

***Hannah Arendt***

***De la condition humaine à commencer:  
exégèse d'un sujet AU féminin***

**Thèse de maîtrise  
département de sociologie  
Université d'Ottawa  
sous la direction de Joseph Y. Thériault**

**le 16 septembre 1996**

**Véronique Boudreau  
504791**



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Your file* *Voire référence*

*Our file* *Notre référence*

**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.**

**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.**

**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 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 0-612-19933-9

**Canada**



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

*Remerciements à ceux et celles qui croient à nos commencements et nous poussent à les poursuivre, aussi modestes que soient nos exploits, aussi primaire que soit notre parole. Plus particulièrement, merci à Professeur Yvon Thériault, à Professeure Marie-Blanche Tahon, Professeur Gilles Labelle et à mes parents.*

Abrégé

Hannah Arendt

De la condition humaine à commencer:  
exégèse d'un sujet AU féminin

Thèse de maîtrise  
déposée au département de sociologie  
de l'Université d'Ottawa  
le 16 septembre 1996  
par Véronique Boudreau

Cette thèse offre une lecture de *Condition de l'homme moderne* (1961) dans laquelle est articulée la notion arendtienne de l'action comme acte de natalité, du point de vue du commencement de l'être et de la continuité du monde. Il s'agit d'un travail préparatoire à une réflexion sur le devenir sujet des femmes. À l'aide de l'analyse phénoménologique de Robert Legros (*L'idée d'humanité*, 1990) et de Paule Levert (*L'idée de commencement*, 1961), les conceptions rationaliste et romantique du sujet sont synthétisées. La lecture que propose Françoise Collin de la pensée arendtienne permet d'entrevoir comment la question des femmes s'articule au sein des figures emblématiques du politique chez Arendt, dont le statut de citoyen chez les Anciens et la condition de paria chez les modernes. Ces références permettent d'apercevoir chez Arendt deux conceptions du sujet, à la fois antagoniques et complémentaires, selon les principes de l'initiation et de la transmission dans l'acte de natalité.

## Table des matières

<b>Introduction .....</b>	<b>p. 1-10</b>
<b>Chapitre 1</b>	
<b>Le sujet: Idées d'humanité et de commencement.....</b>	<b>p. 11</b>
1.1) L'humanité face à la naturalité et à la temporalité.....	p. 14
1.2) L'être-en-soi: conception auto-référentielle du sujet.....	p. 16
1.2.1) L'humain comme dénaturalisation.....	p. 16
1.2.2) L'être-pour-moi de la conscience.....	p. 18
1.3) L'être en commun: conception du sujet de l'histoire.....	p. 21
1.3.1) L'humain comme naturalisation.....	p. 21
1.3.2) L'être-pour-autrui du corps.....	p. 24
1.4) Antinomies de la raison instrumentale et de l'historicisme radical.....	p. 26
1.4.1) Critique arendtienne du subjectivisme cartésien.....	p. 26
1.4.2) Critique arendtienne de l'historicisme radical.....	p. 28
1.5) Interpolation des antinomies.....	p. 29
1.5.1) Entre l'être-en-soi et l'être-en-commun: l'être-au-monde.....	p. 29
1.5.2) Entre le commencement absolu et le commencement temporel: le commencement actuel.....	p. 30
1.6) Conclusion: subjectivisme et féminisme.....	p. 31
<b>Chapitre II</b>	
<b>Françoise Collin: les deux visages d'Arendt.....</b>	<b>p. 34</b>
2.1) L'Arendt <i>grecque</i> : conception métaphysique du sujet.....	p. 36
2.1.1) De la privation du privé: la naturalité.....	p. 37
La naturalité au féminin.....	p. 37
Oblitération de l'exclusion.....	p. 39
La naissance: l'à-part du corps.....	p. 39
2.1.2) De l'agir du public: la pluralité d'opinions.....	p. 41
L'agir des citoyens.....	p. 41
La natalité de l'agir.....	p. 42
2.2) L'Arendt <i>juive</i> : conception phénoménologique du sujet.....	p. 44
2.2.1) De la différenciation du privé: l'accueil du donné comme agir.....	p. 44
Interposition du privé (intimité) et du public (respect).....	p. 46
La publicité anti-politique du social.....	p. 47
Problématisation de l'exclusion.....	p. 48
2.2.2) Naissance de l'agir au sein d'une pluralité de situations.....	p. 50
La part et l'apport du corps dans la naissance.....	p. 52
L'appartenance comme différence.....	p. 52
2.3) L'essence et les sens de la naissance.....	p. 53

### Chapitre III

<b>L'être au monde: entre Ciel et Terre.....</b>	<b>p. 57</b>
3.1) L'insoutenable légèreté de l'être.....	p. 66
3.1.1) Écart entre la vie incarnée et la pluralité désincarnée.....	p. 67
N'être de la vie du corps.....	p. 67
Naître de la pluralité citoyenne.....	p. 69
La pluralité des pairs.....	p. 71
Transcendance et transparence.....	p. 72
L'immortalité « auto-biographique ».....	p. 73
Altérité dans la postérité de la pensée et du politique.....	p. 74
L'immortalisation poético-historique de l'action.....	p. 75
La permanence de l'espace public: la préservation outre l'action.....	p. 78
L'immortalité du monde: la protection des institutions pour se prémunir de l'action.....	p. 79
3.2) L'insupportable gravité du monde.....	p. 81
3.2.1) L'aspect protecteur du privé.....	p. 83
La naissance: de l'objet de connaissance au sujet de co-naissance.....	p. 84
La pluralité dans un commencement originel.....	p. 85
3.2.2) L'Homme comme <i>initium</i> .....	p. 86
3.2.3) L'immortalité de l'homme: la rédemption de l'action par la promesse et le pardon.....	p. 89
3.3) Naissance ou dégénérescence de l'homme moderne.....	p. 94
3.3.1) Instrumentalisation et aliénation du monde.....	p. 95
3.3.2) Victoire de la vie et perte du politique.....	p. 97
3.4) Naissance et/ou natalité.....	p. 98
<b>Conclusion</b>	
<b>Esquisse d'un sujet AU féminin.....</b>	<b>p. 101</b>
<b>Postface.....</b>	<b>p. 109</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>p. 114</b>

## Introduction

*« Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'Agir »*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 314)

Au moment où le XX<sup>e</sup> siècle tire à sa fin et alors que le XXI<sup>e</sup> s'annonce, on sent s'effriter les assises d'une modernité en crise.

Pour que l'ordre divin et royal, régi par la toute puissance du Père, soit mis à bas, il a fallu que sorte du néant et que naisse, à travers l'espoir révolutionnaire et les douleurs contre-révolutionnaires (entre autres<sup>1</sup> et peut-être en dernière analyse), son enfant posthume - l'Homme. En cet Homme auto-fondé ou pourrions-nous dire auto-enfanté, à la fois générique et individuel chez les Lumières puis, à la fois spécifique et collectif chez les romantiques, s'incarne la souveraineté et l'absolu dérobés aux dépositaires du droit divin.

On pourrait dire schématiquement qu'en termes spatio-temporels, les Anciens construisent l'idée d'humanité à partir des principes de l'extériorité et du futur et que le Moyen-âge se tourne vers l'intériorité et le passé. Par contre, il semble que malgré ce renversement, l'un et l'autre monde gravitent autour de l'incarnation de ces oppositions dans les catégories de sexe. Chez les Anciens, la sphère politique était réservée au dévoilement et à l'immortalisation de la grandeur dont la parole et l'action étaient dignes de reconnaissance politique et de remémoration par la pluralité des pairs. Cette citoyenneté désincarnée dont jouissent les hommes libres, s'oppose tout en se soutenant du destin des corps destitués (femmes et esclaves) à la naturalité, à la domesticité, à la familiarité ou à la socialité du privé. Puis, à partir du christianisme, où prime le recueillement

---

<sup>1</sup> Le subjectivisme cartésien serait issu d'une conjonction d'événements dont la révolution copernicienne, la réforme et les grandes explorations, marquant la découverte de nouveaux mondes intérieurs et extérieurs.

de l'âme renouant avec l'origine divine, la chair féminine, comme corps du tort terrestre ou de la pureté spirituelle de la pucelle, sous-tend la toute puissance céleste d'un Dieu le Père agissant dans le coeur des hommes et des peuples élus.

L'âge moderne, fondé sur la coexistence tendue de ces deux visions du monde, celle de la raison citoyenne des individus désincarnés et celle de la tradition révélée à une sensibilité spiritualisée, verrait s'écrouler l'échafaudage théorique et institutionnel des catégories de sexe. Alors qu'une part de la modernité adhère à la tradition grecque platonicienne avec sa conception métaphysique d'un esprit humain transcendant (dont le rationalisme, le libéralisme et le féminisme libéral), l'autre part de la modernité s'inspire de la tradition judéo-chrétienne avec l'idée d'une âme incarnée (dont le romantisme, certains éléments du conservatisme ainsi que du marxisme et du féminisme radical), il y a de ceux et celles, comme Hannah Arendt, qui se situent à l'intersection de ces deux plans.

La grandeur, de même que la lourdeur d'une volonté et d'un pouvoir intrinsèquement humains sont portés par les mouvements révolutionnaires (bourgeois au XVIII<sup>e</sup> siècle et prolétaire aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles), qui ont prétendu fonder l'égalité et la liberté incarnés en un sujet, soit ontologiquement (métaphysiquement, virtuellement), soit historiquement (physiquement, effectivement) unifié. Les « mythes » rationaliste et romantique de la modernité avec, d'une part, « le moi » de l'individualisme abstrait doté d'une pure conscience et, d'autre part, « le nous » d'un « grégarisme concret » issu d'une histoire et d'un terroir propres, sont une tentative de mise en forme et en sens de l'expérience humaine que l'humain, laissé à lui-même, doit assumer.

« Si l'instance révolutionnaire comme une rupture décisivement fondatrice a pu apparaître au XVIII<sup>e</sup> siècle comme l'essence même du politique, c'est dans l'espace créé par les Lumières, d'une Raison universelle, articulée à l'illusion de la transparence et de la maîtrise. Aujourd'hui où « les sombres temps » sont venus apporter un démenti radical à cette illusion, le politique est bien plutôt cet espace complexe et hétérogène que tous sont appelés à soutenir dans un travail indéfiniment recommencé. Tel serait l'héritage contemporain de la Révolution: non pas « il était une fois » - une fois pour toutes - car le meurtre du père est le recommencement du père - mais « il y a », ici et maintenant, et tout le temps. »<sup>2</sup>

Soit: l'avènement du sujet ou l'émergence d'une foi des Hommes en eux-mêmes et l'espoir que le monde s'améliore, comme principe de la modernité et de ses variantes démocratiques, a su faire apparaître l'incongruité de l'exclusion, dont notamment, celle des femmes. Pour elles, la reconnaissance de la pleine citoyenneté (civile et politique) accuse un retard d'environ cent cinquante ans (malgré une légère avance des pays anglo-saxons sur les pays à tradition civiliste). Selon Rosanvallon<sup>3</sup>, entre autres, cet écart s'expliquerait du fait que les premiers aient adopté une position philosophique utilitariste à l'égard de la démocratie et les seconds, un point de vue universaliste - l'idée d'une particularité féminine s'inscrivant plus aisément dans la conception utilitariste<sup>4</sup>.

Par ailleurs, on peut aussi considérer que l'héroïsation ou la divinisation du sujet, l'unité de l'individu abstrait ou l'unité d'une commune sensibilité, aurait pu aussi bien contenir en germe les dérives antidémocratiques que nous avons connues et qui continuent à nous hanter. Soit celles des totalitarismes (hitlérien et stalinien), des diverses formes d'impérialisme (colonial, politique, puis économique) et de la persistance sinon du patriarcat, du moins de l'andro-anthropo-

---

<sup>2</sup> F. Collin, « Hannah Arendt: Révolution et Démocratie », dans M.F. Brive (ed.), Les femmes et la Révolution française, vol. 3, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1989, pp. 273-274

<sup>3</sup> P. Rosanvallon, « L'histoire du vote des femmes, Réflexion sur la spécificité française » dans G. Duby, M. Perrot, Femmes et Histoire, Paris, Plon, pp. 81-86

<sup>4</sup> *Ibid*

ethnocentrisme sous le déguisement de l'universalisme d'individus indifférenciés ou du particularisme de communautés surdéterminées.

Il semble que la libération des femmes à l'égard d'un corps déterminé et déterminant dans la « reproduction biologique de l'espèce ou encore la reproduction sociale « des moeurs »<sup>5</sup> et leur reconnaissance en tant qu'individus abstraits permettant leur accession à la citoyenneté de plein droit, se bute au problème d'une égalité différenciée qui reste à interpréter et à construire. Nous osons croire que l'affinité que discerne Arendt entre l'esthétique et le politique dans leur échappement commun à l'ordre téléologique, pourrait être fertile pour l'élaboration d'un sujet inspiré de l'individuation qui ne serait ni pure abstraction métaphysique, ni entière détermination substantive, mais une certaine combinaison tendue de ces termes. Ainsi, l'esthétisation du sujet politique chez Arendt adviendrait dans l'entre-deux de la relativisation des axiomes dualistes (rationalistes) et (romantiques) de la modernité.

En se demandant à quelles conditions nous continuons à vivre en commun, malgré que se dérobe au-dessus de nos têtes le ciel (signifiant la raison de la délibération réfléchissante et éclairante) et, sous nos pieds, la terre (désignant la tradition), Hannah Arendt semble adopter une position optimiste. Arendt fait concorder en un fragile équilibre l'idée de l'humain à la fois inscrit dans un monde et s'inscrivant en lui, figurant ainsi comme héritier d'un monde préétabli et inaugurateur d'un monde à créer. En ce sens le concept de natalité, en réconciliant ces deux visions de l'être, peut signifier ce qui à la fois apparaît et donne à apparaître en l'acte initial de venir au monde et de mettre au monde.

---

<sup>5</sup> G. Fraisse « De la destination au destin » dans G. Duby, M. Perrot, Histoire des femmes, Tome IV, Le XIX<sup>e</sup> siècle, Paris, Plon, pp. 57-85

Contrairement à Heidegger qui situe dans le registre de la finitude et de la mort la condition existentielle de l'Homme, la critique arendtienne du « mythe » moderne de la transparence à soi-même mène à une théorie de l'espérance dans la faculté ontologique de l'humain à naître et à faire naître, ouvrant ainsi le champ à l'infinitude des possibles, même sur fond d'improbable. En accordant au fait de naître (au sens phénoménologique et non biologique) une dimension ontologique, Arendt rompt avec son précurseur.

Pourrions-nous donc penser qu'Arendt ouvre une troisième voie par laquelle s'articulerait une combinaison irréductible des termes de la modernité, c'est-à-dire un « arrachement en tant qu'inscription en un monde »<sup>6</sup>. À la prétention auto-référentielle et à la tendance absolutiste d'un sujet, individuel ou collectif, incarnant sur terre l'absolu, Arendt opposerait une version plus modeste et même relativiste: un sujet « inter-relationnel »<sup>7</sup> issu de la condition humaine d'altérité. Ce sujet, singulier et non individuel, pluriel et non collectif, serait co-acteur d'un monde commun dans et par lequel il apparaît sans en être l'auteur.

Il s'agirait de voir éventuellement si la conception arendtienne du sujet est aujourd'hui recevable et si ce sujet se prête à penser une féminisation du politique au delà des bornes d'un dualisme sexué (faisant concorder, d'une part, universalité et masculinité et d'autre part, féminité et particularité), puis au-delà des limites des grandes théories féministes. Qu'il s'agisse du féminisme libéral, qui pense le sujet-femme en termes juridico-politiques et purement rationalistes; du féminisme marxiste et socialiste qui, s'appuyant sur le matérialisme dialectique, réduit le sujet-féminin à un déterminisme socio-historique ou des féminismes radicaux (maternalistes, culturalistes

---

<sup>6</sup> Robert Legros, L'idée d'humanité, Grasset, Paris, 1990, pp. 242-259

<sup>7</sup> Jacques Taminiaux, « La vie de quelqu'un », Les cahiers du GRIF - Hannah Arendt, No. 33, 1986, pp. 29-36

ou de la femellité), qui revendiquent l'idée et la reconnaissance d'une détermination substantive du proprement féminin<sup>8</sup>.

« Toujours en retard d'une longueur, les femmes prétendraient être sujets quand il n'y a plus de sujet. Elles brandissent le drapeau de l'autonomie sans comprendre que c'est l'hétéronomie qui fait vérité, qui est la loi... Destitution et constitution sont étroitement et inexorablement liées. Que le sujet ne soit pas le maître (de l'autre, du monde) n'abolit pas son statut de sujet. Ipséité, identité et altérité ou encore identification et altération sont indissociables. »<sup>9</sup>

C'est dans cet esprit que nous souhaiterions, à long terme, extrapoler de la pensée arendtienne, entre autres, ce qui permettrait une redéfinition et une réconciliation du politique et du maternel en leur accordant respectivement une dimension esthétique puis symbolique, faisant appel aux rapports d'altérité radicale, aptes à contrer le fantasme de l'auto-référentialité ou de l'auto-enfantement. Bien que, semble-t-il, aucun auteur ne s'engage dans cette voie et, qu'en général, tous sont d'accord pour dire que le fait de la natalité concerne celui qui vient au monde, il nous apparaît que l'association n'est pas entièrement impossible. Même Collin, qui refuse toute substantialisation du sujet, fait cette constatation: « peut-on se demander si les femmes, dans leur « fonction » maternelle relèvent bien de cet ordre naturel du privé dans lequel les relègue la Cité grecque, décrite sans autre interrogation par Arendt, ou si elles ne sont pas dans cette fonction même des co-auteurs du monde commun »<sup>10</sup>.

De vouloir réhabiliter l'idée d'un sujet AU féminin en s'inspirant d'Arendt pourrait susciter de vives réactions. D'abord, il est vrai qu'Arendt emploie rarement le mot « sujet ». Certains affirment que la critique arendtienne du subjectivisme est une condamnation de toute

<sup>8</sup> Guy Bouchard, « Typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain », Philosophiques, Vol. XVIII, No. 1, printemps 1991, pp. 119-167

Francine Descarries-Bélanger et Shirley Roy, Le mouvement des femmes et ses courants de pensée: essai de typologie, Les documents de L'ICREF, Ottawa, No. 19, 1988

<sup>9</sup> Françoise Collin, « Praxis de la différence: notes sur le tragique du sujet » Les cahiers du GRIF: Provenance de la pensée, no. 46, 1992, pp. 127 et 138

<sup>10</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Vrin, 1992, p. 44

subjectivation<sup>11</sup>. D'autres sont moins catégoriques et relèvent que les *qui* dont il est question chez Arendt, sont effectivement des figures d'un sujet « interindividuel »<sup>12</sup>, d'un sujet « agonistique marqué de discontinuité »<sup>13</sup> ou d'un sujet « post-métaphysique »<sup>14</sup>, ou dirions-nous, « esthétique », pour exprimer l'adresse qu'il sollicite dans les domaines de la pensée, du politique et de l'art<sup>15</sup>. Ensuite, le caractère ambigu et partiel de l'analyse arendtienne à l'égard de la condition féminine suscite de vifs débats à savoir si sa pensée se prête à la critique féministe<sup>16</sup> ou si au contraire elle contredit ou échappe à la critique féministe<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> George McKenna, « Bannisterless Politics: Hannah Arendt and Her Children », History of Political Thought, Vol. V. No. 11, Summer 1984

<sup>12</sup> Jacques Taminiaux, *Op. cit.*

<sup>13</sup> Bonnie Honig, « Arendt, Identity and Difference », Political Theory, Vol. 16, No. 1, February, 1988, pp. 77-98

<sup>14</sup> Françoise Collin, « Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet », Les cahiers du GRIF, no. 46, 1992, pp. 125-141

<sup>15</sup> Françoise Collin, « N'être: événement et représentation », Ontologie et politique, Tierce, 1988, pp. 117-140

- Joanne Cutting Gray, « Hannah Arendt: Feminism and the Politics of Alterity: What Will we Lose if We Win? », Hypatia, vol. 8, No. 1, 1993, pp. 33-54
- Mary G. Dietz, « Hannah Arendt and Feminist Politics », Feminist Interpretations and Political Theory, M.L. Shanley and C. Pateman (eds.), Polity Press, Cambridge, 1991
- Nancy Hartsock, Money, Sex and Power, Northeast University Press, Boston, 1985, pp. 255-267
- Hanna Fenichel Pitkin, « Justice: On Relating Private and Public », Political Theory, Vol. 9, No. 3, 1981, pp. 327-351
- Ann M. Lane, « The Feminism of Hannah Arendt », Democracy, summer, 1993, pp. 107-117
- Françoise Collin,
  - « Du privé et du public », Les cahiers du GRIF: Hannah Arendt, no. 33, 1986, p. 47-68
  - « N'être », Ontologie et politique, Hannah Arendt, Paris, Tierce, Littérales, II, 1988, pp. 117-140
  - « Hannah Arendt: Révolution et démocratie » dans M. Brive (éd.) Les femmes et la révolution française, vol. 3, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1989, pp. 267-274
  - « Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Éd. Vrin, 1992, pp. 27-46
  - « Praxis de la différence: notes sur le tragique du sujet » Les cahiers du GRIF: Provenances de la pensée, no. 46, pp. 125-141

<sup>17</sup>

- Adrienne Rich, On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978, W.W. Norton, NY, 1979, pp. 208-217
- Mary O'Brien, The Politics of Reproduction, Routledge, London, 1981, pp. 90-110
- Valerie C. Burks, « Women's Place: An Arendtian Critique of Feminism », Women and Politics, Vol. 14, No. 3, 1994, pp. 19-56

### Hypothèse

Nous sommes tentée de croire pour l'instant qu'en opérant une distinction entre naissance et natalité, conceptions puisées des origines grecques et chrétiennes de la modernité, Arendt présente et problématise les deux figures du sujet moderne: celui qui est issu de la désincarnation, accédant ainsi à la liberté citoyenne et celui qui advient en incarnant la singularité d'une communauté. Les concepts de natalité et de naissance, dans leurs rapports au monde commun, interrogeraient le donné et la durée du monde que l'idée d'un sujet désincarné tend à anéantir et que l'idée d'un sujet incarné tend à durcir. La critique arendtienne du sujet moderne porterait à problématiser l'appel des femmes à l'une ou l'autre de ces formes de subjectivité. Elle pourrait inviter à se demander pourquoi l'idée de Sujet achoppe au deuxième sexe ou peut-être, plutôt: pourquoi le deuxième sexe est aux prises avec l'idée de Sujet? Il se pourrait donc ainsi qu'Arendt donne à penser les conditions d'effacement et d'imaginer les conditions d'apparition d'un sujet AU féminin, ni femme comme individu abstrait ni féminin comme entité substantive.

### Démarche

En nous inspirant de Françoise Collin<sup>18</sup>, qui fait voir chez Arendt l'antagonisme et la complémentarité d'un point de vue grec, assorti de connotations viriles, et d'un point de vue juif traversé par le féminin, à l'aide d'une analyse bi-axiologique des catégories spatiales du privé et du public médiatisées par un monde commun à la fois hérité et transformé, nous proposons d'aborder

---

<sup>18</sup> Françoise Collin:

« Du privé et du public », Les cahiers du GRIF: Hannah Arendt, no. 33, 1986, p. 47-68

« N'être: Événement et représentation », Ontologie et politique, 1988, pp. 117-140

« Hannah Arendt: Révolution et démocratie » dans M. Brive (éd.), Les femmes et la révolution française, vol. 3, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1989, pp. 267-274

« Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Éd. Vrin, 1992, pp. 27-46

« Praxis de la différence: notes sur le tragique du sujet » Les cahiers du GRIF: Provenances de la pensée », no. 46, pp. 125-141

les dimensions surtout temporelles de la reproduction et de l'action telles qu'illustrées par l'idée de naissance et de natalité, et ce, à partir de la conception grecque d'un commencement absolu et de la conception judéo-chrétienne d'un commencement physique originel.

Afin d'élucider les notions de Sujet et de Commencement, nous faisons appel à Robert Legros et à Paule Levert qui, s'inspirant de la phénoménologie, exposent les oppositions et les relations entre, d'une part, le déracinement de l'être et son enracinement dans le monde du point de vue de la naturalisation et, d'autre part, la discontinuité de l'être et la continuité du monde du point de vue temporel. Ces paramètres nous permettront d'apercevoir chez Arendt la complexité du rapport entre humanité et temporalité, l'opposition relationnelle se jouant entre une naturalité acculée à l'atemporalité d'une pure activité pensante (le commencement absolu de la natalité) et une naturalisation accueillie par la temporalité d'une commune appartenance vivante (le commencement originel physique). Ainsi, Arendt ferait aussi bien voir le caractère illusoire d'une insupportable légèreté de l'être désincarné, que l'extrême gravité du monde pesant sur l'être incarné.

Nous mettrons notre hypothèse à l'épreuve d'un seul ouvrage d'Arendt, Condition de l'homme moderne<sup>19</sup>. Bien que dans cet ouvrage, Arendt adopte un point de vue surtout grec, et que l'opposition entre naissance (métaphore qui désigne le règne de la reproduction biologique et sociale) et natalité (métaphore signifiant l'apparition du nouveau à partir de l'action), semble reposer sur les catégories de sexe, nous tenterons d'y déceler certains renversements où la reproduction et l'action ne correspondent pas nécessairement à l'incarnation de la naissance dans le féminin et à la transcendance de la natalité par le masculin.

---

<sup>19</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, Paris, 1961

Soulignons qu'en évoquant le rationalisme et le romantisme dans le premier chapitre, l'*Arendt grecque* et l'*Arendt juive* dans le second, puis, une conception grecque et une conception chrétienne dans le troisième chapitre, ces références ont un sens davantage symbolique ou métaphorique que proprement épistémologique ou historique. À l'aide de ces références nous tentons de structurer notre lecture, bien que « la pensée arendtienne ne s'édifie pas en système »<sup>20</sup>.

«référence grecque d'une part - qui domine dans l'élaboration philosophique - référence que je qualifierai, par facilité et sans doute inadéquatement, de juive d'autre part. Par référence, il ne faut pas entendre principalement ni exclusivement la référence à des espaces philosophiques car si les penseurs grecs, et éminemment Aristote, sont convoqués, les penseurs juifs ne le sont guère, mais bien les penseurs chrétiens, et éminemment Augustin: c'est plutôt la référence à deux mondes qu'il faut entendre ici... Arendt aborde la réalité humaine tantôt du point de vue majoritaire, auquel s'accorde le style philosophique, et qui est assorti de connotations viriles, - l'espace grec - tantôt du point de vue minoritaire - l'espace que nous avons qualifié de juif -, et qui est traversé par le féminin. »<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 27

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 27-28

## CHAPITRE I

### Le sujet: Idées d'humanité et de commencement

À partir du procès de sécularisation du monde moderne, le terme Sujet désigne la faculté humaine d'autonomie transcendante, condition nécessaire, sans nécessairement être suffisante, de la reconnaissance et de l'exercice de la liberté et de la citoyenneté en démocratie. Dès lors, le miracle du commencement s'humanise et se problématise.

Au moyen-âge, le mot Sujet désigne, d'une part, l'assujettissement du commun des mortels à la toute puissance divine incarnée dans la personne du roi et, d'autre part, il signifie la liberté absolue d'un Dieu Créateur. À cette époque, donc, le terme Sujet, comme « sujet du roi », signifie assujettissement, immanence et hétéronomie pour le commun des mortels face à la toute puissance royale et divine qui elle, personnifie le sujet transcendant.<sup>1</sup>

Par ailleurs, à ce que l'on sache, les Anciens n'auraient pas employé le mot Sujet comme tel. Pourtant, ils auraient accordé à l'idée d'humanité une signification analogue à celle qu'une part de la modernité attribue au Sujet, c'est-à-dire, la faculté ontologique de l'humain, grâce à la raison, de s'autonomiser, se distinguer, s'instituer. Quoique la pensée grecque ancienne conçoive la nature comme un modèle idéal transcendant vers lequel l'humain doit tendre en s'arrachant à une nature immédiate déchue<sup>2</sup> et que cet arrachement relève de la raison discursive à l'encontre de la raison instrumentale instituée

---

<sup>1</sup> Alain Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1992, p. 58

« De sorte que le monde moderne, qui libère l'individu, le soumet aussi à de nouvelles lois, tandis que le monde religieux, bouddhique ou chrétien, affirmait la liberté de l'individu en Dieu en même temps qu'il le soumettait à la tradition. Au lieu d'associer l'individualisme au monde moderne, il faut découvrir dans toutes les sociétés, anciennes et modernes, des formes de soumission de l'individu à la collectivité, mais aussi les recours dont il dispose contre celle-ci. »

<sup>2</sup> Robert Legros, Idée d'humanité, Grasset, Paris, 1990, p. 33

à partir de Descartes. Les modernes, tout en rejetant l'appel à une nature normative, conservent cette idée d'une opposition entre l'être rationnel et la nature immédiate.

