



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

LE TOTALITARISME ET LE POLITIQUE
CHEZ HANNAH ARENDT

par Francis Moreault

Thèse déposée à
l'Ecole des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en sociologie

Université d'Ottawa
Ottawa, Canada, 1990



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-68049-0

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

La société océanienne repose, en fin de compte, sur la croyance que Big Brother est omnipotent et le Parti infail-
lible. Mais, comme en réalité, Big Brother n'est pas omnipotent, et que le Parti n'est pas infail-
lible, une inlassable flexibilité des faits est à chaque instant nécessaire.

George Orwell
1984

Les hommes [modernes] étaient creux jusqu'au noyau, téméraire sans hardiesse, gourmands sans audace et cruels sans courage. Ils pouvaient se mettre à croire à n'importe quoi - absolument n'importe quoi.

Joseph Conrad
Au coeur des ténèbres

Pour qu'il y eut un commencement fut créée l'homme, avant qui il n'y avait personne.

Saint-Augustin
La Cité de Dieu

TABLE DES MATIERES

<u>REMERCIEMENTS</u>	II
<u>INTRODUCTION</u>	1
 <u>CHAPITRE PREMIER</u>	
<u>LE TOTALITARISME INTERPRETE PAR HANNAH ARENDT</u>	
1) La nature du totalitarisme: la terreur.....	10
2) Le principe de mouvement du totalitarisme: l'idéologie....	22
 <u>CHAPITRE DEUXIEME</u>	
<u>LA CRITIQUE DE LA MODERNITE CHEZ ARENDT</u>	
1) Une société sans classes.....	33
2) La critique de l'individualisme bourgeois.....	47
 <u>CHAPITRE TROISIEME</u>	
<u>LA PENSEE DE L'ACTION ARENDTIENNE</u>	
1) De la condition de l'action et de la parole humaine: la pluralité.....	61
2) La natalité ou la réfutation arendtienne à l'historicisme..	78
 <u>CONCLUSION</u>	 86
 <u>NOTES</u>	 93
 <u>BIBLIOGRAPHIE</u>	 113

REMERCIEMENTS

Tout au long de ce travail, j'ai pu bénéficier de l'appui et des conseils de plusieurs personnes. Leur sympathie à mon égard et à mon travail fut grandement appréciée et je tiens à les remercier sincèrement.

Je tiens particulièrement à exprimer ma gratitude envers mon directeur de thèse, M. J. Yvon Thériault dont les nombreuses suggestions et son soutien intellectuel ont facilité grandement l'orientation de ma réflexion théorique et la réalisation de ce mémoire.

Je tiens également à remercier mes parents pour leurs supports affectifs et matériels sans lesquels l'accomplissement de ce travail en aurait été d'autant plus difficile. Finalement, je ne peux passer sous silence la correction grammaticale de cette thèse réalisée par ma soeur Chantal. Je lui en suis très reconnaissant.

INTRODUCTION

Je pense que l'on ne saurait faire un seul pas dans la connaissance de la vie politique de notre temps sans s'interroger sur le totalitarisme.

Claude Lefort
L'Invention démocratique

Pour celui qui veut réfléchir, comme l'auteur de ces lignes, sur le politique, le phénomène totalitaire offre incontestablement des pistes de réflexion des plus intéressantes. Cette réflexion nécessite-t-elle, au préalable, une réponse concise à la question suivante: qu'est-ce que le politique ? L'attribution d'une définition précise à un concept, quel qu'il soit, me semble créer un enfermement de la pensée dans un carcan théorique.

Cependant, il ne faut pas, évidemment, sombrer dans la plus grande confusion; quelques précisions s'imposent donc. A cet égard, la question du politique est au coeur de l'oeuvre de Hannah Arendt. Selon celle-ci, le politique est la mise en commun des points de vue exprimés par les citoyens. Plus précisément, le politique est un espace public; le terme public, d'après Arendt, désigne deux phénomènes: "il signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible".¹ En second lieu, il "désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement".² En ce sens, le public constitue un espace institué, selon la

formule d'Arendt, par le "sens commun"; c'est au sein du domaine² public que la diversité des individus délibèrent librement et dont la pluralité des opinions est le fondement du politique. Le politique est donc la sphère de l'argumentation, de la libre discussion entre égaux, bref, de l'aire publique dans laquelle les citoyens débattent du "vivre ensemble".

Pourquoi le totalitarisme forme-t-il ce régime politique qui offre une excellente lecture du politique ? Avant de saisir la dimension politique du totalitarisme, cette interrogation soulève d'emblée la question suivante: qu'est-ce que le totalitarisme ? Cette problématique est évidemment très vaste. Ses ramifications sont multiples: elle interroge la genèse des sociétés modernes, ce qui nous conduit à étudier le développement historique du passage de la "tradition" à la modernité, regroupe une pluralité d'exégètes se réclamant de modes de pensée différents, met en oeuvre des rapports de domination et d'asservissement et finalement, nous confronte à l'inimaginable: la barbarie, à un point jamais égalé auparavant. Les paramètres de cette question sont donc très larges. C'est pourquoi, il m'apparaît important de circonscrire le sujet de ce travail. Dans ce sens, décrivons, tout d'abord, et brièvement le totalitarisme:

L'Etat, par l'intermédiaire d'un parti tout-puissant, tend à absorber la société civile, en s'efforçant de soumettre les multiples activités dont celle-ci est le lieu à un contrôle total. [...] [En d'autres termes,] la distinction entre politique et social tend à disparaître, la ligne de démarcation entre l'Etat et la société devient invisible.³

Cette simple définition démontre clairement que le régime

totalitaire est essentiellement politique. Le totalitarisme nie³ la distinction entre le social et le politique, refuse l'autonomie du politique. Le social se fond dans le politique. L'Etat tente d'exercer une domination totale de la société civile. De par son omniprésence, l'Etat régit entièrement l'organisation de la vie sociale. Le politique est donc matriciel. En somme, le totalitarisme est précisément "ce régime où tout se présente comme politique: le juridique, l'économique, le scientifique, le pédagogique"⁴. Il en résulte qu'il est le régime, par excellence, pour celui qui veut réfléchir sur le politique.⁵

A quelle période historique, par ailleurs, faisons nous référence lorsqu'on évoque le totalitarisme ? On sait que la notion de totalitarisme "was not originated by political scientists, but by totalitarians. It appears to have been put into currency by Mussolini or members of his circle"⁶. Selon Arendt, le régime totalitaire est un produit de la modernité, émane de l'impérialisme et de la crise de l'Etat-nation et ne peut, dans ces conditions, être identifié à aucun autre régime politique antérieur au XXe siècle. Historiquement, le système totalitaire désigne pour Arendt le régime nazi (1933-1945) et le régime stalinien (1929-1953). Cependant, toujours selon cette dernière, le régime politique d'Hitler est devenu totalitaire après 1938 et celui de Staline après 1929.⁷ C'est, en effet, au début de ces années que les deux dirigeants totalitaires exercèrent une domination totale sur leurs sociétés respectives.⁸

Par ailleurs, nous savons tous que le totalitarisme a sur-⁴
vécu à la mort de ces deux principaux protagonistes. Après la
fin de la deuxième guerre mondiale, l'Allemagne fut séparée en
deux Etats: l'Allemagne de l'Ouest ou RFA et l'Allemagne de
l'Est ou RDA. En RFA, la république succéda à Hitler. En revan-
che, le système totalitaire perdura dans tous les Etats de l'Eu-
rope de l'Est y compris, évidemment, la RDA et en Union Soviéti-
que. Le totalitarisme "post-stalinien" est une extension du sta-
linisme; il continua à imposer une domination totale même après
la mort de Staline. Les régimes politiques totalitaires des pays
de l'Europe de l'Est ne sont donc pas le résultat de développe-
ment autonome et national. Par conséquent, le système totalitai-
re arendtien désigne précisément et strictement le nazisme et le
bolchévisme stalinien.

Pourquoi Arendt s'est-elle intéressée au phénomène politi-
que totalitaire ou plutôt pourquoi le système totalitaire cons-
titue un thème central au sein de sa pensée politique ? "Ma con-
viction [dit Arendt] est que la pensée elle-même naît d'événe-
ments de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux
seuls guides propres à l'orienter".⁹ Par "pensée naît", Arendt
entend ceci: l'événement introduit une nouveauté dans le pro-
cessus de la pensée, instaure un nouveau commencement ou une re-
naissance au sein de la réflexion. Il ne peut être ainsi inséré
dans un processus historique. Arendt récuse la théorie continui-
tiste: la raison immanente à l'histoire. L'événement révèle une
"initiative extraordinaire" que nul ne peut prévoir, n'émane pas

d'un projet formulé par des acteurs sociaux et ne résulte pas⁵ d'une initiative propre aux individus. Bref, il surgit de nulle part. L'événement est perçue par Arendt non pas comme s'il était le produit d'une rationalité inhérente à l'histoire, non plus comme s'il originait de "la ruse de la raison", mais comme s'il créait une brèche ou, selon les propres termes d'Arendt, un "between". L'événement éclaire le passé; son intérêt réside non pas dans les motifs qu'il recèle mais dans le sens qu'il dévoile. Pour reprendre les mots d'Arendt,

[Des] éléments ne causent probablement jamais rien. Ils deviennent des origines pour des événements si et quand ils cristallisent dans des formes fixes et définies. Alors - et alors seulement - on peut retracer leur histoire. L'événement illumine son propre passé mais ne peut jamais en être déduit.¹⁰

Il ne s'agit pas d'examiner ni les causes historiques de l'événement, ni ses origines et ni ses conséquences. Il ne s'agit pas non plus de l'expliquer, mais plutôt de le comprendre. L'événement nous force à la réflexion; il est porteur d'un nouveau sens. En somme, notre travail consiste, pour employer la formule de Lefort, à "recommencer [de] penser à l'épreuve de l'événement"¹¹.

Lorsque survient un événement assez important pour éclairer son propre passé, l'histoire apparaît. Alors l'amas chaotique du passé se change en un récit qui peut être raconté parce qu'il a un commencement et une fin. Ce qu'un tel événement nous révèle, c'est un commencement jusque-là enfoui dans le passé; aux yeux de l'historien, cet événement ne peut apparaître que comme l'achèvement de ce commencement qu'il a porté au jour. C'est seulement lorsque surviendra un nouvel événement que cette fin se révélera à son tour comme un commencement pour les historiens à venir.¹²

La nomination d'Hitler au poste de chancelier de l'Allema-

6
gne par le président Hindenburg le 30 janvier 1933 marque profondément Arendt. L'avènement du nazisme éclaire l'histoire des sociétés européennes et constitue en soi, pour Arendt, une "expérience vécue". Le nazisme l'incite à réfléchir sur la genèse du totalitarisme et à proposer une lecture de celui-ci.

Cela étant dit, mon propos consiste, dans une première étape, à analyser l'interprétation arendtienne du phénomène politique totalitaire. Plus précisément, il m'importe, principalement, d'expliquer pourquoi Arendt attribue une essence et un principe au système totalitaire. La nature de celui-ci est, selon la philosophe d'origine allemande, la Terreur et le principe de ce dernier est l'idéologie. Pourquoi, pour Arendt, le stalinisme et l'hitlérisme sont des régimes politiques entièrement nouveaux ? Quelle est donc l'originalité du système totalitaire ? Quel est le mode de régulation de ce dernier ? C'est à ces questions que nous devons d'abord réfléchir. Cela sera l'objet du premier chapitre.

Après avoir examiné les quelques questions susmentionnées, on s'apercevra que toute l'interprétation et toute la critique arendtienne du système totalitaire sont indissociables de son jugement sur la modernité. Si la terreur est l'essence du système totalitaire et l'idéologie est le principe de ce dernier, alors on se doit de penser à quel type "d'expérience de la communauté humaine" est à l'origine du système totalitaire ? Quel genre d'organisation sociale est au fondement de l'avènement du

totalitarisme ? La terreur et l'idéologie s'exercent, évidem⁷ment, sur des hommes. Comment ceux-ci peuvent-ils tolérer, sans se révolter, un système politique qui les domine totalement ? Réponse d'Arendt: le régime totalitaire impose sa domination totale sur des masses amorphes, indifférentes à la vie politique et farouchement individualistes. Ces caractéristiques qui définissent les masses sont spécifiques, selon Arendt, aux sociétés modernes. Il est donc facile de comprendre qu'interpréter le totalitarisme arendtien, c'est s'interroger sur les fondements historico-politiques de la modernité. Je devrais, alors, dans une deuxième étape, développer, d'une part, l'articulation de sa compréhension du totalitarisme avec son analyse du phénomène de l'émergence des masses, puis, d'autre part, examiner sa critique de l'individualisme bourgeois. Ceci sera l'objet du second chapitre.

L'hypothèse d'Arendt qui guide son interprétation du totalitarisme, est la suivante: les régimes totalitaires ont conduit les sociétés politiques modernes à la destruction totale parce qu'au sein de ces régimes tout était rendu possible. En d'autres termes, le système totalitaire repose sur la fiction que nous pouvons réaliser tout ce que nous voulons. Il nie la distinction entre ce qui est, d'une part, possible et ce qui constitue, d'autre part, le réel; bref, au sein du totalitarisme, l'histoire est censée coïncider parfaitement avec les prétentions des leaders totalitaires. Les deux premiers chapitres de ce mémoire peuvent se lire comme une réponse à cette

hypothèse. Le second chapitre se clos sur un énoncé d'une des⁸ principales thèses arendtiennes: dans le système totalitaire, l'espace politique est détruit; l'action et la parole disparaissent. Le totalitarisme institue une rupture avec le sens commun. Au total, il annihile la vie politique et de ce fait, la vie humaine perd elle-même tout son sens.

Dès lors, toute la tâche entreprise par Arendt dans son ouvrage Condition de l'homme moderne consiste à penser comment les hommes peuvent-ils construire une société non-totalitaire ? Quelles "barrières" devons-nous ériger face au danger totalitaire ? La résistance humaine au totalitarisme passe, selon Arendt, par une reformulation de l'action et de la parole. La genèse de la sphère publique d'Arendt se réalise par l'action. Plus explicitement, il s'agit, dans une troisième étape, d'analyser la vision arendtienne de l'espace du politique. C'est à ce projet auquel, d'une part, je m'attache dans le troisième et dernier chapitre et d'autre part, mon propos consiste également à étudier la réfutation arendtienne à une thèse centrale du totalitarisme: le système totalitaire est régi par une loi immanente à elle-même: la loi de l'Histoire au sein du stalinisme et la loi de la Nature dans l'hitlérisme. Puisque le totalitarisme est caractérisé par une représentation historiciste de l'histoire qui le conduit au "tout est possible", comment alors Arendt récuse cette vision de l'histoire ? Voilà la seconde question auquel je devrais répondre.

Le canevas ainsi esquissé se présente comme une réflexion⁹
sur le politique chez Arendt par l'entremise de son interpréta-
tion du système totalitaire.

CHAPITRE I

LE TOTALITARISME INTERPRETE PAR HANNAH ARENDT

Les idéologies totalitaires
veulent transformer l'homme
même, promouvoir un homme
entièrement nouveau, puis-
que désormais tout est pos-
sible.

Paul Valadier

Le politique contre le totalitarisme

a) La nature du totalitarisme: la terreur

Hannah Arendt est née à Hanovre - en Allemagne - en 1906. Adolescente, elle démontre déjà des signes évidents de son "indépendance d'esprit": elle lit Kant à quatorze ans, puis aborde Kierkegaard. Durant ses études universitaires, sa passion pour la philosophie se dessine: elle suit, d'abord, les cours de Heidegger (1924), puis ceux de Husserl et de Karl Jaspers en 1925. Quatre ans plus tard, elle obtient son doctorat de philosophie à Heidelberg. Arendt n'a que 27 ans lorsque les nazis s'emparent du pouvoir d'Etat allemand en 1933. Forcée, dès lors, à immigrer en France, puis aux Etats-Unis en 1941, l'avènement du nazisme l'incitera ainsi à réfléchir sur le totalitarisme. L'événement de la montée d'Hitler au pouvoir, constitutive de la pensée d'Arendt s'inscrit donc dans sa philosophie dite phénoménologique. L'événement du nazisme en tant qu'expérience vécue guide l'orientation de ses questionnements. Comment cela a-t-il pu arriver ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Quelles sont les causes de la montée d'Hitler et de Staline ?

11

C'est à ces questions qu'Arendt essaie de répondre dans son oeuvre magistrale: Les origines du totalitarisme. Parue, pour la première fois en 1951, la philosophe (même si elle rejette le qualificatif)¹ tente de comprendre le phénomène politique totalitaire. Il me semble que pour la première fois, un auteur jette un regard philosophique sur le totalitarisme. Les deux premiers tomes de cet ouvrage, L'antisémitisme et L'impérialisme avaient pour objectif de rechercher les racines sociales et historiques du totalitarisme. Mais, c'est seulement dans le troisième tome intitulé Le système totalitaire qu'Arendt s'adonne à une étude approfondie du phénomène totalitaire. Les trois premiers chapitres de ce bouquin sont consacrés à l'analyse des causes sociales, historiques et institutionnelles de l'avènement du totalitarisme. Cependant, c'est dans le dernier chapitre nommé par Arendt "Idéologie et terreur: un nouveau type de régime" qu'elle interprète le phénomène politique totalitaire. En usant de la typologie des régimes politiques de Montesquieu, Arendt pose deux questions: le système totalitaire a-t-il une essence ou une "nature" propre? La seconde question suppose une réponse affirmative à la première: quel est le "principe" d'action ou plutôt de mouvement, de ce même système?

Avant de réfléchir à la première question, Arendt tient à préciser que les régimes totalitaires s'inscrivent dans le processus de la modernité, c'est-à-dire pourquoi le totalitarisme ne peut-il être considéré comme un simple dérivé ou plutôt "prolongement" des régimes despotiques et autoritaires? Autrement dit,

en quoi se distingue le totalitarisme des régimes politiques¹² précédents ? En ceci, répond Arendt :

qu'il a fait éclater l'alternative même sur laquelle reposaient toutes les définitions de l'essence des régimes dans la philosophie politique: l'alternative entre régime sans lois et régime soumis à des lois, entre pouvoir légitime et pouvoir arbitraire.²

La réponse formulée par Arendt nécessite - ce qu'elle fait, d'ailleurs - un bref retour à l'étude des régimes politiques des sociétés traditionnelles, c'est-à-dire les régimes monarchiques européens et les régimes despotiques. D'une part, dans les régimes monarchiques européens, le monarque est soumis aux lois de Dieu. La source de sa légitimité est d'origine divine. Ses actions politiques doivent être en accord avec les dogmes théocratiques. Le monarque se doit d'obéir à la loi de Dieu. C'est pourquoi, son pouvoir ne peut être considéré comme purement arbitraire. Il n'est pas non plus démocratique car il ne repose en rien sur la souveraineté du peuple.

D'autre part, dans les régimes despotiques, le despote n'est pas soumis à une loi transcendante à l'humanité. Son pouvoir est au-dessus des hommes et des lois. Mais, celui-ci n'est pas totalement arbitraire: "le despote régnait non seulement de fait, mais de droit, au-dessus de la société. Il avait partie liée avec les dieux".³ Il incarne parfois un Dieu; à d'autres moments, il est un demi-dieu. Il peut également agir comme un intermédiaire entre les hommes et les forces naturelles. Le pouvoir du despote, de par sa "filiation" avec les dieux, est donc supposé "offrir la garantie d'un accord substantiel entre l'or-

dre de la société et l'ordre de la nature".⁴ La source de "légiti-¹³mité" du despote repose ainsi sur ses liens avec les dieux, mais, contrairement au monarque, il n'obéit à aucune loi de Dieu. Son pouvoir transcende l'humanité. L'autorité du despote, tout comme celui du monarque, n'est pas d'origine démocratique puisqu'il refuse d'attribuer le pouvoir au peuple.

Le monarque dont l'autorité est d'origine divine et le despote dont l'autorité est d'origine surnaturelle organisent, respectivement, la vie politique et la vie sociale dans les régimes monarchiques et dans les régimes despotiques. Ces deux types de pouvoir confèrent ainsi un ordre à ces sociétés politiques. Plus explicitement, la légitimité divine du monarque et la légitimité "extra-humaine" du despote fondent l'autorité des lois positives. Celles-ci sont, bien sûr, modifiables, selon les conjonctures historiques, mais les citoyens les perçoivent comme ayant une certaine permanence si on les compare aux changements brusques qui s'opèrent dans les activités humaines. La permanence des lois positives est attribuable à leurs sources d'autorité. Ces lois ont donc pour fonction, selon Arendt, de stabiliser les actions humaines ou - pour reprendre les mêmes mots de cette dernière - les "mouvements humains sans cesse changeants" au sein des sociétés traditionnelles. Le despote et le monarque offrent ainsi la garantie d'un "consensus juris". Ils parviennent, à cet égard, à "pacifier" les actions des hommes ou "les mouvements humains". Autrement dit, les sources de légitimité de ces sociétés - les lois divines pour la monarchie et le pouvoir "su-

pranaturel" pour le despotisme - sont garants de leur ordre.¹⁴

En revanche, selon Arendt, les régimes totalitaires défient toutes les lois, y compris celles qu'ils ont promulguées.⁶ Ils refusent toute permanence aux lois, rejettent le rôle de stabilisateur des actions humaines, assigné, par Arendt, aux lois positives. C'est pourquoi selon Arendt, les régimes totalitaires sont caractérisés - elle emploie la formule de Trotsky - par une "révolution permanente". Le totalitarisme soumet, selon la philosophe d'origine allemande, la société à un rebrassage constant et total.⁷ La société totalitaire est perpétuellement en mouvement.⁸ "Dans l'interprétation totalitaire, toutes les lois sont devenues des lois de mouvement".⁹ Est-ce dire que le régime totalitaire n'est soumis à aucune loi ou, en d'autres mots, est-ce que le système totalitaire est purement arbitraire ? Non répond Arendt, car

il n'opère jamais sans avoir la loi pour guide et il n'est pas non plus arbitraire: car il prétend obéir rigoureusement et sans équivoque à ces lois de la Nature et de l'Histoire dont toutes les lois positives ont toujours été censées sortir.¹⁰

Dès lors, quelle est la source de légitimité du pouvoir politique dans le système totalitaire ? Et qu'est-ce que Arendt entend par les "lois de la Nature et de l'Histoire" ?

