrôle des autres pouvoirs souverains, n'est pas seulement un sinistre cauchemar de tyrannie, ce serait la fin de toute vie politique telle que nous la connaissons »⁹⁵. Cette vie politique rime avec une citoyenneté fondée sur l'appartenance à un pays, sinon c'est la fin de la citoyenneté elle-même : « Nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen de son pays. (...) Un citoyen est par définition un citoyen parmi des citoyens d'un pays parmi des pays »⁹⁶. Cette dénonciation est affirmée à nouveau au moment de laisser le lecteur puisque la fin du chapitre souligne le spectre majeur à ses yeux : la création d'un État mondial qui fonctionnerait sur le

⁹² Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 136.

⁹³ Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 97. Arendt reprend ici quasiment mot pour mot un passage de sa première conclusion des *Origines du totalitarisme*. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., 2002, p. 870.

⁹⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 138.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁶ *Ibid.*

modèle de l'État policier voire du système totalitaire⁹⁷.

Or, face à ces tendances limitées et dangereuses, la pensée de Jaspers offre des possibilités nouvelles et ce, en dehors de la technologie ou d'un cadre réducteur, et dans un souci de profondeur.

II. Une autre voie possible pour l'humanité : la réorientation selon Jaspers

Arendt va puiser chez Jaspers les termes d'une authentique philosophie contre la philosophie telle que pratiquée depuis Platon. Or, c'est justement cette authentique philosophie qu'il faut mobiliser afin de réorienter la réflexion en matière de relations internationales. Jaspers offre un décentrement face à la tradition d'une part et une autre conception de l'histoire universelle d'autre part.

Un nécessaire décentrement à l'égard de la tradition

Jaspers propose une critique du caractère absolu de toute doctrine en philosophie : c'est-à-dire se libérer du poids que font peser les philosophes passés sur la façon de penser aujourd'hui. Dans son prolongement, Arendt a traité des conséquences désastreuses de la tradition en philosophie en identifiant des points aveugles qu'elle a légués. Miguel Abensour a bien mis en relief dans un ouvrage récent trois de ces points : la dévalorisation de l'action politique au profit ; le dénigrement de la natalité (la primauté accordée à la mort et non à la vie ici-bas) ; la présupposition inégalitaire entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas (ce troisième point aveugle a fait l'objet d'un dépassement par Kant qui, le premier, procéda à un retournement en soulignant l'égalité des individus face aux problèmes politiques tous capables d'être des témoins ou mieux des spectateurs de l'action publique⁹⁸). Or, dans le chapitre des *Vies politiques*, un quatrième point aveugle se manifeste : le déni de la pluralité des points de vue à l'échelle du globe. La tradition philosophique propose en effet une unité du monde fondée sur une représentation simplificatrice. Arendt formule cette idée à deux moments du chapitre.

Tout d'abord, lorsque Arendt formule une critique de l'unité du monde par la philosophie, elle souligne l'aveuglement de cette dernière. Elle occulte la pluralité comme loi de la terre à l'échelle de la planète : « la philosophie peut se représenter la terre comme la patrie de l'humanité et d'une seule loi non écrite éternelle et valable pour tous. La politique a affaire aux hommes, ressortissants de nombreux pays et héritiers de nombreux passés ; ses lois sont les clôtures positivement établies qui enferment, protègent et limitent l'espace dans lequel la liberté n'est pas un concept mais une réalité politique vivante »⁹⁹. Le second moment surgit quand Arendt qualifie l'unité de l'humanité selon les chrétiens qui n'est qu'un point de vue parmi d'autres. Cette unité ne peut pas faire l'objet d'une reconnaissance universelle et revêt, de par ce biais, un caractère étriqué : « la philosophie chrétienne de l'histoire de Saint-

⁹⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁹⁸ Ce que clarifie Miguel Abensour dans *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

⁹⁹ Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 106.

Augustin à Hegel a vu dans l'incarnation du Christ le tournant et le centre de l'histoire universelle. En tant que telle, elle n'est valable que pour les Chrétiens »¹⁰⁰.

Que ce soit à titre général (« la terre comme patrie de l'humanité ») ou bien à titre particulier (« l'unité selon les Chrétiens »), Arendt dénonce les prétentions des philosophies de l'homme. Elles occultent les hommes et ne peuvent en aucun cas constituer des philosophies de l'humanité. Celle-ci ne peut reposer que sur un appel renforcé à la communication. C'est là l'enseignement de Jaspers selon lequel la philosophie est communication. La vérité et la communication sont conçues comme une seule et même chose. Ce qui entraîne un refus de la solitude et une apologie du dialogue y compris et surtout dans l'espace public car chaque homme dispose de cette capacité de comprendre le point de vue de l'autre¹⁰¹. La philosophie de l'humanité correspond à une philosophie des hommes se parlant et communiquant les uns avec les autres en tant qu'habitants de la terre.

Une autre histoire universelle de l'humanité

Jaspers propose à partir de cette réorientation une nouvelle histoire universelle de l'humanité. Son regard porte en amont, sur une nouvelle origine et, en aval, sur une nouvelle organisation du monde. Tout d'abord, Arendt insiste sur la découverte d'une nouvelle origine plus lointaine, bien avant Abraham, de l'humanité. Il s'agit de la période dite axiale (500 avant J.-C.). En Chine, en Inde, en Perse, en Palestine, en Grèce : de nouvelles expériences pour la pensée afin de sortir de la mythologie « toutes les catégories fondamentales de notre pensée et tous les principes fondamentaux de nos croyances furent créées au cours de cette période. C'était le temps où l'humanité découvrait la condition de l'homme sur la terre »¹⁰². Il y a ainsi un Passé pour l'humanité (« la nouvelle unité de l'humanité pourrait acquérir un passé à elle grâce à ce que l'on peut appeler un système de communication où les différentes origines de l'espèce humaine se révèlent dans leur identité »¹⁰³). Mais ce passé n'est en aucun cas uniforme, bien au contraire : Arendt, avec Jaspers comme guide ici, en appelle à la préservation des distinctions d'être : « le national de chaque pays ne peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en s'y tenant obstinément. Un citoyen du monde qui vivrait sous la tyrannie d'un empire universel et penserait dans un sorte de super esperanto ne serait pas moins un monstre qu'un hermaphrodite. Le lien entre les hommes est subjectivement, l'appel à une communication illimitée et objectivement, le fait de la compréhensibilité universelle »¹⁰⁴.

Ensuite, Jaspers dégage de son analyse des prises de position pour le monde dans lequel il vit et pense. D'une part, il invite à ne pas exclure les autres systèmes philosophiques (chinois, hindou etc..) et d'envisager un dialogue universel entre les cultures. D'autre part, il formule une nouvelle conception de l'humanité équidistant de Kant et d'Hegel. Kant conçoit l'humanité comme un idéal très éloigné d'unité : autrement dit comme le « résultat ultime possible de l'histoire » inscrite dans le dessein de la nature. Hegel identifie une humanité conditionnée par le fait de vivre dans un peuple à un moment donné qui a révélé

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 102.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 99-100.

¹⁰² *Ibid.*, p. 103.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 104-105.

l'esprit du monde. Être GREC et non barbare au Ve siècle avant notre ère à titre d'exemple. Aux yeux d'Arendt, on ne peut être un citoyen du monde que dans la perspective kantienne. Mais l'apport de Jaspers tient à la nature de la notion d'humanité qu'il élabore : sa notion est historique (comparée à Kant) et politique (par rapport à Hegel). L'unité de l'humanité n'est ni consolation, ni récompense de l'histoire passée. L'histoire de l'humanité n'épuise pas peuples après peuples pour réaliser l'Esprit du monde. L'humanité est un dialogue ici et maintenant entre des hommes communiquant leur façon de penser.