Non que l'idée de Sujet comme humanité chez Robert Legros<sup>3</sup> ou comme commencement chez Paule Levert<sup>4</sup>, soit si limpide qu'elle dissipe toute perplexité à l'égard du problème de la liberté et de la spécificité en démocratie, mais l'articulation qu'ils proposent de l'incarnation et de la désincarnation par rapport à la nature (Legros) et au temps (Levert), peut servir à introduire la raison pour laquelle l'idée de Sujet est aux prises avec le deuxième sexe...Ou peut-être serait-ce plutôt l'inverse ?

Quoi qu'il en soit, en adoptant une approche phénoménologique, leur ouvrage synthétise dans un esprit en partie arendtien, les deux grands paradigmes que la tradition occidentale élabore pour s'expliquer et assumer le mystère de la naissance et de la présence au monde de l'humain. C'est-à-dire la prémisse d'un esprit désincarné selon le dualisme platonicien et le rationalisme des Lumières ou d'une âme incarnée selon le monisme aristotélicien et romantique. Il importe de présenter ces deux visions du monde pour situer la thèse d'une Arendt grecque et d'une Arendt juive selon Collin, et avancer notre propre hypothèse: la proposition selon laquelle Hannah Arendt, en entérinant et en réfutant chacune des antinomies, interpellerait et relativiserait à la fois l'abstraction pure et la particularisation déterminante. Ainsi, Arendt laisserait poindre les conditions d'effacement et d'apparition d'un sujet AU féminin. Le sujet AU féminin impliquerait autre chose que l'accession formelle du sujet femme à l'individualisme abstrait suite à la dématernisation (c'est-à-dire la désassimilation des femmes à l'égard de la maternité), et

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Paule Levert, L'idée de commencement, Éd. Montaigne, Paris, 1961, 294 p.

également, autre chose que l'enfermement substantif d'un sujet proprement féminin dans l'identité d'un corps maternel déterminé par le biologique, le physiologique, le psychologique ou l'historique.

Il semble que, d'après Robert Legros et Paule Levert, les antinomies de l'être<sup>5</sup> se construisent, entre autres, à partir de certaines conceptions de la nature et du temps. Bien que le rapprochement entre ces auteurs puisse paraître inusité, les catégories de nature et de temps se recourent et sous-tendent les concepts arendtiens de naissance et de natalité. L'idée d'une humanité conçue comme dénaturalisation serait liée à la thèse d'un commencement absolu, qu'illustrerait la métaphore de la natalité chez Arendt, et l'idée d'une humanité comprise comme naturalisation s'inscrirait dans la notion du commencement temporel à quoi renverrait la conception arendtienne de la naissance originelle.

Malgré qu'à la différence de Legros, Levert ne fait aucune référence à Hannah Arendt, nous verrons que chacun expose les oppositions et propose des rapprochements entre d'un côté, l'humanité abstraite de la naturalisation et de la temporalisation - l'idée de l'être qui accouche d'un monde qu'il maîtrise - et, de l'autre côté, l'humanité inscrite dans une naturalisation et une temporalisation particulières - l'idée de l'être qui vient au monde dans lequel il est submergé. Les concepts d'humanisation et de temporalisation, serviront de cadre théorique à notre problématique sur le sujet et les femmes.

---

<sup>5</sup> Nous employons le terme « être » pour englober les concepts dont nous traitons, c'est-à-dire le sujet, l'humain et le commencement.

### 1.1) L'humanité face à la naturalité et à la temporalité

Avant d'exposer les antinomies qui opposent la vision universaliste (rationaliste) d'un être-en-soi à la vision particulariste (romantique) d'un être-en-commun, il importe d'introduire ces termes et de souligner leurs dénominateurs communs selon les analyses de Legros et de Levert.

Ce que nous appelons l'être-en-soi et l'être-en-commun, désigne, dans le premier cas, la conception rationaliste et individualiste du sujet abstrait, entièrement autonome, agissant *sur* un monde qu'il subjugué à sa conscience et à sa volonté, et dans le deuxième, l'idée romantique d'un sujet collectif historiquement et politiquement engendré *dans* et *à partir* d'un monde auquel il pourrait être subjugué. Ces formulations s'inspirent à la fois de Levert et de Legros. Pour exprimer l'a-temporalité de la désincarnation et la temporalité de l'incarnation, Levert emploie les termes de « l'être-pour-moi de la conscience », qui se rapporte à la naissance métaphysique et de « l'être-pour-autrui du corps » qui renvoie à la naissance physique. Legros, lui, propose le concept « d'être-au-monde » pour désigner la position arendtienne d'un « arrachement en tant qu'inscription en un monde ».

Selon Legros<sup>6</sup>, les Lumières et le romantisme s'accordent pour dire que l'homme accède à son humanité par arrachement à la nature immédiate. Pourtant, chacun reproche à l'autre de penser cet arrachement à la nature, qu'il soit absolu ou partiel, d'une façon naturalisante, voire biologisante, l'homme étant conçu comme espèce ou race<sup>7</sup>. Nous employons donc le terme « naturalité » pour désigner cette idée d'une nature brute,

---

<sup>6</sup> Robert Legros, *Op. cit.*, p. 69

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 87

organique ou d'un corps inanimé, à l'encontre de quoi l'humanité universelle ou particulière tente, tant bien que mal, de se définir. La référence à l'idée de nature (normative et/ou substantive) pour définir ce qui est humain, servirait à fonder la citoyenneté et l'exclusion de certaines catégories d'êtres (les femmes et les esclaves) en présupposant à leur égard, une différence naturelle et donc une humanité moindre<sup>8</sup>.

Selon Levert, ne méritent d'être appelés commencements réels, ni arrachés au temps de façon absolue ni entièrement déterminés par le temps, « que ceux en lesquels l'acte créateur transparait pour susciter un renouvellement du monde »<sup>9</sup>. En l'instant présent de l'acte se conjuguaient un passé à susciter et un avenir indéfini. D'après Levert, entre l'élément de continuité que comporte le monde temporel et la discontinuité qu'y introduit l'être atemporel, apparaît la phénoménalité et l'intelligibilité d'un réel incessamment naissant<sup>10</sup>. Dans cet entre-deux, la continuité et la discontinuité sont à la fois opposées l'une à l'autre et reliées ensemble<sup>11</sup>. Cette conception de la temporalité semble coïncider avec celle d'Arendt, pour qui l'action est à la fois création et filiation. Comme Levert illustre les antinomies de l'atemporalité de l'être-en-soi et de la temporalité de l'être-en-commun à l'aide des métaphores de la naissance, et comme celles-ci

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 25

« L'on ne peut nier que l'idée d'humanité universelle affleure au sein de la Cité grecque ancienne... Si nette soit l'exclusion des femmes, des étrangers et des esclaves hors de la citoyenneté, et dès lors si forte que soit la conviction que des différences *naturelles* séparent ceux qui sont proprement humains et ceux qui le sont moins... »

<sup>9</sup> Paule Levert, *Op. cit.*, p. 229

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 79

« Si l'idée d'une naissance ne faisait pas partie immédiatement de notre existence, elle ne se saisirait pas comme autre, séparée d'un monde et opposé à lui, dans sa relation avec lui. Elle ne serait pas relativement indépendante »

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42 et 46.

traversent l'oeuvre arendtienne, nous y aurons recours pour distinguer l'idée de commencement absolu de celle de commencement temporel.

## 1.2) L'être-en-soi: conception auto-référentielle du sujet

### 1.2.1) L'humain comme dénaturalisation

*« De Platon aux Lumières, une même conception invite à dissocier en l'homme ce qui relève de la nature immédiate ou du corps - la sensibilité - et ce qui est proprement humain, ce par quoi l'homme se différencie du processus vital ou de l'immédiateté sensible - la pensée, l'âme, l'intelligence, l'esprit »*

(Legros, L'idée d'humanité, p. 102)

D'après Legros, le dualisme moderne radicalise la pensée platonicienne. Dans l'opposition qui est opérée entre l'esprit et le corps au profit du premier terme, le mythe de la caverne de Platon reconnaîtrait une part d'inaccessibilité à l'intelligibilité et une part d'intelligibilité au monde sensible des hommes, alors que le dualisme moderne réduirait le sensible à une pure matière physique ou mécanique et érigerait l'intelligible en une réalité transparente<sup>12</sup>.

Selon le rationalisme des Lumières, l'homme accède à l'humanité universelle en s'abstrayant non seulement de la naturalité mais également de la naturalisation (son appartenance à une humanité particulière). « L'homme est sujet signifie: *est capable de devenir sujet* (conscience et volonté) car il est capable *de s'arracher à la naturalisation* (à toute humanité particulière) »<sup>13</sup>. Le subjectivisme cartésien, dont le rationalisme moderne est issu, le « je pense donc je suis », érige en norme suprême un sujet rationnel doté d'une pure conscience et d'une pure volonté. C'est-à-dire que penser, juger et agir

<sup>12</sup> Robert Legros, *Op. cit.*, p. 73

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 53. L'italique est ajouté pour souligner qu'ici, le sujet advient suite à l'arrachement à la naturalisation. Resterait à déterminer si cette capacité de la conscience et de la volonté est conçue comme inhérente ou contingente.

par soi-même présuppose qu'un sujet transparent à lui-même sache entièrement ce qu'il pense (conscience) et que ses actes soient conformes à ses intentions (volonté)<sup>14</sup>. Notons que le "je pense donc je suis", où l'intériorité du soi renvoie à lui-même, implique la raison instrumentale, alors que "le je suis, qu'autant que je m'exprime et je ne m'exprime que si je pressens d'être entendu<sup>15</sup>" met en rapport intersubjectif (interindividuel ou interrelationnel) le soi avec l'extériorité et l'altérité du monde parlant où règne la raison discursive.

Dans la conception rationaliste donc, la conscience individuelle et universelle du sujet exige une autonomie complète à l'égard des conjonctures spatio-temporelles, celles du terroir et de l'histoire. Il est ainsi posé comme étant à l'origine de lui-même et comme la mesure de toute chose. Il est son propre fondement.

Du point de vue romantique, il y aurait une continuité essentielle entre Descartes, les Lumières et la Révolution: l'illusion des Lumières d'un auto-engendrement des individus autonomes étant inspirée de la thèse cartésienne faisant *table rase* de la tradition, ce qui aurait incité les révolutionnaires à croire qu'ils pourraient repartir à zéro pour fonder une société nouvelle sur la base d'individus autonomes. L'inhumanité ou la terreur surgissant de cette illusion révolutionnaire<sup>16</sup>.

En bref, l'idée d'humanité comme dénaturalisation, c'est-à-dire l'autonomie absolue de l'être-en-soi rationnel, doublement arrachée à la nature, celle de la naturalité et celle de la naturalisation, traverse la tradition philosophique occidentale et la domine, la raison instrumentale l'ayant finalement emporté sur la raison dialogique.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>15</sup> Paule Levert, *Op. cit.*, p. 102

<sup>16</sup> Robert Legros, *Op. cit.*, p. 71

Il semble, d'après Legros et comme nous le verrons immédiatement aussi avec Levert, que l'individualisme abstrait des modernes ait poussé cette prémisse à son comble en substituant l'homme à Dieu.

**1.2.2) L'être-pour-moi de la conscience: métaphysique de la naissance existentielle**

*« Renaitre dans l'esprit, c'est être suscité par le souffle de Dieu, immédiatement, et non point venir au monde à travers cette multiplicité incalculable de générations où l'existence s'est alourdie et corrompue. »*

(Paule Levert, L'idée de commencement, p. 9)

Levert exprime la thèse rationaliste d'une présence à soi, ou d'un éveil de la conscience à soi-même, en la rattachant à l'idée de la naissance existentielle. Naissance du *cogito* qui serait "prise de possession d'un corps, d'un passé, d'une naissance corporelle que le moi s'approprie et rapporte à soi-même"<sup>17</sup>.

Cette naissance de la conscience, bien qu'elle présuppose une naissance corporelle, ne se confond pas avec elle. La première serait forcément actuelle et personnelle, tandis que la seconde, issue d'un monde antécédent, serait éminemment temporelle et impersonnelle. Bien que l'on puisse se représenter les conditions d'émergence de la conscience où un moi naîtrait à lui-même, par une incessante séparation du monde, ce commencement de la vie consciente échappe inévitablement et absolument au temps.

En reconnaissant ainsi que le *cogito* cartésien s'affirme comme premier, comme commencement pur ne naissant de rien, Levert ajoute « qu'il enveloppe le doute et le doute enveloppe la présence du monde, sans qu'il n'ait son origine dans le doute ni dans le monde qui est mis en doute par l'opération même où la pensée pensante s'affirme

---

<sup>17</sup> Paul Levert, *Op. cit.*, p. 87

absolument »<sup>18</sup>. La conscience, étroitement liée à l'idée de Commencement absolu et de Création, serait posée comme Acte avant lequel il n'y avait rien et à partir duquel tout commence d'être<sup>19</sup>. Cet Acte surgissant de rien, serait hors du monde temporel tout en ouvrant infiniment le temps<sup>20</sup>. Dans le moment actuel de l'Acte créateur, instant de la naissance de la conscience, le sujet se ferait auteur de ses actes et de lui-même<sup>21</sup>. Levert relève que le *cogito*, acte contingent et nécessaire à l'existence intérieure du soi, ne serait pas nécessaire absolument, le soi pouvant ne pas penser et ne pas être<sup>22</sup>. De plus, en distinguant l'existence, en tant que naissance de la conscience en soi qui surgit dans l'actualité de l'Acte, de la naissance du corps inscrite dans un temps passé et advenu par et pour autrui, Levert considère que cette naissance du corps n'appartient au sujet qu'à titre de connaissance rétrospective. Ce qui lui permet d'affirmer que:

« Ce n'est pas parce que j'ai été que je suis: ce que j'ai été je ne le suis plus; ce n'est pas parce que je suis né que je suis; cette naissance, je ne l'ai jamais vécue comme « ma » naissance ... Il est impossible de poser un rapport de dépendance de mon existence à l'égard d'un contenu de connaissance, fut-il le savoir, l'idée de ma naissance. Je peux expliquer *ce* que je suis par *ce* que je puis savoir de ce que j'ai été et de ce qu'a été ma naissance, *mais je n'explique pas, je ne reconstruis pas à partir de là le fait que je suis.* »<sup>23</sup>

Il nous semble qu'en soi cette précision s'inscrit dans la logique même du rationalisme, l'apparition du corps dans la temporalité du monde étant conçue comme simple objet de connaissance. L'existence, en tant qu'acte de conscience, confère seule au corps et au monde temporels leur part de réalité. L'être-en-soi aurait à son entière

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 215

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 222

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 192

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 216-217

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 99

disposition le monde subjectif de l'Homme, le monde intersubjectif des hommes et le monde objectif des choses. Il serait ainsi entièrement libre de s'en soustraire, de se les approprier ou de les nier.

C'est dans cette foulée d'une naissance métaphysique de l'esprit conscient auto-engendré ou auto-enfanté, que Levert reprend Heidegger en stipulant que: « Le commencement de ma vie consciente, si je le cherche dans le passé, m'échappe absolument et inévitablement: il ne peut être fixé à aucun moment du passé. Il faut donc que je renonce à le saisir comme un événement du passé. Et en ce sens, on peut retrouver l'affirmation de Heidegger selon laquelle: "Existentiellement comprise, la naissance n'est pas et n'est jamais un passé au sens d'une réalité-qui-n'est-plus-donnée" »<sup>24</sup>.

Or, Levert constate que l'existence, inséparable du *cogito*, tout en naissant, « n'a pas le pouvoir de se faire naître elle-même »<sup>25</sup>. Ainsi, Levert problématise la prémisse d'une transcendance absolue de l'être-en-soi, doté d'une pure conscience et d'une pure volonté, ce par quoi le sujet se fait auteur de ses actes et de lui-même. En effet, de poser en objet de connaissance et de causalité ce qui se rapporte au passé (l'histoire, le corps et le monde) et de le mettre à l'entière disposition d'un sujet transcendant et transparent à lui-même, c'est accorder à l'homme la toute puissance divine.

« Le mystère de notre naissance (ajouterions nous: physique et existentielle), c'est celui de toute la création<sup>26</sup> .... Je ne le comprendrais en effet qu'en comprenant le tout de l'humanité de l'homme et du monde, en retrouvant leur genèse intégralement; et je cherche à le comprendre, mais cette recherche est sans fin parce que le commencement absolu m'échappe, parce que je suis limité et que je ne créé pas plus mon corps que le monde: ce qui d'ailleurs reviendrait au même. »<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *L'être et le temps*, p. 172; dans Paule Levert, *Op. cit.*, p. 90

<sup>25</sup> Paule Levert, *Op. cit.*, p. 216

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 226

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 104

### 1.3) L'être-en-commun: conception du sujet de l'histoire

#### 1.3.1) L'humain comme naturalisation

*“ Mais il importe de souligner que la subjectivité au sens romantique n'est pas un fondement: elle est toujours seconde par rapport à un esprit qui la transcende... la subjectivité est originellement inscrite en un monde qui la déborde infiniment”*

(Robert Legros, L'idée d'humanité, p. 63)

À l'encontre du rationalisme, où l'arrachement à la nature immédiate advient par la pensée qui se sépare du corps, le romantisme conçoit cet arrachement comme pénétration de l'esprit ou de l'âme dans le corps<sup>28</sup>. Il ne s'agit pas de l'esprit individuel, mais de l'âme d'un peuple<sup>29</sup>. Le corps étant ainsi entendu comme entité historique, politique ou sociale, et non plus comme matière organique ou mécanique comme le suggère le rationalisme. Alors que le rationalisme essentialise le corps, le romantisme le spiritualise.

Ainsi, l'homme accède à son humanité, non par l'individualisme et l'universalisme, mais par une particularisation et une singularisation de l'âme incarnée qui se laisse imprégner d'une sensibilité historiquement et politiquement engendrée<sup>30</sup>. Ce qui signifie que le proprement humain - penser et agir par soi-même -, n'est pas le fait d'une individualisation mais d'une singularisation. Du point de vue romantique, la prétention du rationalisme à l'auto-engendrement d'un sujet doté d'une pure conscience et d'une pure volonté est pure fiction. Le subjectivisme romantique, en préconisant l'inscription de l'homme dans une humanité naturalisée ou son appartenance au sein d'un monde, conçoit l'homme comme étant issu d'une tradition à laquelle il doit rester fidèle en incarnant une sensibilité particulière.

---

<sup>28</sup> Robert Legros, *Op. cit.*, p. 103

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 103

« En quel sens la création - la liberté, la singularisation - si la naturalisation est originelle et si dès lors l'arrachement à la naturalisation est une aliénation: tel est sans doute le paradoxe que ne cesse de raviver la pensée romantique par son exigence de concilier la liberté avec l'irréductible appartenance de l'homme à un monde.»<sup>31</sup>

D'après Legros, en enchantant le sensible d'un esprit, d'une tradition, d'une époque ou d'une culture, le romantisme serait à la fois conservateur et subversif<sup>32</sup>. Conservateur du point de vue de la philosophie politique, où l'appel à la sauvegarde de la tradition comme source de l'humain serait entendu selon le principe d'une stricte clôture et d'un éternel retour. Par ailleurs, en réconciliant l'âme et le corps (et les oppositions binaires correspondantes: l'identité et la différence, l'Un et le multiple, l'infini et le fini...) le romantisme opérerait une subversion radicale des principes dualistes hégémoniques dans la pensée occidentale depuis la naissance de la métaphysique. Sous cet aspect, ce serait plutôt le rationalisme, où l'universalité (l'identité, l'éternel, le même, l'un, le général, la forme, l'infini) s'accomplit en dépit de la particularisation, qui tendrait à hiérarchiser les humanités particulières<sup>33</sup>. Le romantisme, lui, permettrait de concevoir une humanité différenciée en incarnant l'*Universel* dans le particulier, l'*Un* dans la diversification, l'*identité* dans la différence.

« Que l'humanité s'enfante au sein d'une nature particulière, c'est également ce qu'exprime l'art romantique en tant qu'il cherche son inspiration dans l'art populaire ou national... Loin d'être ressentie comme un obstacle à la création libre, la tradition populaire est perçue par les romantiques comme un ferment: comme une nature qui est à la fois transcendante et immanente. »<sup>34</sup>

Enfin, soulignons certaines variantes du romantisme qui pourraient être plus ou moins conservatrices ou plus ou moins subversives: le romantisme politique privilégiant

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 92

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 101

“l'appartenance des individus à un mode du vivre ensemble”, le romantisme religieux présupposant une “dépendance des hommes à l'égard d'une transcendance” et le romantisme esthétique “exaltant les pouvoirs et l'originalité de l'homme”<sup>35</sup>. Selon Legros, bien que le romantisme politique et juridique tende à se réduire à un historicisme radical (« l'idée selon laquelle est légitime tout ce qui est historiquement advenu »)<sup>36</sup>, admettant ainsi un enfermement au sein d'une naturalisation originelle), la critique romantique de l'humanisme abstrait « ne conduit pas par elle-même à affirmer une soumission à toute tradition, mais seulement à la tradition vivante. Ce qui signifie selon l'esprit romantique, non pas s'enfermer sous l'emprise d'une tradition érigée en loi suprême, mais conquérir son originalité, sa singularité, ses capacités proprement humaines par son inscription en elle...»<sup>37</sup>. Dans cette perspective, le romantisme exaltant une liberté qui est création, génie de l'artiste, singularisation du moi, ne saurait se réduire à affirmer la soumission à une tradition immuable et inaltérable ou un désir de retour à une tradition perdue<sup>38</sup>.

L'idée de commencement chez Levert nous permettra d'examiner davantage en quoi l'inscription dans une naturalisation ou une temporalisation peut comporter un “historicisme radical” qui enferme l'être dans un passé déterminant ou une “historisation souple” par laquelle l'être s'ouvre à un passé « perpétuellement naissant »<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 135-136

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 136

<sup>38</sup> *Ibid.*, 136-137

<sup>39</sup> Paule Levert, *Op. cit.*, p. 80

### 1.3.2) L'être-pour-autrui du corps: phénoménalité de la naissance corporelle

*“ Pourtant, nous-mêmes, en tant qu'êtres conscients, nous avons commencé d'être! Nous n'avons pas été contemporains du sacre de Charlemagne ni de la Révolution de 1789. Ce commencement de “nous-mêmes”, qui ne peut être confondu avec celui de notre corps pour autrui, où donc le situer?... Ainsi, situons-nous le commencement de notre propre histoire, dans une histoire où elle s'insère, celle de notre famille, celle de notre pays, celle de l'humanité...”*

(Paule Levert, L'idée de commencement, pp. 93-94)

En distinguant la naissance de « l'être-pour-autrui », qui appartient à la phénoménalité de l'inscription du corps dans le monde temporel, de « l'être-pour-soi », où émerge la conscience pour et par soi dans l'instantanéité de l'existence, Levert relève que les commencements dans le temps (dont notre naissance en tant qu'être, mais aussi ajouterions-nous, en tant que société, peuple ou nation) nous sont étrangers et nous échappent. Nous ne pourrions saisir notre propre avènement dans le monde puisqu'il adviendrait pour et par autrui. Pourrions-nous transposer cette idée dans celle d'une indétermination située de l'action et de la fondation? Nos antécédents proches (mère et père), mais aussi lointains (la mère patrie et les pères fondateurs) nous ayant conçu, plus souvent qu'autrement, à leur insu. Dans les termes de Levert, nous commencerions à exister pour autrui comme “possible” avant d'exister pour nous-mêmes<sup>40</sup>. La naissance de notre corps ne nous appartiendrait pas, elle appartiendrait, dit Levert, à nos parents comme un espoir et une promesse<sup>41</sup>.

On pourrait dire que cette naissance corporelle, celle d'un nouveau né ou d'une humanité, pourrait impliquer, sur le plan symbolique, l'activité de concevoir un être ou une humanité.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 75

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 76

« Pour que soit retrouvé le sens réel des commencements dans le temps, il faut les retrouver comme *actes*; non se les *représenter* mais sympathiser avec le mouvement intérieur et spirituel qui les animait, les vivre et concourir à leur avènement dans le présent. Il ne faut donc pas qu'en devenant passés, ils soient durcis, figés, immobilisés comme des faits irrémédiables; il ne faut pas qu'ils soient privés d'avenir, clos une fois pour toutes; il ne faut pas qu'ils soient détachés de leur signification de commencement, de l'idée vivante qui les a fait surgir et doit se maintenir vivante. »<sup>42</sup>

Ainsi selon Levert, l'idée d'un commencement temporel achevé, à partir duquel l'existence serait donnée comme une chose déjà là, toute faite et à partir de laquelle elle deviendrait une habitude prise une fois pour toutes, se réduit à un faux commencement<sup>43</sup>. Levert considère que l'existence, au lieu d'être donnée, nous est en quelque sorte proposée. La naissance du corps dans un monde temporel doit donner lieu à l'événement où l'avant est interprété, inscrit et actualisé dans le présent. Selon une fausse conception de l'histoire, les événements seraient coordonnés entre eux et orientés vers une fin par une loi immanente à leur devenir<sup>44</sup>. L'être serait soumis à cette loi, qu'elle relève de la raison ou des mœurs. Par contre, en considérant l'histoire, le récit d'une vie concrète ou d'une humanité particulière<sup>45</sup> comme « présent vivant » d'un instant concret naissant, l'histoire échappe à la totalisation de l'entendement et de l'enracinement, elle devient indétermination, activité concrète, liberté<sup>46</sup>. En se référant à Bergson, Levert parle d'une durée où le passé, toujours en marche, s'amplifie sans cesse d'un présent absolument nouveau, où il faut admettre que la durée est toujours renaissante et qu'elle ne cesse de se créer<sup>47</sup>. Cette expression synthétise bien la critique de Legros, selon laquelle le

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 240

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 287

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>45</sup> interprétation personnelle

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 120

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 50

romantisme ne se réduit pas à un historicisme radical mais bien plutôt à ce que nous appelons une historisation souple.

« Ce Commencement qui ne passe pas, par lequel nous sommes, est non seulement le point de départ du temps, l'origine de tout ce qui passe, mais par lui tout ce qui passe peut être repris, recréé, transposé, transfiguré. Il est le seuil de l'Éternité. Mais l'Éternité appelle une méditation plus religieuse que proprement philosophique. »<sup>48</sup>

#### **1.4) Antinomies de la raison instrumentale et de l'historicisme radical**

##### **1.4.1) Critique arendtienne du subjectivisme cartésien**

Legros soulève quatre thèmes autour desquels s'articule la critique romantique du subjectivisme moderne qu'il associe à la critique du monde moderne développée par Hannah Arendt<sup>49</sup>. Le premier thème, *Descartes, père du subjectivisme de la pensée moderne*, se caractérise par le repli du moi sur lui-même, lequel considère trompeur le monde de l'apparaître, non seulement ce qui apparaît aux « yeux du corps » mais aussi ce qui apparaît aux « yeux de l'esprit ». Deuxième thème, *le subjectivisme cartésien est intrinsèquement lié à une vision qui est à la fois scientifique et technicienne*, où n'est réel que ce qui est reproduit par l'esprit dans une construction scientifique. Troisième thème, *la modernité est subjectiviste* (cartésienne), où le tout de la modernité est subjectiviste: sa philosophie, sa mentalité et l'époque dans son ensemble. La philosophie subjectiviste, en définissant l'existence véritable par un retrait hors des affaires humaines, hors du monde commun, hors des liens que tisse le vivre ensemble, conduit au solipsisme. Le subjectivisme de la mentalité moderne fait en sorte que les attitudes de l'homme moderne sont celles de *l'homo faber*, qui instrumentalise le monde, qui porte sa foi en la portée

<sup>48</sup> Saint Augustin, Confessions, cité dans Paule Levert, *Ibid.*, p. 289

<sup>49</sup> L'exposition thématique qui suit paraphrase Legros, 1990, pp. 243 - 252

universelle de la catégorie moyen-fin, qui est convaincu que tous les problèmes peuvent être résolus selon le principe d'utilité, qui incarne la souveraineté sur un donné pris pour un matériau et qui assimile l'intelligence à l'ingéniosité. Le subjectivisme moderne et son principe de déracinement est lui-même inscrit dans une époque donnée. Les bouleversements qu'a provoqués cette nouvelle mise en forme et en sens de l'expérience humaine échappent à la conscience et à la volonté de leurs acteurs. Ces commencements sont advenus « comme l'Enfant dans la crèche »<sup>50</sup>. Les véritables commencements ne se vivent pas comme commencements dans le présent. Quatrième thème de la critique romantique du subjectivisme: le *renversement*, où le subjectivisme (l'humanisme abstrait) entraîne une déshumanisation, les facultés les plus hautes de l'homme (l'action politique et le faire-oeuvre), les capacités proprement humaines, ne pouvant s'exercer dans l'isolement qui entraîne un extrême conformisme et une perte du sens du réel.