C'est dans ce contexte, me semble-t-il, qu'Arendt soumet une de ces thèses les plus fécondes et les plus originales: les lois de la Nature et les lois de l'Histoire sont l'incarnation même de la légalité et de la légitimité des régimes totalitai-

15

res. En effet, ces lois, selon Arendt, ont "la production du genre humain pour ultime produit".¹¹ Elles ont pour objectif dernier la production d'un nouvel homme. C'est dire, la genèse de l'homme nouveau est l'incarnation même de la loi. Les régimes totalitaires peuvent donc très bien se passer de l'action humaine ou encore de la volonté humaine. Ils promettent d'instaurer l'homme nouveau en affranchissant ce dernier de toute action. Autrement dit, le système totalitaire n'a pas besoin de l'homme pour réaliser la loi de l'Histoire et la loi de la Nature. Les régimes totalitaires peuvent ne pas tenir compte, dans ce contexte, de l'accord des citoyens, ou encore selon l'expression de Arendt, d'un consensus juris.¹² L'homme devient superflu au sein des régimes totalitaires. Ceux-ci ne s'appuient donc pas sur les citoyens pour réaliser la loi de l'Histoire et la loi de la Nature. Ces deux lois se réalisent par elles-mêmes, bref, elles s'accomplissent dans l'Histoire.¹³

Ceci dit, quel est alors le fondement théorique de la loi de l'Histoire et de la loi de la Nature ? Il est clair pour Arendt que ces lois ont pour fondement théorique la notion d'évolution telle que développée par Darwin. Il existe une loi naturelle dans l'histoire voulant que les hommes "forts" survivent et les hommes "faibles" meurent. Le développement de cette loi naturelle, au sein du nazisme, ne fait aucun doute.¹⁴

De plus, la loi de l'évolution est également présente dans la loi de l'Histoire. Cette loi est constitutive de la pensée

marxiste. Cette pensée spéculative se résume, brièvement, à deux¹⁶ thèses: le prolétariat est sujet de l'histoire et la société capitaliste est porteuse en germe de la société du devenir: la société communiste.¹⁵ L'ouvrier est nécessairement amené à devenir le sujet de l'émancipation de l'humanité. Il va inéluctablement s'affranchir du travail qui crée les conditions de son asservissement. Ce sont donc ces deux thèses qui sont récupérées par la loi de l'Histoire. L'avènement de la société communiste est inéluctable; dès lors, les actions politiques entreprises par les tenants du communisme ne peuvent qu'accélérer ce processus historique. Arendt impute donc au darwinisme social l'origine intellectuelle de la loi de la Nature et la loi de l'Histoire.¹⁶

La "loi" naturelle selon laquelle seuls survivent les plus aptes est tout aussi historique que la loi de Marx selon laquelle survit la classe la plus progressive, et, comme telle, le racisme pouvait l'utiliser. Inversement, la lutte des classes, en tant que moteur de l'Histoire, n'est, selon Marx, que le reflet de l'évolution des forces productives, lesquelles à leur tour ont pour origine la "force de travail" des hommes. Pour Marx, le travail n'est pas une force historique, mais une force naturelle-biologique - libérée à la faveur du métabolisme de l'homme avec la Nature grâce auquel celui-ci conserve sa vie individuelle et reproduit l'espèce.¹⁷

C'est donc, l'application de la loi de la Nature à l'histoire qui fonde le principe arendtien de la "révolution permanente". Dit autrement, la mise en oeuvre de la loi de la Nature crée des bouleversements quotidiens au sein de la société totalitaire. Cette loi incessamment en mouvement déstabilise la structure sociale.

Dans ces idéologies [totalitaires], le terme de "loi" lui-même change de sens: au lieu de former le cadre stable où les actions et les mouvements humains

peuvent prendre place, celle-ci devint l'expression du¹⁷
mouvement lui-même.¹⁸

En définitive, le totalitarisme brise la distinction entre régime soumis à des lois et régime illégal, d'une part, et régime arbitraire et régime légitime, d'autre part. La légitimité du totalitarisme repose respectivement, dans le stalinisme et dans l'hitlérisme, sur la loi de l'Histoire et sur la loi de la Nature. Celui-ci n'est donc pas un régime purement arbitraire et illégal. Au total, le régime totalitaire oppose un refus à toutes les lois y compris celles qu'il a édictées avec une source de légitimité qui, selon Hitler et Staline, se trouve dans la loi de la Nature et la loi de l'Histoire. Il est par conséquent légitime bien qu'il ne soit soumis à aucune loi.

Maintenant, il nous est possible de comprendre pourquoi Arendt attribue une essence au totalitarisme. Puisque, comme nous l'avons vu, d'une part, l'autorité du monarque fonde les lois positives et repose sur la loi divine et que, d'autre part, l'autorité du despote fonde aussi les lois positives, mais, par contre, provient de sa "filiation avec les dieux"¹⁹. Alors dans le totalitarisme la terreur prend la place de ces lois positives "à laquelle [il] revient de donner réalité à la loi du mouvement historique ou naturel".²⁰

La terreur est l'essence du totalitarisme. Celle-ci n'est pas seulement, au sens d'Arendt, réductible aux craintes qu'inspirent les leaders totalitaires aux habitants de leurs nations. Elle ne désigne pas, particulièrement, les mesures oppressives

18

mises en vigueur par les bureaucrates de l'appareil administratif. Bref, elle ne s'applique pas uniquement à des mesures politiques d'exception prises par un gouvernement révolutionnaire. Selon Arendt: "la terreur est la réalisation de la loi du mouvement".²¹ Le but de la terreur est de permettre à la loi de la Nature et à la loi de l'Histoire de se réaliser. Elle n'existe ni pour les hommes, ni pour les femmes et non plus pour les dirigeants totalitaires. Ceux-ci ne mettent pas en pratique des lois, mais réalisent le mouvement de la loi qui est immanent à lui-même. Pour reprendre les mots d'Arendt, "les dirigeants totalitaires n'appliquent pas des lois, mais réalisent un mouvement conformément à la loi qui lui est inhérente".²² La terreur exerce une domination sur les citoyens afin que ces lois puissent se mouvoir librement. En d'autres termes, la terreur "stabilise" les actions humaines en vue de laisser les lois se déployer. Elle doit permettre à la loi de la Nature et à la loi de l'Histoire "d'accélérer leur mouvement".²³ En un mot, les lois de l'Histoire et les lois de la Nature incarnent respectivement, pour "l'Egocrate"²⁴ Joseph Staline et pour le leader de l'Allemagne nazie: Adolf Hitler, la légalité du régime totalitaire. "La terreur est légalité si la loi est la loi du mouvement d'une force surhumaine, la Nature ou l'Histoire".²⁵

La terreur du régime totalitaire n'est pas semblable à celle d'un régime despotique. Celui-ci supprime les libertés des individus; il veut détruire la liberté. Ce régime est donc très répressif. Mais, il est répressif envers ceux et celles qui

s'opposent à son existence. Les opposants-es sont, bien sûr,¹⁹ systématiquement éliminés-es. Par contre, les individus qui ne luttent pas contre le despote, sans être des sympathisants du régime, se verront ignorés. Le despote a donc une conception utilitaire de la répression. Il ne récupère pas ceux et celles qui ne contestent pas son régime; il écrase ceux et celles qui lui résistent. Cela ne veut pas dire que les "non-contestataires" sont indifférents aux actions du despote. Ils vivent constamment dans la crainte et la suspicion. Celles-ci suscitent des réactions chez les hommes ou des "mouvements humains". En conséquence, un certain espace de liberté produit, par la crainte et la peur, perdure ainsi dans le régime despotique.

Le totalitarisme use également de la répression. Les opposants sont aussi froidement éliminés par l'entremise de procès fictifs. Faire donc de la terreur l'essence du totalitarisme ne représente pas, en soi, une innovation majeure dans la réflexion sur le totalitarisme.²⁶ Cependant, soutient Arendt - et c'est là qu'elle fait preuve d'originalité - les régimes totalitaires ne se contentent pas de la répression. Au sein de ceux-ci, "la terreur a cessé d'être seulement un moyen de supprimer l'opposition"²⁷. Le système totalitaire veut exercer le contrôle total de la société. Chaque individu dans les moindres détails de sa vie privée et publique doit être soumis à la domination totale. Dans l'organisation totalitaire, l'ensemble des individus se fondent dans un immense corps social dans lequel ils sont fortement regroupés. Les individus perdent ainsi leur individualité.

Dit simplement, ils forment un tout homogène dominé au sommet²⁰ par le Guide - le Führer et/ou "l'Egocrate" -. "Ecrasant les hommes les uns contre les autres"²⁸, niant la pluralité²⁹, la terreur parvient alors à briser l'espace de liberté entre les citoyens car même la suspicion et la crainte qui perdurent dans un régime despotique, sont détruites dans les régimes totalitaires. Au sein de ces derniers, il n'y a plus aucun mouvement humain parce que la peur a aussi disparue; par conséquent, l'espace de liberté "engendré" par la peur s'efface. Le régime totalitaire "détruit la seule condition préalable essentielle à toute liberté: tout simplement la faculté de se mouvoir qui ne peut exister sans espace".³⁰

Tout se passe comme si l'ensemble de la vie sociale des individus devait être soumis entièrement à de "l'organisable". Mais, le pouvoir d'organisation des masses n'émane pas de l'Etat hitlérien ou de l'Etat stalinien. Son origine provient de la loi du mouvement. La terreur exécute le mouvement de cette loi. Ce mouvement qui progresse selon sa loi propre, ne peut être arrêté car il est plus puissant que les hommes. Toutefois, il est un peu ralenti car la naissance d'un homme annonce l'ère d'un nouveau commencement et marque ainsi un frein temporaire au mouvement historique de la loi. La terreur permet au mouvement de la loi de "libérer ses forces historiques et naturelles"³¹ inhérentes à la loi. En pratique, la loi de la Nature proclame que toutes les races inférieures sont à éliminer. La terreur a pour fonction de procéder à la réalisation de cette loi. Il en est de

même pour le bolchévisme stalinien: la loi de l'Histoire prévoit²¹ que les ennemis du prolétariat devront disparaître. La terreur voit à cela: elle est la servante de la loi du mouvement. En somme,

leur [Staline et Hitler] idée de domination ne pouvait être réalisée ni par un Etat, ni par un simple appareil de violence, mais seulement par un mouvement constamment en mouvement: à savoir la domination permanente de tous les individus dans toutes les sphères de leur vie.³²

Arendt démontre avec justesse que le régime totalitaire à une conception (ce qui est convenu d'appeler) historiciste³³ de la loi par laquelle il se distingue des régimes politiques antérieurs. La terreur n'est pas réductible à un simple outil dont l'emploi se résume à l'élimination des opposants, elle forme le mode de régulation de la loi du mouvement au sein du système totalitaire. Autrement dit, la terreur n'est pas qu'utilitaire, elle met en oeuvre la loi du mouvement de l'Histoire et la loi du mouvement de la Nature. Ces lois reposent sur l'idée qu'il y a une détermination - ce que révèle le concept d'historicisme - dans l'histoire. Le déterminisme historique est immanent à la loi du mouvement elle-même. La genèse de l'homme nouveau est l'objectif ultime de la loi totalitaire. Cette genèse est censée s'accomplir par la terreur qui est la réalisation de la "loi du mouvement d'une force surhumaine". Bref, l'histoire devient ainsi la nouvelle forme de légitimité et de légalité du système totalitaire.

Par ailleurs, la terreur n'a pas besoin d'une armée de fa-

natiques prête à tous les sacrifices pour exercer la domination²² totale. Le totalitarisme peut très bien se passer de la volonté d'action humaine pour atteindre son objectif: la domination du monde. En d'autres termes, puisque la loi représente des forces supérieures aux humains, elle peut, par conséquent, se passer des hommes pour accomplir son but. Les dirigeants nazis et le peuple allemand sont tous suspects aux yeux de la loi de la Nature. Selon le déroulement de l'histoire, celui qui, aujourd'hui, est identifié comme "l'ennemi objectif" du régime totalitaire peut très bien devenir, demain, l'exécuteur de la loi.³⁴ Pour que la victime et le bourreau soient régulièrement interchangeable, le totalitarisme a besoin d'un principe, "non pas d'action"³⁵, mais plutôt de "mouvement". Ce principe est l'idéologie.

b) Le principe de mouvement du totalitarisme: l'idéologie

Pour la première fois, un auteur, à mon avis, jette un regard philosophique sur le rôle de l'idéologie dans la compréhension du phénomène politique totalitaire. L'idéologie devient, chez Arendt, un élément très important de compréhension de l'hitlérisme et du stalinisme. Selon cette dernière, les idéologies ont commencé à jouer un rôle important dans la vie politique quand Hitler et Staline ont accédé au pouvoir étatique. Auparavant, dit-elle, leur rôle était pour le moins négligeable au sein de l'espace public. Quel est le rôle de l'idéologie dans les régimes totalitaires ? Mais avant de répondre à cette question, Arendt étudie brièvement le rapport de l'idéologie avec la

Le suffixe logie désigne précisément le discours scientifique tenu sur une idée. La sociologie, par exemple, c'est l'étude scientifique de la société. L'idéologie allie l'idée avec la science, c'est-à-dire lie une méthodologie scientifique avec des "données" philosophiques. Elle prétend former une philosophie scientifique. Cela pourrait laisser entendre que l'idéologie n'est simplement qu'une "pseudo-science et qu'une pseudo-philosophie, transgressant à la fois les limites de la science et celles de la philosophie."³⁶ Pourtant il n'en n'est rien, poursuit Arendt, le déisme n'est pas réductible à un discours scientifique portant sur Dieu. Le déiste fait de Dieu l'idée principale de sa théorie qui explique ce qui est et ce qui adviendra. En d'autres termes, le déiste se sert de l'idée de Dieu pour élucider ou plutôt interpréter le présent et le devenir.

Le parallèle opéré par Arendt, entre l'idéologie et le scientisme, peut paraître banal. Pourtant, il me semble qu'il recèle toute la richesse de l'interprétation arendtienne de l'idéologie totalitaire. Arendt présente, à mon point de vue, une vision historiciste des caractères scientifiques de l'idéologie totalitaire. Le déiste, pour reprendre l'exemple arendtien, "se sert de l'idée de Dieu afin d'expliquer le cours du monde".³⁷ Dieu devient un instrument d'analyse du réel et du passé historique. Il constitue un axiome par lequel tout doit se saisir. A cet égard, cette prémisse possède un mouvement idéologique imma-

24
nent à elle-même. L'histoire devient ainsi le témoin de cette prémisses, c'est-à-dire l'idéologie applique cet axiome à l'histoire. C'est donc par sa conception historiciste de l'idéologie qu'Arendt saisit le principe de mouvement de l'idéologie totalitaire.

Qui plus est, en faisant la critique de la science et en démontrant les liens intrinsèques qu'entretient la science avec l'idéologie, Arendt veut explicitement illustrer que l'idéologie totalitaire s'inspire du discours scientifico-rationnel dont l'origine se situe dans l'émergence de la modernité. Analysant les prétentions de l'idéologie à former une philosophie scientifique, Arendt fait, en définitive, le procès des sociétés modernes. Si le discours scientifique est dominant en Occident, alors force est de convenir avec Arendt que c'est la modernité qui est en cause.³⁸

Ceci dit, nous devons maintenant examiner l'interprétation arendtienne du rôle qu'occupe l'idéologie dans la compréhension du phénomène totalitaire. D'après moi, Arendt a une vision très étroite de l'idéologie. Elle est tout simplement au dire de celle-ci la "logique d'une idée".³⁹ L'idéologie prend l'histoire pour témoin; elle applique une idée au processus historique. Dans ce sens, l'idéologie repose sur un postulat par lequel tout le reste est déduit. Arendt mentionne, par exemple, le racisme. Les racistes ne font pas de la notion de race l'objet d'une étude scientifique; la race "est une idée qui permet d'expliquer le

mouvement de l'histoire comme un processus unique et cohé-²⁵
rent".⁴⁰ Le mot race est ainsi appliqué au mouvement historique.
La logique interne de l'idée imprime un mouvement de pensée à
l'histoire. L'idée et ce mouvement sont censés s'accorder par-
faitement. Autrement dit, il y aurait une coïncidence parfaite
de l'idée avec le mouvement. Pour reprendre l'exemple arendtien
du racisme: celui-ci "est la croyance qu'il y a un mouvement
inhérent à l'idée même de race".⁴¹ Dès que ce mouvement de pen-
sée est appliqué à l'idée, celle-ci devient, selon Arendt, une
"prémisse" à partir de laquelle tout le reste est expliqué.

L'idéologie traite l'enchaînement des événements comme
s'il obéissait à la même "loi" que l'exposition de son
"idée". Si les idéologies prétendent connaître les
mystères du procès historique tout entier, les secrets
du passé, les dédales du présent, les incertitudes de
l'avenir - c'est à cause de la logique inhérente à
leurs idées respectives.⁴²

En un mot, l'idéologie devient un outil d'interprétation du
réel, du passé et du futur.

Selon Arendt, la fonction principale d'une idéologie est de
pouvoir "tout expliquer jusqu'au moindre événement en le dédui-
sant d'une seule prémisse".⁴³ L'idée devient la pierre angulaire
de l'analyse sociétale par laquelle tout s'analyse. C'est dire,
la réalité sociale et la réalité historique deviennent parfaite-
ment transparentes pour les idéologues. Il n'y a plus de mystè-
res au sein de la société; l'opacité du réel, présente dans un
régime démocratique, disparaît dans un régime totalitaire. La
société est complètement "limpide" à elle-même. L'inexplicable
devient explicable. Seul le mouvement de l'idée confère un sens

26

à l'histoire et au présent. Il s'agit ainsi de mettre un terme à la contingence des faits ou des événements. Dit simplement, l'idéologie totalitaire veut éliminer le hasard inhérent à toute vie humaine.

Dans ce contexte, le mouvement idéologique peut très bien se passer des actions humaines. Il se débarrasse promptement de "toute expérience"⁴⁴ humaine. Pourquoi le système totalitaire peut-il faire abstraction de l'agir des hommes ? Ce mouvement idéologique "affirme" que nous ne percevons pas le "vrai réel". Celui-ci n'est pas perceptible à l'homme - notre appréhension optique est trop limitée -, il demeure caché à notre perception visuelle. Pour le "voir", l'homme doit posséder un "sixième sens"⁴⁵. Celui-ci est fourni par l'idéologie. Le mouvement idéologique produit la "vraie réalité" qui a pour résultat de transformer les sociétés conformément à l'idée. En pratique, quand les mouvements totalitaires s'emparent du pouvoir d'Etat, ils transforment la signification des événements du passé, du présent et prédisent l'avenir dans le sens de leurs prétentions idéologiques.⁴⁶

Le mouvement idéologique procède donc à la reformulation du réel historique et social à partir de l'idée. Il utilise pour cela la logique interne de l'idée. Et celle-ci a son propre processus historique de déduction. C'est ce même processus qui insuffle une force à la loi de l'Histoire dans l'idéologie stalinienne et à la loi de la Nature dans l'idéologie hitlérienne.

Autrement dit, Staline et Hitler ne furent pas fascinés par l'idée elle-même - que ce soit la race ou la lutte des classes -, mais par "le processus logique qui pourrait s'engendrer à partir d'elle".⁴⁷ Le pouvoir des autorités totalitaires ne reposent pas sur les concepts fondamentaux de leur idéologie, mais dans le "développement logique"⁴⁸ des concepts. En définitive, la "puissance" ou la "force" du mouvement de la loi de la Nature et du mouvement de la loi de l'Histoire se trouve dans la logique immanente à l'idée elle-même.

Nous pouvons donc résumer la thèse arendtienne concernant le rôle de l'idéologie dans la compréhension du phénomène politique totalitaire de la façon suivante: cette idéologie a pour but de maîtriser le procès historique conféré par la loi de la Nature et la loi de l'Histoire. La thèse spécifiquement philosophique d'Arendt, souligne donc l'importance du déterminisme historique qui, dans l'idéologie totalitaire, pose la nécessité d'une certaine vision ou représentation de l'histoire et d'une certaine évolution du cheminement de celle-ci. L'idéologie totalitaire présente une lecture linéaire ou continuitiste de l'histoire. Elle récupère le principe de causalité historique pour démontrer que le cours de l'histoire est réductible à un enchaînement de causes et d'effets. Elle analyse ainsi le réel comme entièrement maîtrisable ou maniable et totalement intelligible. Elle supprime la distinction du possible et du réel. L'idéologie totalitaire se caractérise par une vision historiciste (la rationalité totale du réel historique) de la réalité. Elle af-

firme qu'il y a une rationalité immanente à l'histoire. En arguant que le principe de raison est parfaitement identifiable au réel, l'idéologie historiciste totalitaire trace la voie à la domination totale.

Selon Arendt, le principe de mouvement du totalitarisme qu'est l'idéologie a des effets immédiats sur des partisans de l'idéologie naziste et de l'idéologie stalinienne. La "logique de l'idée" est la suivante: les actions des adeptes de ces idéologies doivent correspondre en tout temps au développement interne de l'idée. Vous acceptez que la loi de l'Histoire et la loi de la Nature sont les lois du devenir historique de l'humanité. Tout crime contre la race aryenne et la classe ouvrière sera évidemment puni. Vous ne pouvez pas, dès lors, vous écarter du processus de l'idée sans être en contradiction avec vous-même. Si vous n'avouez pas les fautes dont vous êtes les responsables, vous devenez, par conséquent, des ennemis du prolétariat. Vos vies perdront toute signification. Avouer vos crimes fictifs et vous serez de nouveau un agent servant la Cause. Refuser et vous n'aurez plus de raison d'être.⁴⁹

Au demeurant, le système totalitaire impose un carcan idéologique dans lequel la liberté de penser meurt. Arendt attribue une double signification au mot liberté: premièrement, en tant que "capacité intérieure de l'homme"⁵⁰, elle est la faculté d'instaurer du nouveau dans le domaine de la pensée et d'engendrer un commencement ou une re-naissance et deuxièmement, en

tant que capacité extérieure à l'homme, c'est-à-dire politique,²⁹ elle est un espace où les hommes peuvent se mouvoir.⁵¹ Le système totalitaire veut

[...] l'élimination totale de la spontanéité elle-même, c'est-à-dire de la manifestation la plus générale et la plus élémentaire de la liberté humaine, que seuls visent les régimes totalitaires par diverses méthodes de conditionnement [...].⁵²

La destruction de la spontanéité signifie la mort de l'individualité, i.e. la faculté humaine de commencer quelque chose de nouveau. L'homme devient ainsi superflu au sein du système totalitaire. Bref, aucun espace de liberté ne perdure dans un régime totalitaire, l'individu est soumis à une domination totale.