Arendt ne va pas plus avant dans la traduction institutionnelle des idées diffusées par Jaspers. Elle s'intéresse d'abord et avant tout à la conception de l'humanité qui se dégage du travail, soit « le principe d'action politique requis » qu'incarne la compréhension mutuelle. Elle n'approfondit pas deux réflexions de Jaspers. Tout d'abord, elle ne s'attarde pas sur la description comparée de l'empire universel (une entité politique qui se maintient par la force, la terreur, le dirigisme et la censure : il véhicule une pensée unique) et de l'ordre mondial (une fédération d'États libres qui ne se fera qu'avec patience et sur la base des expériences de liberté dans les États libres). Jaspers insiste sur le renoncement à la souveraineté au profit d'une structure fédérale mondiale : « un ordre universel, (...) qui abandonnerait l'ancienne conception de l'État au profit de l'humanité. Il en résulterait non pas un État mondial (qui ne pourrait être impérialiste) mais un système, toujours adaptable constitutionnellement, d'États qui s'administreraient eux-mêmes dans une mesure définie, c'est-à-dire un fédéralisme universel »¹⁰⁵.

Ensuite, elle ne restitue pas l'articulation entre conceptions politique, sociale et spirituelle que propose Jaspers. Pour ce dernier, les tendances positives afin de maîtriser la technique moderne sont le politique (un ordre mondial garantissant la liberté politique et qui s'oppose à l'empire universel) et le socialisme (qui tend vers la justice). Or, ces deux composantes procèdent de la foi¹⁰⁶. Croire en Dieu signifie croire en l'homme. Croire en l'homme signifie croire en une liberté politique mais aussi croire au développement de toutes les possibilités dans le monde. L'ordre mondial procède en particulier de la tolérance et de la foi qui vivifie l'action. Le refuge suprême du principe d'action politique est l'individu qui dans la communication pacifique ne succombe plus à la violence, qui refuse de rester isoler. Arendt se focalise sur le fondement philosophique qui rend possible l'ordre mondial : c'est-à-dire une philosophie de l'humanité dont le principe de l'action politique correspond à la communication illimitée. Arendt n'explore pas les modalités politiques. Elle ne se réfère à la foi que lorsqu'elle identifie la source du principe et sans la clarifier : « la communication illimitée qui signifie en même temps la foi en la compréhensibilité de toutes les vérités et en une bonne volonté de parole et d'écoute comme condition préalable de tout commerce humain »¹⁰⁷.

III. La pluralité internationale comme conception politique

« L'unité de l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister dans un accord universel sur une seule religion, une seule philosophie, ou une seule forme de

¹⁰⁵ Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, op. cit., p. 242.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 266.

¹⁰⁷ Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 99.

gouvernement »¹⁰⁸. L'unicité de pensée ne constitue pas un socle pour l'unité du monde. Notamment parce qu'une communication n'existe qu'entre points de vue distincts¹⁰⁹. Ainsi, la pluralité internationale s'enracine dans le principe de l'action dégagé mais il convient de souligner le double spectre qu'elle entend juguler selon Arendt et qui permet d'ouvrir deux dialogues implicites : la disparition du monde par l'uniformité (ou discussion avec le concept d'État universel homogène cher à Kojève), la désolation du monde par la guerre (ou discussion avec le *pluriversum* schmittien)¹¹⁰. C'est finalement par contraste que la conception politique formulée surgit avec acuité.

Contre la disparition du monde par l'uniformité, pour une humanité plurielle

Arendt considère que l'humanité ne peut être que plurielle. Mais qu'entend-elle ici par pluralité ? Étienne Tassin identifie un quadruple niveau de pluralité lorsque Arendt traite de la pluralité comme « loi de la Terre » : personnelle, individuelle, communautaire et étatique¹¹¹. Les deux derniers niveaux (étatique et communautaire) apparaissent dans le chapitre des *Vies politiques* mais avec deux particularités.

Tout d'abord, le niveau étatique est bien évoqué. Arendt souligne l'existence d'une pluralité d'États dépouillés de la souveraineté absolue de décision. Mais ce n'est pas le niveau le plus investi dans la réflexion. Les passages qui traitent de cette dimension sont courts, peu approfondis. Surtout, Arendt ne précise pas une configuration politique au-delà de la nécessité de développer et appliquer des conventions mutuelles entre États. Elle ne convoque aucun exemple empirique, en particulier la Charte de San Francisco ou d'autres productions normatives en Droit international public.

Ensuite, le niveau communautaire est présent de façon centrale sous l'expression de « traditions nationales » ou « passés nationaux » entendus comme culture, production de la pensée. Arendt n'utilise ni le terme nationalisme lorsqu'elle identifie ce niveau de pluralité (le nationalisme étant dénoncé comme mauvaise réponse au développement de l'unité du monde) ni celui d'État-nation (qui présente des contradictions à ses yeux)¹¹². Elle se focalise sur l'expérience historique, la culture et les façons de penser. Ces composants des nations incarnent le refuge de l'humanité : « on dirait que les passés historiques des nations, dans leur complète diversité et disparité, dans leur déroutante variété et leur stupéfiante étrangeté mutuelle, ne sont que des obstacles sur le chemin d'une unité affreusement superficielle. C'est bien entendu une erreur. (...) Tout semble (...) dépendre de la possibilité d'amener, dans leur disparité originale, les passés nationaux à communiquer les

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁹ La reconnaissance des distinctions n'est pas l'expression d'une différence car Arendt n'est pas différentialiste.

¹¹⁰ Arendt ne discute pas ouvertement avec les deux figures de Kojève et Schmitt mais leur pensée apparaît en filigrane.

¹¹¹ Étienne Tassin, « De la pluralité », dans Anne Kupiec, Étienne Tassin, dir., *Critique de la politique : autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2006, p. 504.

¹¹² Roland Axtmann, « [Globality, plurality and freedom: the Arendtian perspective](#) », *Review of International Studies*, 32, 1, January 2006, p. 106. Pour une étude transversale de cette critique, voir Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Muhlmann, Étienne Tassin, dir., *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation pensées alternatives*, Paris, Sens&Tonka, 2007.

uns avec les autres, seule façon de rivaliser avec le système global de communication qui couvre la surface de la terre »¹¹³.

Une distinction apparaît ici avec le propos de Jaspers. Lorsque celui-ci s'interroge sur les limites et les possibilités de l'ordre mondial, il insiste sur des valeurs - tolérance et patience ou conscience de la gradualité - et des vecteurs à la fois étatiques - États souverains porteurs de cette transformation en vue d'un ordre mondial qui exercent un effet d'enrôlement - et populaires - quelques peuples qui ont le sens de la liberté. Les États ne sont pas écartés mais reconnus comme des pièces essentielles, nécessaires¹¹⁴ et ce, d'autant plus, que la majorité des peuples sont passifs. Arendt insiste, elle, beaucoup plus sur les traditions nationales que sur les puissances étatiques. Dans sa correspondance avec Jaspers, elle souligne que les dirigeants n'ont pas de ligne claire sur le plan de l'action : « tous les problèmes prennent des dimensions de plus en plus internationales (quand quelqu'un tousse au pôle Sud, un habitant du pôle Nord attrape aussitôt un rhume), et c'est pourquoi les chefs internationaux sont de plus en plus désemparés »¹¹⁵. Ils ne sont pas les porteurs les plus déterminants de l'ordre mondial. Comment expliquer cette particularité dans le raisonnement arendtien ?

Deux arguments peuvent être convoqués *in situ*. D'une part, Arendt exprime très souvent une suspicion à l'égard des dirigeants qui peuvent appliquer, dans la modernité, le point de vue de Ranke : celui du primat de la politique extérieure dans un sens débridé. L'action étrangère dans une perspective exclusivement militaire comme condition d'être de la nation correspond à un biais dangereux. Selon Ranke, « la sécurité des frontières et les relations internationales doivent être le premier souci de l'homme d'État, puisque la simple existence de l'État et de la nation en dépend »¹¹⁶.