En somme, la critique romantique d'Arendt à l'égard de la modernité postule que le subjectivisme cartésien, sous la forme de l'individualisme abstrait, en prônant un retrait hors du monde commun, prive le sujet du monde public, de la citoyenneté et de la vie politique où sa singularité (sa faculté de penser et d'agir par soi-même) pourrait apparaître. Ce subjectivisme conduit à une déshumanisation où l'universalité prend le sens de la conformité à la raison technicienne ou de la complaisance dans la consommation. Bref, pour Arendt, l'appartenance à un monde est constitutive de l'humanité de l'homme.

---

<sup>50</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, 1961, p. 209; dans Legros, *Op. cit.*, p. 251

#### 1.4.2) Critique arendtienne de l'historicisme radical

Chez Arendt, cette critique romantique du subjectivisme cartésien se double toutefois d'une critique de l'historicisme radical que peut supposer le romantisme politique.

Dans la foulée de toute la pensée occidentale, Arendt considère l'arrachement à la nature immédiate (la naturalité du processus vital régi par les principes de l'éternel retour et de la stricte clôture) comme une condition fondamentale, mais insuffisante, de l'humanisation. Précisons que la naturalité, et la naturalisation à laquelle l'humain doit se soustraire, met sur le même plan le biologique et le social. L'humanité de l'homme s'institue par un arrachement à la nature (la cyclicité répétitive de la vie biologique), puis par un arrachement à la naturalisation (la cyclicité répétitive de la socialisation naturelle où sont systématiquement produits et reproduits des comportements). Ainsi, chez Arendt la naturalisation, qu'elle prenne la forme d'une tradition, de l'utilitaire (*l'homo faber*) ou de la consommation (*l'homo laborans*), s'enferme dans le règne du processus fondé sur le principe de l'éternel retour et de la stricte clôture. La naturalisation, comme institution d'un processus analogue au processus vital, « conduit à étouffer la faculté humaine de penser par soi-même (non pas d'expliquer mais de comprendre le sens), de juger par soi-même (non pas de subsumer des entités particulières sous un universel donné mais de chercher l'universel en réfléchissant le particulier dans sa particularité), et de sentir par soi-même (non pas de sentir selon une mise en forme et en sens instituée, mais en s'ouvrant à ce qui se donne dans la sensation) »<sup>51</sup>. Selon Legros, Arendt admet l'idée romantique d'un engendrement historique et politique d'une humanité particulière au sein d'une mise

---

<sup>51</sup> Robert Legros, *Op. cit.*, p. 265

en forme et en sens singulière, mais elle échapperait à la naturalisation dans la mesure où, par le faire-oeuvre et l'action politique, elle institue un monde commun et non un processus répétitif et clos. Le caractère salvateur du faire-oeuvre, entendu au sens kantien, tient à ce que la particularité de l'oeuvre-d'art en appelle au jugement réfléchissant, et celle de l'action politique à l'institution d'un espace hors de la vie sociale, où les individus peuvent apparaître comme singuliers et égaux (et non pas, selon la conception romantique, comme représentants d'un ordre ou d'une communauté)<sup>52</sup>.

### 1.5) Interpolation<sup>53</sup> des antinomies

#### 1.5.1) Entre l'être-en-soi et l'être-en-commun: l'être-au-monde

Comme nous venons de le voir, bien que la dénaturalisation (à l'égard de la naturalité et de la sensibilité) soit, pour Arendt, constitutive du proprement humain, ce double arrachement ne la conduit pas pour autant à la position universaliste et individualiste du subjectivisme cartésien. En effet, le monde commun à partir et au sein duquel s'effectue cet arrachement, suppose une appartenance à ce monde commun où les choses sont données dans leurs particularités et où les individus peuvent apparaître comme individus singuliers<sup>54</sup>.

Selon la lecture proposée par Legros, Arendt ne considérerait pas plus l'homme comme étant défini par une nature immédiate (la naturalisation du sentiment, du désir, de la sensibilité - comme le prétend le romantisme) que par une nature idéale (la conformité à

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 266

<sup>53</sup> Ce terme, que nous employons provisoirement, est défini comme intercalation de termes intermédiaires dans une série de termes connus (*Le petit Robert*, 1989, p. 1023). Nous voulons signifier par là l'apparition d'un troisième terme qui serait une interposition, entre le rationalisme et le romantisme, lesquels seraient à la fois appelés et niés, plutôt qu'un dépassement ou une résolution dans une dialectique de type hégéliano-marxiste.

<sup>54</sup> Robert Legros, *Op. cit.*, p. 267

la raison ou la vertu)<sup>55</sup>. L'humain advient chez Arendt comme arrachement à la naturalisation et appartenance à un monde. Plutôt que de se scinder entre l'abstraction pure de l'être-en-soi issue du subjectivisme cartésien et la détermination absolue de l'être-en-commun engendrée par l'historicisme radical, l'humanité de l'homme, comme être-au-monde, impliquerait un effort de relativisation et de réconciliation de la raison dialogique et non instrumentale, puis, de la tradition comprise comme un donné interprété et non déterminé.

En nos termes, l'idée de l'être-au-monde recèlerait une conception de l'humanité qui, à la fois, serait inauguratrice et héritière d'un monde.

#### **1.5.2) Entre le Commencement absolu et le commencement temporel: le commencement actuel**

*« Cependant, l'idée du mystère actuel de la Création qui s'opère en nous, nous convie à un profond recueillement. Elle nous oblige de donner à cet instant où nous sommes toute l'attention dont nous sommes capables. Cet instant n'est jamais un instant parmi les autres, il est seul. Par lui, tout peut être repris, renouvelé, converti, racheté ou perdu. L'idée de ce Commencement actuel nous donne le sentiment de l'extrême gravité de notre vie réelle qui se déploie à partir de lui vers l'avenir mais aussi vers le passé pour le reconnaître et lui donner un plus juste signification... Ce commencement nous met en relation avec le temps, avec la possibilité de susciter indéfiniment le passé et de projeter un avenir indéfini, mais sans que nous puissions nous appuyer sur ce passé ni sur cet avenir pour conférer à notre existence actuelle une solidité que n'entamerait pas le temps »*  
(Paule Levert, L'idée de commencement, p. 287)

Alors que Legros discute explicitement d'Arendt et de la façon dont elle réfute et entérine à la fois le rationalisme et le romantisme, Levert traite de ces antinomies et travaille à leur rapprochement en postulant que l'opposition entre la discontinuité et la continuité ne serait qu'apparente. En réalité, la pure discontinuité, telle que contenue dans l'idée d'un

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 254

commencement absolu, et l'entière continuité qui sous-tend l'idée d'un commencement temporel, auraient toutes deux leur origine dans l'instant de l'acte. En l'instant actuel de l'acte naîtrait et se nouerait une relation par laquelle continuité et discontinuité apparaîtraient dans leur impureté<sup>56</sup>, l'acte permettant de les distinguer et de les unir<sup>57</sup>. Reprenant Kierkegaard, selon qui « l'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent », Levert ajoute que « c'est à partir de cette rencontre actuelle que se déploie le temps comme passé et comme à venir et par elle que reviennent l'avenir comme passé et le passé comme souvenir présent »<sup>58</sup>. L'instant ne serait saisissable ni comme un contenu ni comme un concept abstrait<sup>59</sup>.

#### 1.6) Conclusion: subjectivisme et féminisme

Il semble donc qu'il y ait effectivement irréconciliabilité entre les conceptions du sujet pensé comme auto-référentiel et comme inscrit dans l'histoire. Alors que l'idée de l'être-en-soi nie le monde temporel, l'idée de l'être-en-commun le durcit. Toutefois, nous pourrions envisager une réconciliation de ces antinomies mais à condition de ne pas succomber à l'absolutisation de la raison ou de la tradition. C'est-à-dire, à un pôle, de ne pas anéantir et, à l'autre pôle, de ne pas durcir le donné et la durée «en admettant qu'ils sont toujours renaissants et qu'ils ne cessent de se créer»<sup>60</sup>.

« Ne peut-on penser cependant que l'enfant, d'abord indistinctement mêlé au monde... fondu dans la présence des êtres qui l'entourent et voici qu'ils se détournent de lui... Il est possible en effet que ces expériences de séparation, cent fois renouvelées, soient à l'origine de la conscience d'être "autre" dans le même soi universel<sup>61</sup> ... Pour que l'affection soit nôtre il faut, qu'elle puisse être rapportée à

<sup>56</sup> Paule Levert, *Op. cit.*, p. 39

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 285

<sup>58</sup> Kierkegaard, Le concept d'angoisse, p. 126 dans Paule Levert, *Ibid.*, p. 55

<sup>59</sup> Paule Levert, *Op. cit.*, p. 56

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 51, l'énoncé est paraphrasé

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 91

un corps qui nous appartienne en propre. Et c'est la signification de la naissance; elle est séparation du corps maternel, mais aussi séparation relative de la famille, de la race, de l'espèce; avec elle apparaît une situation originale, unique, le point de départ d'une destinée différente de toute autre. »<sup>62</sup>

Aussi croyons-nous, dans cet esprit, que l'arrachement et l'attachement de l'être au monde implique une autonomie relative. Ainsi, considérons-nous tout aussi insoutenable l'idée d'un *sujet-femme* - issue du subjectivisme rationaliste et endossé par le féminisme libéral, qui, sous le couvert de l'individualisme abstrait, et d'une pure liberté, anéantit toute différenciation, que celle d'un *sujet-féminin* inspiré du subjectivisme historiciste (auquel nous rattachons le féminisme marxiste et socialiste) ou parfois même essentialiste (le féminisme maternaliste), qui durcit les différences dans un donné inaltérable et sacrifie la moindre liberté.

Un sujet AU féminin, comme filiation des individus, substituerait l'individuation à l'individualisme et l'historisation à l'historicisme. À l'encontre de l'individualisme abstrait, l'individuation rendrait compte de la singularisation et de la particularisation concrète, non pas donnée une fois pour toutes, mais constamment empruntée au passé pour la transposer dans un monde commun ainsi transfiguré. Puis, à l'encontre d'une nécessité historique où les choses comme les êtres confondus se succèdent, progressent et se répètent, l'historisation accorderait au temps son ouverture, la relative continuité du temps n'étant qu'une reconstruction de la discontinuité des événements vécus au présent.

À partir d'une telle conception, les conditions d'effacement et les conditions d'apparition des femmes au statut de sujet pourraient prendre une autre allure que la conception manichéenne de l'enfermement ou la libération du corps.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 85

« Mais la référence [d'Arendt] à la pensée des Lumières nécessite la distinction des deux interprétations. La première, qu'elle récuse, a donné lieu à une apologie de la Raison qui n'est qu'une version laïcisée de la théologie - le culte de la Raison - substituant à Dieu l'Homme entendu comme genre humain s'accomplissant dans le progrès d'une Histoire unique: version hégéliano-marxiste qui commande le monde moderne. La seconde, qu'elle fait sienne, par laquelle la raison est entendue comme instance de questionnement, inscrite dans une finitude à laquelle n'échappe pas le penseur et qui est liée à la pluralité. Il s'agit dans le *selbstdenken* d'un penser par-soi-même et non d'une autonomie de l'esprit. Chacun a à y attester de ce qui lui semble et lui apparaît sur fond obscur, la fidélité la plus grande à la singularité étant alors principe de communication. »<sup>63</sup>

La possibilité qu'Arendt interpelle en « interpolant » les antinomies de la tradition occidentale, l'être-au-monde chez Legros, le commencement actuel chez Levert, pourrait également se dégager de la lecture de Collin. Sa lecture bi-axiologique de la pensée arendtienne - mettant en scène, d'une part, l'agir des citoyens libres et égaux dans le cadre de la Cité grecque et d'autre part, les poches de résistance qu'engendre le recueillement dans la spécificité d'une communauté telle la condition des Juifs et des femmes dans le contexte d'une modernité dépolitisée - expose la position intermédiaire qu'occupe la pensée arendtienne entre l'appel à l'individu et à la communauté.

---

<sup>63</sup> Françoise Collin, «N'être: Événement et représentation », *Ontologie et politique*, *Op. cit.*, p. 139

## CHAPITRE II

### Françoise Collin: les deux visages d'Arendt

« Accueillir ce qui est, intervenir sur ce qui est, sont les deux figures incompatibles et inséparables de l'être au monde »  
(Françoise Collin, « Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet », p. 140)

À l'aide des catégories spatiales du privé et du public, Françoise Collin repère chez Arendt deux conceptions de la démocratie qui se superposent et se croisent<sup>1</sup>. Selon elle, Arendt adopte deux points de vue sur le politique: elle distingue *l'Arendt grecque*, réflexion qu'elle considère être assortie de connotations viriles, de *l'Arendt juive*, qui serait traversée par le féminin<sup>2</sup>. Ces termes renvoient davantage à des mondes qu'à des positions philosophiques: monde lumineux de la Cité grecque et monde obscur de l'existence juive séculaire dans le contexte contemporain des "sombres temps"<sup>3</sup>. Il semble que, pour Collin, ces termes aient une valeur davantage symbolique qu'historique<sup>4</sup>, *l'Arendt grecque* désignant plus généralement un point de vue majoritaire où Arendt devient grecque, mais aussi américaine et philosophe<sup>5</sup>, et *l'Arendt juive* désignant un point de vue minoritaire associé à la condition de paria (juifs, femmes) et dont l'analyse est inspirée de la tradition judéo-chrétienne et d'Augustin.

« Comme si ayant décidé d'être grecque (ou grec?) Hannah Arendt restait résolument non-grecque, comme si en célébrant la gloire des citoyens et des héros, elle plaçait aussitôt ses amitiés parmi les exclus... »<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Vrin, 1992, p. 40

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 27-28

<sup>4</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », Ontologie et politique, Tierce, 1988, p. 128

<sup>5</sup> Françoise Collin « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 40

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 28

À ces deux moments<sup>7</sup>, à la fois antagoniques et complémentaires<sup>8</sup>, Collin décèle une oscillation du sujet politique qui est (sans jamais l'être en définitive) issu d'une appartenance et qui est à l'origine d'un arrachement au monde commun<sup>9</sup>, en plus d'incarner une faculté ontologique à naître et une propension métaphysique à faire naître<sup>10</sup>. Ce que nous interprétons comme une interposition du sujet politique entre un sujet métaphysique et un sujet phénoménologique, n'est pas clairement explicité dans les analyses où Collin se consacre exclusivement à Arendt. Cette thèse deviendra apparente lorsque nous combinerons ses lectures d'Arendt à sa réflexion sur le devenir sujet des femmes.

Entre l'agir d'un sujet qui a la faculté d'engendrer du neuf dans le monde (celui de *l'Arendt grecque*) et l'accueil du donné de la part d'un sujet engendré par ce monde (celui de *l'Arendt juive*), Collin voit se profiler des déplacements et recoupements au sein même et entre les sphères du privé et du public. Cette porosité de l'espace, se transposerait également dans les concepts temporels de la naissance et de la natalité. C'est ce que nous tenterons de faire ressortir en nous inspirant de la lecture de Collin. Nous réserverons ses

<sup>7</sup> Notons que Collin discerne ces deux moments en se référant à l'ensemble de l'oeuvre arendtienne, alors que nous les articulons à partir d'un seul ouvrage, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961.

<sup>8</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 42

<sup>9</sup> Françoise Collin, « N'être: événement et représentation », *Op. cit.*, p. 124

«La même oscillation affecte la notion de monde commun. Celui-ci est à la fois, comme elle insiste, dans *Condition de l'homme moderne* le fait d'un ensemble d'objets durables en lequel chacun vient à surgir par la naissance, mais il est aussi celui qu'il faut en quelque sorte faire advenir, dont il faut décider, en se donnant à apparaître en public et faisant apparaître ce qui peut constamment retomber dans le non-monde et par exemple le social... Ainsi, dans sa première version, le "commun" appartient à ce qui est, dans sa seconde version, il est arrachement à ce qui est: le symbolique se prélevant et s'enlevant sur le donné»

<sup>10</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Les cahiers du GRIF: Hannah Arendt*, 1986, p. 56

« Bien que la philosophe ne le fasse pas elle-même, on ne peut manquer de remarquer que la naissance est à la fois inscrite dans ce qu'il y a de plus privé - au sens grec - et facteur d'apparition publique... La naissance représente à la fois le poids de la nécessité et la chance de la liberté. »

textes sur le devenir sujet des femmes<sup>11</sup> et leur inscription dans l'affiliation<sup>12</sup> pour la conclusion finale, où il s'agira d'amorcer plus directement la discussion sur l'opérationnalité des catégories arendtiennes, dont la naissance et la natalité, pour la pensée féministe et l'action collective des femmes.

« Si l'on s'en tient aux catégories définies dans le premier ouvrage proprement philosophique de Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, on peut tracer une sorte de ligne de partage qui place d'un côté, sous l'emblème de l'agir, le public, le monde commun, le politique, la volonté, le dialogue, l'apparaître, le pouvoir, la pluralité, le héros, l'immortalité, l'égalité, et de l'autre, sous l'emblème de la naturalité, le privé, la satisfaction des besoins, le travail, surtout sous sa forme de labeur, le social, l'amour, la famille, l'inégalité, les différences... Mais à y regarder de près on constate tout d'abord que les éléments regroupés de part et d'autre de cette ligne ne s'identifient pas, s'interprétant et se conjuguant de manières variées, ensuite que la ligne de partage elle-même n'est pas dépourvue de porosité; il arrive que les éléments qui se distribuent de part et d'autre refassent lien.»<sup>13</sup>

Pour l'instant il est question de voir comment, en changeant de scène, de la Cité grecque à la condition juive, les sphères du privé et du public sont redéfinies et leurs rapports sont réarticulés.

## 2.1) L'Arendt grecque: conception métaphysique du sujet

*« Agir a rapport à la naissance: c'est se remettre au monde et mettre au monde. Et la naissance est toujours co-naissance (non connaissance): rapport à la pluralité humaine qui est l'essence même du politique (alors que la philosophie se réfère traditionnellement au mourir comme retrait dans l'isolement. »*

(Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », p. 127); (caractères gras ajoutés)

<sup>11</sup> Françoise Collin, « Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet », Les cahiers du GRIF, no. 46, 1992, pp. 125-141

<sup>12</sup> Françoise Collin, « Un héritage sans testament », Les Cahiers du GRIF: les jeunes, la transmission, no. 34, pp. 81-92

<sup>13</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 28

Bien que Collin souligne que l'agir est en rapport au monde, et qu'ainsi il relève non pas du philosophique mais du politique, nous attribuerons provisoirement l'*Arendt grecque* à la conception métaphysique du sujet, dans la mesure où l'accès à la liberté citoyenne commande un double arrachement, d'abord à l'égard de la nécessité biologique puis, à l'égard de l'utilité instrumentale. Il nous semble qu'en accordant à l'agir le pouvoir de se faire apparaître, la liberté de l'acteur fait appel au principe de volonté. Puis, comme le soulève Collin ailleurs: « Le monde de l'apparence arendtien semble, comme dans l'ensemble de la philosophie, se réduire à une surface, qui reste celle de la visibilité. Il est sans épaisseur et sans poids... »

« La confrontation en forme d'opposition qu'elle établit constamment entre la nature - comme ordre des besoins - et l'agir - comme ordre de l'initiative -, entre *phusis* et *nomos*, semble valoriser tout surmontement du **donné naturel assimilé à l'animalité**. Ainsi en attesterait la distinction entre biologie et biographie, *zoê* et *bios* dans la considération référentielle à la naissance. On pourrait parler d'un certain refoulé du corps dans l'oeuvre arendtienne... Le corps est certes pensé dans la thématique de l'apparaître, mais comme corps vu, perçu, non comme corps vécu... C'est cette quasi coupure entre nature et agir, et le recours à une notion de nature peu analysée, - qui pourrait bien être dans l'oeuvre arendtienne le dernier héritage de la métaphysique dualiste traditionnelle - que je voudrais interroger... »<sup>14</sup>

### **2.1.1) De la privation du privé: la naturalité**

#### **La naturalité au féminin: reproduction de l'espèce et des moeurs**

Dans l'optique grecque d'Arendt selon Collin, le caractère privatif du privé tient au confinement des êtres (femmes et esclaves, mais aussi sociétés primitives ou traditionnelles) dans la circularité naturelle (voir même animale<sup>15</sup>). Espace de reproduction circulaire et répétitive de la vie biologique et sociale si bien séparé de l'espace de l'apparition publique, qu'il est assumé par une catégorie particulière

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>15</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p.48

d'individus. Dévalué, le privé est entendu comme *oikos* - la sphère des besoins étant le lieu de privation de la liberté d'apparaître, un lieu d'assujettissement à la naturalité biologique et domestique marquée d'inégalité et prise dans le processus circulaire de reproduction du même.

La substantialisation de cette sphère par les femmes et les esclaves destinés à l'entretien de la vie biologique et domestique (*labeur*) à l'encontre des hommes libres, citoyens jouissant du monde public, est à ce moment énoncée par Arendt sans qu'elle ne la dénonce<sup>16</sup>. La question de l'exclusion n'étant problématisée que dans la critique arendtienne de la modernité.

Ainsi, dans sa réflexion philosophique, *l'Arendt grecque* ignorerait le poids de l'incarnation ou le rejeterait du côté d'une "naturalité" physique ou historique<sup>17</sup>.

À ce niveau d'analyse, Collin parle même de "la vie privée comme confinement dans la circularité animale"<sup>18</sup>, à l'encontre de quoi le véritablement humain advient dans l'apparition des *qui* en public. L'idée de nature renverrait donc ici à une naturalité entendue comme processus de reproduction cyclique du même, laissant entendre un durcissement des principes de stricte clôture et d'éternel retour dans lesquels sont enfermés aussi bien le biologique que le domestique, tant le familial que le social et aussi bien le naturel que le traditionnel<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>17</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 38

<sup>18</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 49

<sup>19</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 29

« Il y a en elle, dans le rapport à la tradition, une véritable hantise du commencement qui l'amène à être aveugle à tout sens qui serait lié à la répétition, soit dans la part répétitive de toute vie humaine (dont elle concède cependant le caractère incontournable) soit dans les sociétés traditionnelles, qu'elle assimile indûment à des sociétés naturelles »

### **Oblitération de l'exclusion**

Selon Collin, Arendt, "en devenant grecque, américaine et philosophe...est alors peu attentive au fait que la fondation des grandes démocraties repose constitutivement sur l'exclusion, celle des esclaves et des femmes dans la Cité grecque, des femmes et des pauvres dans la révolution française, des indiens et des noirs dans le pacte américain. Elle préfère prendre pour bouc émissaire l'État-Nation"<sup>20</sup>. En reprenant l'évacuation de l'exclusion au sein des deux figures emblématiques de la scène politique qu'Arendt privilégie (la Cité grecque et la république américaine), Collin poursuit sa critique de *l'Arendt grecque*. Elle suggère que comme les femmes et les esclaves dans la Grèce antique, les esclaves (noirs) et les amérindiens dans la république américaine, seraient renvoyés à la naturalité comme si "cette naturalité n'était pas, de même que celle à laquelle sont acculés les juifs quand ils sont définis comme race, un produit de la domination"<sup>21</sup>.

### **La naissance: l'à-part du corps**

De ce point de vue, la naissance semblerait appartenir d'abord à l'ordre de la reproduction de la vie, vouée à être cachée dans l'enceinte de la maison<sup>22</sup>. Bien que dans son acception augustinienne, l'*initium* du naître signifie l'universalité de la capacité d'agir qui rouvre le monde, dans l'esprit de *l'Arendt grecque*, le *fait* de naître paraît se rapporter aux tâches reproductrices des unes à l'encontre du statut symbolique que la mortalité accorde aux autres.

---

<sup>20</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 40

<sup>21</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 129

<sup>22</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 43

« Pourquoi donc le biologique de la naissance ferait-il plus problème que le biologique de la mort. Sommes-nous plus animaux de naître que de mourir? Ou bien est-ce parce que le naître convoque un autre corps, celui d'une femme, qu'il jette un tel trouble?<sup>23</sup> ... Si la naissance est *initium*, sa relégation derrière les murs de la maison n'est peut-être due qu'à la volonté d'exclure les femmes de la Cité, son caractère d'*initium* n'étant alors reconnu publiquement que comme deuxième naissance opérée cette fois par la communauté des hommes. »<sup>24</sup>

En ces termes, selon Collin, l'idée d'une seconde naissance avec l'avènement de la conscience, participerait à l'exclusion des femmes, entre autres, de la Cité. Ce à quoi l'*Arendt grecque* reste insensible.

Alors que, comme nous l'avons vu au premier chapitre, Legros qualifie de « moins humain » la séparation empirique du privé et du public selon les catégories de sexe dans la Cité grecque, Collin semble insinuer que sous cette figure emblématique du politique, le caractère privatif du privé est privation non seulement de liberté d'apparaître en public mais par le fait même il serait privation d'une part d'humanité.

Il semble donc qu'à ce moment de la pensée arendtienne, les *qui* (les individualités singulières qui s'apparaissent les unes aux autres) ne concernent certainement pas ceux et celles qui ont été dévolus au seul privé par le hasard de la naissance ou ceux qui y ont été rejetés<sup>25</sup>.

« À la lumière de la Cité grecque, et dans le discours philosophique, c'est sur l'égalité des acteurs se liant ensemble pour constituer un monde commun qu'est mis l'accent, et l'égalité l'emporte ainsi sur l'inégalité dite naturelle. »<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Françoise Collin. « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 43

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 29-30

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 39

### **2.1.2) De l'agir du public: la pluralité d'opinions**

À l'opposé du privé, se constitue une sphère publique prééminente où règne la liberté d'apparaître des *qui* se révélant les uns aux autres par l'action et la parole dans un espace de pluralité.

#### **L'agir des citoyens: pure liberté sans souveraineté absolue**

Sous ce versant de l'analyse arendtienne, l'opposition entre fabriquer et agir, est plus centrale que celle qui sépare le labeur du fabriquer. Alors que le labeur (le travail du corps) s'enferme dans une lutte perpétuelle contre le processus dévorant de la vie, le fabriquer (l'oeuvre des mains) contribue à élaborer un monde d'objets stable et durable. Si le fabriquer assure ainsi au monde une certaine continuité, c'est en faisant appel à un modèle et à la finalité instrumentale qu'il est exécuté. Bien que la fabrication d'un objet requiert la collaboration de plusieurs, ces plusieurs n'en font qu'un dans la mesure où ils sont interchangeables<sup>27</sup>. Elle ne saurait donc faire appel à l'apparition d'individualités originales, c'est-à-dire des *qui*. Dans ce registre, on peut penser qu'en passant de la reproduction à la production, les femmes n'accèdent pas à la liberté<sup>28</sup>.

Par ailleurs, l'agir - qui est commencer, inaugurer, être *initium*, surgissement inattendu de la discontinuité dans la continuité - échappe à l'inspiration du modèle et à la logique instrumentale. Malgré l'apparence d'une pure liberté à l'égard de la nature immédiate et de la nature normative, l'acteur, sans être auteur de ses actes, n'est pas souverain absolu, puisque l'agir est coextensif de la pluralité humaine.