Les mouvements totalitaires craignent qu'un individu ne puisse réfléchir. Cette capacité de réflexion humaine menacerait grandement le processus historique même du mouvement de l'idée. Elle irait à l'encontre de la logique de l'idée. Autrement dit, "la tyrannie de la logique commence avec la soumission de l'esprit à la logique comme processus sans fin, sur lequel l'homme compte engendrer ses pensées".⁵³ Le système totalitaire a nécessairement besoin - sous peine de s'effondrer - de faire "pénétrer" les hommes dans le mouvement de la loi de l'Histoire et de la Nature. Les actions des hommes sont récupérées par le mouvement de l'idéologie dans le but de servir la "logique de l'idée". L'idéologie a donc pour effet de rompre toute relation avec la vérité. L'homme perd son humanité dans le système totalitaire.

30

Volonté de domination totale par la mise en oeuvre de la terreur; projet de réaliser le mouvement de la loi de l'Histoire et de la Nature; volonté de soumettre la raison à la "logique de l'idée" et volonté de la part de l'idéologie de tout expliquer: la loi du mouvement parvient à son accomplissement lorsque les individus ne peuvent plus distinguer la réalité de la fiction. Les masses fuient la réalité car le hasard inhérent au réel constitue un obstacle au désir des masses de s'incorporer dans une organisation productrice de cohérence. Les masses veulent échapper à la réalité parce qu'elles condamnent le monde dans lequel elles vivent. Déracinées, déstructurées, incohérentes, les masses ont "soif" d'être soumises à des lois régissant l'orientation de leur vie sociale; elles n'ont d'ailleurs guère le choix: face à des sociétés européennes décadentes et aux prises avec la montée des mouvements totalitaires, les masses préfèrent "s'incliner devant une idéologie à la cohérence extrêmement rigide et fantastiquement fictive"⁵⁴. Les hommes perdent alors simultanément leur faculté de réfléchir et d'agir dans le système totalitaire.

Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e. la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (i.e. les normes de la pensée) n'existent plus.⁵⁵

Au sein de la société totalitaire, le mensonge est de même valeur que la vérité.⁵⁶ Le système totalitaire, pour employer un proverbe, nous fait "prendre des vessies pour des lanternes". C'est alors, me semble-t-il, qu'Arendt nous soumet une autre

thèse. Dans ce type de régime politique où l'absurde impose sa ³¹ suprématie, où le non-sens imprègne le tissu social, le totalitarisme repose sur la croyance que "tout est possible"⁵⁷ car on ne se permet jamais plus de "penser au monde tel qu'il est réellement"⁵⁸ et qu'on "ne confronte jamais les mensonges à la réalité".⁵⁹ Il n'y a plus de distinction entre la réalité et la fiction, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de confronter les mensonges au réel. La fiction devient la réalité. Dans ce contexte, on peut tout entreprendre, i.e. il n'y a plus aucun obstacle juridique ou humain à la réalisation des plus terrifiants fantasmes - comme, par exemple, les camps de concentration - des dirigeants totalitaires. Bref, "tout est [dorénavant] permis"⁶⁰ au sein du système totalitaire.

"Tout est possible" nous conduit alors à l'instauration de la domination totale et à la destruction totale. Au sein du système totalitaire, tout peut être annihilé. Le totalitarisme parvient non seulement à détruire la vie publique des individus mais également leur vie privée.

La terreur et l'idéologie se rejoignent et se complètent pour mettre fin à toute institution du nouveau. Aucun événement fortuit ne peut se réaliser au sein du régime totalitaire parce que tout est prévisible. Aucun fait surgi de "nulle part" n'est même concevable dans le régime totalitaire. Il ne peut y avoir de commencement dans ce dernier; l'émanation de la nouveauté est impossible dans le totalitarisme.

Comment peut-on expliquer, dans ces conditions, que les³² masses puissent se soumettre à un régime politique totalitaire ? Quel est le type de structure sociale à l'origine de la domination totale ? En un mot, "quel genre d'expérience fondamentale de la communauté humaine imprègne"⁶¹ un régime totalitaire caractérisé par la terreur et l'idéologie ?

CHAPITRE II

LA CRITIQUE DE LA MODERNITE CHEZ ARENDT

La terrifiante originalité du totalitarisme ne tient pas à ce qu'une nouvelle idée soit venue au monde, mais à des actes en rupture avec toute notre tradition; ces actes ont littéralement pulvérisé nos catégories politiques et nos critères de jugement moral.

Hannah Arendt
Compréhension et politique

a) une société sans classes

Le système totalitaire est caractérisé par la domination totale car tout est possible; deuxièmement, tout s'explique parce que la totalité du réel est immanente à l'histoire. Et troisièmement, le régime totalitaire est légitime car il a pour lois positives: la loi de la Nature et la loi de l'Histoire. Telles sont, en résumé, les trois thèses principales formulées et développées par Arendt que nous avons vues au cours du premier chapitre. Reste maintenant à examiner quel genre d'organisation sociale imprègne le régime totalitaire caractérisé par la terreur et l'idéologie ? Autrement dit quel type "d'expérience de la communauté humaine" constitue le fondement de l'apparition du totalitarisme ? A cette question, Arendt brosse d'abord un tableau général du contexte historique européen au lendemain de la première guerre mondiale.

Historiquement, c'est après la fin de la première guerre

mondiale qu'on voit, selon Arendt, se déployer des mouvements³⁴ totalitaires dans de nombreux Etats européens.¹ Ce bref aperçu historique du déploiement des mouvements totalitaires dans les pays européens souligne l'importance chez Arendt de distinguer le mouvement totalitaire du régime totalitaire. Selon la philosophe naturalisée américaine, le premier précède historiquement le second. Le mouvement totalitaire est disséminé dans le tissu social. Lorsqu'il acquiert le pouvoir politique, il se transforme en régime politique. Dès lors, quelle est la condition essentielle pour qu'un mouvement totalitaire puisse devenir un régime totalitaire ? Toujours selon Arendt, seuls les Etats forts peuplés peuvent se prévaloir d'instaurer le totalitarisme. Les Etats moins densément peuplés comme, par exemple, l'Espagne et le Portugal "ne contrôlaient pas suffisamment de matériel humain pour permettre la domination totale et ses lourdes pertes de population".² Puisque nous savons que la terreur est l'essence du régime totalitaire, celle-ci entraîne, par conséquent, la mort de millions d'individus dans les camps de travail et dans les camps d'extermination.³ Un Etat totalitaire ayant une faible densité de population risquerait l'anéantissement de sa nation ou la disparition de son peuple.⁴ En un mot,

c'est seulement lorsque de vastes masses sont surabondantes ou peuvent être utilisées sans aboutir à une dépopulation désastreuse, que le régime totalitaire, en tant que distinct d'un mouvement totalitaire, est possible.⁵

Cela dit, nous devons maintenant cerner les analyses arendtiennes concernant le type d'organisation sociale à l'origine du

phénomène totalitaire. Selon H. Arendt, on assiste en Europe,³⁵ durant l'émancipation politique de la bourgeoisie (1884-1914), à la destruction du système de classes et subséquemment à la massification des sociétés européennes. L'intervention de la populace - les traducteurs traduisent ainsi le mot anglais "mob"- constitue, selon Arendt, le fait social majeur de l'avènement du totalitarisme. Cette populace résulterait de la destruction du système de classes. Nous savons que Marx nommait le prolétariat l'effondrement de toutes les classes sociales. Qu'est-ce donc que la populace ?

Arendt attribue la définition suivante au mot populace: elle est "un sous-produit de la production capitaliste".⁶ Arendt reprend, nous le verrons, les thèses marxistes de la paupérisation de la classe ouvrière où Marx démontre que les ouvriers sont condamnés à s'appauvrir continuellement tant et aussi longtemps qu'ils travailleront pour les capitalistes. Arendt fait, en effet, la critique, sous une forme plus historique qu'économique, du mode de production capitaliste au stade industriel.⁷ Selon Arendt, le développement de nouvelles techniques industrielles de production bouleverse l'ensemble de l'organisation de la vie sociale dans les sociétés modernes. L'industrialisation s'opérant principalement dans les villes; les capitalistes devront faire appel à des milliers de travailleurs pour faire fonctionner les machines. Ces ouvriers étant peu nombreux dans les villes, les industriels trouveront leur main-d'oeuvre dans les centres ruraux. Par le phénomène de la prolétarisa-

tion⁸, les paysans sont obligés de quitter leurs terres et leurs³⁶ campagnes pour gagner les villes. Forcés, dès lors, à vendre leur force de travail, ils sont massivement embauchés par les industriels pour travailler dans les usines. Le capitalisme au stade industriel provoque donc le déracinement de milliers de paysans.

De ce nombre de paysans, des centaines ne réussissent pas à s'intégrer au corps social urbain. Les causes: les crises économiques répétées et provoquées par les contradictions du système capitaliste. Ce système réduit l'ancienne structure sociale traditionnelle et crée ainsi des groupes marginaux et révoltés contre ce dernier. Ces groupes d'asociaux constituent, pour reprendre le mot d'Arendt, la populace. Le système capitaliste crée la populace qui "occupe" le vide social engendré par la destruction du système des classes. En d'autres termes, la dissolution de la société traditionnelle européenne est imputable, inéluctablement, au développement du capitalisme.

On sait, par ailleurs, que Marx définissait le "lumpunprolétariat" ou le "sous-prolétariat" par trois caractéristiques: premièrement, il est constitué des "misérables"⁹, c'est-à-dire des ouvriers-ères que le développement des forces productives a "démonétisés en supprimant l'oeuvre de détail dont la division du travail avait fait leur seule ressource"¹⁰; deuxièmement, ceux et celles qui sont, respectivement, trop vieux et trop vieilles pour être salariés-es et troisièmement, les malades,

37
les estropiés, les veuves, etc., bref les victimes indirectes de l'exploitation capitaliste. La définition arendtienne de la populace est donc, en de nombreux points, semblable à la définition marxiste du sous-prolétariat. Celui-ci et la populace sont formés, en un mot, des miséreux de la production capitaliste. Bref, du prolétariat en haillons. Est-ce dire que la populace résulte uniquement du développement du capitalisme ?

A ce sujet, les réponses formulées par Arendt sont, comme le faisait justement remarquer Raymond Aron¹¹, équivoques. D'une part, elle reprend la théorie marxiste de l'accumulation du capital, d'autre part, elle mentionne, nous l'avons vu précédemment, qu'après la fin de la première guerre mondiale, on assistait en Europe à la prolifération et au développement des mouvements totalitaires. A cet égard, l'avènement de la populace serait le résultat du déclenchement de la première guerre mondiale et de ses conséquences: la défaite allemande en 1918, puis la crise de 1929 aurait jeté des milliers d'Allemands dans la rue. La populace serait issue ainsi d'une conjoncture historique, économique et sociale occasionnée par la Guerre de 1914-1918 et par la crise de 1929. Nous nous trouvons donc devant deux réponses arendtiennes à la question de qu'est-ce que la populace ? Arendt me semble pencher pour la première solution de cette alternative, c'est-à-dire l'émergence de la populace serait le résultat du développement du capitalisme. Mais, elle ne choisit pas clairement.

Arendt nous soumet ainsi une lecture marxiste du phénomène³⁸ de l'émergence de la populace. Celle-ci est constituée, au total, de paysans victimes de l'expropriation de leurs terres par le Capital. Le déracinement des paysans est imputable à l'accumulation du capital. Le capitalisme détruit donc la structure sociale traditionnelle qui a pour effet de "créer" la populace. Arendt attribue ainsi une définition uniquement économique à ce dernier terme. Nous verrons bientôt que celui-ci diffère de la notion de masse qui se révèle un concept politique dans la pensée d'Arendt. Sur le questionnement de la populace, Arendt se contente donc essentiellement de reprendre les analyses critiques marxistes du système capitaliste. Arendt poursuit, cependant, sa réflexion. On s'apercevra qu'elle quitte le champ de l'interprétation économiciste marxiste pour une lecture politique du phénomène de l'apparition de la populace. En quoi consiste, conséquemment, la dissolution du système des classes ?

Arendt désigne par cette expression l'effondrement du système des partis politiques des Etats européens.¹² Les partis politiques traditionnels recevaient leurs appuis des classes sociales constitutives de la société. Ils étaient censés représenter et défendre les intérêts des classes sociales. Dans ce sens, chaque classe développait et défendait une culture politique propre à elle-même. Une classe est unie par la conscience d'un intérêt commun et poursuit des objectifs spécifiques et limités. L'organisation de la vie sociale des Etats européens était, avant l'émancipation politique de la bourgeoisie, soumise

à une structure de classes. Celle-ci fournissait une cohérence³⁹ et une cohésion aux citoyens. Autrement dit, H. Arendt, pour employer la formule de R. Aron, "voit dans les classes des groupes encore intégrés à l'intérieur d'une collectivité nationale, gardant quelque chose de la conscience commune des états"¹³. Les classes sociales représentées au sein du corps politique par les parlementaires participaient aux débats politiques de l'espace public. Les citoyens étaient dans l'ensemble "politisés" puisqu'ils étaient regroupés au sein des classes sociales. Les partis politiques parvenaient ainsi à organiser les classes sociales et par conséquent, les citoyens.

Les sociétés pré-capitalistes sont ainsi constituées d'un système de classes. Parallèlement à ce système, Arendt souligne l'apparition du phénomène des masses. Selon cette dernière, la notion de masse renvoie à deux définitions:

[elle] "s'applique [premièrement] seulement à des gens qui, soit à cause de leur simple nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun - qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. Les masses existent en puissance dans tous les pays, et constituent [deuxièmement], la majorité de ces vastes couches de gens neutres et politiquement indifférents qui votent rarement et ne s'inscrivent jamais à un parti."¹⁴

De cette double définition, il m'apparaît qu'Arendt met l'emphasis sur la notion "d'intérêt commun" et sur le terme de "politiquement indifférent". De cette première notion, les individus intégrés dans la masse sont détachés de l'espace public. Ils ne participent pas à la création d'un "sens commun". Le po-

litique est totalement rejeté par la masse. Le Nous se dissout⁴⁰ dans le Je. L'intérêt commun est disparu et il est remplacé par l'intimité. La citoyenneté est rejetée par la masse. Bref, l'individualisme prime sur l'humanisme civique.¹⁵ Dans la deuxième notion, Arendt stigmatise le caractère apolitique de la masse. L'homme de la masse ne formule aucune opinion politique, ne vote pas et ne participe pas aux débats publics. Il est des plus indifférents aux décisions prises par les dirigeants de son pays. Bref, il est neutre dans le domaine de la politique.

La notion de masse chez Arendt relève du politique.¹⁶ Arendt développe la thèse suivante: la dissolution du système de classes est le résultat de l'effacement du politique. L'apparition de la masse est la conséquence directe de l'absence du politique. C'est donc une lecture politique du phénomène de l'émergence de la populace qu'Arendt nous présente. C'est la disparition de la pensée du politique comme telle qui a rendu possible l'avènement du totalitarisme. Perte du sens commun, perte de nos traditions, donc perte du politique.¹⁷

Arendt enchaîne. Cette indifférence à la sphère publique chez la masse a été mise en lumière lorsque le système de classes s'est effondré. Quelle fut alors la conséquence de l'écroulement du système de classes? En ceci, répond Arendt, qu'elle a eu pour résultat "automatique l'effondrement du système des partis; ceux-ci étant des partis d'intérêts, ne pouvaient plus représenter d'intérêts de classe".¹⁸ La masse résultait de l'é-

41

croulement du système de classes qui a pour effet immédiat de dissoudre le système des partis. L'essor des masses créait une rupture avec le système de classes. Les classes sociales disparaissaient et faisaient place aux masses. L'individu n'ayant plus aucun intérêt commun à défendre, étant indifférent à l'espace public, rejetait son appartenance à sa classe. "Les masses ne sont pas unies par la conscience d'un intérêt commun, et elles n'ont pas cette logique spécifique des classes qui s'exprime par la poursuite d'objectifs précis, limités et accessibles".¹⁹ L'individu n'était plus uni à la collectivité par la conscience de partager des enjeux communs. Le corps social s'effritait. L'ensemble de la structure sociale perdait de sa cohésion. L'individu dénué d'intérêts de classe n'a guère besoin d'un représentant institutionnel pour défendre ses intérêts communs - qu'il n'a plus - au sein de l'espace public. La pensée du politique était oubliée par l'individu. De ce fait, l'individu perdait également ses liens avec le système des partis. Les partis politiques étaient ainsi incapables de recruter de nouveaux membres au sein des masses dénuées d'intérêts communs. En un mot,

[...] les premiers signes de l'effondrement du système [de classes] sur le continent européen, ne furent pas les désertions des membres anciens du parti, mais l'incapacité à recruter parmi la jeune génération et la perte du consentement et du soutien tacites des masses inorganisées: celles-ci secouèrent leur apathie et allèrent partout où elles virent une occasion d'exprimer leur nouvelle et violente opposition.²⁰

L'interprétation arendtienne de l'apparition de la société sans classes peut donc se résumer, très schématiquement, à une corrélation historique: l'avènement du capitalisme provoque

l'écroulement du système de classes qui, à son tour, a pour ⁴²conséquence de détruire le système des partis politiques. L'émergence des masses est le résultat de cette désintégration du système politique. On discerne ici trois relations de cause à effet. Le développement du système capitaliste détermine la dissolution du système de classes qui a pour effet de dissoudre le système politique. Cette dissolution engendre l'épanouissement des masses. Cette triple causalité historique n'est pas sans poser un problème dans la mesure où Arendt réfute tout principe de raison.²¹ Récusant la théorie "continuitiste" de l'histoire, Arendt renoue ici, pourtant, avec l'historicisme. La pensée arendtienne souffre donc, à ce propos, de contradictions. Comment d'ailleurs, Arendt peut-elle parvenir à étudier les origines du totalitarisme si elle rejette tout principe de causalité historique !²²

L'effondrement du système de classes et subséquemment l'émergence des masses vont permettre aux mouvements totalitaires de puiser leurs adhérents au sein de ces masses. Selon Arendt, le mouvement nazi et le mouvement bolchévique ont recruté leurs partisans dans les masses amorphes et indifférentes à l'action politique.²³ Les masses inorganisées vont jeter leur dévolu sur les mouvements totalitaires. Le vecteur humain du totalitarisme est la masse. Pourquoi les masses adhèrent-elles aux mouvements totalitaires ? Elles vont trouver dans ces mouvements un lieu et un instrument d'expression de leurs frustrations et de leurs mécontentements grandissants.²⁴ L'intérêt manifesté par les masses

pour les mouvements totalitaires s'explique d'autant plus que l'écroulement de la société "pré-individualiste"²⁵ européenne a eu pour conséquence de dissoudre le schème des valeurs et des croyances traditionnelles des européens.²⁶ Bref,

Né de l'impossibilité de la part des masses d'accepter une situation économique ou sociale effectivement intolérable, le système totalitaire offre un univers idéal (et, évidemment, mensonger) dans lequel les masses trouvent une justification à leur révolte et un but fictif à poursuivre²⁷.

Devant une masse dépossédée de ses normes traditionnelles, les régimes totalitaires vont fournir une cohésion aux masses. Ils vont parvenir à organiser les masses. C'est donc l'organisation totalitaire qui donne cette cohérence aux masses. Elle est représentée schématiquement chez Arendt par la structure en "oignon"²⁸ qu'elle oppose à la structure pyramidale du gouvernement autoritaire. Au centre de la structure en oignon, on trouve le leader totalitaire, celui-ci est enveloppé par une multitude de strates composées par les membres, les sympathisants, les fonctionnaires du Parti, etc. Ces strates sont liées ensemble de manière à ce que chacune de celles-ci possède une façade et un noyau, c'est-à-dire la façade de la strate a pour fonction de présenter une image de normalité au regard de l'autre strate tandis que le noyau présente un visage extrémiste à la strate suivante. En guise d'explication, Arendt donne l'exemple suivant: Himmler, en tant que chef civil du corps militaire des SS, représente pour ce corps des SS une façade de normalité, tout en étant, idéologiquement, un membre "plus digne de confiance et plus avancé que le membre du N.S.D.A.P."²⁹ (Parti nazi). Il en est

de même de la relation du membre du Parti et du fonctionnaire du Parti ou encore du rapport entre un sympathisant du nazisme et un membre de cette organisation idéologique. En somme, d'une part, pour le corps des SS, Himmler représente la figure ou la façade de normalité et il est, d'autre part, un membre, idéologiquement, plus extrémiste, plus radical - ce qui constitue le noyau -, que le simple adhérent du Parti nazi.

Selon Arendt, la structure en oignon du système totalitaire offre un double avantage: premièrement, chaque strate développe une image fictive de la réalité sociale et se présente également comme différente des autres. Dit simplement, les sympathisants du Parti nazi, par exemple, constituent la façade de normalité de l'organisation nazie parce qu'ils sont un peu moins fanatiques et un peu moins extrémistes que les membres du Parti nazi. Ces sympathisants qui forment cette façade ont comme fonction de rendre "imperméable" les membres du Parti nazi à la réalité extérieure. Ces adeptes viennent à incarner la normalité pour les membres du N.S.D.A.P. [Parti national-socialiste des ouvriers allemands]. C'est dire, ces membres considèrent que leurs convictions politiques ne diffèrent qu'en degré de celles des sympathisants ou des fonctionnaires du Parti. Résultat: ces membres ne sont nullement conscients de la distance qui sépare leur vision du monde, de la réalité sociale. En d'autres termes, leur vision fictive du monde est, selon eux, réalité. Au total, le premier avantage de la structure de l'oignon est qu'il "rend le système [totalitaire], du point de vue de l'organisation, in-

Le second avantage de la structure en oignon est le suivant: les relations entre le monde extérieur et le mouvement totalitaire sont soumises à un "double langage".³¹ Pour illustrer son propos, Arendt prend pour exemple les discours de Hitler. D'une part, les palabres nationalistes de Hitler avaient pour objectif d'endoctriner la masse allemande afin de l'amener à prêcher les idéaux nazis et d'autre part, ils servaient aussi à propager la doctrine nazie dans le monde. La rhétorique hitlérienne constituait donc un instrument de propagande. Les harangues du Führer n'avaient pas simplement pour but de convaincre les Allemands de la justesse de ses convictions politiques et raciales, mais elles étaient aussi destinées à servir la Cause, c'est-à-dire le mouvement de la loi de la Nature. Autrement dit, Hitler ne pouvait se satisfaire de ce que l'Allemagne fut la seule nation soumise au mouvement historique de la Nature; tous les Etats de la scène mondiale devaient être régis par le mouvement de la race. Selon l'auditoire, Hitler usait tantôt de la rhétorique dans un but strict de propagande et à d'autres moments, ses discours étaient axés sur la promotion de l'endoctrinement de la masse allemande.