D'autre part, faire des nations et des passés nationaux, les sources même de l'humanité renvoient à l'idée d'un monde véritablement humain, voire plus humain. Comme elle signale dans *Qu'est-ce que la politique* : « plus il y a de peuples dans le monde qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera de monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche. (...) S'il devait inversement se produire que, suite à une énorme catastrophe, un seul peuple survive dans le monde, et s'il devait arriver que tous ses membres perçoivent et comprennent le monde à partir d'une seule perspective, vivant en plein consensus, le monde au sens historico-politique irait à sa perte, et ces hommes privés de monde qui subsisteraient sur la terre n'auraient guère plus d'affinité avec nous que ces tribus privées de monde et de relations que l'humanité a trouvées lorsqu'elle a découvert de nouveaux continents et qui ont été reconquises par le monde des hommes ou exterminées sans que l'on se rende compte qu'elles appartenaient également à l'humanité »¹¹⁷.

Cette conception de l'humanité plurielle est d'un grand « secours » dans une ère frappée par une tendance à l'uniformisation des façons d'être. Arendt établit un lien entre la pluralité et le monde. Celui dans lequel nous vivons aujourd'hui deviendrait sec et sans relief alors : « il ne peut y avoir d'hommes au sens propre que là où il y a un monde, et il ne peut y avoir de monde que là où la pluralité du genre humain ne se réduit pas à la simple

¹¹³ Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 101.

¹¹⁴ Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, op. cit., p. 248.

¹¹⁵ Hannah Arendt, « Lettre à Karl Jaspers. 17 février 1957 », *Correspondance Arendt Jaspers*, op. cit., p. 427.

¹¹⁶ Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 135.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

multiplication des exemplaires d'une espèce »¹¹⁸. C'est la raison pour laquelle Arendt identifie également un « désir commun d'un monde un peu moins unifié »¹¹⁹. Arendt parle d'unité « fragile » du monde¹²⁰ mais elle n'envisage pas une unité plus forte ou une étape dans la construction d'une unité plus ferme. Il y aura toujours une division du monde car la pluralité est à la fois un fait, une loi, et une condition de l'action¹²¹. En cela, Arendt souscrit au point de vue de Jaspers selon lequel la « fusion absolue de l'humanité » est impossible. Elle est plutôt la « limite de l'histoire » : ce vers quoi les êtres humains tendent mais n'atteignent jamais¹²². Si elle se réalisait, ce serait la fin de l'histoire elle-même¹²³.

Ici, Arendt dialogue de façon implicite avec Kojève dont elle a suivi le séminaire grâce à l'entremise de Raymond Aron lors de son épisode parisien des années 1930¹²⁴. À la suite d'Hegel, Kojève croit à une fin de l'histoire qui rimerait avec fin du politique défini comme une interaction guerrière entre États. Apparaît un État universel homogène qui englobe tous les États, lesquels accèdent ainsi au statut de composantes fédérées. Le Droit international public devient un droit interne entre membres dont les façons d'être et de penser se confondent¹²⁵. Ce point de vue fera d'ailleurs l'objet d'un long débat entre Kojève et Strauss. Le premier considère que le Sage doit devenir conseiller du Prince et œuvrer à la réalisation de cet État universel homogène (la pensée est toujours dans l'histoire en vue d'une meilleure efficacité) ; le second cherche à maintenir à distance l'activité philosophique de l'histoire et notamment des instrumentalisation de la pensée du Sage par le dirigeant (le Chef d'État universel peut délivrer les clés de la sagesse pour tous et révéler par là la tendance tyrannique de cette entité politique)¹²⁶. De plus, aux yeux de Strauss, l'État universel homogène peut éventuellement accéder à une effectivité mais il ne saurait en aucun cas satisfaire le Sage véritablement épris par la recherche de la vérité. Arendt propose un contrepoint à Kojève mais en recourant à d'autres arguments que ceux de Léo Strauss (qu'elle n'aime pas d'ailleurs). D'une part, son raisonnement est étanche à « la fin de l'histoire ». Celle-ci n'est pas à l'ordre du jour. D'autre part, l'homogénéisation sur la surface du globe constitue un péril puisqu'il remet en cause la pluralité des façons d'être et de penser. Cette prise de position contre l'homogénéisation ne se résume pas à une conception philosophique abstraite (ce qui reconduirait d'ailleurs une faiblesse de la tradition en philosophie selon Arendt). Elle se traduit par des actes concrets comme la volonté de ne pas exporter un modèle de démocratie quel qu'il soit au sein d'autres aires culturelles. Au début des années 1950, c'est d'ailleurs un objet de « dispute » entre Arendt et certains néo-conservateurs comme Irving Kristol quant aux libertés civiles aux États-Unis¹²⁷. C'est également, à la même période, une des raisons pour lesquelles Arendt critique sévèrement le Congrès pour la liberté de la culture fondé à Berlin-Ouest en 1950 (financé par la CIA et dont Irving Kristol est l'un des acteurs) ayant comme finalité la lutte anti-communiste. Dans sa correspondance à Jaspers,

¹¹⁸ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit., p. 113.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 108.

¹²¹ Voir Étienne Tassin, op.cit.

¹²² Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, op. cit., p. 332.

¹²³ Ce qui constitue un point de convergence avec le point de vue de Pierre Leroux à l'égard de l'humanité à la fois invisible et qui rend visible les distinctions. Voir Miguel Abensour, « Postface. Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? », Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, p. 295 et sq.

¹²⁴ Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 149-150.

¹²⁵ Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 387-389.

¹²⁶ Léo Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 242-248.

¹²⁷ Elizabeth Young-Bruehl, op. cit., pp. 355-358.

elle souligne non seulement l'inaction de l'organisation en faveur de la culture aux États-Unis mais également le poids que celui-ci a sur la pensée¹²⁸. Il participe de cette hystérie anti-communiste à l'époque. Elle demanda d'ailleurs à Jaspers de démissionner de sa fonction en tant que président honoraire de l'organisation¹²⁹. Bien qu'elle participe au fameux Congrès de Milan en 1955¹³⁰ et qu'elle se veuille une ardente critique de la politique stalinienne, elle n'éprouve aucune affinité avec le Congrès du fait de sa prétention à l'homogénéisation. Cette inscription différente d'Arendt par rapport à Jaspers quant au Congrès mériterait d'être approfondie mais nous n'avons pas la place ici de le faire, notamment parce que la posture adoptée *in situ* ne se veut ni travail sociographique ni approche historique des idées.

Contre la désolation du monde par la guerre, pour une pluralité politique

Arendt critique la guerre et l'élimine des moyens politiques pour deux raisons. Premièrement, la guerre atomique met en danger l'existence de l'humanité entière (non seulement elle menace qu'il n'y est plus rien sur terre mais aussi plus personne). Arendt est très critique à l'égard du facteur nucléaire source de désolation du monde à partir de son emploi¹³¹. Elle l'est également quant à la prolifération nucléaire. Dans une lettre à Jaspers de 1957, elle souligne les effets désastreux d'un tel processus au profit des petites « nations »¹³². Deuxièmement, la guerre affecte immédiatement et directement l'humanité entière quelles que soient les armes ou l'étendue. Elle rime avec destruction d'une partie du monde¹³³.

Cette réflexion sur la guerre s'inscrit dans une volonté constante d'Arendt d'établir une distinction entre l'action guerrière d'une part et l'action politique d'autre part. Celle-ci est fondée sur le dialogue et la réciprocité alors que celle-là rime avec commandement et obéissance. Elle puise cette distinction chez les Anciens, notamment dans *Qu'est-ce que la politique ?* Bien que Grecs et Romains livrent deux conceptions différentes du politique, notamment lorsqu'il s'agit de définir la loi, ils s'accordent pour mettre à l'écart la guerre. La pensée grecque, tout d'abord, conçoit la loi comme un rempart, notamment contre la démesure de l'agir (l'hybris qui incarne un spectre pour tous les Grecs). L'espace politique au sein duquel s'élabore la loi incarne un espace de liberté de mouvement dans la pensée. Le discernement qui permet d'envisager toutes les positions possibles à partir desquelles on peut évaluer une situation exclut violence et contrainte. Ces dernières apparaissent dans deux sphères non politiques : la famille et la guerre. Celle-ci est étrangère à la communication et au discernement car elle « ne peut pas exister sans commandement et sans obéissance et ne peut s'en remettre à la persuasion lorsqu'il s'agit de prendre des

¹²⁸ « Hannah Arendt à Karl Jaspers. 13 mai 1953 », *Correspondance Arendt-Jaspers, op. cit.*, 303-304.