<sup>27</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 127

<sup>28</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 50

### La natalité de l'agir: le se faire apparaître entre soi

Dans le cadre de la Cité grecque, où prévaut la raison comme raison partagée dans la sphère des *doxai*<sup>29</sup>, le monde commun se constitue dans un face à face des citoyens<sup>30</sup>. Selon Collin, il faut entendre l'apologie de la *doxa* chez Arendt, « comme raison partagée, chacun ayant à dire non ce qui apparaît, mais ce qui *lui* apparaît, comme être lui-même apparaissant »<sup>31</sup>. Pourtant, Collin soulève ailleurs, que la pluralité de la Cité grecque est constituée d'une « pluralité homogène », qu'elle appelle aussi une « pluralité d'opinions » mettant en rapport des gens de même sexe, parlant la même langue, appartenant à la même terre et à la même tradition<sup>32</sup>. Néanmoins, Collin soutient qu'Arendt entend la *doxa* au sens socratique où elle signifie le monde tel qu'il s'ouvre à chacun qui est appelé à penser et à échanger son point de vue dans le dialogue<sup>33</sup>.

Il semble donc que sur le premier versant de l'analyse arendtienne du politique, la l'apparition des *doxai* jouissant du loisir de la raison partagée, advient par arrachement à la naturalité du donné qu'impose le labeur. Arrachement qui donne à l'acteur le pouvoir de faire apparaître un monde commun et de se faire apparaître au sein de ce monde commun. Ce monde commun et sa pluralité s'instituent par et pour le déploiement de la grandeur des citoyens libres et égaux.

À ce premier niveau de lecture, selon Collin, le privé, entendu au sens grec du terme, s'opposerait diamétralement au monde commun public ou politique, deux termes qu'elle emploie indistinctement. Il semblerait donc ici que les *qui* concerneraient ceux qui

<sup>29</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 123

<sup>30</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 37

<sup>31</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 123

<sup>32</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>33</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 61

sont aptes à dévoiler leur individualité parmi les leurs, grâce à leur parole à et leur agir dans l'espace public. Les autres étant renvoyées à une sphère privé dégradée.

« Dans tous ses textes elle ne cesse de rappeler que l'homme est commencement, qu'il se définit pas sa capacité d'initiative, assimilée à sa capacité d'agir (l'agir étant toujours soigneusement distingué de la fabrication ou de la production)... Cette célébration semble résonner dans la sphère de l'espace public, du politique dont elle soutient et emblématise la réalité, et c'est ainsi qu'elle a généralement été lue: l'homme surmontant le biologique est capable de biographique. »<sup>34</sup>

Quoique le donné de la naissance et de la génération s'inscrive dans le privé (au sens grec du terme - *bios* et *oikos*), la naissance (en tant que natalité symbolique) devient agir lorsqu'elle s'arrache au biologique et apparaît en public. Dans cette optique, le monde commun est engendré par l'apparition des acteurs qui, en se dévoilant et en se reconnaissant les uns les autres, se mettent au monde. L'humain naît, et n'est ainsi commencement, qu'en s'arrachant aux processus de la reproduction de l'espèce et des moeurs et en intervenant sur et au sein d'un monde commun où il s'assemble et se ressemble.

«Pourtant l'agir humain est un agir d'acteur, et non pas d'auteur. Il fait événement dans un donné qu'il n'a pas créé et dont il n'est pas le maître. »<sup>35</sup>

...et donc...

« Si la réflexion arendtienne, dans ce que nous avons appelé sa version majoritaire, semble ignorer le poids de l'incarnation, elle est bien forcée de l'intégrer dans sa version minoritaire. »<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 42

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 39

## **2.2) L'Arendt juive: conception phénoménologique du sujet**

*« Car la pluralité de la Cité grecque était la pluralité homogène de gens de même sexe, parlant la même langue, appartenant à la même terre et à la même tradition. Dans son approche du monde moderne Hannah Arendt intègre à sa pensée sur la pluralité démocratique ce qu'on peut nommer la question des différences, c'est-à-dire le fait de l'hétérogénéité de ceux qui participent au monde commun. La pluralité n'est donc plus ici seulement une pluralité d'opinions mais une pluralité de situations... Ici s'impose un donné, des données qui font résistance au dialogue mais en sont aussi les conditions incontournables. »*

(Françoise Collin, « Agir et donné », pp. 37-38)

À l'encontre de la conception métaphysique du sujet, où l'agir dans l'espace public présuppose un arrachement à la naturalité du donné propre au privé, la conception phénoménologique d'Arendt situe l'agir sinon au sein même du donné, du moins par rapport à un donné qui n'est plus celui d'une naturalité brute, mais bien celui d'une authenticité de l'intimité. À un donné socio-biologique apolitique et infra-humain, se substitue un donné phénoménologique qui acquiert un statut quasi politique dont l'humain ne pourrait se dispenser.

### **2.2.1) De la différenciation du privé: l'accueil du donné comme agir**

*« La reconnaissance de l'irréductibilité du donné est le fondement de l'amour, voire de l'amitié, liens considérés comme privés, le premier surtout, mais elle commande aussi tout agir démocratique qui voit en chaque citoyen non seulement un être humain mais un homme ou une femme, un blanc ou un noir, un juif ou un arabe, indéfinissable mais non informe, faisant résistance tant à l'anonymat de l'espèce qu'à l'abstraction de la seule humanité »*

(Françoise Collin, « Agir et donné », p.42)

Alors qu'en grande partie, le privé est relégué à la reproduction circulaire du même chez l'Arendt grecque, il advient maintenant comme lieu de différenciation natale et originaire

qu'impose la nécessité et que sollicite dans ses fondements la pluralité.<sup>37</sup> Dans cet esprit, en passant de la biologisation à la différenciation, le donné n'est plus nécessairement apolitique, mais acquiert une certaine affinité au politique<sup>38</sup>. Il n'est plus le corps refoulé empêchant l'apparition, mais il devient ce à partir de quoi et avec quoi chacun commence à agir et à parler<sup>39</sup>. Dans cet esprit d'inspiration augustinienne, le fait même de la naissance est apparition de l'initiative génératrice d'agir, où dit Collin, quand il s'agit de l'humain, la nature est d'emblée greffée sur le monde commun<sup>40</sup>. La distinction grecque entre *bios* et *zoê* devient peu pertinente ou du moins entrent-ils dans un rapport d'inséparabilité<sup>41</sup>. Ainsi, tous et chacune, par le fait même d'être venus au monde, sont des êtres inauguraux.

« Mais il ressort cependant de ses analyses que la condition de natalité est condition de pluralité et que dès lors, privé et politique trouvent en elle leur subtile articulation. »<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Hannah Arendt, *L'impérialisme*, p. 290, dans Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 56

« Il arrive qu'Arendt, reprenant en d'autres termes, l'analyse de la *polis*, éclaire cette dévaluation dont le privé a été l'objet. Elle écrit « Depuis les Grecs, nous savons qu'une vie politique réellement développée conduit à une remise en question du domaine de la vie privée, à un profond ressentiment vis-à-vis du miracle le plus troublant: le fait que chacun de nous a été fait ce qu'il est, singulier, unique et immuable. Toute cette sphère du strictement donné, reléguée au rang de la vie privée dans la société civilisée, constitue une menace permanente pour la sphère publique, parce que cette dernière se fonde sur la loi d'égalité avec la même logique que la sphère privée repose sur la loi de la différence universelle et sur la différenciation » (caractère gras ajouté)

<sup>38</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 39

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 56

**Interposition du privé (intimité) et du public (respect):  
le pouvoir de faire apparaître l'altérité des *qui***

Du point de vue de la critique arendtienne de la modernité, l'opposition privé / public change d'axe. Alors que du point de vue *grec*, l'accent est mis sur l'opposition entre l'asservissement aux besoins et la liberté des citoyens, dans l'optique *juive*, Collin soulève l'appel d'Arendt aux sentiments de l'amour dans la sphère privé et du respect dans la sphère publique. Dans cette réarticulation apparaissent certains points de convergence entre le privé et le public, dont une commune opposition, voire même une résistance à la tendance totalisante et unifiante du social, grâce à leur potentiel analogue à faire apparaître et à révéler les *qui* dans leur rapport à la natalité.

Bien que l'amour, auquel fait appel le privé, soit apolitique et même antipolitique car, retiré du monde commun il a pour refuge l'intimité, et que le respect, propre au public, s'exprime sur la scène du monde commun (écart qui s'estompe avec la naissance d'un enfant), il reste qu'« aimer » comme s'« adresser à » c'est faire apparaître l'autre et se fier à son apparition<sup>43</sup>. Ainsi, le pouvoir de révélation des *qui* tient à la relation à l'autre dans le cadre d'une pluralité effective. Il n'est aucunement assimilable à l'être soi de l'intériorité ou de la pure conscience<sup>44</sup>.

Dans le contexte des sombres temps, où le social recouvre sous le voile de l'uniformisation aussi bien le privé que le public, Arendt réfléchit à la problématique de l'exclusion envers laquelle elle refuse le discours de la victimisation pour reconnaître à la position de l'exclu le potentiel d'un agir éminemment politique.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 54

<sup>44</sup> *Ibid.*

« Mais, on l'a vu, opposés l'un et l'autre au paraître de l'exhibition sociale, règne du *on*, l'apparaître amoureux et l'apparaître public ne sont pas aussi étrangers qu'il semble à première vue, puisque le *qui* se produit dans les deux, indépendamment de ses qualités, de son *quid*. Dans l'un et l'autre, chance est donnée à qui apparaît dans le moment de son apparition, confiance est faite dans le miracle du nouveau qui s'y affirme, interrompant la linéarité du temps ».<sup>45</sup>

### La publicité anti-politique du social

Dans cette veine, le social est entendu comme « cette forme de collectivité humaine dans laquelle les *qui*, les *quelqu'un*, perdent leur pouvoir d'apparaître et de parler dans la rumeur anonyme où il n'y a plus ni public ni privé »<sup>46</sup>. Il comporte une « gigantesque administration ménagère dont la forme politique est l'État-Nation »<sup>47</sup>. Le drame de l'homme moderne, en s'identifiant à la révolution française, est de s'être laissé dévorer par la question sociale qui, selon Arendt, doit relever d'une gestion technocratique et non de la fondation du politique. Bien que la résolution de la misère soit un préalable à la libération de ceux qui y sont assujettis, cette libération est une condition nécessaire mais insuffisante à la fondation de la liberté.

Alors qu'en présentant l'*Arendt grecque*, Collin reproche à Arendt d'ignorer le fait que la fondation des grandes démocraties repose constitutivement sur l'exclusion, elle soulève maintenant l'intérêt d'Arendt pour les grands récits de la fondation (dont la *Bible* pour les juifs et l'*Énéide* pour les romains) et pour la naissance de l'enfant sauveur à partir de quoi elle établit une affinité entre naissance et fondation<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 55

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>47</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 66

<sup>48</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 57

Dans cette optique, selon l'interprétation de Collin, le social - davantage que le privé - est posé comme référent antagonique du politique dans le monde moderne<sup>49</sup>.

Collin considère que, dans ce déplacement, « le privé est en quelque sorte revalorisé comme poche de résistance à la trivialité du social: richesse de l'intime, du secret,... amorce du propre dont la propriété (la maison) serait la forme à partir de quoi l'accès au public, l'apparition, devient possible »<sup>50</sup>. Bien que l'articulation privé / public définisse toujours l'humanité de l'homme et qu'Arendt préconise toujours cette séparation, le privé adviendrait à ce moment comme l'horizon nécessaire du public<sup>51</sup>. Dans cette optique, privé et public s'opposent toujours, mais partagent une commune opposition au social et à la socialisation qui tendent à tout transformer en processus d'acquisition et de reproduction de comportements<sup>52</sup>.

### **Problématisation de l'exclusion: la figure emblématique du paria**

Cette idée de non-coïncidence de soi avec soi et du caractère illusoire du mythe de la pure transparence, s'illustre dans le vocabulaire arendtien par la figure du paria, condition d'exclusion et d'irréductibilité des juifs et des femmes face à l'anonymat du social. Collin soutient « que l'exclu, quel qu'il soit, ne peut se penser comme origine, c'est-à-dire comme *auteur* »<sup>53</sup>. De façon apparemment contradictoire, elle élabore l'idée d'une conscience d'exclu originellement divisée et/ou plurielle, en raison d'une expérience

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 58

ontologique d'inidentité avec soi, mais surtout à cause d'une illégitimité originaire, d'une bâtardise. Il serait nécessairement polyglotte, du fait qu'il est autre, habité par l'autre<sup>54</sup>.

Collin soulève que, curieusement, Arendt spécifie cette division dans l'origine en se référant à l'ordre de la différence des sexes. En considérant le passage d'Arendt sur la Genèse (« Mais sous sa forme la plus élémentaire, la condition humaine de l'action est déjà implicite dans la Genèse. Il les créa mâle et femelle »<sup>55</sup> Collin ajoute: « l'homme a été fait mâle et femelle, indiquant par là que jamais ne fut l'un. La différence des sexes devient alors, brièvement (dit-elle), l'emblème de cette pluralité originaire. Au commencement, il y a plusieurs »<sup>56</sup>. Puisque Collin n'insiste pas davantage on peut être tenté de croire que non seulement la différence des sexes, mais l'allusion à la Genèse comme fondement originaire de la pluralité dans la différence des sexes, est accessoire dans la pensée arendtienne. Pourtant ce thème revient avec vigueur dans « La nature du totalitarisme »<sup>57</sup>, où Arendt rappelle une interprétation de Luther du passage de la Bible selon lequel « Dieu a créé l'homme homme et femme parce qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul » et où Luther dit: « Un homme esseulé, un homme dans une complète solitude, déduit toujours une chose d'une autre et aboutit toujours à la conclusion qui est la pire ». Arendt dit ainsi illustrer le lien intime entre la logique et l'isolement.

Collin remarque que la condition de paria désigne peut-être plus justement que la notion d'exclusion la marginalisation de ceux et celles (juifs, femmes...) qui, sous le couvert de l'intégration et de l'altération, ne sont pas totalement mis en dehors mais qui,

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 42

<sup>56</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 59

<sup>57</sup> Hannah Arendt, « La nature du totalitarisme », Le système totalitaire, Seuil, Paris, 1972, p. 124

du dedans sont néanmoins marqués d'étrangeté<sup>58</sup>. En un mot, cette condition est à la fois mise à distance et appartenance à une communauté.

Collin estime que cette situation peut être éprouvée de deux manières: d'une part, en renvoyant à un groupe (juifs, homosexuels, femmes) fondant une identité collective d'opprimés ou une identité marginale, ou d'autre part, en étant perçue comme pure distance qui est absence d'identité ou inidentité radicale<sup>59</sup>. En plus de ces deux façons de ressentir la condition de paria, Collin ajoute qu'elle peut s'interpréter à plusieurs niveaux: en termes d'exclusion; d'irréductibilité ou d'anticonformisme ayant un élément d'étrangeté qui résiste à l'anonymat et à la totalisation du social; de la figure du persécuté mais aussi celle du poète, du créateur ou du révolutionnaire<sup>60</sup>. Collin suggère que le paria est peut-être le dernier à être véritablement politique dans « les sombres temps » puisque le politique et le paria font obstacle à la dictature de l'un<sup>61</sup>. Entre l'identité collective d'opprimés et l'anticonformisme de l'identité marginale, on pourrait voir se profiler les dimensions conservatrices et subversives du romantisme arendtien.

### **2.2.2) Naissance de l'agir au sein d'une pluralité de situations**

En reprenant le fameux passage d'Arendt selon lequel:

« Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans laquelle s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes: c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance »<sup>62</sup>

et en ajoutant celui selon lequel:

« L'action humaine, comme tous les phénomènes strictement politiques, a partie liée avec la pluralité humaine dans la mesure où celle-ci repose sur le fait de la

<sup>58</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 59

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 314

natalité, grâce auquel le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus dont les actions et réactions ne peuvent être prévues par ceux qui sont déjà là et qui vont s'en aller sous peu »<sup>63</sup>,

Collin soutient que « la naissance n'est pas ici prise au seul sens symbolique mais au sens factuel, que Ricoeur nomme "biologique". De façon assez étonnante elle poursuit en stipulant que:

« La naissance biographique, et donc politique (appartenant à la *polis*) n'est pas une seconde naissance, assumée par l'homme devenu conscient, - et qui dans de nombreuses sociétés est d'ailleurs marquée par un rite de passage qui fait entrer l'enfant, surtout masculin, dans la communauté de ses pairs. Bien au contraire, la naissance biologique, le fait de naître est d'emblée irruption dans le monde commun et ouverture inattendue, originale, de ce monde commun... À l'humain il ne faut pas, pour être novateur, accomplir de grandes actions: il lui suffit de « venir au monde » pour le modifier. La génération n'est pas reproduction. Aussi peut-on se demander si les femmes, dans leur « fonction » maternelle relèvent bien de cet ordre naturel du privé dans lequel les relègue la Cité grecque, décrite sans autre interrogation par Arendt, si elles ne sont pas dans cette fonction même des co-auteurs du monde commun. Et dès lors, la génération au lieu de se placer du côté du travail, comme elle l'est par Arendt à partir de l'ordonnance de la Cité grecque, devrait se placer plutôt du côté de l'agir, et être intégrée au politique... l'individu exceptionnel n'est pas seulement le héros... l'individu exceptionnel est chacun... dès qu'il apparaît en tant qu'il apparaît. Dans l'humain, il n'y a pas de moment naturel... Mais cela, le grec sans doute ne le sait pas encore, ni Arendt selon le Grec. Cette « bonne nouvelle » ne vient à Arendt que selon Augustin et c'est par lui que la philosophie apprend que chacun est quelqu'un, le politique ayant pour mission de faire place et honneur à chacun parmi les « quelqu'uns », et non sélectivement, sur la foi des ses états de services... Si la « nature » quand elle est humaine n'est jamais naturelle mais d'emblée initiative, peut-être la copie arendtienne est-elle à revoir ou du moins à relire... des éléments de cette lecture peuvent être cherchés, aussi dans le grec, quant la nature s'entend comme *phusis* c'est-à-dire non comme ce qui est mais comme ce qui croît. »<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 83

<sup>64</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, pp. 44-45

La longueur de ce passage ne doit pas détourner de son importance, il marque bien l'originalité de l'interprétation de Collin. À l'encontre de Ricoeur et de d'autres interprètes qui ne retiennent que l'opposition entre la naissance biologique de l'espèce et la natalité symbolique de l'acteur politique, Collin propose que du point de vue augustinien, la naissance et la natalité s'apparentent.

**La part et l'apport du corps dans la naissance:  
Biologie ou phénoménologie?**

Soulignons qu'en empruntant à Ricoeur le terme « biologique » pour signifier la factualité de la naissance, Collin pourrait sembler l'entériner. Pourtant, d'après notre interprétation, c'est avec un certain sarcasme que Collin associe le fait de naître à la naissance biologique. En fait, elle déduit d'Arendt « que quand il s'agit de l'humain, il n'y a pas de fait purement naturel » et si « la nature est d'emblée greffée sur le monde commun », c'est que le monde commun n'est plus monopolisé par quelques-uns qui l'érigent selon le mode du faire et selon les dispositifs du dualisme exclusif et dominateur. Au contraire ce monde commun est accueil d'une pluralité effective, d'une pluralité de situation qui n'est pas assimilable à la détermination.

**L'appartenance comme différence**

Comme Collin ne manque pas de le préciser, l'appartenance intéresse Arendt davantage comme différence que comme identité, si ce n'est de l'identité politique à l'abri de laquelle peuvent s'exercer les différences individuelles ou collectives<sup>65</sup>. La rupture de la modernité se serait effectuée par rapport à l'autorité de la tradition et l'inaltérabilité du donné, non à

---

<sup>65</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 133

l'égard de la tradition ou du donné tels quels. Sous cet angle donc, la pluralité citoyenne doit tenir compte des différences factuelles irréductibles (ou plutôt doit-elle se conter au sens de raconter et non être comptabilisée). Collin relève qu'Arendt situe ce paradigme d'une citoyenneté effectivement différenciée dans la différence des sexes, où l'appartenance de l'humain et du citoyen à un sexe, une culture, une tradition, une nation, fait résistance à la tyrannie de l'universel<sup>66</sup>.

En suggérant que des éléments de *l'Arendt juive* puissent être cherchés dans *l'Arendt grecque*, Collin nous incite à penser qu'il y aurait de *l'Arendt juive* là où elle apparaît surtout grecque, comme c'est le cas dans Condition de l'homme moderne.

### 2.3) L'essence et les sens de la naissance

Avant de suivre cette piste que nous propose Collin, il importe de préciser que nous nous sommes permis de départager les divers sens de la naissance entre la conception grecque et la conception augustinienne, alors que Collin, en restant fidèle à Arendt, est plus ambivalente.

Du côté de *l'Arendt grecque* et philosophe, nous avons soulevé une opposition radicale entre la naissance biologique propre à la reproduction biologique et sociale au sein du privé et la natalité de ceux qui, s'étant arrachés à la naturalité du privé, accèdent à la visibilité et à l'audibilité d'un espace public où, les individualités se dévoilent, se reconnaissent et se remémorent entre pairs.

---

<sup>66</sup> Françoise Colin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 38

Du côté de *l'Arendt juive* ou plutôt *augustinienne*, nous avons apparenté la naissance factuelle au sens phénoménologique du terme et la natalité symbolique en termes ontologiques, accordant ainsi à l'apparaître dans la pluralité du monde commun un certain relief.

À partir du moment où Arendt s'inspire de saint Augustin, Collin semble penser que la naissance physique est d'emblée marquée de l'agir.

« Naître, c'est apparaître pour la première fois, et tout acte d'apparaître en public - pour faire partie de la collectivité humaine - est remémoration de cet acte originaire. C'est parce que j'ai apparu une première fois que je puis me faire apparaître, devenir public. Naître, c'est affirmer sa présence d'être parlant et agissant dans la collectivité, *l'inter-esse*. »<sup>67</sup>

Dans cette optique, Collin réfute l'idée d'une seconde naissance, celle de la conscience, qui en se substituant à la naissance factuelle, l'usurperait en quelque sorte de son pouvoir d'*initium*. Pour reprendre, elle affirme que:

« La naissance biographique, et donc politique n'est pas une seconde naissance, assumée par l'homme devenu conscient, - et qui dans de nombreuses sociétés est d'ailleurs marquée par un rite de passage qui fait entrer l'enfant, surtout masculin, dans la communauté des ses pairs. Bien au contraire, la naissance biologique, le fait de naître est d'emblée irruption dans le monde commun et ouverture inattendue, originale, de ce monde commun »<sup>68</sup>  
donc

« Si la naissance est *initium*, sa relégation derrière les murs de la maison n'est peut-être due qu'à la volonté d'exclure les femmes de la Cité, son caractère d'*initium* n'étant alors reconnu publiquement que comme deuxième naissance opérée cette fois par la communauté des hommes (ce que la religion chrétienne signifie pour sa part à travers le baptême) »<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, pp. 56-57

<sup>68</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 44

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 45

Selon cette interprétation de Collin, la ligne de démarcation entre l'abstraction d'une conception métaphysique du sujet (la natalité) et sa contextualisation au sein d'une conception phénoménologique (la naissance) est floue. D'une part, l'apparition première et primaire est condition d'apparition ultérieure en public où la potentialité politique de l'agir, sa faculté de rompre avec le donné, est actualisée. Dans cette optique, la natalité symbolique, qui est apparition dans l'espace public, semble advenir par un arrachement à la naissance physique. D'autre part, suite à son apparition publique, la révélation du *qui* par l'action, doit s'inscrire dans la temporalité d'un donné qui sera remémoré et interprété. Cette remémoration de l'acte originaire, inscrit le natal dans la temporalité. Ainsi selon Collin, l'opposition chez Arendt, entre la naissance physiologique et la natalité symbolique, ne serait qu'apparente. L'une serait contenue dans l'autre comme potentialité de rupture et d'inscription de l'action à l'égard de la temporalité du monde donné. Pour le moment il convient de souligner l'originalité de l'interprétation de Collin qui, d'une part, réfute l'idée selon laquelle l'agir arendtien advient par un prélèvement de la natalité symbolique sur le donné de la naissance biologique (exercice de prédilection de la communauté des pairs au détriment de la communauté des mères) où seulement quelques uns sont des *qui*, et qui, d'autre part, entérine la thèse selon laquelle la natalité politique s'inscrit au sein même de la naissance physique faisant appel à l'originalité de tous et de chacune dès son entrée en scène, c'est-à-dire dès sa venue au monde.

### **Conclusion**

La lecture que propose Collin de la pensée arendtienne suscite plusieurs voies de questionnement. Comme Arendt, Collin ne distingue pas systématiquement le public du

politique, ni la naissance de la natalité. Avec ces interversions, l'agir, révélateur de l'individualité du *qui*, semble changer de registre: tantôt il est politique au sens strict du terme, tantôt il est intrinsèquement humain et potentiellement politique dans la mesure où l'homme est un *animal* politique. D'une part, les *qui* grecs, agissant entre pairs, doivent échapper au privé pour s'apparaître en public, ou plus précisément dans la *polis* (bien que les modalités de ce passage ne soient pas discutées). D'autre part, lorsqu'Arendt s'inspire d'Augustin, les *qui* sont issus d'une pluralité d'être-au-monde que leur accorde la différenciation originaire et politique.

Notons à cet effet, que Collin emploie le terme « originaire »<sup>70</sup> alors que l'on pourrait s'attendre à ce qu'elle dise « originel ». Bien qu'il s'agisse là de synonymes, il semble que le mot « originel », sous-entendant ce qu'il y a d'initial, d'original, de natif, se rapporte davantage au phénoménologique, alors que terme « originaire » renvoie à ce qu'il y a de premier, d'inné<sup>71</sup>. Tel que l'ont laissé entrevoir les formulations telles « la révélation de l'autre » et « la révélation à l'autre », ainsi que « l'apparaître », « le faire apparaître » et « le se faire apparaître », Collin semble faire graviter le rapport de soi à l'autre, tantôt à partir de l'autre (du spectateur), tantôt à partir de soi (de l'acteur). Enfin, quoique Collin n'articule la notion de sujet que lorsqu'il est question de l'acteur ou de la *persona romana*, l'association qui est faite entre l'acteur, le *qui*, l'exclu et le paria, pourrait nous permettre d'avancer l'hypothèse d'une correspondance entre ces personnages permettant d'envisager diverses figures du sujet. De façon préliminaire, il nous apparaît possible de discerner chez Arendt des sujets que l'on pourrait qualifier de

<sup>70</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Op. cit.*, p. 56, 58, 59

<sup>71</sup> Le petit Robert, 1986, pp. 1323-1324

« discontinus »<sup>72</sup> aussi bien dans leur forme métaphorique (les *qui*, les acteurs, l'exclu ou le paria) que dans le contenu « inter-relationnel »<sup>73</sup> de leurs rapports à soi et à autrui.

Comme nous l'avons soulevé, Collin soutient que la naissance physique originelle est d'emblée greffée sur le monde commun et, comme tel, elle contient la potentialité d'un agir politique, d'une natalité symbolique. Par ailleurs, cette coïncidence entre naissance et natalité adviendrait chez Arendt, à partir de sa lecture de saint Augustin. Dans son moment *grec*, Arendt percevrait la natalité symbolique comme étant strictement politique. Cette conception de l'agir, confinée aux cadres de la *polis*, commanderait un arrachement à la naissance physique.

En associant l'idée d'un sujet métaphysique à l'*Arendt grecque* et d'un sujet phénoménologique à l'*Arendt juive*, nous faisons allusion à la part rationaliste et à la part romantique du *qui* comme sujet chez Arendt. Ces tournures ont permis d'éviter la prétention de l'individualisme universaliste à une autonomie absolue et souveraine, ainsi que la prédisposition du communautarisme identitaire à faire du donné et de l'histoire une évidence incontournable. Ainsi, chez Arendt, l'acteur, sans être auteur, s'arrache à la naturalité du donné, mais en même temps, il s'inscrit dans un monde commun dont l'appartenance à la communauté est accueil de l'altérité et non imposition de l'identité.