La structure en oignon du régime totalitaire confère ainsi une cohérence aux masses. Ce type d'organisation sociale donne de nouveaux repères aux masses et, même si celles-ci sont quotidiennement soumises à un rebrassage intégral, ces repères géné-

rent une structure par laquelle les masses retrouvent une cohé-⁴⁶sion.³² Les régimes totalitaires qui reposent sur des organisations fortement encadrées, fournissent de nouvelles valeurs et de nouvelles croyances aux masses. Les masses renouent, au sein de la structure en oignon, avec des formes de solidarités communautaires. Mais, à cet égard, ces dernières sont-elles productrices d'enjeux communs pour les citoyens ? Non, répond Arendt. Les régimes totalitaires recréent des espaces de sociabilité, mais non pas des espaces publics parce qu'ils nient la pluralité constitutive de l'action. La pluralité constitue, d'ailleurs, la condition de l'action humaine. Dit simplement, niant la diversité des acteurs sociaux, le système totalitaire ne peut concevoir un espace de délibération démocratique. Il est, en outre, incapable de penser l'action. En un mot, il s'inscrit comme négation absolue de la pluralité et donc du politique.³³

L'avènement des sociétés sans classes a rendu possible le développement du système totalitaire car c'est au sein de ces masses amorphes et anémiques que les mouvements totalitaires vont recruter leurs membres. Toutefois, l'apathie de la masse envers la politique et son indifférence aux affaires publiques ne peuvent expliquer à elles seules, selon Arendt, l'émergence des masses et par conséquent, des mouvements totalitaires. Quelle est donc la matrice du système totalitaire ? Pour Arendt, c'est l'individualisme bourgeois qui est le fait générateur du développement du totalitarisme.

L'effondrement du système de classes était non pas l'élément moteur du développement des mouvements totalitaires, mais une condition. Quel est alors le vecteur central de l'avènement du totalitarisme ? Celui-ci est à rechercher, selon Arendt, dans la définition même de la société bourgeoise européenne.

Selon Arendt, la classe bourgeoise est issue du développement de l'économie marchande; elle s'insère dans le procès de production capitaliste qui commençait à émerger au début du XVI^e siècle. Celle-ci devient la nouvelle classe économique dominante parce qu'elle est détentrice des moyens de production au sein de la société capitaliste. La bourgeoisie est fondée sur la compétition et la propriété privée des moyens de production. Il importe pour le bourgeois d'accumuler du capital et de le faire fructifier; seul son intérêt personnel prime dans l'échange marchand qu'il effectue avec un particulier. Reposant sur l'intérêt privé, la bourgeoisie ne peut que montrer une indifférence certaine à l'égard de la vie publique. Ne partageant nul intérêt commun - les intérêts économiques ne sont pas, au sens de Hannah Arendt, des intérêts communs puisqu'ils ne construisent pas un espace politique - le bourgeois ne participe donc pas aux délibérations de l'espace public; il va même jusqu'à considérer que le public repose sur le privé; que l'intérêt privé et l'intérêt public font un; bref, la pensée du politique allait mourir lors de l'ascension politique de la classe bourgeoise.

Cette incapacité de penser le politique chez la bourgeoisie⁴⁸ n'avait pas pour résultat immédiat de modifier la vie politique des sociétés européennes tant et aussi longtemps que le pouvoir d'Etat n'entraînait pas directement en conflit avec la classe bourgeoise. Celle-ci ne ressentait pas l'obligation d'aspirer au pouvoir politique parce que l'Etat n'entravait pas la loi de l'accumulation capitaliste. Mais - et c'est à ce moment qu'Arendt introduit une autre de ces importantes thèses - "l'impérialisme doit être compris comme la première phase de la domination politique de la bourgeoisie bien plus que comme le stade ultime du capitalisme"³⁴; parce qu'il marque "l'émancipation politique de la bourgeoisie"³⁵ - événement qui, selon Arendt, débuta en 1884 et se termina en 1914. Ce qui importe d'analyser ici, ce n'est pas l'avènement de l'impérialisme et ses conséquences sur la scène mondiale ou encore pourquoi la bourgeoisie s'est-elle élevée au pouvoir politique en 1884 ?, mais plutôt l'impact de la prise du pouvoir politique par la bourgeoisie sur la vie politique et sociale européenne. Bref, quels sont les effets de l'émancipation politique de la bourgeoisie sur les affaires publiques européennes.

Cet accaparement du pouvoir politique par la bourgeoisie a eu pour résultat, en définitive, d'isoler les hommes et les femmes de leurs semblables; en un mot, l'atomisation du social. Et c'est principalement, selon Arendt, la théorie artificialiste ou contractualiste "hobbésienne" esquissée par ce dernier dans le Léviathan qui est au coeur de la philosophie politique bourgeoise.

se.³⁶ Brièvement, Hobbes affirme que les êtres humains vivent dans "l'état de nature" caractérisé essentiellement par la guerre perpétuelle, c'est-à-dire les hommes et les femmes sont des êtres qui, par nature, s'entretuent. Parce que tous les hommes et toutes les femmes sont, potentiellement, des meurtriers-ères, cet état de fait crée de la suspicion et de l'insécurité chez ces derniers-ères. Acceptant, dans ce contexte, de sacrifier quelque peu leur liberté de libre-arbitre pour obtenir, en retour, des politiques pouvant assurer leur sécurité, les individus consentent à ce que l'Etat légifère sur la protection civile et qu'il vote ainsi des lois. L'Etat répond alors au besoin de sécurité des hommes et des femmes.

Mais pour Arendt interprétant et commentant Hobbes, la conception du corps politique bourgeois n'émane pas de l'état de nature, mais plutôt de la loi bourgeoise de l'accumulation du capital. En effet, Hobbes a très bien compris, selon la philosophe américaine que ce sentiment d'insécurité chez les hommes et les femmes fut exacerbé lorsque la bourgeoisie s'éleva, d'abord, au statut de classe dominante économique, puis lorsqu'elle s'accapara, lors de l'avènement de l'impérialisme, du pouvoir d'Etat. L'émancipation politique de la bourgeoisie répondait à la nécessité pour celle-ci de préserver et de maintenir la loi de l'accumulation du capital. Autrement dit, la classe bourgeoise s'est emparée du pouvoir politique pour répondre à un impératif économique: ouvrir de nouveaux marchés dans les pays situés hors de l'Europe afin d'écouler les excédents de capitaux de la

Quelles sont alors les conséquences de la loi de l'accumulation du capital sur l'organisation de la vie sociale européenne ?³⁷ Les individus sont constamment soumis, selon Arendt, au sein de la société capitaliste, à une compétition impitoyable axée entièrement sur l'enrichissement individuel. Il s'agit pour le bourgeois d'accumuler toujours davantage de capitaux. Ce processus économique est sans fin. Les individus sont ainsi à la merci de, ce qui est convenu d'appeler, la loi du marché. Ils ne parviennent plus à maîtriser le cours de leur propre évolution, la loi de l'accumulation du capital régit l'orientation individuelle et collective. L'économie de marché est réglée par un cycle économique inhérent à lui-même, c'est-à-dire, dit grossièrement, il est basé, dans un premier temps, sur la croissance économique, puis parvenu à son "sommet", il "passe" au deuxième temps: la récession et finalement dans un troisième temps, il sort de la récession et reprend le chemin de la croissance économique. La boucle est ainsi bouclée. Pour l'individu, ce cycle caractérisant l'économie de marché signifie deux choses: la croissance est source de création d'emplois et la récession engendre du chômage. Il s'ensuit nécessairement que le "processus perpétuel d'accumulation des biens [la loi de l'accumulation du capital] allait éliminer toute sécurité individuelle"³⁸. Dit autrement, les aléas de la loi du marché sont producteurs d'insécurité.

Dans ce contexte, l'individu désire retrouver un "havre"⁵¹ de paix; si le social est source d'insécurité alors il devra se tourner vers l'instance étatique afin que celle-ci recrée un "espace de sécurité" individuel et collectif. L'Etat devient, dans ce cas, un organe monopolisant le pouvoir politique.

L'Etat acquiert le monopole de l'assassinat et offre en retour une garantie conditionnelle contre le risque d'être assassiné. La sécurité est assurée par la loi, qui est une émanation directe du monopole du pouvoir dont jouit l'Etat (et n'est pas établie par l'homme en vertu des valeurs humaines du bien et du mal). Et comme cette loi découle directement du pouvoir absolu, elle représente une nécessité absolue aux yeux de l'individu qu'elle régit.'9

Il en résulte, selon Arendt, que dans la société bourgeoise, l'individu est dorénavant dépouillé de ses droits politiques. Les affaires publiques sont prises en charge uniquement par l'Etat sous le couvert de la nécessité de protéger les individus. On assiste à une appropriation étatique du tissu social. L'Etat s'empare et organise l'orientation de la vie collective. Il devient gestionnaire tout aussi bien de la vie politique que de la vie sociale des individus. Par conséquent, l'individu va s'intéresser strictement à sa vie privée et à son destin personnel. L'individu se détache de ses semblables; cultivant sa sphère privée, il perd ses liens communs avec ceux-ci et perd également son statut de citoyen. L'individu n'a alors guère le choix, il juge sa vie privée en la comparant avec celles des autres individus; ses relations s'instaurent, dès lors, sous le signe de la compétition. Exclu de toute participation à la vie publique qui concerne normalement tous les citoyens, l'individu se replie et se concentre sur ses affaires personnelles.

En déléguant ses droits politiques à l'Etat, l'individu⁵² lui abandonne également ses responsabilités sociales: il demande à l'Etat de le soulager du fardeau que représentent les pauvres exactement comme il demande à être protégé contre les criminels.⁴⁰

Arendt poursuit. La loi de l'accumulation du capital constitutif du système économique bourgeois a également un autre effet. Puisque le bourgeois conçoit la vie comme un processus d'enrichissement continu et individuel, la propriété privée des moyens de production constitue donc la pierre angulaire de l'édifice philosophico-politique de ce dernier. La possession de la propriété est le préalable à l'accumulation du capital et à l'acquisition des richesses. L'argent devient le principe sacrosaint de la classe bourgeoise. Celle-ci a pour unique intérêt: l'accumulation croissante du capital. Puisqu'il ne tient pas compte de la taille des marchés économiques et qu'il veut accumuler toujours davantage du capital, il s'ensuit indubitablement une surproduction de capitaux parce que les marchés sont saturés. Le bourgeois accumule des richesses qui vont au-delà des besoins des individus d'un pays; d'où la nécessité d'exporter le Capital et de découvrir de nouveaux marchés. Tout se passe comme s'il existait un mouvement immanent à la loi du marché capitaliste elle-même. Cette constante volonté d'accumulation du bourgeois a pour résultat que cette loi transcende la vie des individus. Tout semble se jouer au-dessus de la tête des individus et donc des bourgeois. L'accumulation du capital se réalise par elle-même. Au sein de la loi de l'économie de marché, la croissance se concrétise automatiquement. Le capital s'accumule de

lui-même. Il s'engendre par lui-même. Bref, il existe une ratio⁵³-
nalité inhérente au Capital.

Parce que pour le bourgeois la vie se résume à un procès individuel d'accumulation du capital, la société est alors conçue, par ce dernier, comme le produit de l'ensemble des vies individuelles. Dans ce sens, l'intérêt privé correspond à l'intérêt public; les deux types d'intérêt coïncident parfaitement. Le public se fonde par le privé. Le premier s'identifie au second. C'est pourquoi, toujours selon le bourgeois, l'Etat se fonderait ainsi sur les intérêts individuels, de sorte que "l'intérêt privé est le même que l'intérêt public".⁴¹ La vie publique se résume alors à une somme d'intérêts privés.

Du fait qu'elle transcende les limites de la vie humaine en misant sur une croissance automatique et continue de la richesse au-delà de tous les besoins et de toutes les possibilités de consommation personnelles imaginables, la propriété individuelle est promue au rang d'affaire publique et sort du domaine de la stricte vie privée. Les intérêts privés, qui sont par nature temporaires, limités par l'espérance de vie naturelle de l'homme, peuvent désormais chercher refuge dans la sphère des affaires publiques et leur emprunter la pérennité indispensable à l'accumulation continue. Il semble ainsi se créer une société très proche de celle des fourmis et des abeilles, où le bien Commun ne diffère pas du bien Privé; leur nature les poussant à satisfaire leur profit personnel, elles oeuvrent du même coup au profit commun.⁴²

Puisque les hommes ne sont ni des fourmis et ni des abeilles, tout ceci n'est qu'une immense duperie. "La vie publique prend l'aspect fallacieux d'une somme d'intérêts privés comme si ces intérêts pouvaient suffire à créer une qualité nouvelle par le simple fait de s'additionner"⁴³.

Dans son analyse de la pensée politique hobbésienne, dite⁵⁴ artificialiste, Arendt émet donc deux thèses: 1) l'émancipation politique de la bourgeoisie a eu la conséquence suivante: les citoyens sont dorénavant privés de leurs droits politiques; ils perdent ainsi leur statut de citoyenneté; ce statut disparaît donc dans les sociétés modernes. Dans ces circonstances, les citoyens perdent leurs liens communs; ils n'ont plus d'intérêts communs. Surgissent, dès lors, les individus. Ceux-ci acquièrent un nouvel intérêt pour leur vie privée et pour leur destin personnel; il en résulte, qu'exclu des affaires publiques, chaque individu se replie sur lui-même et se contente donc de cultiver sa propre vie privée; en un mot, l'individu s'isole de ses semblables; on assiste, au total, à l'atomisation du social et 2) lorsque la bourgeoisie s'accapare du pouvoir d'Etat, cet événement marque le début d'une nouvelle conception du politique ou plutôt énonce la disparition de la pensée du politique dans les sociétés modernes: pour le bourgeois le bien public peut être tiré des intérêts privés. Résultat: il se crée une coïncidence parfaite de l'intérêt public avec l'intérêt privé. Le premier se fonde à partir du second. Il n'y a plus de distinction entre le public et le privé. De sorte que les affaires publiques sont créées par la somme des intérêts individuels. Le public s'incorpore dans le privé. En un mot, le premier et le second ne font qu'un.

Nous avons posé une question principale au début de ce chapitre: quel type "d'expérience fondamentale de la communauté

humaine" caractérise un régime politique dont la terreur ⁵⁵ en constitue l'essence et l'idéologie, son principe de mouvement ? Pour Arendt, les masses se sont formées à partir de la société bourgeoise individualiste qui, reposant sur une "structure compétitive" implacable, génère des individus amorphes, atomisés et indifférents à la vie politique. L'homme de la masse n'est pas défini, selon Arendt, par "la brutalité ou le retard mental", mais plutôt par "l'isolement et le manque de rapports sociaux normaux".⁴⁴ L'isolement contraint les hommes à l'inaction dans la mesure où ceux-ci détiennent du pouvoir quand ils agissent ensemble; le pouvoir émane de l'interaction humaine. L'individu esseulé est, par essence, privé de la possession du pouvoir. L'isolement des individus se réalise, au sein de la société moderne, lorsque les hommes perdent totalement tout sens commun. Celui-ci est fondateur du politique. Sa disparition engendre, nécessairement, l'atomisation du social. En d'autres termes,

l'isolement est cette impasse où sont conduits les hommes lorsque la sphère politique de leurs vies, où ils agissent ensemble dans la poursuite d'une entreprise commune, est détruite.⁴⁵

Le sens commun est un terme clé au sein de la réflexion arendtienne sur le politique car il est tout à fait le contraire de l'isolement qui ouvre la voie à l'anéantissement de la vie politique.

Le sens commun renvoie spécifiquement ici, en me référant à la citation arendtienne susmentionnée, à la possibilité humaine de se rapporter au sens du réel; le sens commun se caractérise comme la volonté humaine de "faire face" à la réalité du monde

dans laquelle l'homme vit, s'adapte, la juge et la modifie. Les⁵⁶ mouvements totalitaires et les régimes totalitaires brisent, nous l'avons vu au premier chapitre, ce sens de la réalité qui se révèle pour peu que nous le partageons ensemble. Les masses veulent échapper à la réalité parce les individus sont isolés de leurs semblables et parce qu'ils ne sont plus intégrés au sein des classes sociales; ils sont ainsi désorientés et désorganisés. "La révolte des masses contre le réalisme, le sens commun, était le résultat de leur atomisation, de la perte de leur statut social."⁴⁶ En outre, il n'y a plus de liens de solidarité chez les masses car elles ont "perdu tout ce domaine de relations communautaires qui donne son sens au sens commun."⁴⁷ C'est au sein de la communauté que le citoyen naît. Privé d'un espace communautaire, les masses perdent leur attachement à la vie politique.

Le système totalitaire a besoin, précisément, de l'isolement des individus pour se développer. L'atomisation des masses précède donc l'avènement du totalitarisme. Qu'on se garde, cependant, de tirer la conclusion erronée suivante: l'individualisme bourgeois génère le totalitarisme. Arendt se refuse à établir cette corrélation, car le régime totalitaire résulte selon elle et nous l'avons vu, de la destruction du système de classes. On peut toutefois affirmer, selon ses propres mots, que les mouvements totalitaires "avaient moins besoin de l'absence de structure d'une société de masses, que des conditions spécifiques d'une masse atomisée."⁴⁸ Il est donc clair pour Arendt que

l'isolation sociale et l'individualisme bourgeois "précédèrent⁵⁷ les mouvements de masse"⁴⁹ dans lesquels s'incorporent les individualistes à tous crins et les personnes complètement "déstructurées", au sens qu'elles ont perdu leurs attaches avec leurs anciennes classes sociales.

Plus explicitement, c'est la terreur - essence du système totalitaire - qui a besoin de l'atomisation du social pour établir et maintenir la domination totale. Si la terreur est "la réalisation de la loi du mouvement"⁵⁰, celle-ci se concrétise d'autant plus facilement chez des hommes individualisés et dénués de sens commun. L'homme seul offre moins de résistance au système de domination que l'homme intégré à un corps politique et social. Par conséquent, les régimes totalitaires ont tout intérêt à provoquer cet isolement des individus. Mais, bien que le système totalitaire s'appuie sur l'individualisme bourgeois, il doit, paradoxalement, le détruire. Les régimes totalitaires construisent, en effet, des structures politiques dominantes, puis, récupèrent les masses désorganisées, les rassemblent en les soumettant à un monde fictif et finalement, les font pénétrer dans le mouvement de la loi. Autrement dit, "les mouvements totalitaires peuvent à juste titre prétendre qu'ils furent les premiers partis réellement anti-bourgeois".⁵¹

Si l'essence du système totalitaire, i.e. la terreur, repose sur l'isolement, la domination ne devient totale que par la désolation dont elle est le produit. On sait que pour Arendt, la

désolation est "une situation où, en tant que personne je me⁵⁸ sens à l'écart de toute société humaine"⁵². Ce que Arendt désigne par l'isolement dans la sphère politique s'appelle désolation dans l'espace des "relations humaines". Cette situation, dis-je, se présente lorsque l'homme a non seulement perdu ses capacités d'agir ou d'action avec ses semblables mais aussi lorsqu'il perd sa place dans le monde des choses; autrement dit, quand il est coupé du monde matériel construit en commun. Cette scission homme/chose se produit quand l'individu n'est plus reconnu comme homo faber, mais plutôt comme un animal laborans, c'est-à-dire, cette rupture entre le monde matériel et l'humain se réalise car, selon Arendt, "toutes les activités humaines, [dans les sociétés modernes] ont été transformées en travail".⁵³ Ainsi, puisque l'homme "est incapable d'ajouter quelque chose de soi au monde commun"⁵⁴ qui constitue la forme "élémentaire de créativité humaine"⁵⁵, alors dans ces conditions-là, l'isolement se transforme en désolation.

La désolation ou "l'expérience d'absolue non-appartenance au monde"⁵⁶ est un affront à la condition humaine parce que même la créativité humaine qui opère sur le monde des choses, a besoin d'un monde commun dans lequel nous agissons ensemble. C'est donc dire que la désolation pénètre entièrement la vie humaine. La désolation signifie pour l'individu "la perte du moi"⁵⁷, i.e. il n'a plus foi en lui-même, il perd confiance dans les gens et, au total, dans le monde. Le "moi" de l'individu s'efface; c'est donc toute sa propre personnalité qui s'écroule par le procès de

la désolation. De sorte qu'il perd également la faculté de pen⁵⁹-
ser et de réfléchir. Seul persiste, au sein du système totali-
taire, le "raisonnement logique⁵⁸", car celui-ci n'a pas besoin
du sens commun et du monde pour fonctionner.

Ce qui, dans le monde non totalitaire, prépare les
hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que
la désolation, qui jadis constituait une expérience
limite, subie dans certaines conditions sociales mar-
ginales, est devenue l'expérience quotidienne des mas-
ses toujours croissantes de notre siècle.⁵⁹

C'est par la désolation que le système totalitaire impose
sa domination sur l'ensemble de la société et manifeste sa spé-
cificité par rapport aux formes antérieures de despotisme.

A la lumière de ces analyses sur le sens commun, celui-ci
nous révèle qu'il nous permet d'accéder à la réalité, de prendre
"prise" sur le réel. Celui-ci est sauvegardé pour peu que nous
puissions agir et parler ensemble au sein d'un espace qui nous
est commun; que nous partagions et percevions un même monde et
que nous parvenions, finalement, à manipuler et à appréhender le
même monde matériel. Bref, le réel est garanti s'il existe un
monde commun. La destruction du réel fait place à l'émergence
d'un monde fictif et dès lors, "tout est possible".