¹²⁹ Sur Jaspers en tant que président honoraire, Pierre Grémion, *Le Congrès pour la liberté de la culture en Europe. 1950-1967*, Paris, Centre de Sociologie des organisations, 1988, p. 28.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 137. Ce Congrès incarna une rupture avec les précédents. Non seulement les travaillistes britanniques furent invités (alors qu'ils faisaient figure d'accusés auparavant) mais le contexte lui-même était différent. Alors qu'en 1950, l'urgence anti-totalitaire était vive, en 1955, la détente modifie les préoccupations et favorise un premier retour conceptuel sur l'expérience totalitaire afin de s'en libérer.

¹³¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 86 et sq.

¹³² « Le véritable danger n'apparaîtra-t-il que lorsque les petites nations posséderont la bombe H. elles risquent davantage d'avoir recours à ce moyen, non seulement parce qu'elles sont plus chauvines et ont moins le sens de leurs responsabilités, mais aussi parce que objectivement, la question de leur survie peut être à l'origine d'une guerre ». *Correspondance Arendt Jaspers, op. cit.*, p. 427.

¹³³ Hannah Arendt, *Vies politiques, op. cit.*, p. 106.

décisions »¹³⁴. La pensée romaine, ensuite, exclut également la guerre du politique. La notion de *lex* signifie « lien durable » : « une loi est donc ce qui unit les hommes et elle ne s'applique pas par une action violente ou un diktat mais grâce à un accord et une convention »¹³⁵. Elle crée de nouvelles relations au sens non pas du droit naturel ou de l'imposition par la force mais au sens d'accord entre les contractants¹³⁶. Dans cet esprit, les Romains furent les premiers à envisager « l'idée d'un ordre politique extérieur aux limites du corps propre d'un peuple ou d'une cité »¹³⁷ fondé sur le refus de la guerre d'anéantissement, l'idée de clémence, l'aspiration à la constitution non pas d'un *imperium romanum* - contre leur gré et s'est imposé à eux - mais celle d'une *societas romana* : c'est-à-dire « un système d'alliance établi par Rome et extensible à l'infini, dans lequel les peuples et les pays auraient été liés à Rome non seulement par des traités provisoires et renouvelables mais deviendraient d'éternels alliés »¹³⁸. Arendt dénonce dans les dérives contemporaines la confusion entre guerre et politique. Elle reste finalement attachée au principe clausewitzien mais souligne avec vivacité le fait que la guerre n'est plus la poursuite de la politique par d'autres moyens, notamment sous l'expérience totalitaire.

À partir de cette critique de la guerre, surgit une conception de la pluralité internationale rétive à la dimension guerrière. Par contraste, Arendt formule une critique implicite du *pluriversum* schmittien. Schmitt élabore, tout comme Arendt, une critique de l'unité du monde bien qu'il se fonde sur d'autres arguments. Sur le plan théologique, le « one world » défendu par la conception anglo-saxonne incarne l'antéchrist. En effet, *l'universum* consiste à réaliser ce qui ne peut être du point de vue humain. L'épisode de Babel constitue pourtant un démenti majeur de cette prétention¹³⁹. Elle est une illusion qu'il faut combattre. Elle résulte de cette sécularisation de la pensée contre laquelle Schmitt s'est souvent dressé. À travers *l'universum*, les hommes se veulent Dieu. De plus, sur le plan politique, Schmitt souligne l'impossibilité d'édifier un État fédéral à l'échelle mondiale. Non seulement il ne pourra jamais être homogène mais il révèle une aveuglement : la négation du politique puisqu'un État universel remet en question ce principe majeur de pluralité d'acteurs. Jusqu'au 20e siècle, ces derniers étaient de nature étatique. Avec le 20e siècle, les États doivent acquérir de plus grandes dimensions tant du point de vue territorial que démographique. Ce que Schmitt qualifie de Grands espaces dans sa théorie élaborée entre 1939 et 1942. À ses yeux, l'Europe doit être considérée comme un grand espace sous hégémonie allemande, un espace qui suppose la non-ingérence des puissances étrangères (autrement dit, une doctrine Monroe pour le continent européen)¹⁴⁰. Cette notion est dispensatrice d'ordre et comporte des différences notables avec la notion d'espace vital (le *Lebensraum*) développé par le régime nazi tant pour des raisons politiques (Schmitt est tout d'abord à l'extérieur des cénacles décisionnels à partir de 1937) que conceptuelles. En effet, les Grands espaces ne comprennent pas de dimension raciale (élément qui irrigue d'ailleurs la réflexion de Schmitt et qui doit être enregistré à l'actif du penseur). La notion parle d'espace et non pas de peuple (*Volk*). Enfin, la théorie est scientifique et non idéologique. Son assise est une critique de la puissance

¹³⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 102.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 115.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹³⁹ Carl Schmitt, « L'unité du monde » dans Carl Schmitt, *Du politique. « Légalité et Légitimité » et autres essais*, Puisseaux, Pardès, 1990, p. 238.

¹⁴⁰ David Cumin, *La pensée de Carl Schmitt*, Thèse de doctorat de l'Université Jean Moulin Lyon 3, 1996, p. 805 et sq.

maritime anglo-saxonne et non une perspective darwinienne. Mais que ce soient les États ou bien les Grands espaces, les interactions entre eux ne peuvent être que conflictuelles car le politique rime avec polémique : à savoir la désignation d'un ennemi. Arendt s'oppose à cette conception de la pluralité de nature purement guerrière.

Conclusion

Deux idées se manifestent à l'issue de cette étude. Tout d'abord, Arendt puise chez Jaspers un *principe philosophique d'action politique pour les relations internationales* : une philosophie de l'humanité qui correspond à la communication illimitée entre les hommes. Elle ne s'attache pas à décrire l'organisation politique de cette humanité et, notamment, la confédération de petites républiques qui aux yeux d'une analyse récente, constituerait le modèle à réaliser selon elle¹⁴¹. D'une part, cette philosophie de l'humanité ne se confond pas avec une philosophie d'essence religieuse mais incarne une philosophie politique. D'autre part, elle représente une vraie philosophie (authentique) pour les relations internationales. De surcroît, Arendt défend une conception politique des relations internationales qui se caractérise par la *pluralité*. Celle-ci présente une double dimension et un caractère. Elle est à la fois étatique mais surtout nationale et elle permet de lutter contre deux spectres : la disparition et la désolation du monde. Le caractère de cette pluralité est politique, c'est-à-dire non guerrier. Une telle conception s'oppose au *pluriversum* de Schmitt mais aussi également à la théorie empirique de Morgenthau (laquelle n'est pas déconnectée d'une dimension philosophique)¹⁴².

La philosophie politique des relations internationales traite de l'oscillation entre « rester dans l'entre-soi » – l'idéal autarcique des anciens Grecs à titre d'illustration – et « élargir les cadres d'appartenance » jusqu'à l'identification d'un seul cadre politique pour la planète. Arendt refuse l'autarcie et le centralisme mondial. Sa conception est médiane mais originale car la pluralité qu'elle décrit n'est pas agonale alors qu'elle se conçoit ainsi selon des auteurs qui se situent également à ce niveau intermédiaire comme Schmitt ou Walzer¹⁴³.

¹⁴¹ Roland Axtmann, *op. cit.*, p. 107. L'auteur s'appuie sur un article publié en 1950 relatif à la résolution du conflit israëlo-arabe : « Peace or armistice in the Near East ? ». Arendt propose l'instauration de cantons comprenant des Israéliens et Palestiniens enchâssés dans une structure confédérale. La Confédération de petites Républiques devient plus qu'un modèle tel qu'envisagé sous la plume des Montesquieu ou Rousseau. Elle incarne une solution à un conflit existant. Voir Hannah Arendt, « Paix ou armistice au Proche-Orient ? » dans Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, trad. de l'anglais (E.-U.) par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deux Temps Tierce, 1991, pp. 196-202.