---

<sup>72</sup> Terme employé par Bonnie Honig, « Arendt, Identity and Difference », *Arendt, Politics and the Self, Political Theory*, Vol. 16, no. 1, 1988, pp. 77-98.

<sup>73</sup> Terme employé par Jacques Taminiaux, « La vie de quelqu'un », *Les cahiers du GRIF: Hannah Arendt*, No. 33, 1986, pp. 29-36.

### CHAPITRE III

#### L'être-au-monde: entre Ciel et Terre

*« Le travail et l'oeuvre, de même que l'action, s'enracinent aussi dans la natalité dans la mesure où ils ont pour tâche de procurer et sauvegarder le monde à l'intention de ceux qu'ils doivent prévoir, avec qui ils doivent compter: le flot constant des nouveaux venus qui naissent au monde étrangers. Toutefois, c'est l'action qui est le plus étroitement liée à la condition humaine de natalité; le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir »*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 43)

En recherchant dans Condition de l'homme moderne l'origine de l'aliénation de l'homme du monde moderne, de sa double retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le moi<sup>1</sup>, Hannah Arendt donne suite aux questions posées dans Les origines du totalitarisme<sup>2</sup>. En tentant d'envisager comment un monde non totalitaire est possible, Arendt semble croire que c'est à condition de préserver un monde relativement durable dans lequel et par rapport auquel l'être peut apparaître dans toute son originalité. Elle procède en identifiant trois sphères d'activités humaines auxquelles correspondent des conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme soit: la naturalité de la vie qu'entretient le travail du corps; l'appartenance-au-monde qu'assure l'artificialité de l'oeuvre que l'homme fabrique de ses mains; puis la pluralité par laquelle l'action met directement en rapport les hommes.

En termes d'espace, la reproduction de la vie et son entretien par le travail sont relégués dans la sphère domestique, la fabrication d'objets durables appartient à l'espace public et maintient la continuité du monde commun, l'apparition de l'individualité par la parole et l'actualisation de la

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, 1961, p. 39 (traduction de The Human Condition, 1958),

<sup>2</sup> Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, première édition 1951. Parus en France sous les titres: Le système totalitaire, Seuil, 1972; Sur l'antisémitisme, Calmann-Lévy, 1973; L'impérialisme, Fayard, 1981

pluralité par l'action créent la sphère politique et ne s'engendrent qu'en son sein. Puis, en termes temporels, la naturalité de la vie s'enferme dans un perpétuel recommencement; l'utilité de l'oeuvre, régie par l'ordre téléologique ou sa durabilité inspirée de principes esthétiques, participe à établir et à transmettre, d'une génération à l'autre, un monde d'objets durables; et la futilité de l'action fait surgir, de l'acteur et de l'action, un commencement à la fois imprévisible et irréversible.

Dans l'optique antique, où l'être est considéré comme mortel et le monde immortel, chacune des trois sphères d'activité participe à sa façon à la continuité du monde. L'immortalisation de *l'animal laborans* dans la procréation reproduit et entretient la vie de l'espèce; l'immortalisation de l'oeuvre humaine dans la fabrication produit et entretient la réalité d'un monde commun matériel et temporel; l'immortalisation de l'action dans le récit d'une vie ou le fablier de l'humanité fait surgir du sens (celui du sens commun ou du *sensus communis*<sup>3</sup>) et entretient un espace de dialogue.

---

<sup>3</sup> Françoise Collin, « N'être: événement et représentation », *Ontologie et politique*, Tierce, 1988, pp. 124-125  
« La notion de commun telle qu'elle apparaît dans l'expression sens commun ou monde commun,..., n'est pas dépourvue d'une certaine ambiguïté. Le commun appartient à la fois à l'ordre du fait (inaliénable) et à l'ordre de la décision. Il relève de la perception et du jugement...

Dans le premier [où, inspirée de Merleau-Ponty, la notion de « commun » appartient à l'ordre du fait inaliénable], Arendt est amenée à définir le *sens commun* dans l'ordre de la structure perceptive. Il réside alors dans ce sentiment de réalité...

Dans le second [où, inspirée de Kant, la notion de commun relève de la décision], le sens commun est le fruit d'une représentation... mais sans la médiation d'un concept. Il n'est pas donné mais sollicité par le jugement qui est le propre de l'homme à l'esprit ouvert. C'est le *sensus communis*...

La même oscillation affecte la notion de monde commun. Celui-ci est à la fois, comme elle y insiste dans *Condition de l'homme moderne*, le fait d'un ensemble d'objets durables en lequel chacun vient à surgir par la naissance, mais il est aussi celui qu'il faut en quelque sorte faire advenir... en se donnant à apparaître dans l'espace public et en faisant apparaître ce qui peut constamment retomber dans le non-monde, par exemple le social...

Ainsi, dans sa première version, le « commun » appartient à ce qui est, dans sa seconde version, il est arrachement à ce qui est: le symbolique se prélevant et s'enlevant sur le donné...

La notion de phénoménalité est pareillement double dans la pensée arendtienne: l'apparaître est l'apparaître de ce qui est, mais aussi l'apparaître est un acte, celui de faire apparaître »

Comme nous l'avons constaté avec l'analyse de Collin, il arrive que les oppositions entre ces catégories s'estompent, tel l'amour dans la sphère privée et le respect dans la sphère publique qui, révélant chacun l'individualité des *qui*, s'opposent tous deux à l'anonymat du social. Tel que nous l'avons aussi aperçu avec Collin, la naissance physique et la natalité politique semblent, à première vue, diamétralement opposées dans l'optique grecque. Par ailleurs, la lecture arendtienne d'Augustin permettrait d'apparenter la naissance physique et la natalité politique en les rendant coextensives d'une nature humaine reconnue d'emblée comme initiative<sup>4</sup>. Il semble ainsi, qu'en adoptant cette perspective, Arendt redéfinisse et relie certains concepts qui apparaissent antagoniques du point de vue grec. Tel serait le cas de l'agir politique et de la vie humaine qui seraient antagoniques du point de vue grec, mais qui se renoueraient dans l'optique chrétienne.

Outre Collin, qui discerne chez Arendt deux perspectives du politique, dont le point de vue majoritaire de la citoyenneté grecque et le point de vue minoritaire du paria (juif ou femme) mis en marge d'une sphère publique que le rationalisme et le vitalisme modernes tendent à dépolitiser, il y a ceux qui retiennent d'Arendt son regard surtout grec sur la citoyenneté, d'autres s'attardent davantage à l'influence de sa judéité dans son questionnement sur l'identité différenciée, et enfin, certains relèvent son attachement aux principes moraux de la chrétienté.

Du côté de l'hellénisme arendtien, André Enegren considère irréconciliable l'opposition entre vie et agir, posée entre autres dans Condition de l'homme moderne<sup>5</sup>. Il estime aussi, que même dans l'idée de fondation, faisant à la fois appel à l'origine ancestrale et à la rupture

---

<sup>4</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Vrin, 1992, pp. 44-45

<sup>5</sup> André Enegren, « Révolution et fondation », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Vol. 4, No. 6, 1980, p. 50

« En fin de compte, besoin, souffrance, nécessité, coeur, tous ces concepts convergent vers l'idée de vie, autre nom pour Arendt de l'inexorable qui borde de toutes parts le périmètre de l'agir. Ce processus vital, bas-fonds honteux de l'être qui nous soumet aux forces impératives de la nature, Hannah Arendt ne cesse de le pourchasser sous tous ses déguisements puisque par lui l'individu est ramené à la poussée aveugle »

radicale<sup>6</sup>, Arendt préconise la seconde dimension<sup>7</sup>. Dans cette optique grecque où l'action ne saurait être assimilée à la représentation (ni politique, ni artistique - comme c'est par ailleurs le cas à Rome avec la *res publica*, et avec l'art comme *praxis*), Jacques Caroux soutient que l'espace public commun chez Arendt, ne met en rapport que les citoyens<sup>8</sup>. Du point de vue du féminisme matérialiste et maternaliste d'Adrienne Rich et de Mary O'Brien<sup>9</sup>, la suprématie du politique et « du monde commun des hommes », fondée sur l'autorité absolue du paterfamilias, nie au monde féminin de la reproduction et de la maternité son potentiel libérateur. Ainsi, selon elles, Condition de l'homme moderne ne ferait qu'entériner les principes phallogocentriques qui, depuis Platon, sous-tendraient le politique.

À l'encontre de ces interprétations de l'*Arendt grecque* privilégiant la citoyenneté désincarnée, d'autres lectures dépeignent l'attachement de l'*Arendt juive* pour ce qui est de l'identité enracinée. Dans cette optique, Nancy Hartsock considère que le concept de natalité comme faculté ontologique de recommencer à neuf, pourrait être un élément fertile à une théorisation féministe qui s'enracine, au plan épistémologique, dans la reproduction<sup>10</sup>. De même,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 63

« Enfin, on pourrait dire que ce même abîme (l'entre-deux historique ou la brèche qui brise le flux de la continuité historique) pointe aussi vers un certain fatalisme d'origine, ici conjugué avec le mystère de l'événement. »

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 62, 65

« Arendt regrette au contraire la timidité des fondateurs qui se sont empressés d'endosser la toge des *majores* pour mieux reculer devant la majesté de la nouveauté absolue » (p. 62) et « puisque la fondation - au lieu d'être rapport à l'ancestral - est clairement chez Arendt une *opération librement instituante* qui, dans l'idéal, n'a de compte à rendre à aucune origine antérieure ou transcendante »

<sup>8</sup> Jacques Caroux, « Quel monde pour l'homme de masse? », Esprit: changer la culture et le politique - Hannah Arendt, Op. cit., p. 87

« La réactivation d'un espace public commun semble passer selon Hannah Arendt par un accès à la sphère publique réservé aux seuls citoyens... »

<sup>9</sup> Adrienne Rich, On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978, Routledge, NY, 1979, p. 212 dans Mary G. Dietz, « Hannah Arendt and Feminist Politics », Feminist Interpretations and Political Theory (Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman eds.) The Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 232 - 233 Mary O'Brien, The Politics of Reproduction, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, pp. 99-100 dans Mary G. Dietz, *Ibid.*, p. 233

<sup>10</sup> Nancy Hartsock, Money, Sex and Power, Northeastern University Press, Boston, 1985, p. 259 dans Mary G. Dietz, *Ibid.*, p. 233

Hannah Fenichel Pitkin estime que l'encadrement de Condition de l'homme moderne dans un esprit de sollicitude pour la Terre-Mère, indique qu'Arendt ne serait pas entièrement hostile aux préoccupations des femmes<sup>11</sup>. Puis, Jennifer Ring<sup>12</sup> surmonte et réconcilie les deux figures apparemment antithétiques de l'action. Dans le contexte moderne de la massification uniformisante du social, l'habileté du héros grec à se distinguer et la marginalité du paria juif, deviennent des figures interchangeables de l'individualité natale qui échappe et résiste à la publicité anti-politique et donc déshumanisante du social. Enfin, à l'encontre d'André Enegren qui perçoit davantage la fondation romaine comme une rupture radicale que comme une filiation ancestrale, Bruno-Marie Duffé considère que l'appui de la fondation romaine sur la tradition, tout comme le surplomb grec de la contemplation sur l'action, refusent de part et d'autre l'appel à un commencement absolu<sup>13</sup>.

D'après Jean-Claude Eslin<sup>14</sup>, Arendt marierait non pas deux, « mais trois traditions: la grecque, la juive et la chrétienne, toujours présentes dans leurs interactions. Car Arendt refuse l'abstraction de méthode qui traite de la politique sans égard à ses effets religieux et de la religion sans tenir compte de ses effets politiques ». S'il peut apparaître que l'inauguration de l'être par et en soi prédomine dans l'*Arendt grecque* et sa conception de l'action, et si la filiation de l'être-en-

<sup>11</sup> Hannah Fenichel Pitkin, « Justice: On Relating Private and Public », Political Theory, 9, 1981, pp. 303-326 dans Mary G. Dietz, *Ibid.*, p. 233

<sup>12</sup> Jennifer Ring, « The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor », Political Theory, Vol. 19, No. 13, Aug. 1991, pp. 433-452.

<sup>13</sup> Bruno-Marie Duffé, « Hannah Arendt: penser l'histoire et ses commencements - de la fondation à l'innovation », Revue de sciences philosophiques et théologiques, 67: 1983, p. 408  
« Ce qui pour Hannah Arendt, est déterminant dans la conception de l'histoire propre à la modernité, c'est la pensée d'un commencement et d'une nouveauté absolus, en rupture avec ce qui a précédé. Certes l'Antiquité avait connu des changements politiques et tous n'avaient pas eu lieu sans violence. Mais la représentation (romaine) d'une histoire en forme de tradition et le contrôle de la pensée (grecque) comme de la loi sur toute action démesurée qui pouvait mettre en péril la fondation et les bornes de l'espace public interdisaient de valoriser la nouveauté radicale. On se souvient de la maxime d'Aristote appelant à rester sur ses gardes en matière d'innovation: « On prend souvent pour vertu et perfection ce qui n'est qu'un excès ». »

<sup>14</sup> Jean-Claude Eslin, « Une loi qui vaille pour l'humanité », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, *Op. cit.*, p. 43

commun sous-tend la juive et en partie le principe de fondation, l'inspiration chrétienne et augustinienne pourrait bien servir de pivot entre les figures emblématiques de l'Antiquité et la critique de la modernité. Bien qu'à l'encontre des ouvrages antérieurs, où la question de l'exclusion des femmes est analysée à partir de la question juive<sup>15</sup>, Condition de l'homme moderne, sans le faire en soi, donnerait à penser<sup>16</sup>, à partir des origines grecques et chrétiennes de la tradition occidentale et moderne, à la fois les conditions d'effacement et le potentiel d'apparition des femmes en tant que sujets.

Il nous semblerait que l'arrière plan à partir duquel s'opère les renversements, entre l'*Arendt grecque* et l'*Arendt juive* (selon les termes de Collin) ou l'*Arendt chrétienne* (selon notre interprétation), met en jeu deux axes d'analyse: l'un spatial, l'autre temporel. L'extrémité des pôles représentent des idéaux-types entre lesquels apparaissent l'être événementiel<sup>17</sup> et le monde phénoménal<sup>18</sup>. Sur l'horizontalité de l'axe spatial se situent les sphères d'activité humaine: à un pôle se trouve la sphère domestique dans laquelle s'enferme la nécessité vitale et l'activité de labeur qui y répond, et à l'autre pôle apparaît l'espace politique réservé à la pluralité et à la liberté d'individualités se révélant par la parole et l'action dans le domaine des affaires humaines ou le réseau des relations humaines. Le monde commun assuré par l'activité de fabrication s'interpose

<sup>15</sup> Auschwitz et Jérusalem, Tierce, Paris, (rééd. de poche), 1991

Rahel Varnhagen, Pipé, Munchen, 1962

<sup>16</sup> Mary G. Dietz, « Hannah Arendt and Feminist Politics » *Op. cit.*, p. 238

« Nevertheless, the feminist critic is well advised to give The Human Condition a second look, for not unlike many other supposedly « male-stream » texts in political thought, Arendt's work is an enriching, not simply frustrating, site for feminist criticism. Partly this is because of its scope and complexity... The Human Condition admits of no definitive interpretive conclusions.... In this sense, although a feminist analysis never emerges in The Human Condition, the materials for one are always threatening to break out... from one possible feminist perspective, The Human Condition is both flawed and illuminating ».

<sup>17</sup> Françoise Collin, « N'être: événement et représentation », *Op. cit.*, p. 119

L'événement étant entendu comme irruption du nouveau qui rompt la chaîne biologique et historique

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 125

La phénoménalité désignant à la fois l'apparition du donné dans ce qu'il est et l'acte de faire apparaître.

entre chacune de ces extrémités. Cet axe horizontal spatial s'entrecoupe de l'axe vertical temporel où les conditions de l'existence humaine se posent entre la futilité de la pure contingence idéale et la nécessité donnée par les circonstances matérielles ou naturelles. Cet écart pourrait s'illustrer par l'atemporalité idéale que représente le Ciel et la temporalité naturelle à laquelle est rivée la Terre. Entre ces deux extrémités, c'est-à-dire, d'une part, la prétention de la raison éclairante à poser la discontinuité d'un commencement absolu, et d'autre part, l'incorporation d'une continuité entièrement déterminée - apparaîtrait un être à la fois arraché et attaché à un monde donné.

« D'autre part, les conditions de l'existence humaine, la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité et la Terre - ne peuvent jamais expliquer ce que nous sommes ni répondre à la question de savoir qui nous sommes, pour la bonne raison qu'elles ne nous conditionnent jamais absolument. »<sup>19</sup>

Ainsi la part rationaliste d'Arendt reconnaîtrait à l'homme une certaine capacité de transcendance, tandis qu'à la fois sa part romantique rappellerait que c'est le monde des hommes et non l'homme en soi qui engendre l'homme. Ainsi l'être au monde serait à la fois relativement autonome et partiellement conditionné. Son conditionnement se situerait entre l'exigence qu'impose la pure naturalité immanente et la contingence absolue d'une entière autonomie transcendante.

Dans cet esprit, il s'agira d'élaborer l'opposition centrale de Condition de l'homme moderne, en voyant comment, du point de vue grec, la « pluraliberté »<sup>20</sup> citoyenne et la vie

<sup>19</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 46

<sup>20</sup> Ce terme n'est pas celui d'Arendt. Il s'inspire du concept d'*égalité* qu'emploie Etienne Balibar dans « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », Les frontières de la démocratie, Paris, La Découverte, 1992, p. 124-125) pour signifier une interdépendance des principes d'égalité et de liberté. En employant le terme « pluraliberté » nous tentons d'exprimer l'interdépendance entre la pluralité des êtres également distincts les uns des autres et la liberté engendrant et engendrée par l'actualisation de la pluralité dans l'action. Jean-Claude Eslin exprime la même idée en parlant d'une liberté publique qui lie l'action à la liberté du seul fait de se situer publiquement. Selon lui, la liberté publique va aussi bien à l'encontre de la liberté intérieure de la philosophie spiritualiste qu'à l'encontre de la philosophie déterministe qui renie la liberté. (Jean-Claude Eslin, « L'événement de penser », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Vo. 4, No. 6, 1980, p. 13

humaine s'opposent et comment, dans l'optique chrétienne, la « pluraliberté » et la vie humaine se conditionnent mutuellement. De ces renversements nous tenterons de dégager les sens de la naissance et de la natalité selon l'optique grecque et chrétienne. Il semblerait que la conception politico-métaphysique de la natalité, étant une seconde naissance par laquelle les êtres agissants et parlants se font apparaître dans l'espace publico-politique<sup>21</sup> constitué d'une pluralité des pairs (ou des pères), fasse advenir une certaine transcendance de l'être apte à se mettre au monde et à se poser ainsi en commencement absolu. Par contraste, la conception chrétienne de la natalité où la faculté d'agir s'enracine ontologiquement en chaque être venant au monde, apparaît se fonder sur l'idée d'un commencement et d'une pluralité originels outre les bornes formellement politiques de l'espace public. Bien que la conception grecque d'une « pluraliberté » citoyenne (l'arrachement de l'être à la naturalité de la vie et son accession au politique) semble prédominer dans Condition de l'homme moderne, nous croyons que, tout en s'y opposant, la conception chrétienne d'une « pluraliberté » humaine (où chacun, du fait de sa naissance physique, est appelé à agir puisque, « lorsqu'il s'agit de l'humain, la nature est d'emblée greffée sur le monde commun »<sup>22</sup>) occupe une place centrale dans cet ouvrage. En plus de cette opposition entre la référence grecque de l'agir citoyen et la référence chrétienne de l'agir humain, chacune de ces conceptions tenterait de cadrer le potentiel inaugural de l'agir dans la continuité du monde. À la discontinuité radicale ou relative qu'introduit l'action humaine en posant soit un commencement métaphysique absolu, soit

---

<sup>21</sup> Olivier Mongin, « Du politique à l'esthétique », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Vol. 4, No. 6, 1980., p. 99

Mongin emploie le terme « publico-politique » pour signifier les bornes de l'espace public grec qui opposent l'esthétique comme fabrication à l'action politique.

« La polis grecque résume à elle seule ce qu'Arendt entend par *politique*, par *domaine publico-politique*, par *monde* et *sens commun*, ces diverses expressions se rapportant les unes aux autres. »

<sup>22</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, pp. 43-44

un commencement physique originel, Arendt identifie différents paramètres par lesquels le monde puisse conserver une certaine permanence.

Ce serait donc en réaction à l'action posée comme commencement absolu, que les Anciens se seraient prémunis de cadres institutionnels rigides pour préserver l'espace public-politique des conséquences imprévisibles et irréversibles de l'action. Par contre, en situant l'action dans un commencement originel, le christianisme primitif aurait inscrit au sein même de l'action la discontinuité et la continuité grâce au pardon et à la promesse.

Sous le vocable de « l'insoutenable légèreté de l'être », nous désignons la conception grecque de l'agir citoyen, où la transcendance des exigences de la naissance physique préconditionne la prérogative de quelques-uns à accéder à une deuxième naissance et à l'immortalité que confère l'espace politique. Sous le titre de « l'insupportable gravité du monde » nous voulons signifier la conception chrétienne de l'agir humain où chaque individu, en vertu même de sa naissance originelle, est appelé à agir en prenant une place distincte dans un monde périssable. Sous l'un et l'autre volet, nous aborderons chacune des conditions de l'existence humaine soit: la vie, l'appartenance-au-monde et la pluralité. Cet exercice devrait nous permettre de comprendre ce qu'Arendt peut entendre par le terme « condition », selon qu'il s'agisse d'une exigence ou de la contingence.

Bien qu'Arendt fasse l'apologie de l'un et l'autre commencement et de leurs principes respectifs de durabilité, elle s'avère critique des dérives qu'ils peuvent chacun contenir. Selon Arendt<sup>23</sup>, les Grecs imaginent échapper aux risques de l'agir en s'appuyant sur la maîtrise du faire, le christianisme primitif, ayant remplacé l'immortalité de la vie de la Cité par l'immortalité sacrée

---

<sup>23</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 289

« C'est qu'en remplaçant l'action par le gouvernement, ce dernier [Platon] renforçait cette substitution au moyen d'une interprétation plus plausible encore en termes de faire, de fabrication »

de la vie individuelle, pose les fondements à l'avènement envahissant du social. Alors qu'une part du rationalisme moderne succombe à la tentation d'instrumentaliser le monde humain, une part du romantisme et du marxisme abandonnent la dignité et l'originalité du principe de vie comme *initium* à la banalité de la reproduction sociale. Si l'homme moderne, ayant renversé la *vita contemplativa* par une *vita activa* devenue indistincte et donc insensée, puis, ayant du même coup perdu de vue le monde commun, peut-être que l'art, en tant qu'activité inscrite dans le monde et créatrice d'un monde faisant ainsi appel la singularité de l'artiste et de son oeuvre et à l'universalité du jugement de goût<sup>24</sup>, a quelque chance de nous donner l'espoir d'une réhabilitation de l'action et de la contemplation, du politique et de la pensée.

« La seule chose dont nous puissions être sûrs, c'est que la coïncidence des deux renversements, celle de l'action et de la contemplation et celle, antérieure, de la vie et du monde, fut le point de départ de toute l'évolution moderne »<sup>25</sup>

### 3.1) L'insoutenable légèreté de l'être

*« Mais ce milieu, le monde où nous naissons, n'existerait pas sans l'activité humaine qui l'a produit comme dans le cas des objets fabriqués, qui l'entretiennent comme dans le cas des terres cultivées ou qui l'a établi en l'organisant comme dans le cas de la cité »*  
(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 59)

L'opposition spatiale entre privé et public, entrecoupée des distinctions temporelles entre le mouvement cyclique dans lequel s'enferme la nécessité naturelle de l'entretien et de la reproduction (biologique, sociale et historique) et la futilité de l'action qui est transcendée en étant immortalisée dans le récit, semble trancher assez clairement entre l'immanence d'une vie consacrée au corps et la transcendance de l'esprit engagé et immortalisé dans la vie de la *polis*<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », Ontologie et politique, Éd. Tierce, Littérales, II, 1988, p. 134

<sup>25</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 398

<sup>26</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Vrin, 1992, p. 34

« Le "besoin naturel" stigmatisé quant il est de l'ordre de la vie physique serait-il transfiguré par sa dématérialisation? L'ordre du "besoin" comporterait-il deux versions, l'une noble - "la vie de l'esprit", - l'autre

Comme l'écart entre l'*oikos*, sphère de reproduction biologique et sociale, et la *bios politikos*, sphère d'apparition et de remémoration des grandes actions, découle de la hiérarchie antique opposant la suprématie de l'esprit au corps, Arendt analyse les sphères de l'activité humaine à partir du point de vue de la pensée contemplative<sup>27</sup>. Dans cette veine, la conception de l'esprit est pure activité<sup>28</sup> de la pensée (le soi dialoguant avec l'autre en soi au sujet de quelque réalité objective du monde) et non celle de la conscience introspective (le soi monologuant avec soi au sujet de soi).

### 3.1.1) Écart entre la vie incarnée et la pluralité désincarnée: n'être du corps et naître de la pluralité

*« Dans la pensée grecque, la capacité d'organisation politique n'est pas seulement différente, elle est l'opposé de cette association naturelle centrée autour de l'oikia, de la famille. L'avènement de la cité conférait à l'homme « outre sa vie privée une sorte de seconde vie, sa bios politikos ».*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 61)

#### N'être de la vie du corps

Dans la mesure où être et apparaître coïncident<sup>29</sup>, lorsque, comme c'est le cas pour les femmes et les esclaves, le corps est destiné à la reproduction et à l'entretien de la vie, et donc entièrement

triviale - la vie du corps? Le processus de l'une s'inscrirait-il dans une temporalité génératrice, l'autre dans une temporalité circulaire et répétitive? La "vie" est un concept récurrent et pour le moins ambivalent dans l'oeuvre d'Arendt: la vie est la circularité naturelle, mais quand elle est "vie de l'esprit" elle est activité pure

<sup>27</sup> Bien qu'elle affirme au début, ne pas considérer les distinctions qu'elle introduit au sein de la *vita activa*, comme étant identiques, supérieures ou inférieures à la *vita contemplativa* (H.A., Condition de l'homme moderne, p. 23), l'on voit que l'ordonnance des chapitres selon les activités du labeur, de la fabrication et de l'action, vont en ordre de croissance selon leur degré de dignité. Le tout culminant avec le renversement moderne de la fabrication au lieu de l'action, puis de la reproduction du social au lieu de la fabrication, ce qui pour comble, élève la *vita activa* au dessus de la *vita contemplativa*.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op.cit.*, pp. 403-404

«Car si l'on ne devait juger les diverses activités de la *vita activa* qu'à l'épreuve de l'activité vécue, si on ne les mesurait qu'à l'aune de la pure activité, il se pourrait que la pensée en tant que telle les surpassât toutes. Tous ceux qui ont quelque expérience en la matière reconnaîtront la justesse du mot de Caton... il ne se savait jamais plus actif que lorsqu'il ne faisait rien, jamais moins seul que lorsqu'il était seul. »

<sup>29</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 122

privé de la liberté d'apparaître et de s'insérer dans le monde commun, il ne saurait réellement être<sup>30</sup>. «L'homme privé n'apparaît point, c'est donc comme s'il n'existait pas»<sup>31</sup>.

Quand Arendt affirme que «l'*animal laborans* ne fait pas le monde, il en est expulsé dans la mesure où il est enfermé dans le privé de son corps»<sup>32</sup>, on pourrait aller plus loin, en pensant que les femmes et les esclaves sont non seulement enfermés dans la reproduction et l'entretien de leur corps propre, mais dans la reproduction et l'entretien du corps citoyen, c'est-à-dire des exigences corporelles dont les hommes libres ne peuvent se soucier, s'ils veulent avoir le loisir de la liberté. Sans problématiser cette incorporation de l'exclusion, Arendt soulève la question en termes apparemment semblables lorsqu'elle affirme qu'« il va de soi que la famille devait assumer les nécessités de la vie comme condition de liberté de la *polis* »<sup>33</sup> et même « parce que tous les humains sont soumis à la nécessité; ils ont droit à la violence envers autrui, la violence est l'acte pré-politique de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde »<sup>34</sup>.