Le totalitarisme s'érige au sein de la société individua-
liste bourgeoise soumise à une compétition implacable et effré-
née parce que l'intérêt commun est semblable à l'intérêt privé.
En outre, l'espace du politique et le sens commun disparaissent,
ce qui laisse apparaître l'Etat-nation dont la fonction crois-
sante consiste à gérer le social. Dans ce type de société, le

60
système de classes s'effondre, alors, se développent les masses caractérisées par l'isolement, l'indifférence à la sphère politique et la désolation. Le système totalitaire s'édifie sur cette dernière. Il parvient ainsi à modifier la nature humaine elle-même.

Si, selon Arendt, "tout est possible" nous conduit nécessairement à "tout peut être détruit", quelle est alors la résistance que nous pouvons offrir au totalitarisme ? Quels murs la condition humaine peut-elle bâtir face au système totalitaire ? C'est toute la reconstruction de la sphère du politique que l'on doit maintenant examiner et qu'entreprend Arendt dans son ouvrage Condition de l'homme moderne.

CHAPITRE III

LA PENSEE DE L'ACTION "ARENDTIENNE"

Car en chaque action ce qui est au premier chef visé par l'agent, c'est de révéler sa propre image. D'où il résulte que chaque agent, dans la mesure où il agit, prend plaisir à le faire; puisque tout ce qui est désire son propre être, et puisque dans l'action, l'être de l'agent est en quelque sorte intensifié, le plaisir suit nécessairement. Ainsi rien n'agit sans rendre par l'action patent son soi latent.

Dante
De Monarchia

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.

René Char
Feuillets d'Hypnos

a) De la condition de l'action et de la parole humaine: la pluralité

Ce totalitarisme est régi par la loi de l'Histoire et la loi de la Nature; c'est le mouvement de ces lois qui permet à celles-ci de se réaliser; le mouvement devient matriciel. La gestion du social est tributaire du processus de ces lois immanentes à elles-mêmes. Le système totalitaire parvient ainsi à libérer les hommes de leur capacité d'agir et de parler. Les hommes étant superflus au sein du régime totalitaire, l'action et la parole sont tout autant superflues. Celles-ci meurent dans le totalitarisme. Bref, le système totalitaire détruit le domaine public et émancipe les hommes de leur faculté d'agir et de leur faculté de parler car ce sont les lois surhumaines de la Nature et de l'Histoire qui gèrent l'orientation du présent et

Dans ce contexte, tout le travail entrepris par Arendt dans Condition de l'homme moderne consiste à réfléchir à la question suivante: à quelles conditions pouvons-nous nous prémunir du système totalitaire ? Comment reconstruire une société non-totalitaire ? Pour reprendre les mots d'Arendt: nous devons penser à "ce que nous faisons".¹ Les paramètres de cette problématique sont en soi très larges. Elle nous invite, entre autres, à analyser les principales activités humaines qui définissent notre "vie active". On sait que pour Arendt la "viva activa" désigne trois types d'activités humaines: le travail, l'oeuvre et l'action. Mon propos consiste à examiner, dans ce troisième et dernier chapitre, l'interprétation arendtienne du concept de l'action parce qu'il s'agit, au coeur de ce mémoire, de penser le politique. Puisque le système totalitaire annihile le domaine public - le monde commun -, Arendt s'interroge sur les conditions nécessaires à sa reconstruction. Comment les hommes peuvent-ils se recréer une vie politique ? En un mot, Arendt se questionne sur l'agir et la parole humaine qui sont au fondement de la sphère politique. Mais, d'abord, qu'est-ce que Arendt entend par le terme action ? Quelle définition donne-t-elle à ce concept ?

La philosophe américaine identifie l'action spécifiquement à la pluralité et aux affaires publiques.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni

de la matière, correspond à la condition humaine de ⁶³ pluralité, au fait que ce sont les hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition - non seulement la conditio sine qua non, mais encore la conditio per quam de toute vie politique.²

L'action désigne précisément ici, non seulement l'agir politique, c'est-à-dire l'action à plusieurs, mais également la faculté verbale humaine; autrement dit, la dimension orale de l'homme. L'action et la parole sont indissociables, pour Arendt, de la pluralité humaine. A cet égard, si celle-ci est déniée et, par la suite, "détruite", comme c'est le cas dans le totalitarisme, l'action et la parole disparaissent instantanément. Il s'agit donc de démontrer que chez Arendt l'action constitue, d'une part, une activité centrale de la vie humaine et d'autre part, implique très exactement une pluralité d'égaux regroupée au sein d'un espace politique dénommé par celle-ci "espace d'apparence".

Selon Arendt, toute vie humaine se manifeste au sein de l'action et de la parole. Celles-ci permettent aux hommes de "pénétrer" le monde humain. Dans ce monde pluriel, nous avons pris conscience de nos différences, de notre "altérité", caractéristique très importante de la pluralité parce que nous identifions une chose en la comparant à une autre. Nous nous définissons donc par la distinction car nous avons la capacité de distinguer les choses et les hommes des femmes. De plus, la distinction s'exprime aussi par la diversité des caractères humains qui permet à chaque homme et à chaque femme de "s'individuali-

ser". Il est donc bien évident pour Arendt que seul l'homme⁶⁴ a l'aptitude d'exprimer l'individualité et l'altérité, c'est-à-dire la première désigne ce qu'il y a d'unique dans chaque individu et l'altérité correspond aux caractères distincts des humains. Arendt enchaîne: "en l'homme, [l'individualité et l'altérité] deviennent unicité et ce que l'homme insère par la parole et l'acte dans la société: c'est l'unicité".³ Cette insertion, dit celle-ci, est "inconditionnelle".⁴ L'origine de ce processus d'intégration provient, selon Arendt, "du commencement qui est entré dans le monde lorsque nous sommes nés"⁵; il importe, dès lors, pour les hommes, de continuer ce processus en commençant toujours quelque chose de neuf. Au demeurant, l'homme est né pour innover. Ce commencement et l'agir agissent, en définitive, simultanément.

Dans ces conditions, Arendt définit l'agir de la façon suivante:

Agir, en son sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, "commencer", "guider" et éventuellement "gouverner"), mettre en mouvement (ce qui est le sens originel du latin *agere*). Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action.⁶

La parole et l'action produisent, selon H. Arendt, l'interaction humaine qui révèle la diversité des hommes argumentant dans un espace public. C'est dire, l'action arendtienne se divise donc en actes et en paroles. Nous venons d'examiner la définition arendtienne de l'agir. Maintenant, nous devons réfléchir à la question suivante: qu'est-ce que la parole pour Arendt ?

Au sens général: "dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique".⁷ Bien que l'action est un terme dont la signification est purement politique au sein de la terminologie arendtienne, c'est par la parole que l'homme se révèle un "animal politique". Plus explicitement, c'est l'action et la parole qui permettent "la révélation de l'agent"⁸. Dans ce sens, l'agir, ainsi lié à la parole, dévoilent l'homme qui entreprend, initie, commence quelque chose de neuf; bref, les hommes en action. Toutefois, c'est par la parole qu'on découvre l'agent. "Bien des actes, sinon la plupart, sont accomplis en matière de langage".⁹ La parole identifie une action; elle est donc plus "intime" avec la révélation tandis que l'action a plus "d'affinité" avec le commencement.

La parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité qui est de vivre en étant distincts et unique parmi des égaux.¹⁰

Le mot clé de la formule arendtienne: "la révélation de l'agent dans la parole et dans l'action"¹¹ est le "qui", c'est-à-dire "l'agent" ou le sujet initiateur. Pourquoi le "qui" est le mot le plus important de l'expression arendtienne ? Une action qui n'a pas d'agent, rétorque Arendt, n'a aucun sens. L'action ne peut se réaliser sans que des individus en soient les auteurs. Mais, pour que le sujet entrepreneur se révèle, il doit nécessairement, au dire de cette dernière, être vu et entendu par les autres hommes. Ceux-ci doivent apparaître sur une scène publique; ils ont l'obligation d'être "visible" aux autres.

66

C'est par la parole que les hommes apparaissent ainsi à leurs semblables. L'espace d'apparence arendtien désigne donc celui de la révélation. C'est pourquoi, Arendt met aussi l'accent sur cette notion dans sa formule mentionnée ci-haut. La révélation a indubitablement "besoin" d'un domaine politique. Par conséquent, le "qui" du sujet révélant représente, au total, le citoyen. Seul le citoyen accède à la visibilité des affaires publiques par laquelle il voit les autres et ceux-ci le voient. L'ensemble des citoyens parviennent ainsi à créer une sphère commune.

L'agir et la parole sont alors indispensables aux citoyens qui veulent construire un espace commun. En d'autres termes, la vie politique est produite par l'action et la parole. De plus, toute vie politique ne peut s'exercer par les citoyens sans la pluralité. "L'infinitude de l'action n'est que l'autre aspect de sa formidable capacité d'établir des rapports, qui est sa production spécifique".¹² Le politique surgit par la multitude des rapports politiques s'insérant au sein de la sphère publique. En outre, il a pour attribut le dialogue qui révèle les affaires de la communauté aux citoyens. L'action développe les relations politiques; celles-ci divisent tout autant qu'elles regroupent les citoyens. Elle produit incontestablement beaucoup d'opinions politiques. Par conséquent, l'action rejette le Un, c'est-à-dire une unité des individus imposée par un appareil dominateur; autrement dit, les hommes agissant refusent qu'un système politique exerce un contrôle sur la société civile.¹³

Si chaque homme exprime son individualité et son altérité¹⁷ qui deviennent unicité au sein de l'humanité, alors il en résulte que le politique implique inévitablement des citoyens égaux et distincts. "La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction".¹⁴ Nous avons vu ce qu'Arendt entend par la distinction, il s'agit maintenant de penser à la question suivante: qu'est-ce que l'égalité pour Arendt ?

L'égalité arendtienne résulte de la pluralité des citoyens rassemblés au sein de l'espace politique. Les hommes sont égaux seulement et seulement s'ils partagent un monde commun. L'égalité chez Arendt n'est donc pas naturelle, les humains ont besoin de créer une institution artificielle - comme, par exemple, la polis grecque - dans laquelle ils sont des êtres égaux. C'est la sphère publique qui impose l'égalité, celle-ci n'est donc pas le fait de la naissance. Le dessein d'Arendt ne doit pas nous échapper: elle récuse le leitmotiv des libéraux inscrit dans l'article premier de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789: "les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits".¹⁵ L'égalité chez Arendt est, tout au contraire, une invention humaine.¹⁶; elle est d'essence politique. Elle implique la participation de tous les citoyens égaux à la prise de décisions. Elle ne suppose donc ni une égalité économique et ni une égalité sociale. Arendt tient, d'ailleurs, à distinguer et à séparer l'égalité politique de l'égalité sociale. Plus explicitement, le politique est le lieu où se réalise

spécifiquement l'égalité; elle veut ainsi le soustraire du so-⁶⁸
cial. Dans ce cas, l'égalité sociale n'a aucun fondement dans la
pensée de l'action chez Arendt; elle ne peut s'ordonner qu'à
partir de la nature humaine ou de l'essence de l'homme. Bref,
selon Arendt, elle ne peut être que politique.¹⁷

L'égalité et la distinction se rejoignent chez Arendt car
nous sommes des êtres égaux qui agissons ensemble dans l'espace
d'apparence et nous conservons, par le fait de parler, notre in-
dividualité. Nous délibérons dans une sphère commune, mais nous
exprimons notre spécificité par la parole. Nous ne sommes donc
pas des êtres identiques. L'espace politique d'Arendt suppose
ainsi une volonté humaine de maintenir un fragile équilibre en-
tre l'individualité et la pluralité; il implique donc la distan-
ciation et le rapprochement. La distance se forge à partir de
notre particularité et la proximité s'élabore à partir de notre
agir collectif. Au sein du domaine public, nous parvenons ainsi
à manifester nos distinctions personnelles et à agir de concert.
Dans ce même domaine, le monde commun permet à notre individua-
lité de surgir. L'objectif d'Arendt concernant son analyse de
l'égalité est de mettre un terme à la domination politique par
la reconnaissance de la différenciation.

Dans la pensée phénoménologique de l'action arendtienne,
l'égalité et la pluralité sont intrinséquement liées aux affai-
res de la communauté. Paradoxalement, nous avons parlé jusqu'à
maintenant de sphère publique et d'espace politique sans pour

autant les définir. Il est donc le lieu ici de réfléchir sur ces⁶⁹ concepts. Comment Arendt construit-elle son espace politique ? L'égalité et la pluralité ne "peuvent, [selon Arendt] s'appliquer que dans certaines limites et à l'intérieur de limites spatiales".¹⁸ Cette sphère politique arendtienne ne désigne pas un lieu géographiquement délimité par lequel des pratiques politiques spécifiques sont élaborées, mais plutôt "c'est l'organisation du peuple"¹⁹ qui provient des actions et des paroles engendrées par les citoyens et mises en communs par ceux-ci. Les relations politiques mutuelles des citoyens constituent, à proprement parler, l'espace politique. Celui-ci constitue un lieu symbolique. "Où que vous alliez, vous serez une polis"²⁰ disait les Grecs. C'est la parole et l'action qui créent entre les citoyens un espace d'apparence dont le lieu se trouve n'importe où. Arendt ne peut ainsi concevoir la "création" de cet espace sans la parole et l'action. Le domaine politique arendtien permet aux acteurs publics de surgir; il rassemble tout aussi bien qu'il sépare, double caractéristiques qui définissent aussi l'action: l'égalité et la distinction humaine. En un mot, le politique arendtien fait naître le "between", c'est-à-dire l'intervalle qui permet aux hommes de s'unir mais aussi de se disjoindre.

La liberté chez Arendt ne peut s'appliquer aussi que dans un espace bien défini. Elle constitue pour cette dernière:

la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action.²¹

Attachée à l'action, la liberté coïncide parfaitement avec le commencement ou avec l'initiative humaine. Elle est créatrice, innovatrice et jaillit de la spontanéité de l'homme. Spontanéité qui, nous le savons, était totalement écrasée par le totalitarisme. A cet égard, la liberté insuffle un sens commun aux hommes. Elle n'est ni reliée à la volonté humaine et ni unie au libre-arbitre. Elle est liée au pouvoir de faire émerger le nouveau. Etre libre signifie qu'un homme vient de naître. En un mot, la liberté apparaît avec la naissance de l'homme. Le politique arendtien établit et conserve ainsi un espace de liberté par lequel les citoyens se créent une vie politique. La liberté, l'égalité, la distinction, la pluralité et l'action constituée de la parole et des actes, tous ces concepts chez Arendt s'ordonnent au sein de la sphère publique. Ils sont tous imbriqués un avec l'autre. Ils forment un espace au sein duquel l'homme est un animal politique.

Dans ce contexte, Arendt donne la définition suivante de la sphère politique :

C'est l'espace du paraître au sens le plus large: l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition.²²

L'espace de la "visibilité" surgit si et seulement si les citoyens se rassemblent par le mode de la parole et de l'action. Chez Arendt, il précède la genèse de toutes formes de gouvernement ou de types d'organisation du domaine public. Il a également une particularité, dit-elle. La plupart des espaces sont

"l'oeuvre de nos mains".²³ En revanche, la sphère d'apparence "ne survit pas à l'actualité du mouvement qu'il l'a fait naître".²⁴ C'est dire, puisque ce sont les hommes actifs qui créent les affaires politiques, la mort de ces derniers met fin à celles-ci. L'action humaine est fugace. La perte de l'action et de la parole abolit évidemment le domaine du paraître. Celui-ci existe donc en tant que virtualité ou potentialité. L'homme atomisé est évidemment inapte à créer un lieu où il apparaît aux autres. Au total, il ressort de la volonté des hommes d'agir et de parler ensemble pour "construire" un espace public par lequel il annihile la désolation humaine qui caractérise l'homme isolé dans le système totalitaire.

Le politique arendtien constitue une sphère commune qui s'engendre à partir de l'action et de la parole et qui disparaît dès lors que ces activités humaines sont supprimées. Il est ainsi un lieu symbolique que l'on pourrait qualifier, en employant la formule de Claude Lefort, de "vide".²⁵ Aucun citoyen ne peut s'approprier le pouvoir au sein de l'espace d'apparence, parfois nommé par Arendt "espace de la raison" ou "espace de la mémoire"²⁶; il est déposé au centre de ce dernier. Nous sommes donc tous égaux devant le pouvoir. Celui-ci n'est pas le fruit d'une extériorité à l'homme, il émerge lorsque les hommes agissent ensemble. Le politique arendtien est un lieu commun, permet aux êtres humains de sortir de leur anonymat et de leur isolement, érige des barrières face au danger totalitaire, nous prémunit contre ce dernier et produit un espace entre les hommes que le

totalitarisme veut détruire. Il constitue, en un mot, une sphère⁷² où les citoyens apparaissent aux autres dans laquelle le développement des relations humaines se réalisent et engendre ainsi un mode d'institution du politique.

Nous venons d'entrevoir, brièvement, la notion de pouvoir chez Arendt. Je pense que la conception du politique arendtien s'éclaircit d'autant plus si on comprend la définition qu'elle donne à ce terme. Quelle est la signification du pouvoir chez Arendt ? En ceci, répond-t-elle,

[Que] le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle: il appartient à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque le groupe d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout [...] son pouvoir se dissout également.²⁷

Arendt s'inscrit ainsi en faux contre ceux et celles qui considèrent généralement le pouvoir comme domination; selon eux²⁸, il se divise entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Dès lors, le pouvoir impose des contraintes aux hommes et oppresse le peuple. En revanche, Arendt insiste pour distinguer et séparer pouvoir et domination. Le pouvoir "jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent".²⁹ Il émane strictement de l'action et il disparaît du moment que la communauté des hommes cessent d'agir de concert. Il repose sur la communication, le dialogue où les hommes échangent leurs points de vue sans qu'aucun citoyen ne puisse imposer son opinion. La décision politique est prise par tous les citoyens. Le pouvoir émerge de la cohésion de l'espace poli-

tique. Il n'est nullement identifiable, au sein de la pensée⁷³ d'Arendt, à un ensemble de rapports de forces humaines dont l'objectif des belligérants est la détention du pouvoir. Le monopole de celui-ci permet à ce ou ces détenteur-s d'imposer sa ou leur décision aux autres. Pour Arendt, c'est de l'autorité que relève la domination.³⁰ Elle associe ainsi l'autorité au couple: dirigeants et dirigés; elle la définit par la soumission et la domination.

Par contre, le pouvoir résulte uniquement, selon Arendt, de l'action plurielle des hommes; il disparaît pour peu que l'agir et la parole sont annihilés. La vision que se fait Arendt du pouvoir a une conséquence immédiate sur sa formulation du politique. Au sein de l'espace de la raison, les citoyens égaux refusent toute subordination. Le pouvoir n'est pas une chose que l'on peut manipuler; il n'est donc jamais inaliénable. Un homme seul ne peut se l'accaparer; qu'il soit président, premier ministre ou dictateur, il ne s'approprie pas le pouvoir, il maîtrise plutôt la violence.³¹ Bref, le politique arendtien surgit du pouvoir partagé par la pluralité des égaux qui refusent toute subordination et tout commandement.

La conception d'Arendt du politique s'inspire grandement de celle des Grecs. En effet, la polis est précisément ce lieu appelé par ceux-ci agora où les hommes sont vus, entendus et agissent avec leurs semblables.³² Les citoyens Grecs étaient conséquemment parfaitement intégrés dans un espace public et impré-

gnés des affaires politiques. Celles-ci émergent de la "commu⁷⁴-
nauté d'action" de ces citoyens. Les Grecs avaient compris que
seul l'action et la parole à plusieurs pouvaient leur conférer
un sens commun. A cet égard, parce qu'ils étaient des êtres
égaux et distincts dans la polis, ils participaient activement
aux délibérations politiques. Ils votaient tous et directement
sur les propositions des membres de la polis. Celle-ci consti-
tuait donc une "démocratie" directe.³³ Au sein de l'Assemblée
qui réunissaient beaucoup de citoyens grecs, des orateurs pre-
naient la parole; à la fin des débats, tous les membres de l'As-
semblée votaient à mains levées.³⁴ Chaque grec possédait donc
une voix. Le politique arendtien nécessite ainsi la participa-
tion directe des citoyens aux enjeux politiques. Il n'est du
politique pour peu que les citoyens participent aux débats pu-
blics. Il est donc peu surprenant qu'Arendt nourrit de nombreux
griefs à l'égard de la démocratie représentative moderne.³⁵

A la lumière de cet exposé de l'interprétation arendtienne
du concept de l'action, je pense analyser correctement la pensée
d'Arendt si j'affirme que la pluralité est vecteur de la vie po-
litique et de façon plus générale de la vie humaine. C'est-à-di-
re l'altérité et l'individualité fondent la diversité humaine
qui, par l'action et la parole, créent entre les participants
une sphère publique. La pluralité est donc première: elle est la
condition essentielle pour le développement du domaine public,
car il y a plusieurs hommes qui vivent sur la terre et non un
seul. "Seules l'action et la parole sont spécifiquement liées au

fait que vivre veut toujours dire vivre parmi les hommes, parmi ceux qui sont mes égaux".³⁶ Nier la pluralité politique signifie que l'homme peut agir seul, ce qui est le propre du despote ou du tyran. Mais en fait, ceux-ci n'agissent pas au sens d'Arendt car ils bafouent la diversité des affaires publiques. C'est pourquoi, l'action et la parole disparaissent dans les régimes politiques despotiques et totalitaires. "En écrasant les hommes les uns contre les autres"³⁷, le système totalitaire détruit l'espace entre les humains et corrélativement la vie politique. Parce que l'action est toujours plurielle, elle permet aux citoyens de se mouvoir librement dans la sphère publique. Réduire l'espace politique à l'un revient à supprimer la pluralité, l'action et en conséquence, la faculté humaine de commencer quelque chose de neuf. La natalité - au sens arendtien - est impossible dans le système totalitaire; celui-ci est donc condamné à plus ou moins long terme à s'écrouler.