¹⁴² Arendt connaît très bien Morgenthau car il est membre comme elle de la diaspora aux États-Unis. Une amitié avec lui s'est tissée au fil des années, notamment lors des périodes d'abattement et de vives critiques à l'égard d'Arendt. Morgenthau la soutient lors de la publication de *Eichmann à Jérusalem* et face aux critiques des Juifs européens dont Arendt souligne la lâcheté et le manque de résistance. Tous deux s'opposeront à la guerre au Vietnam. Morgenthau fera une proposition de mariage à Arendt qu'elle déclinera car si elle appréciait ses qualités d'homme d'action, elle sentait qu'il était dépourvu de la « compréhension réelle des gens ». Elizabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 596.

¹⁴³ Il ne s'agit pas ici de dénier l'idée selon laquelle Arendt ne reconnaît pas un caractère conflictuel à la politique (notamment transformer les dissensions en lutte réglementée) mais de souligner la finalité de l'entreprise : l'espace politique international peut faire l'objet d'une transformation en vue d'écarter la guerre comme modalité de règlement des différends.

LES ÉLÉMENTS TOTALITAIRES DES SOCIÉTÉS POST-TOTALITAIRES

Étienne Tassin¹⁴⁴

Dans la lettre qu'elle adresse à Marie Underwood le 24 septembre 1946, Hannah Arendt indique quels sont les éléments du totalitarisme qu'elle s'efforcera de dégager dans l'œuvre à laquelle elle s'attelle : « antisémitisme, déclin de l'État-nation, racisme, l'expansion pour l'expansion, l'alliance entre le capital et la plèbe ». Et derrière chacun d'eux, indique-t-elle, se trouve un problème spécifique :

« derrière l'antisémitisme la question juive ; derrière le déclin de l'État-nation le problème non résolu de la nouvelle organisation des peuples ; derrière le racisme le problème non résolu d'un nouveau concept d'humanité ; derrière l'expansion pour l'expansion, le problème non résolu de l'organisation d'un monde qui rétrécit constamment et que nous sommes contraints de partager avec les peuples dont les histoires et les traditions n'appartiennent pas au monde occidental. »

Elle ajoute que le totalitarisme, qu'elle nommera ainsi plus tard, repose sur la conviction que le système de la domination totale peut apporter la réponse à ces problèmes et est capable de « maîtriser les tâches de notre époque. »¹⁴⁵

Que peut-on faire de cette analyse du totalitarisme de nos jours ? Doit-on la considérer comme une tentative historiquement déterminée de rendre compte d'un phénomène de domination *original* (c'est-à-dire inédit dans l'histoire et propre au vingtième siècle) et *commun* (à deux expériences historiques datées, l'Allemagne nazie entre 1938 et 1945, l'Union soviétique entre les années vingt-cinq et la mort de Staline) ? Ou doit-on en retenir un mode de pensée, un style d'analyse qui trouverait à se déployer à nouveau aujourd'hui, dans le contexte historique qui est le nôtre ? Si la singularité de l'analyse arendtienne du totalitarisme fut d'être une élucidation philosophique de ce qui était en jeu dans le système de la domination totale, alors il nous appartient, je crois, de tenir cette analyse vivante, de la réactiver en permanence et donc de chercher à repérer, pour nous aujourd'hui, quels sont les éléments de totalitarisme à l'œuvre dans la société libérale post-totalitaire¹⁴⁶ qui tend à se généraliser à l'ensemble de la planète.

Ce choix de considérer les sociétés libérales post-totalitaires de la manière dont Arendt a analysé la société européenne de la fin du XVIII^e siècle jusqu'à la moitié du XX^e — en montrant comment les éléments de totalitarisme présents dans cette société non totalitaire ont pu se cristalliser pour donner naissance au système de la domination totale — peut s'autoriser d'un argument propre à la compréhension arendtienne du totalitarisme. Dans

¹⁴⁴ Enseignant-chercheur à l'université Paris VII.

¹⁴⁵ H. Arendt à Mary Underwood, 24/09/1946, cité in E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, trad. fr. J. Roman et É. Tassin, Paris, Calmann-Lévy, p. 264. On doit garder à l'esprit que ces « éléments » constituent les « origines » du totalitarisme.

¹⁴⁶ « Post-totalitaire » est ici entendu en un sens conceptuel et non historique. Le terme désigne les sociétés qui appartiennent à un monde où le totalitarisme s'est développé et pour lequel il nous est impossible de dire qu'il appartient au passé. Ces sociétés sont post-totalitaires en ce qu'elles ont intégré l'expérience totalitaire de leur époque et non au sens où elles viennent après le totalitarisme, comme si celui-ci était passé.

son acception rigoureuse, le totalitarisme, montra-t-elle, est un événement coextensif à la modernité européenne. Il nous faut alors en tirer les conséquences et reconnaître que cette même modernité se trouve confrontée au début du XXI^e siècle, au sein des dites sociétés libérales, aux problèmes évidemment non résolus par le système totalitaire.

Cependant, les éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires se présentent sous un jour nouveau. On ne pourrait se contenter de répéter l'analyse arendtienne des années 1945-50 sans commettre un contresens et passer à côté de ce qui caractérise nos sociétés actuelles. Certes, les problèmes qu'Arendt relevait derrière les éléments du totalitarisme sont toujours présents dans nos sociétés : la « question juive » est plus que jamais d'actualité comme le sont les problèmes d'une nouvelle organisation du peuple, d'un nouveau concept d'humanité ou encore d'une organisation inédite d'un monde devenant de plus en plus commun. On en fait le constat quotidien : l'antisémitisme se renforce chaque jour (même si le rapport entre cet antisémitisme et le conflit israélo-palestinien n'est pas aussi simple qu'on le dit parfois) ; l'impuissance de l'État-nation n'a fait que se confirmer ; le racisme a trouvé de nouvelles voies pour infliger ses ravages aussi bien dans les pays du Nord que du Sud, de l'Ouest que de l'Est ; et enfin, qui niera que le problème de l'organisation d'un monde commun frappé de ses douloureuses divisions économiques, politiques et culturelles est à l'ordre du jour, non seulement de l'ONU mais de tous les États et des peuples ? Pourtant, de même qu'Arendt innova en analysant la cristallisation totalitaire de ces éléments, de même leur analyse aujourd'hui exige de notre part une autre élaboration que celle qu'elle proposa sous le nom de système totalitaire. Elle demande de notre part que, fidèle à l'attention arendtienne au nouveau, nous reprenions à nouveaux frais l'examen des éléments de totalitarisme présents dans notre modernité post-totalitaire.

Apparaîtra de cette façon l'actualité politique de la pensée arendtienne loin des extrapolations discutables qui ont pu être faites de son analyse des camps érigés en paradigme de la modernité démocratique. Car ce n'est pas, pour le dire d'un mot, dans la perspective ouverte par Giorgio Agamben que nous pouvons être à la fois fidèles à l'analyse arendtienne de la domination totale et attentifs à la nouveauté des formes de domination repérables aujourd'hui. Ériger, comme le fait Agamben, le camp en « paradigme biopolitique de l'Occident », en faire le « nouveau *nomos* biopolitique de la planète »¹⁴⁷, c'est, je crois, à la fois manquer le caractère original de la domination totalitaire telle qu'elle s'est déployée quasi-expérimentalement dans les camps — en la généralisant aux sociétés libérales post-totalitaires —, et le caractère complexe du Monde moderne qui a déployé de nouvelles formes de domination dont on ne rend pas compte en les réduisant à « cette impossibilité absolue de décider entre fait et droit, entre norme et application, entre exception et règle » qui caractérise l'exceptionnalité des camps¹⁴⁸.