Par ailleurs, le privé est non plus privation, mais condition d'apparition en public, pour le citoyen, qui a le privilège et le courage de s'en détacher. Sous cet angle, Arendt soulève que « l'antique sainteté du foyer », où « l'autorité paternelle n'avait de limite qu'en cas de conflit avec l'intérêt de la cité », posait comme condition de participation aux affaires du monde, la possession d'une maison, d'une place à soi<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.* p. 99

« Vivre une vie entièrement privée, c'est avant tout être privé des choses essentielles à une vie véritablement humaine: être privé de la réalité qui provient de ce que l'on est vu et entendu par autrui, être privé d'une relation « objective » avec les autres, qui provient de ce que l'on est relié aux autres et séparé d'eux par l'intermédiaire d'un monde d'objets commun, être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie. »

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 99

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 167

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 68

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 69

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 67

Il va sans dire qu'Arendt évite d'approfondir l'épineuse question de savoir comment un père de famille despote le soir, devient bon citoyen démocrate le matin, sauf pour dire que c'est la séparation entre privé et public qui le permet. Bien qu'elle relie la question à l'indistinction entre privé et public, qui fait en sorte que, comme le propose Hobbes dans le Léviathan, un gouvernement s'institue en empruntant à l'ordre domestique, le monopole de l'autorité et de la violence<sup>36</sup>, on pourrait aussi penser, à l'encontre d'Arendt, la situation inverse. C'est-à-dire qu'à partir de la modernité, l'espace privé, non plus régi par la toute puissance paternelle, se démocratise.

Néanmoins, pour le citoyen, apte à quitter la vie privée et à y retourner comme père de famille, l'espace domestique semble constituer une condition permettant son apparition dans la sphère politique. Par ailleurs, pour ceux et celles qui y sont confinés à perpétuité, l'enfermement dans la vie privée empêche d'apparaître et donc à la limite, d'être. Ainsi, la substantialisation des sphères privé et public - en faisant porter le fardeau de la vie par une catégorie d'humains invisibles et inaudibles et donc en principe, politiquement inexistantes - donne l'impression que l'agir du citoyen grec ne se soutient de rien si ce n'est de lui-même.

« On ne peut se débarrasser du fardeau de la vie biologique... qu'en employant des serviteurs... Le prix à payer pour soulager du fardeau de la vie les épaules de tous les citoyens était énorme, il ne s'agissait pas d'injustice ni de violence... le prix à payer pour se libérer absolument de la nécessité, c'est en un sens la vie elle-même, ou du moins faut-il substituer à la vraie vie une vie par procuration... »<sup>37</sup>

### **Naître de la pluralité citoyenne**

Dans cette optique, Arendt emploie l'analogie de la « seconde naissance » ou de la « vie par procuration » pour désigner l'action d'apparaître librement à la pluralité des pairs.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 69-70

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 168

« The metaphor of rebirth, a constant theme throughout Arendt's work, is related to her claim that our capacity for beginning is rooted in *natality*. Because we were once new in a world that preceded us, we can be the vehicles of the introduction of novelty into the world. Because we were born once, we can be born again. But we can be reborn only if we sever the umbilical cord that ties us to the womb of our biological and psychological existence. »<sup>38</sup>

L'apparition du nouveau par l'action commande un arrachement à la naturalité de la vie et invite à s'inscrire dans un monde humain, bien qu'il soit restreint<sup>39</sup> car la grandeur n'apparaît, ne se reconnaît et ne se remémore qu'entre les grands. La liberté et la pluralité citoyennes présupposent une transcendance à l'égard de la vie biologique et laissent entendre une certaine transparence des individualités qui choisissent de se faire apparaître et de s'immortaliser dans la cité. Bien qu'à certains moments, cette transcendance et cette transparence, dans le pouvoir de se faire apparaître et de se constituer un vie biographique, paraissent évoquer l'autonomie absolue des acteurs, cette autonomie reste partielle. En effet, la futilité de l'action ne peut être transcendée qu'en étant réifiée dans un matériau tangible et durable. Pour que l'originalité d'une action, d'une parole ou de la pensée devienne une réalité partagée entre les hommes, elle doit être objectivée par transposition ou transfiguration dans un objet, mais non pas un objet d'usage, mais bien dans une oeuvre d'art. À ce titre, l'activité créatrice de l'action, de la parole et de la pensée requiert les facultés les plus hautes des activités productrices de l'*homo faber*. En tant qu'artiste produisant de la mémoire par la fabrication de l'oeuvre d'art, cette part de l'*homo faber* transcende le monde

---

<sup>38</sup> Bonnie Honig, « Arendt, Identity and Difference », *Political Theory*, Vol. 16, No.1, 1988, p. 83

<sup>39</sup> Hannah Arendt, *Op. cit.* p. 70

« Certes, cette égalité était fort différente de celle que nous concevons aujourd'hui: elle voulait dire que le citoyen vivait au milieu de ses pairs et n'avait à traiter qu'avec eux; elle supposait l'existence d'hommes inégaux qui, en fait constituaient toujours la majorité de la population d'une cité... (note en bas de page: la proportion variait; elle est certainement exagérée dans ce que Xénophon raconte à Sparte où, sur quatre mille personnes groupées sur la place du marché, un étranger n'aurait pas compté plus de soixante citoyens (*Helléniques*, iii, 35)... Par conséquent l'égalité, loin d'être liée à la justice, comme aux temps modernes, était l'essence même de la liberté.»

téléologique de l'utilitaire et accède à l'univers du *poiein* dont le faire, en immortalisant les hauts faits, recueille l'agir et y participe<sup>40</sup>.

L'action, insérée dans le réseau des affaires humaines où les actions se maillent les unes aux autres de façon imprévisible et irréversible, tout en étant une émanation inouïe de l'acteur, lui échappe. Car en étant inscrit dans ce réseau des relations humaines, l'agent n'est pas l'auteur de son acte et ainsi donc sa liberté, inhérente à la pluralité, n'est pas souveraine. Cette énorme capacité de l'agir politique à transformer, de façon inattendue et indéfinie, le monde humain, outre l'intentionnalité consciente de l'acteur, aurait été aussi bien redouté que vénéré par les Grecs. C'est en cherchant à contenir l'imprévisibilité et l'irréversibilité de l'action et à conserver en mémoire ses exploits, que les Grecs auraient imaginé le concept de gouvernement et qu'ils auraient institué la fondation de la *polis*.

Voyons donc comment l'action politique, est à la fois arrachement à la vie, celle de l'homme, et insertion dans une seconde vie, celle de la cité.

### **La pluralité des pairs**

« C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique.»<sup>41</sup>

Bien qu'Arendt laisse ici entendre que la naissance physique puisse constituer une première apparition, cette apparition ne devient réelle qu'en étant vue, entendue et remémorée par la pluralité. Il semble que du point de vue grec, la pluralité soit strictement politique, quoique comme nous le verrons, elle puisse admettre une part d'esthétique. La pluralité d'individualités uniques, également aptes à se distinguer en se révélant par la parole et en générant du neuf par

---

<sup>40</sup> Françoise Collin, « N'être: événement et représentation », *Op. cit.*, p. 135

<sup>41</sup> Hannah Arendt, *Op. cit.*, p. 233

l'action, s'oppose à l'inégalité naturelle de l'*homo laborans* et à l'entité productrice et remplaçable de l'activité de fabrication. Comme nous l'avons soulevé avec Collin, la pluralité de la cité grecque est une pluralité homogène rassemblant des citoyens qui se ressemblent, étant de même sexe, parlant la même langue, appartenant à la même terre et à la même tradition<sup>42</sup>. La distinction prend l'allure d'un face-à-face d'opinions au sujet de quelque réalité objective du monde<sup>43</sup>, dans un intérêt commun mais non identique.

«inévitablement les hommes se révèlent comme sujets, comme personnes distinctes et uniques même s'ils se concentrent tout entiers sur des objectifs entièrement du-monde et matériels »<sup>44</sup>

Bien que la pluralité conditionne l'action, c'est-à-dire que l'apparition d'un être unique et inaugural dépend de la présence, de la reconnaissance et de la mémoire d'autrui, il semble que l'aspect surtout formel de cette pluralité citoyenne permet d'entrevoir chez l'acteur, un certain pouvoir d'auto-révélation.

### **Transcendance et transparence**

Il apparaît à certains moments, que l'Arendt grecque accorde à l'acteur autant d'autonomie transcendante et autant de transparence que le prétendent les principes de la maîtrise et de la souveraineté contenus dans l'instrumentalisme du rationalisme moderne. Alors qu'elle critique vivement la tentation de substituer l'indéterminabilité de l'agir par la maîtrise du faire, elle semble par moments y succomber elle-même.

À l'encontre de l'éternel recommencement du processus vital corporel et à l'encontre du processus de fabrication d'une oeuvre qui a un commencement précis et une fin prévisible, le processus de l'action pose un commencement défini mais, en principe, il n'a aucune fin prévisible.

---

<sup>42</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 37

<sup>43</sup> Hannah Arendt, *Op. cit.* p. 240

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 241

Toutefois, en semblant contredire les principes selon lesquels l'acteur n'est pas auteur de ses actes et la liberté ne s'assimile pas à la souveraineté, ce qui distingue l'action de la fabrication maître de la nature, du monde et de soi, Arendt affirme que « l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle *l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire* »<sup>45</sup> et que « en agissant et en parlant les hommes *font voir qui ils sont...* »<sup>46</sup>. Bien que ces passages puissent évoquer un certain volontarisme et une part d'intentionnalité qui seraient accordés à l'action, Arendt souligne du même coup « qu'il est presque impossible de révéler volontairement le *qui* comme si on le possédait et qu'au contraire, il est probable que le *qui*, qui apparaît si clairement aux autres, demeure caché à la personne même »<sup>47</sup>. Cette légère ambivalence entre l'apparaître qui dépend de la volonté de l'acteur et l'apparaître qui est suspendu au regard d'autrui, refait surface lorsqu'il est question la réification biographique de l'action.

### **L'immortalité « auto-biographique »**

« Nous avons déjà dit que cette réification, cette matérialisation sans laquelle aucune pensée ne peut devenir concrète doit toujours être payée, et que le prix en est la vie elle-même<sup>48</sup> ... En d'autres termes l'essence humaine, l'essence de *qui* est quelqu'un ne commence à exister que lorsque la vie s'en va, ne laissant derrière elle qu'une histoire. Par conséquent, *quiconque vise consciemment à être essentiel, à laisser une histoire et une identité qui lui procureront une « gloire immortelle »* doit non seulement risquer sa vie mais, comme Achille, choisir une vie brève, une mort prématurée.. de sorte que l'histoire de l'acte s'achève avec la vie. »<sup>49</sup>

L'essentielle futilité de la vie au sens non biologique, «le laps de temps dont dispose chaque humain entre la naissance et la mort», se manifeste dans la futilité de l'action et de la parole, mais aussi dans la pensée<sup>50</sup>. Afin que l'action comme la pensée ne se dissipent pas, qu'elles marquent

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 235 (l'italique est ajouté)

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 236 (l'italique est ajouté)

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 224

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 252 (l'italique est ajouté)

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 226 et 230

le temps et s'insèrent dans le monde des hommes en acquérant une réalité tangible et durable, elles doivent être réifiées dans une histoire. Il semble que dans le passage que nous venons de citer, l'acteur même soit responsable de se constituer une histoire, c'est à lui que semble revenir la prérogative de l'immortalisation biographique. « L'idée de courage... se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi »<sup>51</sup>. Pourtant, comme nous l'avons indiqué en ce qui concerne l'action même, l'immortalisation de l'action dans une histoire, reste suspendue à la présence et à la reconnaissance d'autrui, le spectateur.

### **Altérité dans la postérité de la pensée et du politique**

*« Autrement dit, la fondation comme type, voire comme prototype de l'action libre, manifeste la capacité humaine d'atteindre à son essence, c'est-à-dire à ce qu'elle porte d'immortel en sa condition même. Mais cette manifestation n'a jamais lieu en dehors de l'espace public où peut s'opérer la reconnaissance, entre humains, de la transcendance et sa transmission à l'homme à l'homme »*

(Bruno-Marie Duffé, « Hannah Arendt, penser l'histoire et ses commencements: de la fondation à l'innovation », p. 403)

Si l'agir politique et biographique peut parfois sembler initier l'auto-engendrement d'un commencement absolu, sa réalité reste suspendue à l'apparition, à la re-co-naissance et à la transmission objective de l'individualité dans un monde durable.

Bien que l'acteur, pour être digne de mémoire, doive avoir le courage de sacrifier sa vie privée, il risque sa vie de mortel pour une immortalité que confère la cité en laquelle la grandeur des individualités est vue, reconnue et remémorée. Ainsi la grandeur de l'action comme celle de la pensée n'apparaissent aux hommes qu'en étant réifiées et immortalisées par autrui, c'est-à-dire l'artiste et les spectateurs qui jugent de la valeur d'une action à être reconnue et remémorée.

« l'essence de *qui* est quelqu'un ne peut pas être réifié par ce quelqu'un »<sup>52</sup>

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 244

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 272

### L'immortalisation poético-historique de l'action

Ainsi, en dernière analyse, ce ne serait pas à l'acteur de décider de la grandeur de son acte, de sa parole ou de sa pensée et donc de sa dignité d'être immortalisé; mais bien plutôt à l'*homo faber* en sa capacité d'artiste (historiographe, écrivain, poète<sup>53</sup>, dramaturge etc...), qui capte l'unicité d'un événement et le transfigure en l'oeuvre d'art, qui est l'objet le plus intensément du-monde. L'oeuvre d'art - ce faire juste en marge de l'agir - aussi futile que la vie, la pensée et l'action qui la font naître, est, grâce à son inutilité même, le plus durable de tous les objets du monde<sup>54</sup>. Dans l'optique grecque, l'art comme *mimesis* ou imitation des hauts faits des héros racontés et immortalisés dans l'écriture (le récit ou la tragédie), donne une substance à l'action et l'insère ainsi dans un monde commun qui, à la fois, accueille le nouveau en le précédant et lui permet d'apparaître en lui succédant. Quoique la conception grecque de l'art par imitation s'apparente à la fabrication, elle se distingue de cette activité dans la mesure où son impulsion échappe à la raison instrumentale. Par ailleurs, l'art n'accède tout de même pas au statut de l'action libre, puisque, en termes grecs, il traduit l'originalité d'un événement antérieur et extérieur à lui, il n'est pas en soi et à partir de soi une manifestation créatrice<sup>55</sup>. Toutefois, l'art acquiert chez Arendt un statut politique, à partir du moment romain, où l'on admet avec la fondation, la notion de représentation de l'action<sup>56</sup>. Dans cette optique, l'art ne relève plus de la fabrication mais de l'admiration<sup>57</sup>. Puis, dans son acception kantienne et dans le contexte moderne de l'effondrement du monde commun, l'art devient pour Arendt l'emblème de l'intégrité politique par excellence, car

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 230

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 222-230

<sup>55</sup> Olivier Mongin, « Du politique à l'esthétique », *Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Op. cit.*, p. 104

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 100-101

<sup>57</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 135

en tant qu'acte créateur, il conjugue à la fois la singularité et la particularité émanant d'un *qui*, et consistant en un ceci, et la communicabilité universalisable du jugement de goût<sup>58</sup>. La pensée, le politique et l'art, appelant le différent à se manifester dans le différend, partageraient une commune intolérance de l'indifférence. Ainsi l'art qui, du point de vue grec incarne, et selon sa conception kantienne engendre, l'unicité de l'action, de la parole et de la pensée, sans toutefois la déterminer, laisse entrevoir un certain romantisme esthétique chez Arendt.

En revenant au monde grec, la révélation du *qui* par la parole et l'initiation d'un commencement par l'action, s'insèrent toujours dans un réseau déjà existant. La préexistence de ce réseau où les actions-réactions-actions se maillent sans se conditionner absolument, fait en sorte que l'action atteint rarement son but, qu'elle échappe donc à l'ordre téléologique, mais c'est aussi grâce à ce réseau que l'action produit intentionnellement ou non des histoires<sup>59</sup>.

En somme l'instantanéité de l'action qui a toutefois des répercussions sur les réactions qu'elle provoque sans les déterminer, est transcendée du moment que l'acte s'immortalise dans une histoire remémorant les événements d'une vie passée entre un commencement et une fin, entre une (seconde) naissance et une mort. La réification de l'acte dans une oeuvre, présupposant et générant à la fois la durabilité du monde, permet à l'homme d'action de transcender sa condition de mortel et de s'immortaliser. Mais, comme nous l'avons soulevé, le prix de cette sublime immortalité dans le monde est la retraite absolue dans la mort, puisque le sens réel de l'action ne se dévoilera qu'aux yeux d'un enfant posthume.

« Sans la mémoire, et sans la réification dont la mémoire a besoin pour s'accomplir et qui fait bien d'elle, comme disaient les Grecs, la mère de tous les arts, les activités vivantes d'action, de parole et de pensée perdraient leur réalité à chaque pause et disparaîtraient comme si elles n'avaient jamais été. La matérialisation qu'elles doivent subir afin de demeurer au monde a pour rançon que la « lettre » toujours remplace ce qui naquit de

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>59</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 241

« l'esprit », ce qui en vérité existe un instant comme esprit, il leur faut payer cette rançon parce qu'essentiellement, elles ne sont pas de ce monde... »<sup>60</sup>

« L'expression est éloquente et explique clairement pourquoi toute *représentation* reste pensée négativement dans la pensée d'Arendt: une action ne peut être « rançonnée » par la représentation qui lui sera donnée, toute représentation esthétique ou politique n'est donc qu'une *mimesis*, qu'une reproduction d'une action ou d'une idée extérieures »<sup>61</sup>

Cet aspect de l'immortalité du monde et de la vie biographique qui se paie de la mort de l'acteur, rappelle Heidegger et la pensée philosophique qui analysent la finitude humaine du point de vue de l'isolement ultime de l'homme séparé de la communauté par sa condition de mortel. Cette analyse semble contraster fortement avec la référence à la naissance qui fait apparaître en l'homme sa condition plurielle, sa condition d'agent, d'acteur, servant de soubassement au politique<sup>62</sup>. Par ailleurs, l'immortalisation des mortels dans le monde lie et sépare les générations en leur préparant et en leur cédant une place dans le monde matériel et humain. Pourtant, alors que Mongin soulève l'écart entre la conception grecque et la conception romaine en ce qui concerne la médiation d'une représentation politique et esthétique, Bruno-Marie Duffé estime que la conception grecque de l'immortalisation de l'action politique dans l'art est un prélude à la représentation romaine du politique dans l'acte de fondation<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 108; cité dans Olivier Mongin. « Du politique à l'esthétique », *Op. Cit.*, p. 103

<sup>61</sup> Olivier Mongin, *Ibid.*

<sup>62</sup> Françoise Collin, « Privé et public », *Op. cit.*, p. 59

<sup>63</sup> Bruno-Marie Duffé, « Hannah Arendt: penser l'histoire et ses commencements: de la fondation à l'innovation », *Op. cit.*, p. 401, 403

« Cette polarité grecque reprise par H. Arendt entre la mortalité inhérente à l'humanité et l'immortalité du monde à laquelle participent la parole et l'action de l'homme-de-l'action, va, pour ainsi dire, dessiner l'espace de représentation et de sens où s'instituera et se transmettra la mémoire de l'acte fondateur... Car le paradoxe constitutif de la fondation, action immortelle accomplie par un homme mortel, sera dépassé en cela-même qu'elle sera racontée, annoncée et continuée » (p. 401)

« Autrement dit, la fondation comme type, voire comme prototype de l'action libre, manifeste la capacité humaine d'atteindre à son essence, c'est-à-dire à ce qu'elle porte d'immortel en sa condition même. Mais cette manifestation n'a jamais lieu en dehors de l'espace public où peut s'opérer la reconnaissance, entre humains, de la transcendance et sa transmission d'homme à homme » (p. 403)

Remarquons qu'ici, c'est non pas le monde donné, fabriqué ou créé qui se transmet d'homme à homme, mais plutôt la transcendance qui apparaît, se reconnaît et se transmet.

En somme, si Arendt apparaît ambivalente à l'égard de cette question de l'intentionnalité de l'agent à poser une action et à commencer une histoire, c'est que cette intentionnalité s'insère dans le réseau des relations humaines préexistant où règne non pas l'autonomie absolue de l'individu, mais l'autonomie relative des individualités, dont la révélation de soi par la parole et l'initiation d'un commencement par l'action, dépend de la présence et de la reconnaissance de l'autre.

« Parmi les trois catégories selon lesquelles H.A. propose une approche de l'homme moderne - le travail, l'oeuvre, l'action - seule cette dernière désigne une puissance de « fonder » un monde où l'homme réalise sa capacité essentielle de « commenceur ». Cette action fondatrice a lieu sur la scène publique: elle est la manifestation par excellence de la liberté, puisqu'elle introduit dans la brèche entre le passé et le présent la possibilité d'une histoire. La modernité a inventé le modèle d'une histoire-processus. H.A. nous invite à repenser l'espace communautaire comme lieu de la reconnaissance et de la liberté. Telle semble être la perspective des argumentations contenues dans l'Essai sur la révolution, La crise de la culture et La condition de l'homme moderne »<sup>64</sup>

### **La permanence de l'espace public: la préservation outre l'action**

*« Il y a des limitations et des bornes dans le domaine des affaires humaines, mais elles n'offrent pas un système de défense capable de résister à l'assaut que doivent livrer les nouvelles générations pour prendre leur place. La fragilité des institutions et des lois et généralement de tout ce qui a trait à la communauté des hommes provient de la condition humaine de natalité »*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 279)

En ayant le pouvoir d'apparaître en se remettant au monde dans la sphère politique, l'action rompt avec le règne de la nécessité et la naissance physique originelle entendues tant au plan biologique qu'historique. Dans cette optique, la seconde naissance qu'engendrent le verbe et l'action semble faire surgir un commencement absolu qui, faute d'une fin définie, marque clairement le temps mais se laisse difficilement marquer par lui. Il nous semble que ce commencement, que rien ni personne ne prévoit, et qui, en principe, échappe à l'acteur lui-même, a un tel pouvoir de rompre avec le

---

<sup>64</sup> Bruno Marie-Duffé, « Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements: de la fondation à l'innovation », *Op. cit.*, p. 216

monde temporel et de le transformer, qu'ils suscite, du point de vue de la citoyenneté grecque, aussi bien la fascination que l'appréhension. Ainsi, le potentiel infiniment subversif d'un commencement absolu dans l'action, expliquerait sa mise en forme et en sens dans des cadres spatio-temporels stricts selon des catégories sociales clairement réparties entre les sphères privé et public, aussi bien qu'entre l'indignité de l'immortalisation dans la procréation et la gloire d'une histoire immortalisant l'action.

Ce serait pour contenir l'énorme potentialité de l'action à rompre avec le monde tel que donné et à se poser ainsi en commencement absolu, que les Anciens auraient déployé des cadres durables, soit comme nous l'avons vu, en intégrant ce commencement absolu au monde des hommes avec le récit héroïque ou l'épopée, soit pour se préserver de ses conséquences avec la fondation de la *polis* et avec l'érection de lois et d'institutions rigides.

« La fondation correspond au plan politique à l'idée de commencement qui est le propre de l'agir authentique, mais plus originellement elle répond au phénomène de la naissance dont elle est le moment collectif, l'écho amplifié et solennel. En ce sens, la fondation est le coup d'audace qui rompt les chaînes causales, le moment d'opulence qui fait apparaître la *polis* comme émergence radicale du nouveau. Mais cet afflux de liberté est aussi, et pour ces raisons mêmes, une énigme et peut-être un mythe.»<sup>65</sup>

**L'immortalité du monde:  
la protection des institutions pour se prémunir de l'action**

*« En d'autres termes, la vie commune des hommes sous la forme de la polis paraissait assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les « produits » humains les moins tangibles et les plus éphémères, les actes et les histoires qui en sortent deviendraient impérissables. L'organisation de la polis, physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois - de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable - est une sorte de mémoire organisée. »*  
(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 257)  
(Caractères gras ajoutés)

<sup>65</sup> André Enegren, « Révolution et fondation », *Op. cit.*, pp. 61-62

De même que la représentation historico-esthétique de l'action mimée reste un faire, l'organisation de la *polis* assurée par l'enceinte de ses remparts et garantie par ses lois relève d'un faire qui confère à la Cité sa durée et une certaine stabilité. Cette interdiction chez les Grecs d'admettre dans l'agir des modes de représentation (soit d'ordre politique soit d'ordre esthétique), indiquerait bien leur préoccupation de préserver la pureté du commencement dans l'action. Mais la puissance qui engendre la potentialité d'un espace d'apparence où se rassemblent les hommes agissant et parlant, avant même la constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement<sup>66</sup> ainsi que les pouvoirs inattendus et infinis de l'action à rompre avec le monde existant, ou dirions-nous à se poser en commencement absolu, semblent être perçus chez les Grecs davantage comme une menace contre laquelle il faut préserver le monde, plutôt que comme un miracle qui sauve le monde. Peur des nouveaux venus en devenir qui pourraient contester l'autorité des pères dans la sphère privée et bouleverser l'édification du pouvoir des pairs dans l'espace public?

Cette suggestion resterait conséquente avec l'observation d'Arendt selon laquelle la frustration triple de l'action, avec ses résultats imprévisibles, ses processus irréversibles et l'anonymat de ses auteurs, aurait incité les hommes politiques, soit en théorie, soit en pratique, à proposer des moyens, dont par excellence le concept de gouvernement, pour fuir la fragilité des affaires humaines et se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre<sup>67</sup>. En situant les origines du concept de gouvernement dans le domaine familial du foyer où règne l'autorité paternelle, Arendt rappelle qu'en jouant un rôle décisif dans l'organisation des affaires publiques, le critère suprême de l'aptitude à gouverner autrui s'établit sur la capacité de se gouverner soi-même. Elle pousse

---

<sup>66</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 261

Arendt admet une certaine légitimité à l'action non seulement individuelle, mais bien collective, en reconnaissant la puissance des révoltes populaires et de la résistance passive contre des formes oppressives de gouvernement.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 283-285

encore davantage cette critique inusitée en ajoutant que « de même que le roi-philosophe commande à la Cité, l'âme commande au corps, la raison commande aux passions »<sup>68</sup>. Elle résume ce processus de dégradation de l'agir au faire, faisant de la politique un moyen en vue d'une fin plus haute, en rappelant que l'Antiquité voulait mettre l'agir au service de la sécurité philosophique, de même que le moyen-âge avec le salut des âmes et la Modernité avec la productivité et le progrès<sup>69</sup>.

Si la futilité de la vie, de l'action et de la pensée est transcendée du moment que l'action s'arrache à la vie et la pensée à l'action, pour s'inscrire dans et sur un monde commun que les hommes se partagent dans et à travers le temps<sup>70</sup>, c'est, semble-t-il, que la permanence de ce monde commun fait<sup>71</sup> par et pour l'apparition des quelques *qui*, repose en principe sur son habilité à accueillir et à immortaliser le nouveau venu. Mais en fait, en étant circonscrit dans un espace publico-politique strictement délimité, ce monde commun ne serait-il pas conçu de façon à structurer le potentiel d'un commencement absolu inhérent à chaque nouveau-venu et à se préserver de ses conséquences inattendues. Pourrait-on s'imaginer que le sacrifice de la vie de l'homme pour l'immortalité du monde participe à soulager l'insoutenable légèreté de l'être?

### 3.2) L'insupportable gravité du monde

*« Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans laquelle s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes: c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence que l'antiquité grecque a complètement*

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 288

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 294

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 95

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 248

C'est intentionnellement que nous insinuons l'activité de fabrication, avec sa logique instrumentale et sa faculté de maîtrise. Il arrive qu'Arendt intervertisse l'agir et le faire comme lorsqu'elle parle de la fragilité des affaires humaines où l'agent, agissant parmi d'autres, « *fait et subit son action* »

*méconnues... C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « Un enfant nous est né ». »*  
(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 314)

Alors que dans l'optique grecque, le domaine privé condamné à la reproduction et à l'entretien de la vie des mortels paraisse ainsi réservé au nécessaire, au futile et au honteux<sup>72</sup>, dans l'optique chrétienne, le privé n'est plus privation de liberté d'apparaître dans la pluralité des pairs arrachés à la naissance physique originelle, mais la condition même de l'apparition de chacun dans la pluralité humaine, dès sa naissance physique.