Le grand fantasme totalitaire de créer une unité parfaite de la politique avec le social est donc battu en brèche par l'action et la parole. Si les hommes étaient privés de la réalité au sein du système totalitaire, alors la fiction du "tout est possible" pouvait se réaliser. Le politique arendtien exige une prise sur le réel, puisque la condition humaine de l'action est la pluralité. "La réalité du monde est garantie aux hommes par la présence d'autrui, par le fait qu'il apparaît à tous; car ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Etre".³⁸ Le politique d'Arendt recrée donc un sens commun par lequel les indi-

76

vidus renouent avec la réalité. "Notre sens du réel dépend entièrement de l'apparence, et donc de l'existence d'un domaine public où les choses peuvent apparaître".³⁹ Etre privé de l'apparence signifie que nous sommes coupés de la réalité. Celle-ci se révèle aux hommes quand ils agissent et parlent ensemble. Par le sens du réel, les citoyens parviennent à distinguer la réalité de la fiction. Dans ce contexte, celle-ci ne peut plus alors imprégner le réseau des relations humaines. S'intégrant dans un monde réel, les citoyens brisent le monde fictif qui caractérise le totalitarisme. Autrement dit, la fiction totalitaire disparaît et le réel émerge. En définitive, le politique arendtien engendre le sens commun par lequel les hommes s'insèrent dans la réalité du monde. C'est au sein de celle-ci que les hommes vivent, agissent et parlent.

En faisant de la pluralité la condition essentielle de l'action, nous pouvons comprendre pourquoi, selon Arendt, les masses avaient perdu leur statut de citoyenneté. L'individu isolé a perdu, au sens d'Arendt, l'usage de la parole et de l'action; il ne peut agir car il ne partage plus un monde commun avec ces semblables. Si la pluralité constitue la condition de l'action, alors, par conséquent, l'homme seul, atomisé, ne peut évidemment pas participer activement aux débats au sein de l'espace de la mémoire. "L'action [...] n'est jamais possible dans l'isolement; être isolé, c'est être privé de la faculté d'agir".⁴⁰ Ne pouvant s'insérer dans le monde réel, l'homme de masse est condamné à perdre son statut de citoyenneté. Seul le je per-

77

de la société de
dure tandis que le nous s'évanouit. L'homme de la société de
masse est ainsi incapable d'établir des relations normales avec
les autres. Parce que c'est l'action et la parole qui rendent
possibles les rapports humains, il en résulte que l'individu
atomisé ne peut s'insérer dans le domaine public. Dès lors, il
ne peut que s'isoler dans son intimité.

D'autre part,

Ce qui rend la société de masse si difficile à supporter, ce n'est pas, principalement du moins, le nombre des gens; c'est que le monde qui est entre eux n'a plus le pouvoir de les rassembler, de les relier, ni de les séparer.⁴¹

Les individus esseulés sont retirés de l'espace d'apparence. Ils ne peuvent apparaître aux autres car ils sont incapables de se rassembler et de se distinguer les uns des autres. Puisque l'action qui correspond à la condition humaine de la pluralité est éclipsée dans la société moderne, par conséquent l'individu isolé est dans l'impossibilité d'entreprendre, d'initier quelque chose de neuf. Il rejette ainsi le commencement et par le fait même, la natalité. Qui plus est, privé de la parole au sens d'Arendt, l'homme de la masse est également privé de son individualité. Les individus de la société de masse ne sont donc pas des êtres égaux et distincts. Résultat: ils ne peuvent introduire leur dimension d'unicité au sein de l'humanité. En définitive, dénués d'action et de parole, ils sont inaptes à créer un espace politique au sein duquel les hommes sont égaux et distincts. Ils remplissent toutes les conditions pour que l'espace de la raison ne puisse émerger dans la société moderne.

L'action constitue ainsi une activité centrale de la condition humaine; elle construit l'espace politique au sein duquel les hommes agissent ensemble et conservent leur individualité par le fait de parler. De plus, l'action permet aux hommes de "pénétrer" dans le monde réel, élabore un sens commun par lequel les hommes apparaissent aux autres. Ceux-ci recréent par l'action leur statut de citoyenneté. L'action et sa condition humaine qu'est la pluralité fondent la vie politique des citoyens. De ce fait, ceux-ci sont à l'opposés de l'homme de la masse; ils ont des rapports sociaux normaux avec leurs semblables; ils luttent ainsi contre l'atomisation du social. Ils ne peuvent constituer donc de futurs membres pour les mouvements totalitaires. Bref, ils s'inscrivent comme négation absolue du système totalitaire.

Il importe maintenant d'étudier comment le pluralisme politique arendtien rejette le déterminisme historique qui constitue le fondement de la loi de la Nature et de l'Histoire. Si le totalitarisme se caractérise par sa vision historiciste de l'histoire, alors comment Arendt parvient à récuser cette représentation de l'histoire ?

b) La natalité ou la réfutation arendtienne à l'historicisme

Nous avons vu dans la seconde moitié du premier chapitre que le principe du système totalitaire est l'idéologie. Celle-ci, considérée du point de vue des dirigeants totalitaires, est constituée d'une idée qui possède une logique interne. Cette i-

79

dée est appliquée au procès historique. Elle devient ainsi un axiome par lequel tout est déduit. L'idéologie est donc un instrument d'explication du passé, du réel et du devenir. Elle recèle un mouvement propre à elle-même. C'est le mouvement inhérent à l'idée qui permet d'expliquer la totalité du réel. Dans ce sens, le nazisme se définit de la façon suivante: c'est la rationalité inhérente à l'idée même de race et le stalinisme, c'est le réel immanent à l'idée même de la lutte des classes. Cette rationalité confère un statut de loi à l'idée. La loi de la Nature - nazisme - et la loi de l'Histoire - stalinisme - régissent les régimes totalitaires. L'idéologie totalitaire se caractérise donc par une conception historiciste - la rationalité parfaite du réel - de la loi de la Nature et de l'Histoire. L'historicisme annihile l'action puisque ces deux lois n'ont pas besoin d'acteurs pour se réaliser. Il nie la condition humaine de la pluralité. L'homme devient ainsi superflu, le système totalitaire détruit la vie politique et, au total, la vie humaine. Comment Arendt réfute-t-elle la thèse historiciste de l'idéologie totalitaire ?

Arendt répond à cette question en élaborant une théorisation du commencement ou de la natalité.

La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover.⁴²

Le commencement ne renvoie non pas ici à notre pouvoir de

fabriquer ou de bâtir une nouvelle chose, mais plutôt à la natalité.⁸⁰ Chaque nouvelle naissance marque un nouveau début car tous les individus sont uniques, par conséquent un nouvel être venant au monde marque le commencement de quelque chose d'entièrement neuf. "L'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité".⁴³ Celle-ci introduit une brèche, une intervalle ou un "between" dans le mouvement de l'histoire parce qu'elle fait surgir un humain qui n'existait pas auparavant. Le commencement fait naître des événements qui constitue l'histoire.⁴⁴ Ceux-ci sont totalement imprévisibles car ils ont pour auteurs les hommes. Par le fait que l'homme agit, cela signifie "que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu".⁴⁵ Les événements viennent tout simplement de nulle part. On ne peut jamais, selon Arendt, déduire un événement de son passé. L'histoire chez Arendt repose "sur une chaîne de miracles".⁴⁶

C'est à cause de cet élément du miraculeux, présent dans toute réalité, que les événements, aussi précisément que nous les fassent prévoir la crainte ou l'espoir, nous laissent toujours sous le coup de la surprise quand ils se produisent.⁴⁷

La natalité vient ainsi briser la chaîne de la linéarité historique: l'histoire ne s'explique pas en faisant appel à des relations causales. Elle n'est pas totalement explicable. L'histoire est sujet à des hasards inhérents à toute vie humaine. Les faits sont soumis à la contingence. Certains événements ne peuvent être tout simplement expliqués. Le principe de causalité historique est ainsi rejeté par Arendt. Elle se prononce contre la thèse historiciste - la rationalité inhérente à l'histoire-

prônée par le système totalitaire. Elle récusé le principe de la⁸¹ rationalité exhaustive du réel. Dans ce sens, les hommes ne sont pas, selon Arendt, transparents à eux-mêmes. Le réel n'est pas totalement "limpide". Il existe toujours une opacité partielle de la réalité. Le réel n'est pas entièrement rationnel. Selon Arendt, c'est "l'infiniment improbable qui constitue la texture même de ce que nous disons réel".⁴⁸ Le commencement laisse ainsi surgir une initiative humaine que nul ne pouvait prévoir.

La thèse "anti-linéaire" d'Arendt n'explique pas pourquoi l'histoire constituée par l'action a des effets toujours inattendus ? Contre l'analyse continuitiste de l'histoire, la conception arendtienne de celle-ci permet le surgissement du nouveau. Celui-ci révèle l'acteur qui agit. Ce dernier est donc producteur d'actes. Ceux-ci constituent un nouveau début et s'inscrivent dans un monde déjà existant. L'acte s'insère ainsi dans un processus d'action humaine, il provoque par conséquent de nouveaux actes chez l'homme. L'agir humain est composé d'action et de réaction. Ce mouvement est en lui-même perpétuel; il n'a pas de fin en soi. L'action humaine est donc caractérisée par "l'infinitude".⁴⁹ Les hommes produisent des actes à l'infini. De ce fait, elle est aussi "imprévisible".⁵⁰ L'acteur n'est jamais certain des résultats de son action car l'agir de ces semblables peut venir modifier ses fins escomptées. "C'est à cause de ce tissu déjà existant de relations humaines, avec ses conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'accomplit presque jamais son dessein".⁵¹ Et c'est à cause également de

l'imprévisibilité de l'action humaine que celle-ci crée des his-⁸²toires. L'histoire est donc le résultat de l'action.

Nul acteur ne peut saisir le sens de son action non pas parce qu'il n'en est pas entièrement l'auteur, mais parce qu'il suscite des réactions parfaitement inattendues. Par conséquent, l'action engendre des histoires. Bien que ce soit les hommes qui sont les "héros" de leurs histoires, ils n'en sont jamais, selon Arendt, ni les producteurs et ni les auteurs. A ce moment, il incombe à l'historien de dévoiler la signification de l'histoire.

L'action ne se révèle pleinement qu'au conteur, à l'historien qui regarde en arrière et sans aucun doute connaît le fond du problème bien mieux que les participants.⁵²

Selon Arendt, le sens de l'histoire ne se révèle seulement lorsqu'elle s'achève. Par contre, pour l'acteur, le sens de son histoire réside dans l'acte lui-même. Les résultats qui suivent cet acte lui importe peu. C'est pourquoi, l'acteur peut difficilement proposer une analyse "objective" de l'histoire. Dit autrement, il est partial parce qu'il est impliqué dans l'acte lui-même. Seul le narrateur, selon elle, voit et fait l'histoire. "Tous les chapitres sont supportables si on en fait un conte ou si on les raconte" disait Isak Dinesen.

Pour la philosophe américaine, l'histoire n'est pas le produit de la fabrication car elle n'a pas de fabricant. L'action ne résulte pas d'un processus caractérisé par les moyens et les fins. Elle porte sa finalité en elle-même. Puisque les hommes ne

peuvent disposer d'eux-mêmes à la manière de l'artisan qui dis-⁸³pose de ces instruments de travail et de sa matière, l'action humaine est, en conséquence, éphémère. Elle s'oppose en cela chez Arendt à l'oeuvre.⁵³ L'absence de fabrication dans l'action "explique la fragilité et l'infiabilité extraordinaires des affaires strictement humaines".⁵⁴ Si l'action se caractérise par l'imprévisibilité et l'infinitude, alors les actes humains sont générateurs d'incertitude. Au sein de l'action, nous ne savons jamais réellement "ce que nous faisons." Nous sommes incapables de prévoir les résultats de nos actes. Si l'histoire forme le passé, alors il nous est impossible de défaire les actes que nous avons fait. C'est pourquoi, "les processus d'action ne sont pas seulement imprévisibles, ils sont aussi irréversibles".⁵⁵

Selon la philosophe naturalisée américaine, le salut de l'humain face à la fragilité des affaires humaines passe par le pardon tandis que la "rédemption possible" aux infortunes de l'imprévisibilité de l'action des hommes "se trouve dans la faculté de faire et de tenir des promesses".⁵⁶ Le pardon est, d'une part, un acte moral dont le but est de mettre un terme à la vengeance. Il constitue, d'autre part, un remède contre les erreurs du passé. Non pas que nous puissions modifier l'histoire, mais nous pouvons, en revanche, défaire ce que les acteurs précédents ont fait. Si notre aptitude à pardonner n'existait pas, nous serions condamnés à demeurer les victimes des résultats des actes commis autrefois. La promesse, pour sa part, amène quelques repères de certitudes dans un monde ou l'inattendu

fait loi. Le fait qu'une personne promet une chose nous incite⁸⁴ à espérer que celle-ci fera tout en son possible pour réaliser sa promesse. N'eut été de notre capacité à promettre, nous resterions des êtres confinés à l'expectative. Le pardon et la promesse vont de pair: elles sont liés à la pluralité car je ne peux me pardonner à moi-même et je suis incapable de "me faire des promesses".

Arendt soumet une thèse discontinuitiste et, à certains moments, irrationnaliste de l'histoire. La fortuité des événements nous empêche de lire le devenir. L'action humaine introduit une brèche dans l'histoire. Mais on aurait tort de penser que le sens de l'agir humain arendtien réside dans ses motifs et/ou dans ses conséquences. "La grandeur, ou le sens spécifique de chaque acte, ne réside que dans l'action, jamais dans sa motivation, ni dans son résultat".⁸⁷ Il est impossible, dans la pensée d'Arendt, de saisir les effets d'un événement à courts ou longs termes. L'acte révèle un nouveau sens, mais celui-ci s'éteint quand l'acte s'achève. Aucun terme ou concept, au sein de la vision arendtienne de l'histoire, ne peut devenir une prémisse par laquelle tout le reste est expliqué. Arendt réfute toute tentative d'explication causale de l'histoire. Celle-ci repose sur le commencement qui révèle des actions tout à fait imprévisibles. Parce que l'histoire n'est qu'action, aucun mouvement historique ne peut être immanent à lui-même. L'histoire est le produit d'un enchaînement de prodiges. Arendt parvient ainsi à récuser la représentation historiciste de l'idéologie totalitari-

Irrévocable, inattendue et éternelle, l'action est le vecteur de l'histoire, révèle le sujet agissant et recèle un sens que seul l'historien est en mesure de connaître. Que l'action soit au fond que commencement perpétuel qui permet l'éclosion d'un nouvel être, cela constitue certainement toute la fragilité de la pensée politique d'Arendt.

CONCLUSION

Le présent mémoire avait pour objectif d'analyser la question du politique chez Hannah Arendt par l'intermédiaire de son interprétation du phénomène totalitaire. Son analyse de celui-ci recèle en germe toute la théorie politique élaborée ultérieurement par la philosophe d'origine allemande et contenue principalement dans Condition de l'homme moderne.

J'ai d'abord dégagé, dans un premier temps, la spécificité du régime totalitaire. Il n'est nullement identifiable à aucun régime politique antérieur. Sa particularité est qu'il est censé obéir à la loi de l'Histoire ou à la loi de la Nature. Arendt le définit ainsi par la terreur et l'idéologie. La première constitue l'essence du système totalitaire et la deuxième correspond au principe de ce même système. La terreur confère une "instabilité" permanente aux sociétés politiques totalitaires. Sa fonction est de réaliser la loi du mouvement historique, c'est-à-dire la loi de la Nature et la loi de l'Histoire. La terreur exécute le mouvement de la loi. Celui-ci est donc matriciel. L'idéologie constitue, d'autre part, la "logique d'une idée". Cette idée devient, selon les dirigeants totalitaires, une prémisse par laquelle tout le reste est déduit. Le rôle de l'idéologie consiste à expliquer la totalité du réel historique à partir d'une axiome. Le nazisme: c'est un régime politique régi par la rationalité immanente à la loi de la race. Le stalinisme: c'est un régime politique régi par un principe de raison inhérente à la loi de la lutte des classes. Le système totalitaire est donc

caractérisé par une vision historiciste de l'histoire. Cette⁸⁷ représentation de l'histoire est définie par deux affirmations. Premièrement, la totalité du réel est entièrement explicable et deuxièmement, le cours de l'histoire est totalement maîtrisable. Finalement, la terreur et l'idéologie se rejoignent pour mettre fin à toute émergence du nouveau. Autrement dit, l'homme ne peut rien entreprendre quelque chose de neuf dans le totalitarisme.

Dans un deuxième temps, nous avons vu que le développement du système totalitaire dans les sociétés européennes repose simultanément sur la populace et sur les masses amorphes, atomisées et indifférentes aux affaires publiques. La populace désigne le sous-prolétariat de la production capitaliste et les masses sont issues de l'écroulement du système de classes. Dans la pensée d'Arendt, la populace est une notion économique et la masse est un concept politique. L'effondrement de la structure sociale a eu pour résultat la dissolution du système des partis politiques des Etats européens. Ne partageant plus aucun intérêt de classes et ne participant plus activement à la vie politique, l'homme de la masse est incapable d'établir des relations normales avec les autres. Il se replie sur lui-même et s'isole de ses semblables. Dans la société européenne des années 30, le marasme économique jette des milliers de travailleurs dans la rue et les masses sont inaptes à s'intégrer dans un espace politique. Par conséquent, l'individu isolé et individualiste entretient de nombreuses récriminations à l'égard de cette société et peut donc jeter son dévolu sur les mouvements totalitaires.

C'est donc la société moderne sans classes et subséquemment la⁸⁸ massification de cette dernière qui sont à l'origine de l'avènement du totalitarisme. Poser cette thèse en ces termes, c'est faire le procès de l'individualisme bourgeois.

Pensant tirer les intérêts publics des intérêts privés et dépouillant les hommes de leurs droits politiques, la bourgeoisie se développe en primant les intérêts individuels sur les intérêts communs et en soumettant les personnes à une compétition implacable. Dès lors, le bourgeois n'a qu'un souci: accumuler toujours et toujours davantage du Capital. Ce qui a pour effet qu'il conçoit la société comme le produit de l'ensemble des vies individuelles. C'est dire, la vie politique est identifiée à la somme des intérêts privés du bourgeois. Les hommes perdent alors totalement tout sens commun. Privés de leurs participations aux affaires publiques, ils s'occupent dorénavant et uniquement de leurs affaires personnelles. L'atomisation du social est le résultat de la destruction de la vie politique dans le monde bourgeois. Dans ce sens, l'individu de la société bourgeoise ou moderne est esseulé; l'isolement contraint les hommes à l'inaction dans la mesure où ceux-ci développent des relations communes lorsqu'ils agissent ensemble. Autrement dit, l'action est disparue dans les sociétés modernes. La perte de l'espace public conduit les individus à la désolation. Ce que Arendt désigne par l'isolement dans le domaine public correspond à la désolation dans la sphère des rapports humains. Cela est rendue possible quand les hommes cessent d'agir de concert. Dans ce contexte,

89

tout devient alors possible et en conséquence, tout peut être détruit. Au total, il est clair que chez Arendt la disparition de la vie politique dans les sociétés totalitaires a conduit celles-ci à la destruction totale. Alors, comment refaire surgir le politique ?

L'action et sa condition humaine qu'est la pluralité sont les deux concepts clés chez Arendt qui permettent la reconstruction de l'espace politique. Sans l'agir à plusieurs, il est impossible de recréer une sphère publique. L'action arendtienne se compose d'actes et de paroles. L'agir introduit un nouveau commencement dans le monde car la naissance d'un être humain marque le début d'une nouvelle histoire. La parole permet à chaque homme de s'individualiser car chacun de ceux-ci sont uniques. C'est la parole et l'agir mises en commun qui produisent l'espace public. Au sein de celui-ci, tous les hommes sont égaux et distincts. L'égalité jaillit de la pluralité des actes et des paroles intégrés dans la sphère de la mémoire. Elle est donc bien une invention. Si nous parlons et agissons de concert dans les affaires politiques, nous parvenons ainsi à apparaître aux autres. C'est pourquoi, Arendt dénomme le domaine public l'espace d'apparence. Le politique arendtien est donc une sphère commune où nous sommes visibles à tous, qui s'engendre à partir de l'action et de la parole à plusieurs et qui disparaît lorsque ces activités humaines sont supprimées. La pluralité est ainsi principielle chez Arendt, la genèse de l'espace de la raison est tributaire de notre volonté d'agir et de parler ensemble.

Dans un dernier temps, j'ai examiné la réfutation arendt⁹⁰-tienne à l'historicisme. La philosophe a une vision discontinuiste de l'histoire; celle-ci est le résultat d'un enchaînement de miracles, du surgissement de la nouveauté; bref, de la natalité. Dans ce cas, elle n'est nullement rationnelle et elle ne peut être expliquée. Arendt rejette tout principe de causalité historique.

La nouveauté est le domaine de l'historien... cette nouveauté peut être défigurée si l'historien, insistant sur la causalité, prétend pouvoir expliquer les événements par un enchaînement causal qui les aurait en dernier ressort provoqués... à vrai dire, la causalité est une catégorie aussi trompeuse qu'étrangère dans le cadre des sciences historiques... Quiconque, dans le champ des sciences sociales, croit honnêtement à la causalité, renie en fait l'objet même de sa propre science.¹

Cette pensée s'inscrit comme la négation totale de la thèse historiciste du système totalitaire. Je dois avouer que la représentation que se fait Arendt de l'histoire me laisse quelque peu perplexe. Non pas que je veuille "redorer le blason" de la conception historiciste de l'histoire qui a perdu, depuis quelques années, de nombreux adeptes, mais je pense qu'il est préférable de limiter le principe de raison historique que de le détruire. Il s'agit de préserver un usage du principe de causalité qui pourrait expliquer certains événements.²

¹. Arendt cité dans Luc FERRY, Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire, Paris, PUF, 1984, p. 14.

². Ces quelques remarques mériteraient certainement un développement prolongé. Il n'est donc pas le lieu ici d'en débattre plus longuement. C'est pourquoi, je me borne à ces brèves critiques. Sur ce sujet, voir Luc FERRY, "Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron", op. cit., pp. 227-255.