I. Les formes de dominations : globale, radicale, totale, intégrale

Je me propose de mettre ces éléments en évidence et d'indiquer comment les sociétés post-totalitaires prétendent « maîtriser les tâches de notre époque » par les moyens d'une domination *globale*, d'une domination *radicale* et, dans une certaine mesure, d'une

¹⁴⁷ G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997, p. 195 et 190.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 187.

domination *fondamentale* qui sont autant de nouvelles déclinaisons de la domination *totale* exercée dans les systèmes totalitaires. Je ne pourrai être ici qu'indicatif en présentant seulement les grandes lignes de cette actualisation de la pensée d'Arendt.

The Human Condition entreprend, *mutatis mutandis*, une analyse des origines de la condition humaine moderne — de ses éléments, donc — corrélative de celle effectuée à propos de ce qu'on pourrait appeler l'incondition totalitaire. Nous pouvons et devons donc enraciner l'analyse des éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires dans le diagnostic formulé au chapitre VI de *The Human Condition* consacré à l'aliénation du monde caractéristique de l'âge moderne. Si à l'époque moderne a correspondu une *aliénation* du monde, le « monde moderne », lui, inauguré, écrit Arendt, par l'explosion de la bombe atomique sur Hiroshima le 6 août 1945, est le monde paradoxal de la possible disparition du monde. Nous sommes entrés (Arendt dit « notre génération ») dans une époque du monde caractérisée non seulement par la capacité mais peut-être aussi par l'inéluçabilité de la destruction du monde. J'appellerai ce monde paradoxal un « monde acosmique », reprenant par là le terme utilisé par Arendt, *Worldlessness*, pour désigner un processus non plus d'aliénation du monde mais de *négation* du monde qui accompagne le déploiement des trois activités constitutives de la *vita activa*.

En relisant *The Origins of Totalitarianism* dans la perspective de l'analytique de la *vita activa* proposée par *The Human Condition*, on peut établir que la domination totale est certes un trait caractéristique de la modernité mais aussi qu'elle n'en est qu'un cas de figure parmi d'autres. Conjointement, l'acosmisme propre au système totalitaire — la destruction du monde entreprise systématiquement sous la forme d'une destruction du monde humain, du réseau des relations entre êtres humains et des relations de chaque être humain avec soi et son monde environnant — se révèle lui-même une déclinaison particulière d'un processus général d'acosmisme dont on relève les occurrences dans d'autres domaines que le domaine politique.

Un élément totalitaire se reconnaît au fait qu'il entraîne non seulement une perte mais une négation du monde commun, ce qui fait la différence entre la formule du nihilisme (« tout est permis ») et celle de l'acosmisme (« tout est possible »). Ainsi s'articulent domination et acosmisme : soit cet élément tend à se globaliser, soit il tend à se radicaliser, soit il tend, si l'on peut dire, à « se fondamentaliser », à « s'intégraliser », déployant chaque fois une forme de domination spécifique entraînant avec elle une destruction, elle-même spécifique, des expériences de la pluralité et donc de la pluralité des expériences. À partir de l'acosmisme politique qui procède de l'exercice d'une domination *totale* sur les individus, on peut repérer trois autres figures d'acosmismes liées à trois formes de domination spécifiques. L'acosmisme technoscientifique procède de l'exercice d'une domination *radicale* sur les conditions constitutives d'une humanité. L'acosmisme économique procède de l'exercice d'une domination *globale* sur les conduites productrices et consommatrices de cette humanité. L'acosmisme religieux procède de l'exercice d'une domination *fondamentale* (ou *intégrale*) sur l'activité intellectuelle (activité de conscience et engagement spirituel) dont procèdent les jugements de valeurs et les opinions. La domination technoscientifique du monde est dite *radicale* en ce qu'elle vise à se saisir des conditions de l'humain en leur racine au point de prétendre soustraire les êtres humains à la contingence de leurs conditions d'êtres vivants et d'êtres mondains. La domination économique est dite *globale* en ce qu'elle vise à réduire les humains à la seule dimension de la vie, faisant d'eux des machines consommatoires soumises à une unique *oikonomia*. La domination religieuse est dite *intégrale* ou *fondamentale* en ce qu'elle vise à soumettre la totalité des sphères d'activité

et de pensée au principe fondamentaliste ou intégriste du dogme indiscutable d'une vérité révélée.

Comment ces formes de domination, et la négation du monde qui en résulte, se laissent-elles dessiner à partir des analyses de *The Human Condition* ? Chaque forme de domination renvoie à une sphère d'activité et à sa condition spécifique. Mais chacune d'elle relève d'une étrange alchimie entre sa condition spécifique et celle des autres activités.

La *domination économique, globale*, est l'excroissance de la sphère du *travail* qui envahit toutes les sphères d'activité humaine en les soumettant à la condition de la vie. Dans la domination globale, le travail est traité comme s'il était une œuvre, voire une action ; corrélativement, l'œuvre et l'action sont considérées comme si elles avaient la vie pour condition. Le schème productiviste du travail s'imposant aux autres activités, l'édification du monde par l'œuvre de même que l'institution d'un lien politique par l'agir ensemble sont rabaissées au seul registre de la consommation. Le monde devient un matériau exploitable par le travail et une marchandise consommable jusque dans ses manifestations culturelles et politiques.

La *domination technoscientifique, radicale*, correspond, elle, à l'excroissance de la sphère poétique de l'œuvre qui envahit toutes les sphères d'activités humaines mais retourne la condition du monde contre elle-même. Dans la domination radicale, l'œuvre est en effet traitée comme une action dont elle épouse les caractéristiques : imprévisibilité, irréversibilité, mais aussi illimitation : elle se voit investie de cette tendance propre à l'action de « franchir toutes les bornes ». Corrélativement, le travail et l'action qui, l'un au nom de la vie, l'autre au nom de la pluralité, s'élèvent potentiellement ou réellement contre le monde, « œuvrent » alors à la destruction du monde. L'artificialisation dont procédait le caractère humain du monde est poussé au point de prétendre soustraire les humains aux conditions qui les font « hommes », à commencer par leur condition terrestre.

La *domination politique, totale*, est comme on sait l'excroissance de la sphère praxique de l'action, mais contaminée par les traits caractéristiques de la fabrication, qui contredit la condition de la pluralité en réduisant les humains à l'illusoire unité d'un corps politique homogène et unifié. Dans la domination totale, l'action est, à l'inverse de ce qui se passe dans la domination radicale (technoscientifique), rabattue sur les caractéristiques de l'œuvre. La *praxis* est instrumentalisée par la *poiésis*, la politique devient technologie du pouvoir, perdant ainsi son sens politique proprement dit, tandis que la vie s'impose, sous la forme d'une survie, comme la seule dimension de l'existence (dans le langage d'Agamben, le *bios* est réduit à la *zoe*). C'est ce dont les camps firent la démonstration, et qui est le mieux connu de l'œuvre d'Arendt.

On pourrait résumer ce mouvement en disant que la *globalisation économique* des sphères d'activité procède d'une *absorption* de l'œuvre et de l'action dans le travail, la production économique devenant ainsi le paradigme de l'existence humaine et la condition de la vie se subordonnant toutes les autres qu'elle prive de sens. Politique et culture sont soumis à l'empire de l'économie. La *radicalisation technoscientifique* des différents aspects de l'existence humaine procède, elle, d'une *contamination* de l'œuvre par l'action. La puissance illimitée de l'agir se trouve mobilisée concrètement au service d'une fabrication technoscientifique de l'humain et du monde au point de se déployer contre le monde qu'elle était supposée faire naître, et de le détruire. De la conquête spatiale au clonage en passant par

le développement des OGM, chaque jour apporte la confirmation de cette toute puissance et du risque de désintégration qu'elle entraîne au prétexte de libérer le monde et les humains de leurs conditions natives. La *totalisation* prétendument *politique* des systèmes totalitaires et ses effets destructeurs pour le monde, pour la communauté politique et pour la relation éthique à autrui comme à soi sont maintenant bien connus grâce aux travaux pionniers d'Arendt. On retiendra seulement ici que cette domination totale procède, elle, d'une *réduction* de l'action à l'œuvre, par où l'action perd ses caractères propres — révélation du qui, relation des acteurs entre eux, institution d'un espace de visibilité commune — pour être transformée en projet de fabrication d'un homme nouveau dans une société nouvelle.