Ce qui, du point de vue grec, renvoyait à l'exigence des conditions vitales, mondaines et humaines, est ré-articulé du point de vue chrétien, en termes d'avènements miraculeux.

« Dans chacun des cas ce qui sauve l'homme - l'homme en tant qu'*animal laborans*, en tant qu'*homo faber*, en tant que penseur - c'est quelque chose qui vient d'ailleurs: une chose extérieure, non certes à l'homme mais à chacune des activités en question. Au point de vue de l'*animal laborans* il est miraculeux d'être aussi un être connaissant et habitant un monde; au point de vue de l'*homo faber* il est miraculeux, c'est comme une révélation du divin, qu'il puisse y avoir une place en ce monde pour la signification »<sup>73</sup>

En concluant les chapitres sur l'oeuvre, l'action et la *vita activa*, Arendt apporte de nouvelles dimensions à sa réflexion sur le sens du politique. L'oeuvre d'art vient couronner le chapitre sur la fabrication et apparaît en constituer l'activité la plus noble, par sa sublime originalité ainsi que par son ultime permanence et appartenance au monde commun. Puis, c'est la pensée en tant que dialogue de soi avec l'autre en soi qui clôt la discussion d'Arendt sur le renversement de la *vita contemplativa* par la *vita activa*. De manière aussi étonnante, c'est le

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 116

« Bien que la distinction entre privé et public coïncide avec l'opposition entre la nécessité et la liberté, la futilité et la durée et finalement la honte et l'honneur, il ne s'en suit nullement que le domaine privé soit le lieu réservé au nécessaire, au futile, au honteux. Le sens le plus élémentaire des deux domaines indique que certaines choses, tout simplement pour exister, ont besoin d'être cachées tandis que d'autres ont besoin d'être étalées en public. »

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 302

message de Jésus, reconnaissant à chacun la faculté d'agir en commun et de se délier des conséquences funestes de l'action en se pardonnant et en se promettant l'un à l'autre, qui vient parachever le chapitre sur l'action. Cette nouvelle conception de l'action, où un commencement est initié de la part d'un être vivant, naissant et apparaissant en chair et en os, éclaire la curieuse référence d'Arendt qui, dès le début de l'ouvrage, annonce la pluralité comme condition de l'action en se référant à la Genèse selon Matthieu qui, à l'encontre de Paul, inscrit le commencement premier et la pluralité originelle dans la différence des sexes. Mais avant d'entamer la discussion sur la natalité comme commencement et pluralité originels, rappelons le caractère non privatif du privé.

### 3.2.1) L'aspect protecteur du privé

Alors que dans la conception grecque, Arendt retient que le privé signifie, pour les êtres voués à la vie, la privation de la liberté d'apparaître dans la pluralité et que pour les citoyens il devient une condition d'apparition, dans le contexte de la modernité, où le privé comme le public sont menacés de l'envahissement du social, le privé acquiert une certaine dignité. Le privé, en abritant l'intimité et l'amour, tout comme le public qui incite au respect, le privé et le public partagent le pouvoir de révéler et de pardonner le *qui*. L'accent n'est plus mis sur l'enfermement du corps expulsé du monde commun, mais bien plutôt sur la propriété, en tant que possession privée d'une parcelle d'un monde commun et constituant ainsi la condition politique élémentaire de l'appartenance-au-monde<sup>74</sup>.

« Le caractère non privatif du domaine privé venait à l'origine de ce que le foyer était le lieu de la naissance et de la mort, qui doit rester caché au domaine public parce qu'il abrite les choses cachées aux regards, impénétrables à la connaissance. Lieu caché parce que l'homme ne sait pas d'où il vient quand il naît ni où il va quand il meurt »<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 321

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 103-104

Bien qu'Arendt affirme que du point de vue de la cité, le privé est privation et que du point de vue du privé, il s'agit de cacher ce qui ne peut exister que dans le secret, c'est-à-dire la part corporelle de l'existence soumise au labeur<sup>76</sup>, qu'en est-il de cette conception en ce qui concerne non pas le travail de reproduction et d'entretien de la vie individuelle et de l'espèce, mais du mystère de l'arrivée et de la présence du nouveau-venu au monde?

### 3.2.1.2) La naissance: de l'objet de connaissance au sujet de co-naissance

L'explication selon laquelle, en échappant à la connaissance, le mystère de la naissance et de la mort doit rester caché dans le domaine privé, est quelque peu décevante. En effet à cet instant, Arendt néglige de voir que la connaissance, source du savoir scientifique se disant capable d'expliquer ce mystère et de le créer<sup>77</sup>, est un critère inadéquat pour répondre à la question ontologique de la provenance de l'être. Comme Levert le souligne, « notre naissance ne relève pas de la connaissance, pas plus que n'en relève notre existence actuelle. Alquié a mille fois raison d'écrire que « nulle science n'a jamais répondu à la question ontologique contenue dans l'interrogation première de l'enfant s'étonnant d'être au monde, et même d'être au monde sous forme de moi. On admet communément, dit-il, que cette interrogation trouve sa réponse au moment où la conception infantile de la naissance se voit remplacée par un savoir adulte ou médical. Mais les réponses de la science, objectivement plus vraies, sont ontologiquement aussi

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 339

Par contre, dans le dernier chapitre sur « La *vita activa* et l'âge moderne », Arendt problématise fortement cette question de la toute puissance créatrice de l'homme moderne qui, accédant objectivement à l'univers, s'aliène des conditions de l'existence humaine telles qu'elles sont données sur terre et dans le monde, dont la vie et le cosmos, qu'il maîtrise et reproduit à sa guise.

« En même temps que nous avons commencé à peupler l'espace d'astres artificiels, à créer de nouveaux corps célestes, nous nous sommes mis à créer ou recréer le miracle de la vie ».

peu satisfaisantes que les contes de nos nourrices, où les enfants sont apportés par des cigognes, trouvés dans les choux, ou achetés aux Grands Magasins du Bon marché »<sup>78</sup>.

Il nous semble qu'en lisant Augustin, Arendt admet que la question de la naissance, comme celle de la démocratie d'ailleurs, ne constitue pas un objet de connaissance à la portée de la cognition ou de la démonstration, mais bien un sujet de « co-naissance », c'est-à-dire comme l'interprète Collin, un acte de foi renouvelé par les hommes et entre eux, plutôt qu'un objet de la raison calculante<sup>79</sup>.

Ainsi, la question des origines pourrait être entendue comme remémoration en commun d'un acte originaire qui, étant fondé dans un temps mythique ou historique, donne sens à la naissance et à l'existence humaine.

### 3.2.1.3) La pluralité dans un commencement originel

*« Mais sous sa forme la plus élémentaire, la condition humaine de l'action est déjà implicite dans la Genèse. ("Il les créa mâle et femelle") »*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 42)

À l'encontre du point de vue grec où la naissance physique est renvoyée au biologique et distinguée de la natalité symbolique qui advient en agissant dans l'espace politique, la référence chrétienne, ou plus précisément augustinienne, de l'agir, donne à la naissance et à l'existence humaine un fondement qui dépasse les bornes de la cité, pour s'adresser à chacun dès sa venue au monde. Ainsi, le fait qu'Arendt s'appuie sur une lecture particulière de la Genèse pour avancer la thèse selon laquelle l'action a pour condition une pluralité d'êtres uniques, est tout à fait significatif en ce qui concerne la question des sujets agissant dans la pluralité.

<sup>78</sup> Alquié, Les Études philosophiques, no, 4, 1956, p. 602, dans Paule Levert, L'idée de commencement, Éd. Montaigne, 1961, pp. 83-84

<sup>79</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », *Op. cit.*, p. 119

De manière apparemment accessoire à l'ensemble de l'ouvrage, Arendt s'attarde à distinguer l'interprétation de la Genèse (I, 27) selon Matthieu (19.4) affirmant « N'avez-vous pas lu que le Créateur dès l'origine *les* fit mâle et femelle », de celle de Paul (*I Cor.*, 11. 8-11) qui « dans une occasion semblable affirme que la femme fut créée « de l'homme » et donc « pour l'homme »<sup>80</sup>. C'est en s'inspirant de la première interprétation, où la pluralité humaine s'inscrit à l'origine dans la différence des sexes, qu'Arendt pose les fondements effectifs et non seulement formels, d'une pluralité d'êtres différenciés. Autrement, comme elle le dit, si on accepte que « Dieu a créé d'abord l'homme (*Adam*) seul, la multitude des humains devenant le résultat de la multiplication... si les hommes étaient les répétitions reproduisibles à l'infini d'un seul et unique modèle, si leur nature ou essence était toujours la même... l'action serait un luxe superflu » alors que « La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître »<sup>81</sup>. On voit ici apparaître l'individualité singulière dans l'ordre de l'humain vivant, et non plus strictement dans l'espace politique du pensant-parlant transcendant ce vivant.

Aussi idéale, aussi virtuelle soit-elle, cette place qui est faite à l'individualité féminine au sein de la pluralité et le potentiel d'action qui lui est ainsi conféré, contraste fortement avec le cloisonnement des femmes dans un corps, ou dans un ventre maternel, contraint de nature, à la reproduction de l'espèce. Comme si, à cet autre moment (celui de l'*Arendt grecque*), l'enfantement était, telle la multiplication animale, la répétition d'hommes reproduisibles à l'infini.

### 3.2.2) L'Homme comme *initium*

*« Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu... Et cela à son tour n'est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance*

<sup>80</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 42

<sup>81</sup> *Ibid.*

*quelque chose d'uniquement nouveau arrive au monde. Par rapport à ce quelqu'un qui est unique, on peut vraiment dire qu'il n'y avait personne auparavant »*  
(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 234)

Arendt reprend la distinction qu'opère saint Augustin entre le commencement qu'est l'homme en tant que *initium* et le commencement qu'est le monde en tant que *principium*. Si, à l'aide de cette référence, elle distingue le caractère temporel, relatif du commencement du monde avant quoi il y avait quelque chose et ce qui paraît comme un commencement atemporel en ce qui concerne la capacité *d'initium* de l'homme<sup>82</sup>, c'est par rapport au monde humain antécédent que chaque être apparaît comme absolument nouveau.

« 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...("pour qu'il y eut un commencement fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne") dit saint Augustin dans sa philosophie politique »<sup>83</sup>

Alors que dans le scénario grec Arendt présente l'action comme une seconde naissance, par laquelle l'homme doit prendre l'initiative (ou avoir le courage) de confirmer et d'assumer le fait brut de son apparition physique originelle<sup>84</sup>, en s'inspirant d'Augustin, elle conçoit la natalité originelle, comme une initiative dont chacun est doué du fait de sa naissance première, comme une force quasi irrésistible et inhérente à l'humain en tant que tel<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.234

« Les deux choses étaient si différentes pour saint Augustin qu'il les désignait de deux mots différents: pour le commencement qu'est l'homme *initium*, pour le commencement du monde *principium*, qui est la traduction courante pour le premier verset de la Bible. On peut voir dans la *Cité de Dieu*, xi, 32, que le mot *principium* avait pour saint Augustin un sens beaucoup moins radical; le commencement du monde « ne veut pas dire qu'il n'y avait rien avant (il y avait les anges), tandis qu'il ajoute explicitement à propos de l'homme, dans la phrase citée ci-dessus, qu'il n'y avait personne avant lui » (note en bas de page)

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 233-234

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 233

« C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. »

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 232

« Cette apparence, bien différente de la simple existence corporelle, repose sur l'initiative, mais une initiative dont aucun être humain ne peut s'abstenir s'il veut rester humain. »

Dans la même foulée, Arendt précise que l'insertion dans le monde humain n'est pas imposée par la nécessité comme le travail, ou que nous n'y sommes pas engagés par l'utilité comme dans l'oeuvre, mais qu'elle peut être stimulée par la présence d'autrui sans jamais être conditionnée par autrui<sup>86</sup>. Ce monde humain, dans lequel l'être s'insère et par rapport auquel il initie du nouveau, se définit-il en termes strictement politiques (comme le supposerait le point de vue grec), désigne-t-il l'ensemble du public (qui recouvre le politique, mais aussi l'art et la pensée), ou englobe-t-il l'humain (c'est-à-dire l'articulation du privé et du public en termes d'intimité et de respect qui accorde au privé une certaine dignité)? Lorsqu'Arendt parle de l'action comme ce qui introduit dans le monde le renouveau dont chaque homme est capable par droit de naissance<sup>87</sup>, elle semble insinuer que la capacité d'agir précède l'instant où le politique se constitue, le politique ayant à faire place au potentiel d'*initium* de chacun. De même, en affirmant que « son impulsion (celle de l'insertion dans le monde humain), vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative »<sup>88</sup>, Arendt nous laisse penser que l'insertion de l'action dans le monde humain précède les bornes institutionnelles du politique. Ce déplacement d'Arendt entre un agir citoyen réservé à l'apparition de quelques uns dans une sphère politique strictement délimitée et un agir humain appelant chacun à apparaître dès sa venue au monde, est interprété par Collin en ces termes: « Si la réflexion arendtienne, dans ce que nous avons appelé sa version majoritaire, semble ignorer le poids de l'incarnation, elle est bien forcée de l'intégrer dans sa version minoritaire. Être juif, arabe, hongrois, slovaque, croate, appartient à un ordre prépolitique, non pas apolitique -

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 233

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 265

<sup>88</sup> *Ibid.*

irrécusable... Le donné n'est pas l'ennemi dont il faudrait se débarrasser mais ce à partir de quoi et avec quoi chacun commence à agir et à parler.»<sup>89</sup>

Par ailleurs, en retraçant l'origine étymologique de mot *agir* qui, en grec *archem* signifie commencer, guider et éventuellement gouverner et qui, en latin *agere* désigne mettre en mouvement, on pourrait être tenté de voir dans le rapprochement entre agir et gouverner, un sens plus strictement politique, quoique, comme nous l'avons soulevé précédemment, le concept de gouvernement soit entaché du *faire*.

Le rapport entre la naissance physique originelle et une deuxième naissance publico-politique est peut-être mieux exprimé ainsi « Si l'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi des égaux »<sup>90</sup>. Ce serait donc dire qu'en l'acte physique et originel de venir au monde, chacun serait appelé à innover, cet appel ne pouvant trouver sa réponse que dans l'acte de se mettre au monde dans la pluralité.

### 3.2.3) L'immortalité de l'homme: la rédemption de l'action par la promesse et le pardon

*« Mais la laïcisation, en tant qu'événement historique concret [à partir des découvertes modernes des nouveaux mondes: la subjectivité introspective, les continents planétaires et l'univers astronomique], n'est autre que la séparation de l'Église et de l'État, de la religion et de la politique, et ceci du point de vue religieux, évoque un retour au christianisme primitif -... - bien plutôt qu'une perte de foi et de transcendance ou qu'une passion renforcée pour les choses de ce monde .»*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 321)

<sup>89</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 39

<sup>90</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, pp. 234-235

Alors que les Anciens se fiaient à la fondation soit de la *polis* ou de la cité pour assurer, au delà de la vie individuelle, la permanence de l'espace public et se prémunir ainsi du caractère incertain de l'action, le christianisme primitif rompt radicalement avec cette tradition en conférant à l'action même, malgré sa non-souveraineté, un certain degré de fiabilité grâce au pardon et à la promesse. D'après Arendt, l'acte de pardonner comme celui de promettre, en exigeant la pluralité puisqu'on ne peut se pardonner ou se promettre à soi-même mais seulement à autrui, s'oppose diamétralement à la notion platonicienne de gouvernement fondé sur la domination du moi<sup>91</sup>.

Bien qu'en discutant du pardon, elle précise que la doctrine de Jésus ne s'identifie pas nécessairement au christianisme, nous nous sommes permis de nommer « christianisme primitif » l'avènement de cette doctrine avant son institutionnalisation en l'Église chrétienne. Profitons de l'occasion pour soulever certaines questions qui entourent l'avènement du Christ. Le miracle de la naissance de l'Enfant sauveur dans la crèche, relève à la fois de l'humain et du divin. Le Christ est venu au monde du ventre de sa mère, la vierge Marie, il est apparu dans un corps d'homme dont il a accepté la condition de mortel. Mais en même temps, il est aussi l'incarnation de l'esprit saint qui l'a conçu et de Dieu le Père tout puissant qui l'a ressuscité. Ainsi, bien que l'on puisse considérer l'avènement de Jésus comme l'illustration d'un commencement absolu<sup>92</sup>, puisque, de

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 303

<sup>92</sup> George McKenna, « Bannisterless politics: Hannah Arendt and Her Children », History of Political Thought, Vol. V, No. 11, summer 1984, p. 346

« It should be clear that Arendt's politics and ethics are cut from the same cloth. The common thread is freedom. But it is not a freedom under law or under anything. It is an unlimited, godlike freedom. Her favorite medieval theologian was not Thomas Aquinas, who emphasized God's reason, but Dun Scotus, who emphasized His will (H.A The Life of the Mind, II: Willing, p. 269)...She likes him for expressing in a sublimated form a view of *man* which accords with hers: man is a creature possessing the capacity for absolute freedom, a freedom best realized in political action. It follows that any « outside » limitation on that freedom-in-action, whether the limitation takes the form of religious commandments, or ancient traditions, or legal codes considered inviolable, is a kind of strait-jacket on the human potential. For twenty centuries Christianity made us wear a strait-jacket. Now that we have cast it off we face a mortal danger and a blessed opportunity. The danger is that we may not be able to handle this new freedom and may end up giving ourselves to new rulers infinitely worse than any who ruled us during the Christian era. The opportunity is to discover that the serpent was right after all, that we can become « as

toute évidence, nul autre ne saurait advenir du souffle de l'esprit saint et apparaître par la grâce de la pure volonté de Dieu, Arendt s'appuie sur sa dimension humaine pour annoncer que le miracle de l'action comme celui du pardon, est à la portée de l'homme<sup>93</sup>. C'est dans cet esprit, qu'Arendt souligne que pour Jésus la foi est liée à l'action, alors que chez Paul elle est d'abord liée au salut<sup>94</sup>.

« Mais les manquements sont des faits de tous les jours dus à la nature même de l'action qui constamment établit de nouveaux rapports dans un réseau de relations, et il faut que l'on pardonne...pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu. C'est seulement en se déliant ainsi mutuellement de ce qu'ils font que les hommes peuvent rester de libres agents; c'est parce qu'ils sont toujours disposés à changer d'avis et à prendre un nouveau départ que l'on peut leur conférer ce grand pouvoir qui est le leur de commencer du neuf, d'innover .»<sup>95</sup>

Le pardon, en tant que commencement aussi inattendu que l'action même, participe à la révélation du *qui*, et ce, aussi bien dans l'intimité de la relation amoureuse que dans la relation de respect dans la sphère politique. En déliant mutuellement les hommes des actions entreprises à leur insu puisque, selon la parole de Jésus, « les hommes ne savent pas ce qu'ils font »<sup>96</sup>, le pardon supprime l'irréversibilité d'actes passés dont les fautes pèsent sur chaque génération<sup>97</sup>. Si, dans son moment grec, Arendt laisse parfois transparaître un certain esprit de maîtrise et de volontarisme de la part de l'acteur qui cherche la gloire immortelle, il est clair qu'ici l'initiation d'un commencement par l'action échappe entièrement à l'agent. Par ailleurs, sans qu'elle ne le

---

gods ». Whatever metaphors we prefer to express it -- bannisters, blueprints, spiritual yardsticks, the point is that we no longer have any transcendental guidance. »

<sup>93</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 314

« L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique: Jésus de Nazareth, dont les vues pénétrantes sur cette faculté évoquent, par l'originalité et la nouveauté, celles de Socrate sur les possibilités de la pensée, Jésus le savait sans doute bien lorsqu'il comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à la portée de l'homme. »

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 306

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 305

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 302

dise, le pardon pourrait paraître dépendre de la bonne volonté des agents affectés par les actions entreprises antérieurement. Nonobstant cela, la liberté acquiert une nouvelle dimension avec le pardon en ayant le pouvoir d'interrompre le temps, tout en liant les générations les unes aux autres, ce qui présuppose que le passé ne tombe pas en désuétude. Il semble qu'à l'ancienne inquiétude de protéger la pureté et la permanence de la cité contre l'assaut du nouveau, se soit substitué le souci de l'espoir en donnant aux nouveaux venus le pouvoir de se défaire des éléments de déchéance du monde, bien que le pardon, comme la punition d'ailleurs, ne puissent apporter de remède aux offenses radicalement mauvaises qui détruisent de façon radicale le potentiel et le pouvoir humains<sup>98</sup>.

Au pardon qui soulage les hommes du fardeau de l'irréversibilité de l'action, la promesse aménage quelque peu de prévisibilité dans le réseau des relations humaines.

« Si l'homme est incapable de compter sur soi ou d'avoir foi en lui-même, c'est pour les humains le prix de la liberté, et l'impossibilité de rester les seuls maîtres de ce qu'ils font, d'en connaître les conséquences et de compter sur l'avenir, c'est le prix qu'ils paient pour la pluralité et pour le réel, pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous. »<sup>99</sup>

Ainsi, le principe de la promesse qui dissipe, au moins partiellement, la double imprévisibilité de l'action, vient confirmer la non-transparence de l'acteur et va même dans le sens d'une certaine immanence de l'homme. En effet, en considérant que les hommes ne puissent garantir aujourd'hui ce qu'ils seront demain et que leur échappe la possibilité de prédire les conséquences d'un acte<sup>100</sup>, les agents s'obscurcissent et la pluralité s'alourdit. Alors que chez les Anciens la vie était le prix à payer pour la liberté, il semble que maintenant la liberté se paie de l'admission d'une relative immanence de l'être. En affirmant que « la fonction de la promesse est

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 307

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 310-311

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 310

de dominer cette double obscurité des affaires humaines » et que « comme tel elle s'oppose à une sécurité qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui » puis « qu'elle correspond exactement à l'existence d'une liberté dans la condition de non-souveraineté », Arendt se distancie aussi bien de la proposition d'une souveraineté dans l'entité individuelle soutenue par le rationalisme platonicien puis cartésien, que de celle d'une souveraineté de la nation comme entité collective que défend le romantisme. Ce n'est qu'en se liant les uns aux autres par des promesses, par un dessein concerté et non par une volonté identique, que la souveraineté, dans le cadre d'une indépendance limitée, acquiert une certaine réalité<sup>101</sup>. Cet aspect de l'action où l'être et son devenir échappent aussi bien au moi qu'au nous, s'accorde bien avec l'interprétation de Collin selon qui « si je suis une femme, *je* n'est pas une femme »<sup>102</sup> et l'affirmation de Levert selon laquelle « ce n'est pas parce que j'ai été que je suis »<sup>103</sup>.

En tant que préceptes moraux, les actes de pardonner et de promettre dépassent les bornes formelles de l'espace politique. Arendt considère que le pardon et la promesse comportent une morale au-delà de la somme des moeurs, coutumes, normes de comportement solidifiées dans la tradition et validées par le consentement<sup>104</sup>. En acceptant de pardonner et de se faire pardonner, en faisant des promesses et en les tenant, le pardon et la promesse s'appuient politiquement sur l'espoir de contrecarrer les risques de l'action<sup>105</sup>. Bien que, comme nous l'avons suggéré dans le scénario grec, il s'agisse d'un encadrement de l'action dans la continuité du monde, il semble que les assises politiques aient changé d'axe: à l'effort d'encadrer l'action dans une définition stricte du politique par peur de ses conséquences funestes, se substituent l'espérance et la foi dans le

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 311

<sup>102</sup> Françoise Collin, « Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet », *Op. cit.*, p. 134

<sup>103</sup> Paule Levert, L'idée de commencement, *Op. cit.*, p. 99

<sup>104</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 312-313

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 312

potentiel salutaire et quasiment omniprésent de l'action même qui allège l'insupportable fardeau du monde.

«Laisées à elles-mêmes, les affaires humaines ne peuvent qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi la plus sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort. C'est la faculté d'agir qui interfère avec cette loi parce qu'elle interrompt l'automatisme inexorable de la vie quotidienne, laquelle, nous l'avons vu, a déjà interrompu et troublé le processus de la vie biologique. La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, si ce 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 »<sup>106</sup>

Cette apparente exaltation d'Arendt à l'égard d'une capacité d'agir reconnue à chaque être apparu, apparaissant et à apparaître dans le fablier de l'humanité par « droit de naissance »<sup>107</sup>, contraste fortement avec les faveurs qu'elle semblait accorder plus tôt, à une faculté d'agir qui n'advient que par une « seconde naissance »<sup>108</sup>, ou une « naissance par procuration »<sup>109</sup> réservée à la citoyenneté qui fait accéder quelques *qui* exceptionnels à l'immortalité de l'histoire par un acte de gloire.

### 3.3) Naissance ou dégénérescence de l'homme moderne: éléments d'espoir et de désespoir

On peut penser, en lisant le dernier chapitre de Condition de l'homme moderne, que si la modernité aurait pu s'inspirer de la conception grecque de la citoyenneté et de l'idée chrétienne d'humanité<sup>110</sup>, et fonder ainsi une liberté citoyenne en admettant l'égalité différenciée des êtres, il

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 313

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 265 et 314, terme employé par Arendt

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 233

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 168

<sup>110</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 42 et 45

« L'être de quelqu'un transcende sa seule définition de citoyen. Car tout être est élu en ce qu'il est - avant d'être reconnu dans ce qu'il agit. On peut penser qu'émerge là les sources chrétiennes incontestables de la réflexion arendtienne, complémentaires et antagonistes tout à la fois des sources grecques, et qui ne sont pas étrangères à leur laïcisation dans les droits de l'homme comme droits de la personne (p. 42)... L'individu exceptionnel est chacun. Et il est exceptionnel non seulement à partir du moment où il "se donne à apparaître" par une démarche en quelque sorte volontaire, mais dès qu'il apparaît et en tant qu'il apparaît. Dans l'humain, il n'y a pas de moment

semble, d'après Arendt, qu'elle y a échoué - les événements et non les idées étant ce qui change le monde<sup>111</sup>.

### 3.3.1) Instrumentalisation et aliénation du monde

*« Comme la naissance dans la crèche, qui ne signifiait pas la fin de l'antiquité, mais le commencement d'une chose si parfaitement nouvelle que rien, ni peur ni espérance, ne pouvait la faire prévoir, ces premiers regards jetés sur l'univers au moyen d'un instrument à la fois adapté au sens de l'homme et destiné à leur dévoiler ce qui aurait dû à jamais leur échapper, allaient créer un monde entièrement neuf et déterminer le cours d'autres événements qui donneraient naissance à l'époque moderne »*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 326)

Selon Arendt, la réforme est parvenue à déraciner l'homme de son entourage immédiat<sup>112</sup>; la découverte de l'Amérique a contribué à redéfinir l'espace; puis la découverte du télescope a fait du point d'Archimède une réalité pourtant ni perceptible à la raison réfléchissante ni aux sens, mais à la raison instrumentale. Elle considère que ces événements, donnant naissance au rationalisme et au subjectivisme cartésien puis hobbesien, ont provoqué la fuite de l'homme vers le vide infiniment grand de l'univers et le vide infiniment petit de la conscience introspective. Là serait la source de l'aliénation de l'homme du monde, le monde donné par les sens aussi bien que le monde transcendant de la pensée<sup>113</sup>: nouvelle interdépendance donc, de ce qui apparaît précédemment en

---

moment naturel... Cette "bonne nouvelle" ne vient à Arendt que selon Augustin et c'est par lui que la philosophe apprend que chacun est quelqu'un, le politique ayant pour mission de faire place et honneur à chacun parmi les "quelqu'uns". En ce sens les droits de l'homme comme droits de la personne sont dans le droit fil de cette bonne nouvelle. » (p. 45)

<sup>111</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, *Op. cit.*, p. 343

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 325

Le sens qu'elle donne à cet événement est ambigu.

D'une part, elle se rapproche du point de vue de l'individualisme abstrait en critiquant les théories organicistes du nationalisme où « en substituant la société à la famille, ces théories font dépendre de la terre et du sang des aïeux les relations entre les membres de la nation exigeant partout l'homogénéité de la population enracinée dans le sol ».