D'autre part, tout le travail d'Arendt concernant son interprétation du totalitarisme est caractérisée par la dissociation qu'elle opère entre le social et le politique. Cette dichotomie me convainc qu'elle ne peut comprendre la dimension symbolique de l'espace public. Vous me voyez venir. C'est précisément la même critique que Claude Lefort formule à l'égard de la pensée politique d'Arendt dans son article, "Hannah Arendt et le totalitarisme"³. Si j'analyse correctement ses réflexions sur le politique, il me semble qu'elle ne saisit pas que l'égalité est un fait symbolique et non réel. Très brièvement, l'égalité s'inscrit dans un nouveau rapport avec le pouvoir dans la société moderne. Le pouvoir n'est plus incarné dans le Prince, il est "transporté" dans un lieu "vide". Au sein de celui-ci, aucun élu possède le pouvoir; il n'appartient à personne. C'est donc une mutation symbolique du pouvoir qui s'opère dans la société moderne. L'égalité est ainsi un fait symbolique. Elle s'ordonne par le social et le politique. On ne peut donc retrancher le social de l'égalité.

Dès lors, penser l'événement en le soustrayant du social, c'est le réduire à une signification purement politique. Dans ce contexte, peut-on vraiment saisir le sens de l'événement ?

³. Op. cit., p. 533 et ss.

NOTES

1. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 60. (traduction).

2. Ibid., p. 63.

3. Thomas FERENCZI, "La société contre l'Etat", Le Monde, le 27 octobre 1989, p. 30. Cette définition très succincte du totalitarisme est largement acceptée par les intellectuels.

4. Claude LEFORT, "Hannah Arendt et la question du politique", in Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986, p. 63.

5. Le thème du politique sera principalement étudié au troisième chapitre.

6. Robert C. TUCKER, "Towards a Comparative Politics of Movement-Regimes", in American Political Science Review, vol. 55, no. 2, juin 1961, p. 281. Généralement, le totalitarisme désigne un régime à parti politique unique qui refuse toute forme d'opposition organisée et dans lequel l'Etat détient le pouvoir absolu et tend à s'appropriier l'ensemble du tissu social qu'il domine. Cette définition "classique" du totalitarisme spécifie clairement qu'un régime politique est totalitaire si un parti politique monopolise le pouvoir étatique et domine, par conséquent, la société. Dans ce cas, le régime politique mussolinien est totalitaire. Mussolini fut, d'ailleurs, un des seuls dirigeants politiques à proclamé ouvertement son appui à la monopolisation du pouvoir par l'Etat: "tout est dans l'Etat et rien d'humain ou de spirituel n'existe et encore moins n'a de valeur en dehors de l'Etat". Claude POLIN, Le totalitarisme, Paris, PUF, 1982, p. 7. (cité sans source). Polin commente: "en ce sens le fascisme est totalitaire, et l'Etat fasciste, la synthèse et l'unité de toutes les valeurs, interprète, développe et donne pouvoir à tout les aspects de la vie d'un peuple". Ibid. En revanche, le fascisme italien n'est pas, au sens d'Arendt, un régime totalitaire. Selon cette dernière, "...Mussolini lui même, qui aimait tant l'expression d'Etat totalitaire, n'essaya pas d'établir un régime complètement totalitaire et se contenta de la dictature et du parti unique." Le système totalitaire, Paris, Seuil, 1972, p. 30. Arendt rajoute: "...le véritable objectif du fascisme consistait simplement à s'emparer du pouvoir et à donner à l'élite fasciste la direction incontestée". Ibid., p. 48. On va voir, au cours du premier chapitre, qu'Arendt attribue une signification particulière au concept du totalitarisme.

7. "La naissance et le développement des deux régimes intégralement totalitaires [est] celui de Staline après 1929 et celui de Hitler après 1938 [...]" Hannah ARENDT, "Autorité, tyrannie et totalitarisme", Preuves, no. 67, septembre 1956, p. XIV.

8. Nous verrons, au cours du premier chapitre, qu'un régime⁹⁴ politique devient totalitaire lorsqu'il emploie simultanément la terreur et l'idéologie.

9. Hannah Arendt, La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, Paris, Gallimard, 1972, p. 26. (traduction).

10. Arendt cité dans la préface, écrite par Paul Ricoeur, au Condition de l'homme moderne, op. cit., p. V.

11. Claude LEFORT, "Hannah ARENDT et la question du politique", op. cit., p. 61.

12. Hannah ARENDT, "Compréhension et politique", Esprit, no. 6, juin 1985, pp. 75-76.

1. Voir l'entretien avec G. GAUS, Esprit, op. cit., p. 19.
2. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 205.
3. Claude LEFORT, Un homme en trop. Réflexions sur "L'Archipel du Goulag", Paris, Seuil, 1976, p. 67.
4. Ibid.
5. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 207.
6. La constitution soviétique de 1936 peut sembler donner une certaine stabilité au régime stalinien. En fait, il n'en n'est rien, puisqu'elle est dénuée de portée réelle. En outre, Arendt relate que les nazis n'ont jamais aboli la constitution de la République de Weimar, ce qui prouve le peu d'intérêt qu'ils portent aux lois des régimes politiques. Ibid., p. 205.
7. Les purges staliniennes qui jalonnent tout le règne du Georgien et le principe hitlérien de la "sélection raciale" sont l'illustration de cette instabilité permanente des régimes totalitaires. Comment peut-on, d'ailleurs, expliquer l'irrationalité des purges staliniennes qui ont "décapité" l'Armée Rouge de ses principaux chefs militaires lorsqu'elle en avait le plus besoin, i.e. durant la deuxième guerre mondiale. A l'appui de cette affirmation, il nous faut souligner que c'est "en juin [1937] [que] retentit le coup de foudre qui décapite l'état-major et frappe le pays [l'URSS] d'épouvante...". Boris SOUVARINE, Staline. Aperçu historique du bolchévisme, Paris, Champ Libre, 1977, p. 518. Les plus éminents officiers soviétiques "tous classés adversaires de Trotsky et partisans de Staline, sont jugés à huis clos, condamnés à mort sans témoins ni défense, exécutés en 48 heures". Ibid. L'élimination massive d'officiers de l'Armée Rouge dictée par les ordres de Staline, précède, nous en convenons tous, la seconde guerre mondiale. Cependant, à l'aube du second grand conflit mondial, la simple logique aurait dû prévaloir: on n'élimine pas ses officiers de haut rang lorsqu'on se prépare pour l'inévitable guerre. Bref, la liquidation de l'état-major soviétique était totalement injustifiable.
8. On retrouve aussi cette idée de "révolution permanente" dans le nazisme. Hitler mis en oeuvre ces pratiques de "sélection raciale" au début de la seconde guerre mondiale. "Le décret décisif, qui déclencha tous les meurtres massifs qui suivirent, fut signé par Hitler le 1er septembre 1939". Hannah ARENDT, Le système totalitaire, note 18, op. cit., p. 255.

Pourquoi mobiliser des milliers d'hommes à l'exécution de ces pratiques raciales lorsque ceux-ci sont indispensables pour la guerre ? Le décret hitlérien est d'autant plus incompréhensible qu'il fut suivi, par la suite, de la mise en vigueur de la "solution finale". En effet, selon Arendt, l'extermination sys-

96

tématique des juifs dans les camps de concentration commença en "décembre 1941". Ibid., note 72, p. 284. Son affirmation est corroborée par l'historien Karl Dietrich Bracher: "Hitler décida de concrétiser la "solution finale" parallèlement à la préparation de la campagne de Russie [en juin 1941], sans toutefois fixer par écrit cet objectif secret entre tous". La Dictature allemande. Naissance, structure et conséquences du National-Socialisme, Paris, Privat, 1986, p. 560. (traduction). Les déportations massives de juifs allemands commencèrent en "octobre 1941". Ibid., p. 563. Celles-ci furent, un peu plus tard, étendues aux juifs des pays conquis par les nazis au début de l'année 1942. Ibid., p. 565. De nouveau: pourquoi astreindre plusieurs milliers d'hommes à des emplois administratifs - gérer et coordonner les camps de concentration - quand ceux-ci pourraient constituer, plutôt, une armée de soldats ? Autrement dit, pourquoi Hitler, durant la guerre, augmente le nombre de fonctionnaires allemands et non pas, plutôt, celui des effectifs de l'armée ?

Le début de l'extermination des "races inférieures", en décembre 1941, survint ainsi quelques mois après l'intervention des troupes allemandes en URSS - le 21 juin 1941 -. L'opération Barberousse - nom attribué à cette invasion de l'Union Soviétique par l'Allemagne - fut un échec pour les armées nazis. Les milliers de fonctionnaires allemands affectés aux camps de concentration amputaient d'autant l'armée allemande de soldats. En un mot, la multiplication des fonctionnaires allemands réduisait grandement les effectifs de l'armée.

Le décret hitlérien susmentionné et la politique de la "solution finale" bravent la raison humaine. Bref, ils défient la simple logique qui consisterait à limiter le nombre de fonctionnaires. L'horreur des camps de concentration représente, bien sûr, le summum de la barbarie. Ce fait, je ne le nie pas, confronte aussi le cogito humain. Mais, je tiens à souligner l'illogisme de mettre en pratique la "solution finale" pendant que, parallèlement, s'opère l'invasion de l'URSS.

L'irrationnalité de ces pratiques raciales est évidente. Et, elles le sont davantage, quand on sait que l'extermination de milliers d'être humains est plus intense lorsque le régime totalitaire est parvenu à éliminer tous ses opposants !! "Sous le règne nazi, la terreur n'atteignit son comble que pendant la guerre, quand la nation allemande était véritablement "unifiée". "Sa préparation remonte à 1936, quand toute résistance organisée avait disparu à l'intérieur et que Himmler proposa une extension des camps de concentration". Hannah ARENDT, Le système totalitaire, note 8, op. cit., p. 273. (souligné par nous).

9. Ibid., p. 207.

10. Ibid., p. 205. (souligné par nous).

11. Ibid., p. 206.

12. [La politique totalitaire] "peut se passer du consensus juris parce qu'elle promet d'affranchir l'accomplissement de la loi de toute action et de toute volonté humaines; et elle promet la justice sur terre parce qu'elle prétend faire du genre humain lui-même l'incarnation de la loi." Ibid., p. 207.

13. J'examinerai de nouveau le rapport arendtien du totalitarisme avec l'histoire lorsque j'étudierai le principe d'idéologie du système totalitaire dans la seconde partie du premier chapitre.

14. Selon Hitler, le métissage des races entraîne l'appauvrissement de la race supérieure. "Le résultat de tout croisement de races est toujours le suivant: a) abaissement du niveau de la race supérieure et b) régression physique et intellectuelle et, par la suite, apparition d'une sorte de consommation dont les progrès sont lents mais inévitables". Adolf HITLER, Mon Combat, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1979, p. 286. (traduction). La race supérieure est faite pour dominer car elle est tout simplement la plus forte. La loi de la Nature est donc la suivante: la race supérieure ou la race "dépositaire de la civilisation" (Ibid., p. 291) est dominante et doit survivre tandis que les races inférieures sont dominées et doivent disparaître. Cette loi de la Nature permet, aux yeux de Hitler, à la race supérieure ou à la race aryenne de se développer et de progresser. Bref, les hommes parviennent "à un niveau supérieur d'existence [...] en apprenant à connaître et en observant rigoureusement les lois d'airain de la nature". Ibid., pp. 287-288.

15. Dans une lettre reproduite par Lénine, Marx décrit, succinctement, ce qu'il considère comme de sa propre production intellectuelle: "1) l'existence des classes n'est liée qu'à des phases du développement historique; 2) la lutte des classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat; 3) cette dictature elle-même ne constitue que la transition à l'abolition de toutes les classes et une société sans classes". Vladimir LENINE, "L'Etat et la révolution", in Oeuvres Choisies, Moscou, Ed. du Progrès, 1966, p. 313.

16. Arendt cite, d'ailleurs, Engels qui nommait Marx le "Darwin de l'histoire". Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 208.

17. Ibid., p. 208. (souligné par nous).

18. Ibid., p. 209. Le totalitarisme n'a pas de finalité en soi. Il n'y a jamais de fin au processus historique de la loi. Staline ne pouvait parvenir à l'élimination de tous les ennemis de classes car cette réalisation aurait mis fin à la loi de l'Histoire. De même, c'est la loi de la Nature qui promulgue l'élimination des races inférieures, il est donc nécessaire de trouver de nouvelles races humaines à "liquider" afin de ne mettre jamais fin à la loi de mouvement. Dans ce sens, si un jour

98

Hitler parvenait à éliminer toutes les races décadentes et Staline réussissait à détruire toutes les classes sociales, la loi de la Nature et la loi de l'Histoire ne disparaîtraient pas pour autant ! Ces lois demeurerait des lois de mouvement !

19. Citation tirée de l'article de Luc FERRY, "Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hanna Arendt et Raymond Aron", in PISIER-KOUCHNER, Evelyne, Les interprétations du stalinisme, Paris, PUF, 1983, p. 233.

20. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 209.

21. Ibid., p. 210.

22. Ibid., p. 212.

23. Ibid.

24. C'est Soljenitsyne qui utilise ce mot dans un de ses romans: L'Archipel du Goulag en vue d'attribuer un sobriquet à Staline. Le terme "Egocrate" renvoie à "celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société...". Claude LEFORT, Un homme en trop. Réflexions sur "L'Archipel du Goulag", op. cit., p. 68.

25. Hannah Arendt, Le système totalitaire, op. cit., p. 210.

26. La République jacobine (10 août 1792 au 27 juillet 1794) a connu également sa période de Terreur (octobre 1793). La terreur n'est pas l'apanage du totalitarisme.

27. Ibid., pp. 209-210.

28. Ibid., p. 212.

29. C'est justement parce que le totalitarisme nie la pluralité qu'Arendt sera amenée à réfléchir, dans son livre intitulé Condition de l'homme moderne, à la résistance que l'homme peut offrir au système totalitaire. Cette question sera examinée au cours du troisième chapitre.

30. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 212.

31. Ibid., p. 213.

32. Ibid., p. 49. (souligné par nous).

33. Arendt n'emploie pas nommément ce terme. Pourtant, ⁹⁹ je trouve qu'il rend très bien la vision arendtienne du totalitarisme. L'historicisme renvoie ici à une double définitions: celle de Léo Strauss "qui identifie l'historicisme aux philosophies de l'histoire qui tendent à démontrer la rationalité parfaite du réel, et par la même, la nécessaire coïncidence de l'idéal - la raison - et du réel"; et celle de Karl Popper "qui voit dans l'historicisme une théorie qui fait de la prévision historique son principal objectif et qui, à cette fin, tente d'établir les lois d'évolution du cours de l'histoire". LUC FERRY, "Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron", op. cit., note 3, p. 229.

34. La sélection des troupes SS par Himmler illustre mon propos. Ses critères de sélection étaient strictement raciaux. C'est la nature qui décidait, "non seulement qui devait être éliminé, mais aussi qui devait subir l'entraînement pour devenir bourreau". Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 215.

35. Ibid., p. 214.

36. Ibid., p. 216.

37. Ibid.

38. Je reviendrai sur le thème de la critique arendtienne de la modernité au cours du second chapitre.

39. Ibid.

40. Ibid., p. 217.

41. Ibid.

42. Ibid.. pp. 216-217.

43. Ibid., p. 215.

44. Ibid., p. 219.

45. Ibid.

46. C'est ce qui explique pourquoi la vérité fluctue selon les dires des autorités politiques totalitaires. Par exemple, après l'assassinat de Béria survenu en 1953, son nom pourrait disparaître, quelques temps plus tard, des dictionnaires et des encyclopédies soviétiques. A la place de Béria, il serait opportun d'ajouter des paragraphes décrivant la sinuosité du détroit de Behring. L'ex-chef de la police politique soviétique n'aurait tout simplement jamais existé. En fait, la vérité n'existe plus, elle disparaît. (Voir André FONTAINE, Histoire de la guerre froide, tome 1, Paris, Seuil, 1983, p. 62.)

On retrouve une semblable manipulation¹⁰⁰ de l'histoire dans le roman de Georges ORWELL, 1984, Paris, Gallimard/Folio, 1950, 439 p. C'est au Ministère de la Vérité que revenait la tâche de modifier les faits historiques. Ceux-ci n'avaient jamais eu lieu ou ils étaient modifiés aux profits de "Big Brother".

47. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 221.

48. Ibid.

49. La force auto-contrainante de l'idée explique pourquoi des types comme Arthur London et Karel Svab, lors du fameux procès de Prague en 1952, dit du "centre de conspiration contre l'Etat dirigé par Slansky", ont pu s'accuser de crimes qu'ils n'avaient pas commis. (Arthur LONDON, L'aveu, Paris, Gallimard, 1968, p. 624.)

50. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 223.

51. Ibid.

52. Hannah ARENDT, "Autorité, tyrannie et totalitarisme", op. cit., p. XV.

53. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 223.

54. Ibid., p. 79.

55. Ibid., p. 224.

56. "...les mouvements totalitaires suscitent un monde mensonger et cohérent qui, mieux que la réalité elle-même, satisfait les besoins de l'esprit humain; dans ce monde, par la seule vertu de l'imagination, les masses déracinées se sentent chez elle et se voient épargner les coups incessants que la vie réelle et les expériences réelles infligent aux êtres humains et à leurs espérances". Ibid., p. 80. Les mouvements totalitaires utilisent un outil pour créer ce "monde mensonger"; c'est l'outil qu'on appelle la propagande. Bien que celle-ci est surtout dirigée vers les pays non-totalitaires - les régimes totalitaires préfèrent employer l'endoctrinement à l'intérieur de leurs Etats - la force de la propagande repose sur sa "capacité à couper les masses du monde réel". Ibid. La propagande crée, à partir de quelques éléments idéologiques, un autre monde qui est projeté et confronté au monde réel, "dont le grand désavantage est de ne pas être logique, cohérent et organisé". Ibid. Cet "autre monde" offre donc une alternative aux masses déracinées: désirant fuir le monde réel déstructuré, les masses retrouvent une cohésion au sein du monde fictif totalitaire. Est-il besoin d'ajouter que le complot de la juiverie mondiale constitue le thème le plus efficace de la propagande nazie.

57. "Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoires où la croyance fondamentale du totalitarisme - tout est possible - se trouve vérifiée". Ibid., p. 173.

58. *ibid.*, p. 114.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*, p. 116.

61. *Ibid.*, p. 224.

1. En Allemagne, Hitler et ses partisans étaient déjà regroupés au sein du Parti Nazi au début des années 20; il tenta un Coup d'Etat en 1923 qui se solda par un échec; sa condamnation au cours du procès qui suivit lui permit de faire connaître ses idées en Allemagne. Durant son incarcération, il rédigea son fameux Mein Kampf qui contenait toute sa conception de l'organisation politique et sociale du monde, bref le mouvement nazi représentait déjà une force politique très importante dans l'Allemagne des années 20. Voir Marlis G. STEINERT, L'Allemagne nationale-socialiste (1933-1945), Paris, Editions Richelieu, 1972, 398 p.

En URSS, la Révolution de 1917 marqua le triomphe des Bolchéviques; vint la Guerre civile (1917-1922), les Rouges parvinrent à vaincre les Blancs opposés au régime communiste; la République fut alors proclamée en 1922. Suite au décès de Lénine en 1924, Staline écarta ses adversaires politiques et devint le maître incontesté de l'Union Soviétique en 1929. On assista donc au développement du mouvement bolchévique durant la guerre civile qui devint, par la suite, sous l'emprise de Staline, un régime totalitaire. Voir Michel HELLER et Aleksandr NEKRICH, L'utopie au pouvoir. Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours, Paris, Calmann-Lévy, 1982, 676 p.

En Italie, Mussolini avait fondé au mois de mars 1919 les "faisceaux italiens de combat", i.e. le Parti fasciste. En 1922, le Parlement italien lui attribuait les pleins pouvoirs pour un an. Les lois de décembre 1925 et de janvier 1926 lui permettaient d'instaurer sa dictature. Mussolini fut donc l'acteur principal du développement du mouvement fasciste italien, mais contrairement à l'Allemagne nazie et à l'URSS stalinienne, il n'instaura pas, selon Arendt, un régime totalitaire. Voir Gaetano SALVEMINI, The Origins of Fascism in Italy, New York, Harper Torchbook, 1973, 445 p. (traduction).

En Espagne, les Espagnols vivaient sous la dictature de Primo de Rivera (1923-1930); l'avènement de la République en 1931 institua la démocratie; celle-ci fut, malheureusement, de courte durée; aux élections de 1936, la gauche vint au pouvoir ce qui sonna le glas de la République; l'opposition de droite se regroupa sous la bannière de la Phalange espagnole dirigée par Franco; il en résulta la guerre civile qui vit la victoire de ce dernier en 1939, par la suite, le généralissime établit une dictature la même année. Là encore, un mouvement fasciste se déploya en Espagne après la fin de la 1^{re} guerre mondiale. Voir Guy HERMET, L'Espagne au XX^e siècle, Paris, PUF, 1986, 315 p.

Finalement au Portugal, le général Carmona, suite à un putsch militaire en 1926, fut porté au pouvoir et appela Salazar au poste de ministre des Finances. Celui-ci devint président du Conseil en 1932, institua une dictature un an plus tard. Le Portugal connut donc un mouvement totalitaire semblable au mouvement fasciste prônant un parti unique et un Etat centralisé et autoritaire. Voir H. A. Oliveira de MARQUES, Histoire du Portugal; des origines à nos jours, Paris, Editions Horvath, 1978, 601 p.

2. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., pp. 30-31. (souligné par nous). Pour illustrer son propos, Arendt mentionne le fait suivant tiré de l'ouvrage de Boris SOUVARINE, Staline. Aperçu historique du bolchévisme, op. cit., p. 669: "au lieu des 171 millions d'habitants prévus pour 1937, on n'en trouve que 145 millions; ainsi il manquait près de 30 millions de personnes en URSS". Hannah ARENDT, Le système totalitaire, note 15, op. cit., p. 243. L'Union Soviétique possédait donc suffisamment de "matériel humain" pour que le mouvement totalitaire russe puisse se transformer en régime totalitaire.