En revanche, la *domination fondamentale, ou intégrale*, domination religieuse, renvoie, quant à elle, dans l'œuvre de Hannah Arendt, au triptyque de *The Life of the Mind* : elle retourne, pour sa part, la condition de la pensée, qui est le « deux-en-un », contre elle-même, dans la fascination de l'Un, privant les humains de leur capacité de penser, de vouloir et de juger en inversant le désir de liberté en désir de servir. Il faudrait ici montrer comment s'opère ce retournement en insistant sur le fait qu'Arendt ne nous invite pas seulement à comprendre comment la pensée s'aveugle mais comment elle désire cet aveuglement. L'élucidation en finesse des analyses du cas Eichmann et ses prolongements dans *Thinking and Moral Considerations* et *The Life of the Mind* ouvrirait sans doute une voie pour comprendre l'inquiétant succès du fondamentalisme ou de l'intégrisme aujourd'hui, en tant qu'idéologie au sens arendtien.

III. La domination radicale du pouvoir technoscientifique

Je ne peux me contenter de ces généralités très formelles. Je voudrais donc donner un aperçu de la manière dont les analyses d'Arendt suggèrent une compréhension de ces éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires en me limitant toutefois à quelques aspects de l'acosmisme issu de la domination technoscientifique du monde ainsi que de celui qui résulte de la globalisation économique et du pouvoir globalitaire qu'elle déploie, sans revenir sur la domination faussement politique du système totalitaire ¹⁴⁹.

La domination radicale qui se banalise dans les sociétés libérales post-totalitaires s'exprime concrètement dans la puissance illimitée acquise par les pouvoirs technoscientifiques, soutenus par des puissances économiques capables de les imposer au monde comme une loi nécessaire de la recherche scientifique.

Dès les années cinquante, Arendt repérait les formes de domination radicales des pouvoirs technoscientifiques dans quelques tentatives symptomatiques : maîtrise de l'atome, qui rend l'homme capable d'une autonomie énergétique et le dote en même temps d'une puissance de destruction totale ; développement de la robotique qui devait bientôt,

¹⁴⁹ Je me permets de renvoyer, pour cette question, à mon livre *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, spécialement le chapitre III : « Domination totale et âge moderne : l'acosmisme totalitaire » ; et à mon article « Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* n°6, : *Dictature, absolutisme et totalitarisme*, Paris, Picard, 2^{ème} sem. 1997, pp. 367-388.

croyait-on, permettre une automatisation dans le travail délivrant les hommes de la condition vitale de travailleurs ; conquête de l'espace, qui signifie illusoirement pour les humains la possibilité de s'échapper de leur « prison terrestre » et de recréer artificiellement les conditions de leur survie ; contrôle de la naissance par la procréation artificielle et de la fin de vie par les techniques et les produits de synthèse, etc., qui signifient tout aussi dangereusement que les hommes s'imaginent occuper bientôt la place du dieu créateur. Les recherches sur le clonage s'inscrivent dans cette lignée tout comme la généralisation des manipulations d'organismes devenus des biens marchands (OGM). En chacun de ces aspects, apparaît que les êtres humains disposent du pouvoir de s'affranchir des conditions qui, à la fois, en font des « humains » et en même temps les tiennent dans une position déterminée et modeste d'êtres conditionnés dans le système de l'univers. La dimension d'acosmisme propre à cette puissance technoscientifique illimitée tient à ce qu'elle ne peut que s'exercer contre les conditions qui font du monde un monde *humain*. Il y a, pourrait-on dire en reprenant la formule de Kant, une « illusion transcendantale » de la raison technoscientifique moderne. Visant le monde, elle se porte au-delà de lui, et le détruit en faisant, croit-elle, advenir une humanité inconditionnée. Mais cette « inconditionnement », qui se veut l'expression d'une liberté totale, en est la plus sûre suppression.

L'acosmisme technoscientifique n'est que la radicalisation systématique de l'aliénation du monde propre à l'époque moderne. Une intention de domination radicale de l'humain se révèle dans l'acosmisme technoscientifique propre à la modernité : un projet de domination des conditions de l'*humain*. Même si c'est toujours au nom de l'humanité elle-même, de son salut, que cette quête d'une domination radicale est justifiée, il n'empêche qu'elle procède à un « déconditionnement » de l'humain dont on peut craindre que les effets seront de même nature : destruction du *monde* humain. Ce n'est cependant pas sous couvert d'un projet « politique » que cette domination s'entreprend. Bien au contraire, elle se justifie, prétendument à l'écart de toute implication politique, au nom du seul argument scientifique. Cependant, si les camps totalitaires pouvaient être dits des laboratoires où s'expérimentaient les transformations de la nature humaine¹⁵⁰, les laboratoires technoscientifiques où s'expérimentent aujourd'hui des mutations de même ordre selon la logique économique capitaliste peuvent à leur tour être compris comme les opérateurs d'une domination radicale. C'est en se donnant pour une politique que le totalitarisme dévastait le monde en y appliquant une domination technologique. C'est en refusant de se soumettre aux conditions de la politique que l'acosmisme technoscientifique déploie ses effets dévastateurs. Le premier relevait d'une substitution du faire à l'agir, le second relève d'une contamination du faire par l'agir.

IV. La domination globale économique

Une autre forme d'acosmisme a partie liée avec le schème vital repérable dans l'analyse des camps et qui a envahi la société libérale post-totalitaire avec l'hégémonie planétaire du capitalisme. Cette figure de l'acosmisme, à laquelle correspond le processus dit de « globalisation », est aussi esquissée dans l'analyse de l'aliénation du monde propre à la société moderne faite par Hannah Arendt. Elle se comprend depuis la prédominance du travail

¹⁵⁰ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, III : *Le totalitarisme*, tr. fr. P. Levy, Paris, Gallimard, « Quarto », 2000, chap. XII, p. 782-83.

et de la vie sur les autres activités et conditions de l'humain.

On appelle société « l'organisation publique du processus vital », écrit Arendt : « c'est la forme sous laquelle on permet aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public. »¹⁵¹ Soumise à la seule logique consommatrice de la vie, la société est exposée, selon les termes d'Arendt, à « une croissance contre nature du naturel » (*process of life*) qui se marque dans « l'augmentation en accélération constante de la productivité » liée à la capitalisation du surtravail dans l'exploitation de la force de travail¹⁵². Rien dans le mouvement constamment en mouvement de la vie ne vient réguler ou tempérer cette croissance contre nature du *process of life* alors même que rien en elle n'est en mesure d'échapper au caractère dévorant de la vie pour s'élever en monde.

Ainsi considérée, la vie constitue, en elle-même, une menace considérable pour le monde. Le monde ne saurait résister à la force acosmique du *process of life*. Un des signes que la société libérale capitaliste est tout entière livrée à cet acosmisme est, dès l'époque moderne, la transformation de la propriété en richesse : « Le processus de l'accumulation de la richesse [...] stimulé par le processus vital puis stimulant la vie elle-même, n'est possible que si l'homme sacrifie son monde et son appartenance au monde. »¹⁵³ Lorsque la vie, et avec elle l'activité dont elle est la condition, le travail, prennent le dessus au point de reléguer toute autre activité, c'est alors le monde humain qui est détruit, aussi sûrement que dans l'acosmisme totalitaire. L'aliénation du monde que Max Weber avait reconnue corrélative du capitalisme peut alors accomplir un pas de plus : l'hégémonie du processus vital économique sur toutes les sphères de la vie sociale et politique conduit à la destruction du monde.

Cette analyse qu'Arendt a suggérée il y a presque un demi-siècle trouve une éclatante confirmation dans la transformation du monde à laquelle nous assistons depuis une vingtaine d'années et qu'il est maintenant convenu de nommer « globalisation ». Sous ce nom s'opère une destruction du monde qui correspond à un acosmisme économique, à ranger aux côtés des deux autres figures de l'acosmisme, soi-disant politique et en réalité technologique, entrepris sous le nom de totalitarisme, et de l'acosmisme technoscientifique à l'œuvre dans le brevetage et l'exploitation économique des procédés de transformation de la nature végétale et animale. En raison de cet acosmisme, il serait plus rigoureux de dire que *la globalisation économique est exactement l'envers d'une « mondialisation »*. Car qu'advient-il du monde dans la globalisation ? En quoi reste-t-il quelque chose du monde quand la totalité des territoires et la totalité de la population planétaire sont soumis à la même loi du marché, de la production et de la consommation ? Comment procède cette globalisation destructrice du monde ? Elle obéit, semble-t-il, à trois schèmes conjoints qu'on peut formuler à partir des observations d'Arendt.

On peut dire, en premier lieu, que l'économie obéit à une loi de proximité qui tend à réduire les distances en même temps que les différences en les assujettissant à un unique mode opératoire. L'*oikonomos*, la loi de l'*oikos* (le foyer domestique, au sens de l'âtre où se regroupe la famille comme en un point d'origine et de convergence) est celle de l'*oikeiotes*, du proche. Cette *oikonomia*, l'administration de la maisonnée, ramène la totalité du territoire auquel elle s'applique à une même et unique gestion domestique. L'économie domestique n'a pu devenir une économie d'abord politique, puis nationale, ensuite multinationale et, enfin, transnationale et donc globale, qu'en amplifiant et en étendant à la

¹⁵¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 56.

¹⁵² *Idem*, pp. 57-58.

¹⁵³ *Idem*, p. 288.

surface totale du globe le mode d'organisation du foyer. La globalisation est une *domestication* : non seulement au sens d'un apprivoisement et d'une exploitation — ou d'un « arraisonnement » et d'une « computation » universels pour reprendre les expressions heideggeriennes —, mais aussi au sens d'une *privatisation*. La globalisation consiste en une domestication et une privatisation généralisées du monde. Cette privatisation s'étend à la totalité du globe en vertu d'un principe qu'Aristote avait fort bien décrit, celui de la chrématistique, qui se surajoute à la domestication pour généraliser et accroître exponentiellement la course au profit, à l'infini. Elle procède ainsi à une élimination systématique des domaines publics où se déploient d'autres modes d'être et d'agir que ceux de la production/consommation ordonnée au profit et à la jouissance — en particulier ces modes d'être que nous appelons éthiques et ces modes d'agir que nous appelons politiques et qui, l'un comme l'autre mais chacun à sa manière, visent l'institution d'un lien humain plutôt que la consommation d'un bien ou la gestion d'un échange. L'élimination des espaces publics proprement dits au profit des foyers de consommation privée, qui sont autant d'isolats répétés à l'identique et à l'infini, entraîne avec elle la disparition du monde commun.

En second lieu, la loi du profit soumet le monde à la voracité du vivant, transformant tout ce qui le constitue en bien de consommation ou d'échange. L'*oikonomia* ne procède pas seulement à la domestication et à la privatisation du monde, elle en fait aussi l'objet d'une consommation et d'une jouissance, par définition privées. En cela, elle correspond à cette condition humaine qu'est la *vie* dont le travail se charge, comme l'a montré Hannah Arendt¹⁵⁴, d'assurer la perpétuation. Produire et consommer, c'est reproduire « une vie perpétuellement mourante » selon l'expression de Marx. Aussi l'économie assure-t-elle la victoire du *process of life* sur tous les aspects de l'existence. Et particulièrement sur le monde. Le processus vital propre à l'économie généralisée transforme le monde entier en biens périssables, consommables, et ne laisse rien derrière lui... sinon ses déchets. La production de ce qui n'est voué qu'à la consommation ne saurait constituer un *monde*. Tout au plus l'économie se déploie-t-elle dans, et déploie-t-elle elle-même, un *biotope*, un milieu de vie, lui-même d'ailleurs dangereusement atteint dans ses composantes en raison du « caractère dévorant de la vie ». Là où la vie étend sa loi, le monde est menacé de périr au nom de la vie elle-même. Là encore, le principe en est la généralisation capitaliste de l'*oikos* en régime chrématistique, exposée à l'inévitable contradiction, que tente assez maladroitement de prendre en charge aujourd'hui l'argument du développement durable, entre l'*oiko-nomos* et l'*oiko-logos*¹⁵⁵.

En troisième lieu, Arendt nous invite à reconnaître que le monde n'est pas simplement l'écosystème encore relativement homogène qui compose l'environnement commun des différents peuples de la planète, mais avant tout l'ensemble hétérogène des communautés culturelles au travers desquelles s'articulent et se préservent la pluralité des formalisations symboliques de l'existence humaine. Or, la pluralité est une donnée constitutive du monde humain comme communauté d'êtres agissant — ou encore, en termes arendtiens : la pluralité est la condition d'un agir politique des communautés humaines. Car la pluralité ne caractérise pas seulement les individus, elle caractérise aussi les communautés et les cultures : sans elle, il n'y aurait pas de *monde* ni de monde *commun*. D'où le paradoxe : il n'y a de monde humain, c'est-à-dire de monde commun, que moyennant une pluralité irréductible de communautés de monde. Il n'y a de monde que pour des cultures et de monde commun que

¹⁵⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., chap. 3.

¹⁵⁵ Cet aspect du problème est développé notamment dans É. Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris Seuil, 2003, chap. 7.

pour une pluralité de cultures. La différenciation des mondes, l'hétérogénéité des communautés, est constitutive du monde comme monde commun. Sans une historicité différentielle *des* mondes, il ne saurait y avoir *de* monde. Et cependant, à quoi assistons-nous aujourd'hui ? Non seulement la globalisation économique récuse le monde comme habitation déliée de toute fonctionnalité et de toute rentabilité en le considérant comme un gigantesque gisement de ressources qu'elle transforme en biens de consommation, mais elle détruit également, en ramenant toute production au seul foyer d'une unique *oikonomia*, la pluralité culturelle sans laquelle il ne saurait y avoir de monde. Elle obéit ainsi à une loi d'unification ou d'homogénéisation directement contradictoire avec la condition de pluralité qui sous-tend l'existence politique des hommes et des États.

J'ai voulu par ces indications mettre en évidence certains éléments totalitaires de nos sociétés libérales qui ne sont pas réductibles aux formes connues du totalitarisme « politique » : toute puissance de la technoscience qui procède au déconditionnement de l'humain ; toute puissance de l'économie qui soumet l'ensemble des conduites humaines au schème de la consommation ; toute puissance aussi, que je n'ai pas développée, de l'intégrisme idéologique qui revient en force pour récuser la pluralité des expériences de pensée. Ces éléments sont totalitaires en eux-mêmes, selon la compréhension qu'en suggère Arendt, en ce qu'ils procèdent d'une domination — radicale, globale, intégrale. Mais ils ne donnent pas naissance à un système totalitaire, faute de se cristalliser en une forme unifiée de domination. En particulier, les traits de ce qu'on pourrait appeler le pouvoir globalitaire ne se confondent pas avec ceux du pouvoir totalitaire¹⁵⁶. Cependant, les sociétés libérales post-totalitaires ne sont pas sorties de l'ère totalitaire : elles l'ont, au contraire, intégrée en elles, inventant de nouvelles figures de la domination totale. Or, comme c'est à chaque fois le monde qui se trouve récusé et détruit — acosmismes technoscientifique, économique, religieux —, c'est encore et toujours vers cette idée force de Hannah Arendt que nous devons nous tourner : « Au cœur de la politique se trouve le souci pour le monde. »¹⁵⁷ Seul un tel souci politique pour le monde peut encore prévenir la possible cristallisation de ces éléments en une figure inédite de domination planétaire, radicale, globale, intégrale.

¹⁵⁶ Cf. É. Tassin, article « Totalitarisme » in *Dictionnaire critique de la mondialisation*, publication du GERM, Paris, Le pré aux clercs, 2001, p. 345

¹⁵⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. fr. Paris, Seuil, 1995, p. 45.