3. Eugen KOGON fait, dans L'Etat SS. Le système des camps de concentration allemands, Paris, Seuil, 1970, 380 p. (traduction), la distinction entre les camps d'extermination et les camps de travail. Les premiers procédaient à l'élimination physique et systématique de tous les déportés. Le camp d'Auschwitz en constitue un exemple. Les seconds fournissaient du travail aux détenus et aux déportés. En outre, ils procédaient aussi à l'extermination de milliers de prisonniers. Ceux-ci avaient toutefois un peu plus de probabilité de survivre que les déportés dans les camps d'extermination parce qu'ils étaient soumis au travail. Le camp de Buchenwald est, par exemple, un camp de travail. Ce qui explique d'ailleurs partiellement pourquoi Kogon a pu survivre à sept ans de détention dans ce même "lieu de dépravation humaine". "Riche" de son "expérience vécue" de détenue à Buchenwald, Kogon a pu fournir dans son livre susmentionné une description méthodique et précise de la vie quotidienne des déportés dans ce camp.

4. "... les mouvements totalitaires dépendent de la seule force des nombres, à tel point que les régimes totalitaires semblent impossibles, même dans des circonstances par ailleurs favorables, dans des pays à la population relativement réduite." Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 30. Par ailleurs, je pense que l'avènement du régime des Khmers Rouge au Cambodge (1975-1979) atténue la thèse de Arendt. Les politiques mises en vigueur par les dirigeants khmers qui visaient la création d'un nouvel homme ont causé la mort de milliers de cambodgiens. Selon Lacouture, on estimait la population cambodgienne à un peu plus de 7 millions d'habitants en 1970. En 1978, il n'en resterait plus que 5 millions et demi. Le Cambodge avait perdu plus d'un million et demi d'habitants en l'espace de huit ans ! Voir Jean LACOUTURE, Survivre le peuple cambodgien, Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 11. Ce pays étant donc peu peuplé était menacé, en supposant que le régime khmer poursuive ses politiques totalitaires, d'extinction. Ce qui n'a pas empêché Pol Pot de s'adonner à la création de l'homme nouveau khmer. L'expérience du régime khmer rouge semble démontrer que les régimes totalitaires sont possibles dans des pays dont la population est réduite ou faible. Reste à savoir si le régime politique de Pol Pot fut totalitaire au sens de Arendt.

5. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 31.

6. Ibid., p. 35.

7. Nous savons que celui-ci désigne l'utilisation régulière de la machine dans le processus de fabrication. On caractérise parfois l'industrialisation par le développement du "machinisme". Voir Jean-Pierre RIOUX, La révolution industrielle (1780-1880), Paris, Seuil, 1971, p. 61.

8. Il serait trop long de développer ici ce processus à multiple facettes. Pour ceux et celles que le sujet intéresse, voir les brillantes analyses de Karl MARX, Le Capital, tome 1, Paris, Editions du Progrès, 1982 (traduction). Plus précisément, le chapitre vingt-cinq s'intitulant La loi générale de l'accumulation capitaliste et consulter également le livre de Daniel BERTAUX, Destins personnels et structure de classe: pour une critique de l'anthropologie politique, Paris, PUF, 1977, 322 p. Particulièrement, le chapitre cinq qui porte sur la formation du prolétariat.

9. Karl MARX, Le Capital, tome 1, op. cit., p. 611.

10. Ibid.

11. Raymond ARON, "L'essence du totalitarisme", op. cit., p. 54.

12. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., pp. 34, 35 et 36.

13. Raymond ARON, "L'essence du totalitarisme", op. cit., pp. 53 et 54.

14. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 32.

15. Je reviendrai, dans la seconde moitié de ce chapitre, sur la conception arendtienne de l'individualisme moderne.

16. La populace constitue donc un sous-ensemble de la masse. Autrement dit, la populace est un "microsome" de la masse, en un mot, la masse englobe la populace.

17. C'est bien parce que l'avènement de la modernité marque l'oubli du politique, selon Arendt, qu'un des projets entrepris par celle-ci dans Condition de l'homme moderne sera de reconstruire un espace public. Nous examinerons la conception du politique arendtien au cours du troisième chapitre.

18. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 36.

19. Ibid., p. 32.

20. Ibid., p. 37.

21. Ne s'agit-il pas, selon Arendt, de comprendre le phénomène politique totalitaire et non de l'expliquer.

22. Ce mémoire ne se prête pas ici à l'élaboration de cette question. D'autres s'y emploient. Voir, Luc FERRY, "Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron", op. cit. Il fallait au moins soulever la question.

23. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 32. C'est dire, l'apparition des masses étant un phénomène spécifiquement moderne, le totalitarisme est nécessairement un phénomène tout aussi strictement moderne.

24. Dans les années 30, l'Europe fut constamment remuée par des crises économiques et politiques. Par exemple, les Allemands sous la République de Weimar étaient insatisfaits de leurs conditions économiques et sociales: le chômage frappait durement la population active allemande. (Voir Marlis G. STEINERT, L'Allemagne nationale-socialiste (1933-1945), op. cit., p. 139.) Les Allemands nourrissaient, en outre, des récriminations à l'égard du traité de Versailles. La propagande du mouvement nazi entretenait l'image d'un traité qui avait été imposé de force par les vainqueurs aux dirigeants de l'Etat allemand. (Les Nazis attribuaient d'ailleurs un nom à ce traité en le nommant le "diktat" de Versailles. Ibid., p. 76) L'insatisfaction générale de la masse allemande à l'égard des conditions de la vie économique et de la vie sociale dans leur pays allait conduire de nombreux allemands à s'inscrire au Parti nazi.

25. Néologisme "bâtard" dont Arendt n'est pas l'auteur, pas plus d'ailleurs, à ma connaissance, qu'aucune autre personne. A mon avis, cette notion rend bien la distinction entre société traditionnelle "classiste" et société moderne individualiste.

26. Par l'essor de la modernité, les masses avaient perdu leurs garants sociaux traditionnels. Ces garants étaient produits principalement par le système patriarcal. Brièvement, la famille patriarcale était fondée sur la parenté masculine et sur la puissance du père. Celui-ci était le symbole de l'autorité; il était le seul détenteur du pouvoir décisionnel. Sa femme et ses enfants étaient sous sa tutelle. En un mot, le leitmotiv du système patriarcal était: soumission, hiérarchie et paternité.

L'émergence de la modernité met un terme au pouvoir absolu du père. Il est remis en question. La femme s'émancipe peu à peu de la tutelle de son mari, elle gagne son autonomie. L'homme perd ainsi son statut symbolique de toute puissance. La mort du Père-Dieu entraîne la dissolution des repères culturels traditionnels. Il en résulte un vide culturel, c'est-à-dire la destruction de la structure traditionnelle a produit des masses indistinctes et sans repères.

27. Paul Valadier, "Le politique contre le totalitarisme", Esprit, no. 6, juin 1985, p. 61.

28. Hannah ARENDT, "Autorité, tyrannie et totalitarisme", op. cit., p. XIX.

29. Ibid.

30. Ibid., p. XX.

31. Ibid.

32. En pratique, les jeunesses hitlériennes sont les représentations concrètes de cette structure organisationnelle. "En mars 1939, deux ordonnances rendent obligatoire, au moins pour les jeunes gens, l'appartenance à la Hitler-Jugend à partir de dix ans. Chaque garçon devra ainsi fréquenter pendant huit ans les organisations de jeunesse du Reich, puis fera six mois de Service du travail, enfin deux ans de service militaire". Dominique PELASSY, Le Signe Nazi. L'univers symbolique d'une dictature, Paris, Fayard, 1983, p. 42 et ss.

Au sein de ces organisations militantes, les enfants allemands tissent des liens d'amitié et de fraternité entre eux. Elles épaississent le tissu de solidarité. Ces organisations sont donc créatrices de liens de sociabilité. L'enfant allemand retrouve ainsi des valeurs communes à partager. Bref, ces organisations de jeunesses allemandes fournissent une discipline et une cohésion à ces enfants.

33. Puisque le système totalitaire détruit le politique, tout le travail de réflexion chez Arendt sera nécessairement axé sur la question suivante: comment recréer un espace politique qui puisse offrir une résistance aux régimes totalitaires? Cette problématique sera étudiée au cours du troisième chapitre.

34. Hannah ARENDT, L'Impérialisme, Paris, Seuil, 1984, p. 35. (souligné par nous).

35. Ibid., p. 11.

36. Arendt dit d'ailleurs de Hobbes qu'il fut "l'unique grand penseur qui prétendit jamais tirer le bien public des intérêts privés...". Ibid., p. 36.

37. Il n'est pas le lieu ici d'analyser en détails la loi de l'accumulation du capital. Non pas que la question est en elle-même fastidieuse, mais plutôt les paramètres de ce mémoire ne se prêtent pas à son élaboration. Pour ceux et celles que le sujet captive, voir Karl MARX, Le Capital, op. cit.

38. Hannah ARENDT, L'Impérialisme, op. cit., p. 42. (souligné par nous).

39. Ibid., p. 39.

40. Ibid., p. 40.

41. Cette citation est tirée de l'ouvrage de Hobbes le ¹⁰⁷Léviathan et reproduite par Hannah ARENDT, dans L'Impérialisme, op. cit., p. 36.

42. Ibid., p. 47.

43. Ibid. (souligné par nous).

44. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 39.

45. Ibid., p. 225.

46. Ibid., p. 79.

47. Ibid.

48. Ibid., p. 40.

49. Ibid., p. 39.

50. Ibid., p. 210.

51. Ibid., p. 35.

52. Ibid., p. 225.

53. Ibid., p. 226.

54. Ibid.

55. Ibid.

56. Ibid.

57. Ibid., p. 229.

58. Ibid.

59. Ibid., p. 230.

CHAPITRE III: LA PENSEE DE L'ACTION ARENDTIENNE

1. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 12.
2. Ibid., pp. 15-16.
3. Hannah ARENDT, "Travail, oeuvre, action", Etudes phénoménologiques, tome 1, no. 2, 1985, p. 21.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 199.
7. Ibid., p. 10.
8. Ibid., p. 197.
9. Ibid., p. 201.
10. Ibid., p. 200.
11. Ibid., p. 197.
12. Ibid., p. 215.
13. L'action arendtienne s'oppose donc totalement à l'essence même du régime totalitaire qui tend à réunir, dans une consubstantialité parfaite, le politique avec le social.
14. Ibid., p. 197.
15. Cité dans Blandine BARRET-KRIEDEL, Les droits de l'homme et le droit naturel, Paris, PUF, 1989, p. 104.
16. On retrouve une semblable conception de l'invention de l'égalité politique dans les travaux de Claude Lefort. Succintement, selon ce dernier, le politique désigne "la forme de la société" ou la genèse de l'espace social; en d'autres termes, "le mode d'institution du social". Le politique est régi, toujours selon Lefort, par un "double mouvement d'apparition et d'occultation" de la sphère sociale. Le premier renvoie à la "visibilité" du procès de réalisation de l'unité sociale et le second correspond à l'opacité de l'organisation de l'ensemble. Dit simplement, le vecteur de l'institution du social constitue une énigme. Le politique lefortien émane donc de la volonté humaine. Ce sont les citoyens qui procèdent à l'institution de la forme de la société. En un mot, la démocratie moderne est une invention humaine. Voir L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard, 1981, 332 p. Et Essais

sur le politique, Paris, Seuil, 1986, 331 p.

17. Claude Lefort critique, au sein de son article "Hannah Arendt et le totalitarisme", in L'Allemagne nazie et le génocide juif, Colloque de l'Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, Paris, Hautes-Etudes-Gallimard-Seuil, 1985, p. 529, cette volonté chez Arendt de séparer à tout prix l'égalité sociale de l'égalité politique. Lefort souligne fort justement, d'une part, qu'Arendt a bien saisi le développement de l'égalité des conditions (au sens tocquevillien du terme) dans les sociétés modernes et sa relation avec l'égalité des droits politiques. Mais, d'autre part, Arendt récuse, paradoxalement, la signification politique de ce développement car, selon elle, l'égalité des conditions ne représente que l'image fictive d'une égalité de nature. "Ainsi n'hésite-t-elle pas à déclarer qu'il y a perversion de l'égalité dans le passage de la représentation politique à la représentation sociale". Ibid. Dès lors, l'égalité arendtienne n'a aucune emprise dans la vie sociale.

18. Arendt cité dans André ENEGREN, La pensée politique de Hannah Arendt, Paris, PUF, 1984, p. 47.

19. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 223.

20. Ibid.

21. Hannah ARENDT, Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, op. cit., p. 190.

22. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 223.

23. Ibid., p. 224.

24. Ibid.

25. Claude LEFORT, Essais sur le politique, op. cit., p. 27. Lefort pense le lieu du politique démocratique en analysant et en opposant le principe d'autorité des régimes monarchiques à celui des régimes démocratiques. Brièvement, le Prince incarnait le pouvoir dans sa totalité, mais il était soumis à un ordre supérieur: les lois divines. Le Prince et l'autorité formaient ainsi un corps parfaitement homogène. En revanche, au sein de la démocratie moderne, dit Lefort, le pouvoir n'est jamais lié à un corps. Le pouvoir n'appartient à personne, il demeure un lieu "vide". Les autorités politiques ne peuvent pas s'accaparer le pouvoir puisqu'elles sont assujetties au jeu de la procédure des élections législatives. Ce que nous voyons surgir du corps politique, ce sont les mécanismes du pouvoir: l'organisation de ce dernier par les législateurs au sein des Parlements. Le pouvoir démocratique ne peut donc être localisé dans un lieu physique ou géographique précis, bref, il s'avère un lieu "inoccupable" et "infigurable". Ibid.

26. Hannah ARENDT, Vies politiques, Paris, Gallimard, 1974,¹¹⁰ p. 13 et 88. Voir aussi, Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967, p. 408.

27. Hannah ARENDT, Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine. Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 153. (traduction).

28. Le pouvoir est "une volonté s'exerçant sur d'autres volontés et capable de faire éventuellement céder leur résistance". Julien Freund, L'essence du politique, Paris, Sirey, 1965, p. 140. Ou encore, Robert Dahl affirme que "A détient du pouvoir sur B dans la mesure où il réussit à ce que B fasse quelque chose qu'il n'aurait pas fait autrement". Cité dans André ENEGREN, La pensée politique de Hannah Arendt, op. cit., pp. 101-102.

29. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 225.

30. "La domination elle-même et la distinction entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés appartiennent à une sphère qui précède le domaine politique, et ce qui distingue celui-ci de la sphère économique de la maisonnée [espace privé chez Arendt] est que la polis [espace public] est basée sur le principe d'égalité et ne connaît aucune différenciation entre les dirigeants et les dirigés". Hannah ARENDT, Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, op. cit., p. 154. Arendt rajoute: "la caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir". Ibid., p. 161.

31. "Le prétendu pouvoir du dirigeant qui est freiné dans un gouvernement constitutionnel, limité, légitime n'est pas en fait pouvoir mais violence, c'est la force décuplée de l'homme unique qui a monopolisé le pouvoir de la multitude". Arendt cité dans André ENEGREN, La pensée politique de Hannah Arendt, op. cit., p. 101.

32. "La polis consistait en discussions entre citoyens". Hannah ARENDT, Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, op. cit., p. 71. Au sein de cette polis, le Grec s'initiait à échanger son opinion, c'est-à-dire sa propre perception du monde, avec ces concitoyens. Les Grecs parvenaient alors à la compréhension: ils apprenaient "à envisager le même monde à partir de la perspective d'un autre Grec, à voir la même chose sous des aspects très différents et fréquemment opposés". Ibid. Dans la polis, les citoyens étaient égaux et distincts. La vie politique grecque résultait des actions et des paroles mises en communes.

33. "Les réunions de l'Assemblée [grecque] étaient ouvertes à tout citoyen qui choisissait d'y assister. Il y votait directement sur des propositions que l'Assemblée discutait ouvertement, qu'elle amendait si elle le voulait, et dont parfois elle

111

prenait l'initiative; et il votait ouvertement, à la face de ses concitoyens." Moses I. FINLEY, L'Invention de la politique. Démocratie et Politique en Grèce et dans la Rome républicaine, Paris, Flammarion, 1985, p. 112. (traduction).

34. Ibid., p. 119.

35. "Les Grecs, à la différence de toute l'évolution ultérieure, ne comptaient pas la législation au nombre des activités politiques. A leur avis, le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte, on pouvait le faire venir de l'étranger et l'engager sans qu'il fût citoyen alors que le droit de politeuesthai, de s'occuper des diverses activités qui auraient lieu, éventuellement dans la polis, était strictement réservé aux citoyens. Pour eux, les lois, comme la muraille qui entourait la ville, n'étaient pas des résultats de l'action, mais des produits du faire". Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., pp. 218-219. On sait, par contre, que dans la société moderne, le législateur a un rôle très important. Il est le représentant du peuple; il légifère pour lui. C'est lui qui soumet des projets de loi à l'Assemblée et qui vote sur ceux-ci. Il promulgue donc les lois. Si Arendt s'inspire de la pensée grecque pour réfléchir et concevoir le politique, elle ne peut, évidemment, que manifester une certaine réticence à l'égard de la démocratie moderne. "La polis était censée être une isonomie, non une démocratie. Le mot démocratie exprimant même alors la domination de la majorité, le règne du nombre, avait été inventé précisément par ceux qui s'opposaient à l'isonomie et qui voulait dire: ce que vous appelez l'autorité de personne n'est en fait qu'une autre domination, le pire des gouvernements, Demos au pouvoir". Hannah ARENDT, Essai sur la révolution, op. cit., p. 39.

36. Hannah ARENDT, "Travail, oeuvre, action", op. cit., pp. 21-22.

37. Hannah ARENDT, Le système totalitaire, op. cit., p. 212.

38. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 224.

39. Ibid., p. 62.

40. Ibid., pp. 211 et 212.

41. Ibid., p. 63.

42. Ibid., p. 277.

43. Ibid., p. 200.

112
44. "L'histoire, par opposition à la nature, est pleine d'événements; ici, le miracle de l'accident et de l'improbabilité infinie se produit si fréquemment qu'il peut sembler étrange de parler de miracle. Mais la raison de cette fréquence est simplement que les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'initium que l'homme est en tant qu'être agissant". Hannah ARENDT, La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, op. cit., p. 221.

45. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 200.

46. Hannah ARENDT, La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, op. cit., p. 220.

47. Ibid.

48. Ibid.

49. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 214.

50. Ibid., p. 215.

51. Hannah ARENDT, "Travail, oeuvre, action", op. cit., p. 23.

52. Ibid., p. 216.

53. "L'oeuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'oeuvre fournit un monde artificiel d'objets, nettement différent de tout milieu naturel." Ibid., p. 15. C'est dire, l'oeuvre produit des objets qui sont fabriqués par les hommes. Ceux-ci considèrent les objets comme des choses utilisables. Ils sont confectionnés par les humains afin d'obtenir des objectifs tangibles. La finalité de l'objet ne réside pas en lui-même, elle est contenue dans les buts qu'il doit remplir. Autrement dit, l'objet est un moyen pour arriver à une fin. Ces objets sont ainsi définis, selon Arendt, par la durabilité.

54. Hannah ARENDT, "Travail, oeuvre, action", op. cit., p. 24.

55. Ibid.

56. Ibid., p. 25.

57. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 232.

- ARENDT, Hannah, Le système totalitaire, Editions du Seuil, 1972, 313 p. (traduction).
- ARENDT, Hannah, L'Impérialisme, Editions du Seuil, 1984, 348 p. (traduction).
- ARENDT, Hannah, Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1983, 366 p. (traduction).
- ARENDT, Hannah, La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, Paris, Gallimard, 1972, 380 p. (traduction).
- ARENDT, Hannah, Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967, 475 p. (traduction).
- ARENDT, Hannah, "Compréhension et politique", Esprit, no. 6, juin 1985, pp. 66-79. (traduction).
- ARENDT, Hannah, "Autorité, tyrannie et totalitarisme", Preuves, no. 67, septembre 1956, pp. XIV-XXIII. (traduction).
- ARENDT, Hannah, "Travail, oeuvre, action", Etudes phénoménologiques, tome 1, no. 2, 1985, pp. 3-26. (traduction).
- ARON, Raymond, "L'essence du totalitarisme", Critique, no. 80, janvier 1954, pp. 51-70.
- BRACHER, Karl Dietrich, La Dictature allemande. Naissance, structure et conséquences du National-Socialisme, Paris, Bibliothèque historique Privat, 1986, 672 p. (traduction).
- ENEGREN, André, La pensée politique de Hannah Arendt, Paris, PUF, 1984, 256 p.
- FERENCZI, Thomas, "La société contre l'Etat", Le Monde, 27 octobre 1989, p. 30.
- FERRY, Luc, "Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron", in PISIER-KOUCHNER, Evelyne, Les interprétations du stalinisme, Paris, PUF, 1983, pp. 227-255.
- FINLEY, Moses. I, L'Invention de la politique. Démocratie et Politique en Grèce et dans la Rome républicaine, Paris, Flammarion, 1985, 217 p. (traduction).
- HITLER, Adolf, Mon Combat, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1979, 685 p. (traduction).
- KOGON, Eugen, L'Etat SS. Le système des camps de concentration allemands, Paris, Seuil, 1970, 380 p. (traduction).

LEFORT, Claude, Un homme en trop. Réflexions sur "L'Archipel du Goulag", Paris, Seuil, 1976, 254 p.

LEFORT, Claude, L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard, 1981, 332 p.

LEFORT, Claude, "Hannah Arendt et le totalitarisme", in L'Allemagne nazie et le génocide juif, Colloque de l'Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, 1985, pp. 517-535.

LEFORT, Claude, Essais sur le politique, Paris, Ed. du Seuil, 1986, 331 p.

LEFORT, Claude, "Hannah Arendt et la question du politique", in Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986, pp. 59-72.

LEFORT, Claude, "La question de la démocratie", in Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986, pp. 17-30.

MARX, Karl, Le Capital, tome 1, Paris, Editions du Progrès, 1982, 816 p. (traduction).

PELASSY, Dominique, Le Signe Nazi. L'univers symbolique d'une dictature, Paris, Fayard, 1983, 344 p.

PISIER-KOUCHNER, Evelyne, (sous la direction de) Les interprétations du stalinisme, Paris, PUF, 1983, 356 p.

POLIN, Claude, Le totalitarisme, Paris, PUF, 1982, 127 p.

SOUVARINE, Boris, Staline. Aperçu historique du bolchévisme, Paris, Editions Champ Libre, 1977, 639 p.

TUCKER, Robert, C, "Towards a Comparative Politics of Movement-Regimes", in American Political Science Review, vol. 55, no. 2, juin 1961, pp. 281-287.

VALADIER, Paul, "Le politique contre le totalitarisme", Esprit, no. 6, juin 1985, pp. 53-67.