D'autre part, elle défend l'enracinement de la citoyenneté dans la nation, à partir du moment où « l'humanité commence à se substituer aux sociétés nationales. L'aliénation déclenchée par l'expropriation allant en s'accroissant. Car on ne saurait être citoyen du monde comme l'on est citoyen de son pays ».

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 362

forme d'oppositions entre d'une part naturalité, nécessité et vitalité puis d'autre part, idéalité, pluralité et liberté.

En ce qui concerne la capacité de la fabrication à créer un monde, la réalité artificielle de l'expérimentation, « tout en augmentant le pouvoir humain de faire et d'agir, voire de créer un monde, rejette l'homme dans la prison de son esprit »<sup>114</sup>. Ainsi Arendt substitue-t-elle à l'emprisonnement de l'esprit dans le corps, l'emprisonnement de l'homme dans l'esprit. Dans cette dénonciation de l'instrumentalisation du monde, Arendt évoque l'entreprise de l'homme moderne de créer ou de recréer de nouveaux corps célestes ainsi que « ce secret insondable et sacré de la nature qu'est le miracle de la vie »<sup>115</sup>. Pourtant dans son regard grec, le corps et la vie sont des peines à supporter et non des miracles « que tous les âges ont considérés comme la prérogative exclusive de l'action divine »<sup>116</sup>.

Bien qu'en critiquant l'instrumentalisation du monde moderne par l'abandon de l'action au profit de la fabrication, Arendt questionne le platonisme occidental en faisant le procès de la raison, elle dénonce également la tradition vitaliste. Le principe sacré de la vie au détriment du monde, sur lequel se fonde la conception chrétienne de l'être, est l'objet principal de sa dénonciation de la défaite subséquente de l'instrumentalisation du monde au profit de la reproduction de la vie individuelle et sociale.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 361

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 339

<sup>116</sup> *Ibid.*

### 3.3.2) Victoire de la vie et perte du politique

*« Car la « bonne nouvelle » de l'immortalité de la vie individuelle avait renversé l'ancien rapport entre l'homme et le monde et élevé ce qu'il y a de plus mortel, la vie humaine, au privilège de l'immortalité détenu jusqu'alors par le cosmos... Historiquement, il est plus probable que la victoire du christianisme dans le monde antique a été due pour une bonne part à ce renversement qui apportait l'espérance à ceux qui savaient leur monde condamné... Ce renversement ne pouvait être que désastreux pour l'honneur et la dignité de la politique. L'activité politique que, jusqu'alors, avait animé surtout l'aspiration à l'immortalité en ce monde, sombra dans les bas-fonds d'une activité soumise à la nécessité, destinée d'une part à remédier aux conséquences du péché et de l'autre à pourvoir aux besoins et intérêts légitimes de la vie terrestre ».*

(Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 391)

Alors qu'ailleurs, la natalité apparaît comme « miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine naturelle »<sup>117</sup> et « qu'elle vient rappeler aux hommes qu'ils ne sont pas faits pour mourir mais pour innover »<sup>118</sup>, la « bonne nouvelle » de l'enfant sauveur qui donne foi et espérance au monde<sup>119</sup>, conférant ainsi à la vie de l'homme une immortalité autrefois détenue par la vie de la Cité; dans le passage que nous venons de citer, la « bonne nouvelle » qu'annonce la naissance du Christ aux hommes vient sonner le glas de la dégénérescence de l'homme moderne.

Alors qu'en introduction, Arendt affirme que le travail, l'oeuvre et surtout l'action s'enracinent tous dans la natalité<sup>120</sup>, ce miracle de la natalité devient le malheur de la modernité lorsqu'en renouant avec le christianisme primitif et son affirmation de la vie sacrée, nivelant ainsi les distinctions au sein de la *vita activa*,<sup>121</sup> elle accorda la priorité absolue non plus à la *vita contemplativa* mais bien à la *vita activa*.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 314

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 313

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 314

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 393

Après avoir succombé, avec Galilée, Hobbes et Descartes, à l'ancienne tentative de substituer l'action (monde de la raison et de la contemplation dialogique) par la fabrication (monde de la raison instrumentale), et d'avoir ainsi substitué la vie individuelle à la vie de la Cité, avec l'avènement de la vie sociale comme souverain bien d'une humanité fondue dans un intérêt unique, l'homme moderne sacrifie, au nom de la nécessité biologique, économique et historique, sa chance de liberté.

#### 3.4) Naissance et/ou natalité

Malgré que notre étude se soit limitée à un seul ouvrage d'Arendt et qu'ainsi, nous ne puissions inférer nos constats à l'ensemble de sa pensée, l'outillage conceptuel qu'expose Condition de l'homme moderne nous permet d'entrevoir sa complexité. Nous avons tenté de présenter les références grecques et chrétiennes qu'Arendt emploie pour définir l'agir. Nous croyions pouvoir exposer une opposition entre une conception grecque (et ses variantes rationaliste, individualiste, libérale) d'un sujet métaphysique auto-engendré apte à se poser en commencement absolu et la conception chrétienne (et ses adaptations romantique, historiciste, communautariste) d'un sujet sensible issu d'un monde temporel et appelé à actualiser un commencement originel.

Pourtant, il apparaît que l'action et la fondation, symbolisés par la natalité et la naissance, comportent des dimensions qui se rattachent à la discontinuité de l'être et à la continuité du monde, au commencement absolu et au commencement temporel, à l'être-en-soi et à l'être-en-commun. Chez l'*Arendt grecque*, la transcendance de l'action, tout en relevant d'une « pluraliberté » strictement citoyenne, fait appel au monde temporel et à ses mécanismes stabilisateurs dont l'immortalisation de l'action dans le récit et l'immortalisation de la cité dans la fondation de la *polis*. Comme nous l'avons vu, ces dispositifs d'encadrement de l'action, relégués

au monde de la fabrication, serviraient à contenir et peut-être même à filtrer, à distance de l'espace strictement politique, le potentiel à la fois génératif et subversif de l'action. Par ailleurs, en puisant dans le christianisme primitif les préceptes moraux du pardon et de la promesse, inhérents à l'imprévisibilité et à la fiabilité de l'action même, Arendt élargit le champ de l'action et de la stabilisation du monde à une « pluraliberté » humaine. Alors que l'optique grecque d'Arendt, opère une opposition diamétrale entre la vie (naissance physique) et l'agir (re-naissance publico-politique), la référence chrétienne inscrit l'agir (co-naissance publico-théologique) au sein même de la vie humaine (naissance physique, originelle).

D'après nos observations, la naissance et la natalité ne renvoient pas nécessairement respectivement au physiologique et au métaphysique. Bien que nous ayons distingué une seconde naissance publico-politique d'une naissance originelle publico-théologique, nous avons dû puiser dans le même texte ces deux conceptions du commencement dans l'action. Bien qu'elles semblent s'opposer l'une à l'autre, ces deux conceptions de la naissance se soutiendraient l'une de l'autre, si comme Collin, nous considérons que la « nature, quand elle est humaine n'est jamais naturelle mais d'emblée initiative » et que « dans le concept arendtien du naître s'opère un retour du refoulé qui interroge la coupure effectuée entre nature et agir, rendant d'ailleurs caduque la notion de nature (mauvaise) héritée et adoptée de la vieille métaphysique duelle en laquelle s'enracine la définition oppositionnelle de la différence des sexes... l'agir arendtien est inséparable de la gratitude envers le don du donné ».<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, pp. 44-45

Selon notre interprétation, l'action, sous forme d'une « seconde naissance » réservant le commencement à l'agir citoyen ou sous forme d'une « naissance physique originelle » initiant un commencement à partir de l'agir des êtres incarnés, pourrait et même devrait faire appel, de part et d'autre, à l'irruption du radicalement nouveau dans la génération<sup>123</sup> et à l'actualisation d'une mémoire non nécessairement historiquement et politiquement engendrée, mais poétiquement imaginée<sup>124</sup>. C'est en interpellant ces deux propositions qu'Arendt inviterait à penser à la fois, dans un passé-présent, le potentiel génératif de l'action et le rappel actuel de la fondation.

---

<sup>123</sup> Formulée en termes d'assaut, selon la référence grecque, et en termes d'avènement miraculeux et salvateur selon la référence chrétienne.

<sup>124</sup> Ce à quoi renverraient les mythes de la fondation et de la Genèse.

## Conclusion

### Esquisse d'un sujet au féminin

« Un non-sujet n'est pas rien par rapport à la catégorie du sujet... Autrement dit nous ne nous intéresserions pas à ce drame de la désagrégation ni ne tomberions dans le désarroi, si le non-sujet n'était pas encore une figure du sujet - même de façon négative. Quelqu'un demande: Qui suis-je? On lui répond: Rien, ou presque rien. Et il s'agit bien d'une réponse à la question « qui », mais réduite à la nudité de la question même. »

(Paul Ricoeur, « *L'identité narrative* », Revue des sciences humaines, Tome LXXXV, No. 221, janvier-mars, 1991, p. 41-42)

Les discussions philosophiques sur l'inadmission d'une naturalité féminine à la citoyenneté, la reconnaissance progressive et tardive des femmes comme sujets abstraits et comme citoyennes (c'est-à-dire leur désassimilation de la maternité grâce à la reconnaissance, si non du droit, du moins du choix à la non-maternité), puis le rejet post-métaphysique de l'idée même de sujet de la part de certains contemporains, arriveraient non pas étouffer le devenir sujet des femmes, mais au contraire, inviteraient à penser son avènement récent et toujours re-naissant. Dans le désaveu de la différence des sexes et du sujet se cacherait un aveu. Il apparaîtrait que l'aspect multidimensionnel de l'agir comme natalité chez Arendt, tout en contribuant à démentir les thèses libérales d'un sujet femme et les thèses marxistes et maternalistes d'un sujet féminin, apporterait des éléments de réflexion à l'idée d'un sujet Au féminin. Avant de présenter un bref survol du contexte épistémologique et historique de l'avènement du sujet femme et du sujet féminin puis, de suggérer enfin comment Arendt contribuerait à penser un sujet AU féminin, reprenons brièvement la signification de l'Agir chez Arendt, selon ses références grecques et chrétiennes.

### **L'Action: création et filiation**

À l'aide des lectures de Legros et Levert (l'engendrement auto-référentiel de l'être-en-soi et l'engendrement politique et historique de l'être-en-commun) et de Collin (*l'Arendt grecque et l'Arendt juive*), nous constatons qu'au sein de Condition de l'homme moderne s'articule une combinaison tendue de l'héritage grec et judéo-chrétien dans une conception de l'être-au-monde en laquelle Arendt tente de conjuguer l'individualité et la communauté. À première vue, dans l'optique grecque, Arendt réserve le pouvoir inaugural de l'action au citoyen puis, en se référant au christianisme, elle reconnaît à chacun le potentiel et la manifestation d'un commencement dès sa naissance. Toutefois nous avons soulevé que, dans l'optique publico-politique grecque, la capacité inaugurale de la natalité est soutenue d'une certaine ancestralité de la Cité; puis, du point de vue publico-théologique du christianisme primitif, l'ancestralité mythique d'une naissance originelle incorporée dans le personnage de Jésus est suspendue à la pure liberté divine. Ainsi, il semble qu'Arendt conçoit, maintient et relativise les termes d'un équilibre fragile entre la pure liberté de l'esprit métaphysique qui se pose en commencement absolu et l'entière déterminabilité du monde physique issu d'un commencement temporel. L'action chez Arendt serait donc un acte de constant ajustement entre d'une part, l'élaboration, la conservation et la transmission d'un monde physique par le biais d'une inscription dans la filiation et d'autre part, l'actualisation, l'altération et la transfiguration de ce monde par l'inauguration de l'être en tant qu'*initium*. C'est ainsi que ce que Legros appelle l'arrachement en tant qu'inscription de l'être-au-monde s'illustre dans l'idée de la naissance qui est à la fois le fait immaîtrisable de venir au monde dans un lieu et un temps donnés et l'initiative de (se) mettre au monde en inscrivant le temps de son apparition devant autrui.

Voyons comment, d'abord négativement, puis positivement, cette conception de l'action, à la fois conçue comme création et filiation, interpelle la liberté d'un sujet femme et la postérité d'un sujet féminin.

### **La référence grecque: pro-crétion et a-filiation des femmes**

« Si la naissance est *initium*, sa relégation derrière les murs de la maison n'est peut-être due qu'à la volonté d'exclure les femmes de la Cité, son caractère d'*initium* n'étant alors reconnu publiquement que comme deuxième naissance opérée cette fois par la communauté des hommes »<sup>1</sup>

Comme nous l'avons relevé dans les deux derniers chapitres, l'*Arendt grecque* pose comme condition d'apparition devant la communauté des pairs un arrachement à la naissance physique confinée dans l'espace domestique, ce qui permet aux uns de se mettre au monde par une seconde naissance dans l'espace politique. Sous cet aspect, l'acte de se distinguer, par l'apparition, la reconnaissance et la remémoration aux yeux de la « pluraliberté » citoyenne, implique une conception formelle du partage du différent dans le différend, la communauté des pairs étant substantivement homogène. Dans cette optique, les femmes, dont le corps est destiné à reproduire et à entretenir le cycle perpétuel de la vie biologique et sociale, ne sauraient ni participer à la permanence du monde commun public, ni poser une acte d'inauguration du nouveau dans la sphère politique.

De ce point de vue, Arendt insinue que les unes, les femmes, s'immortalisent dans la procréation et les autres, les citoyens vertueux, s'immortalisent dans l'histoire. Malgré le peu de dignité que l'*Arendt grecque* accorde à la procréation, nous devons souligner que l'idée d'une immortalisation dans la procréation impliquerait la filiation des pères, puisque le don du nom et non le don de la vie fait entrer le nouveau-né dans l'humanité. Aux femmes reviendrait la

---

<sup>1</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Vrin, 1992, p. 45

reproduction de l'espèce. C'est à se demander si la fondation n'est pas justement le pivot autour duquel gravite la légitimité ancestrale de la filiation dans la communauté des pères et l'idéalité inaugurale de l'action publico-politique dans la communauté des pairs. Sous cet aspect, non seulement le potentiel inaugural de l'agir serait-il réservé aux citoyens dans la communauté des pairs, mais la conservation d'un monde permanent, la transmission d'un « patrimoine publico-politique » relèverait de la communauté des pères. Ce serait comme si le dispositif de la seconde naissance, c'est-à-dire l'inscription du nouveau venu dans la communauté des pères (la filiation) et son apparition dans la communauté des pairs (l'action), étaient des tentatives d'étouffer quelque chose de redoutablement subversif dans l'avènement du citoyen qui advient de la mère.

Bien que dans sa version moderne, la démocratie libérale ait substitué la raison instrumentale à la raison dialogique qui prévalait chez les Grecs, il semble que dans l'un et l'autre cas, sous prétexte des déterminations de leur sexe, les femmes sont disqualifiées de la citoyenneté. Dans ce contexte, l'accession récente de la femme, en tant qu'individu abstrait, à la citoyenneté, aurait eu pour condition sa « désexuation » c'est-à-dire sa désassimilation de la mère grâce à la reconnaissance du contrôle féminin de la reproduction.

### **La référence judéo-chrétienne: vitalisme**

Dans sa critique de la modernité, où le social se substitue à la famille, puis l'humanité se substitue aux sociétés nationales, Arendt revalorise, sous le thème de l'intimité, la sphère privée. On pourrait presque être tenté de croire que dans ce registre, la figure de la mère n'est plus destinée à la reproduction de l'espèce, mais qu'en tant que figure d'altérité, d'intimité et d'amour, la mère participerait à résister à l'anonymat du social. Toutefois, Arendt conserve un regard grec lorsque, le corps des femmes, destiné à la reproduction biologique et sociale, est en partie lié à

l'avènement et à l'envahissement du social. Arendt considère que les temps modernes ont émancipé la classe ouvrière et les femmes presque au même moment de l'histoire, non grâce à leur lutte collective et à leur accession à la « pluraliberté » citoyenne mais par leur entraînement dans un irrésistible mouvement de libération du corps<sup>2</sup> portant entrave à la liberté citoyenne.

### **Conception et accession des femmes au statut de sujet**

D'après Arendt, les dérives de l'universalisme rationaliste qui instrumentalisent l'être et le monde, et de l'historicisme romantique puis marxiste qui uniformisent la singularité de chacun au nom de l'unité nationale, sociale, historique ou biologique, auraient mis en péril la réalité d'un monde permanent et la potentialité créatrice de l'être transcendant. On peut considérer sous cet angle, que le féminisme libéral et le féminisme marxiste n'échappent pas à ce double mouvement.

Dans le registre rationaliste, la conception d'un *sujet-femme* de la part du féminisme libéral, souffre d'amnésie en voulant évacuer la question de la différences des sexes et de son engendrement par et dans un monde donné et historial, au nom du droit des femmes à l'« égaliberté » de l'individualisme abstrait et universel. Dans l'ordre de l'historicisme et de l'essentialisme, les adaptations du féminisme hégéliano-marxiste et maternaliste, faisant appel à un *sujet-féminin*, dérobent les actrices du potentiel inaugurateur de leur individualité, au nom d'une nécessité historique à faire advenir ou d'une nécessité biologique à respecter à tout prix.

« L'émancipation, la laïcisation de l'époque moderne qui commença par le refus non pas de Dieu nécessairement, mais d'un Dieu Père dans les cieux, doit-elle s'achever sur la répudiation plus fatale encore d'une Terre Mère de toute créature vivante? »<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, p. 115

« Si les temps modernes ont émancipé la classe ouvrière et les femmes à peu près au même moment de l'Histoire, c'est un fait qu'il convient certainement de ranger parmi les caractéristiques d'un époque qui ne croit plus à la nécessité de dissimuler les fonction corporelles ni les soucis matériels. On jugera d'autant plus symptomatique de la nature des ces phénomènes que le peu qui nous reste de strictement privé dans notre civilisation se rapporte aux « besoins », au sens original, qu'entraîne le fait d'avoir un corps.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34

Bien qu'Arendt déconsidère la Révolution française avec la Déclaration des Droits et l'homme et du citoyen en y voyant un mouvement de libération et non un acte de fondation<sup>4</sup>, il nous semble que le limogeage de la toute puissance paternelle, symbolisée au moyen-âge par l'absolutisme divin et royal et dans l'antiquité par le despotisme du paterfamilias, ait partie liée à la reconnaissance, entre 1789 et 1804 de capacités civiles aux femmes (autorité parentale, droit au divorce sans égard à la responsabilité des parties, droit de contracter des obligations financières)<sup>5</sup>. Cette démocratisation momentanée de l'espace domestique aurait pu ouvrir encore davantage la brèche au sein des structures patriarcales de l'autorité et du pouvoir fondés sur les catégories de sexe. Non que cet affranchissement partiel des femmes ait été déterminant dans l'extension ultérieure de la citoyenneté, puisque l'accession sinueuse des femmes à la pleine citoyenneté passe par le soutirement de leurs droits civils sous la Terreur, la reconnaissance de leur droits politiques durant les années 1940, la reconnaissance du contrôle féminin de la reproduction trente ans plus tard, et du même coup la re-reconnaissance de capacités civiles. Mais peut-être que ce premier affranchissement aurait participé à l'ébranlement de l'échafaudage d'une sphère politique « phallogocentrique » (soit réservée à la communauté des pairs chez les Grecs ou à l'autorité royale et divine depuis l'institution du christianisme) jusqu'alors soutenue et prélevée (de part et d'autre) de l'autorité paternelle dans la sphère domestique. L'ampleur et la peur de ce renversement pourrait expliquer en partie l'avènement de la Terreur, du code napoléon, et des inconséquences politico-juridiques du vingtième siècle.

Ces événements, qui ont marqué le lent et douloureux accouchement de la femme individu abstrait et citoyenne, symptomatisent possiblement le déchirement de la démocratie moderne

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, Essai sur la révolution, Gallimard, 1963, p. 217

<sup>5</sup> Irène Théry, Le démantèlement, Éd. Odile Jacob, 1993, pp.7-106

tirillée entre les prétentions universalistes de l'individu abstrait indifférencié et les exigences particularistes de communautés surdéterminées.

En principe, la coexistence des deux visions du monde, partagées entre le rationalisme et le romantisme, auraient pu établir un équilibre entre le potentiel inaugural de l'individualité des êtres et le souci de préserver un monde commun. Toutefois, en se scindant, elles se sont radicalisées. « Peut-être que ces deux éléments, le souci de la stabilité et l'esprit de nouveauté, ayant fini par s'opposer dans la pensée et dans la terminologie politiques - l'un s'identifiant avec le conservatisme, l'autre revendiqué comme le monopole du libéralisme progressiste -, doivent être reconnus comme figurant parmi les symptômes de notre perte. »<sup>6</sup>

« Il n'y a pas d'éthique ou de politique qui puisse contourner la reconnaissance du sujet, mais en se rappelant que ce sujet est plusieurs. L'être au monde consiste dans le débat déchirant de soi et de l'autre, l'altération résidant dans l'affrontement à d'autres soi »<sup>7</sup>

L'assimilation du *sujet-femme* à la position politico-métaphysique de l'individualisme abstrait des Lumières participe à anéantir la durée et le donné tels qu'historiquement construits dans et par la différence des sexes. L'intégration du *sujet-féminin* à la position éthico-théologique d'un communautarisme historiciste ou essentialiste durcit cette différence.

Depuis que la femme s'est émancipée de l'obligation à la maternité et qu'elle est reconnue comme individu abstrait et citoyenne à part entière, serait-il possible que, du même coup, la maternité soit dé-déterminée et même symbolisée? Un sujet AU féminin pourrait rendre compte de l'individualité créatrice des femmes (entre autres) et de l'accueil d'une antériorité de la pensée et de l'expérience dans une affiliation symbolique. Comme le propose Collin en s'inspirant d'Arendt, le poétique pourrait médiatiser la participation des individus au politique et une éthique

<sup>6</sup> Hannah Arendt, Essai sur la révolution, *Op. cit.*, p. 329

<sup>7</sup> Françoise Collin, « Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet », Ontologie et politique, Tierce, 1988, p. 139

symbolique de l'héritage d'un matrimoine<sup>8</sup>. Cette proposition pourrait contribuer à penser l'égalité différenciée outre l'opposition entre l'universalisme et le particularisme historiciste ou essentialiste. Si l'accession des femmes à l'individualisme abstrait et à la liberté citoyenne a exigé leur désincorporation d'une maternité jusqu'alors conçue comme déterminée et déterminante dans la reproduction biologique, sociale et celle des moeurs, il est peut-être possible que du même coup, la maternité se pense dorénavant en termes symboliques.

Quoiqu'en s'inspirant d'Arendt, Collin ait songé à une médiation entre l'abstraction et la particularisation, qui pourrait passer par l'art et le natal<sup>9</sup>, et qu'elle ait suggéré que la mère puisse être co-autrice du monde commun<sup>10</sup>, resterait à penser la possibilité d'un rapport de la mère à l'art et au natal, comme source d'un agir à la fois inaugural et filial.

---

<sup>8</sup> Françoise Collin, « Un héritage sans testament », Les cahiers du GRIF: Les jeunes, la transmission, no. 34, pp. 81-92

<sup>9</sup> Françoise Collin, « N'être: Événement et représentation », Ontologie et politique, Tierce, 1988, pp. 138-139

« En effet, pour Arendt chaque oeuvre d'art comme chaque être humain résiste à son inscription dans un tout... l'art propose de manière emblématique un mode de communication publique qui ne recouvre pas l'unicité irréductible mais se fonde sur elle, une communauté désintéressée au sens propre du terme c'est-à-dire étrangère à tout intérêt, et qui ne met en rapport que des exceptions, des nouveaux. D'où aussi sa résistance constante à l'idée d'histoire comme développement continu d'une totalité entendue comme Humanité. Car le concept clé de la pensée arendtienne est bien celui de la natalité par laquelle toute singularité rompt la chaîne tant biologique qu'historique. Ce dont atteste éminemment le geste artistique, qui toujours dit recommencement »

<sup>10</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 44

## Postface

À l'origine de ce travail, nous nous proposons d'étudier les concepts de natalité (central à Condition de l'homme moderne) et de fondation (concept clef d'Essai sur la révolution). Nous espérons dégager ainsi, deux conceptions du sujet, ou pour dire comme Arendt, de l'acteur, l'un qui rompt avec le monde temporel par l'acte de création, l'autre qui renoue avec le monde temporel par l'acte de filiation. Nous avons soulevé l'hypothèse selon laquelle l'opposition entre le principe inaugural de la natalité et le principe ancestral de la fondation, ne serait qu'apparente. En fait, ces deux conceptions du sujet chez Arendt, initiation et transmission, traverseraient à la fois le concept de natalité et celui de fondation. Loin de voir chez Arendt une dichotomie rigide entre l'idée de commencement (de l'être) et de continuité (du monde), nous espérons voir comment sa conception du politique fait appel à ces deux principes. Vue la complexité et la densité des concepts de natalité et de fondation, nous avons choisi de s'en tenir à la métaphore de la natalité qui semble symboliser ces deux principes de l'action, c'est-à-dire la création et la filiation qui sont des principes à la fois antagoniques et complémentaires. Nous avons cru qu'en relativisant le principe de commencement de l'être et celui de la continuité du monde temporel, Arendt nous aiderait à penser le devenir sujet des femmes. Les lectures de Legros et Levert devaient dresser une grille d'analyse de l'idée de sujet selon la conception rationaliste et romantique des modernes, qu'Arendt entérine et réfute à la fois. La lecture de Collin devait permettre d'entrevoir comment la question des femmes s'articule au sein des figures emblématiques du politique chez Arendt, dont le statut du citoyen grec et la condition du paria juif. Enfin, nous avons tenté d'interpréter Condition de l'homme moderne à partir de ces grilles d'analyse.

Par l'entremise de l'idée d'humanité et de naturalité chez Legros et de l'idée de commencement et de temporalité chez Levert, nous avons tenté de d'établir une grille d'analyse qui permettrait de relativiser les principes de l'abstraction et de la détermination. En percevant Condition de l'homme moderne comme une critique des dérives rationalistes et romantiques de la modernité, ayant perverties leurs origines grecques et « chrétiennes », nous avons cru opportun d'introduire l'idée de sujet selon le rationalisme et le romantisme. Il est possible que l'aller-retour entre l'univers moderne et pré-moderne, ait davantage obscurci qu'il n'ait éclairci notre conception d'un sujet chez Arendt. En introduisant Legros, nous avons souligné qu'entre les Anciens et les Modernes, l'idée d'humanité, changeait d'axe. Bien que dans l'un et l'autre cas, l'être rationnel doive transcender la nature immédiate, les Anciens font appel à une nature normative vers laquelle il faut tendre (un modèle idéal « absolument transcendant ») ce que les Modernes soit rejettent ou rapportent à la maîtrise du soi. Semble-t-il, qu'en posant comme origines du rationalisme moderne, le rationalisme ancien, et comme origine du romantisme moderne, le christianisme primitif, nous avons négligé de tenir compte de la vision cosmologique (mythologique et théologique) du monde pré-moderne et de la vision humaniste des modernes. L'oubli de cette distinction importante, pourrait avoir entraîné une certaine confusion dans notre conception de la transcendance et de l'immanence.

Néanmoins, par l'entremise de Legros et de Levert, nous avons soulevé qu'Arendt réfuterait aussi bien le rationalisme subjectiviste que le communautarisme historiciste. Nous avons ainsi introduit une conception arendtienne du sujet, qui demanderait de reconnaître à l'acteur son individualité singulière qui se manifeste dans sa faculté de commencer, ainsi que son humanité

particulière qui se transmet et se transforme à travers le temps. Pourtant, il faudrait souligner que cette définition préliminaire s'inscrirait dans le cadre de la modernité.

En présentant l'analyse de Collin (peut-être plutôt bi ou multi-métaphorique, que bi-axiologique), nous avons tenté de ré-interpréter et relativiser les conceptions auto-référentielle et historiciste du sujet que nous avons présenté précédemment, et ce, à la lueur d'une *Arendt grecque* et d'une *Arendt juive*. Il nous a semblé que l'idée de l'être-en-soi du rationalisme moderne, pouvait s'interpréter, dans le cadre de la Cité grecque, en termes que nous avons qualifiés d'un être-entre-sois (c'est-à-dire les êtres qui, ayant transcendé la nature substantive, se font apparaître par la parole et l'action), ce que Collin désigne aisément comme une « pluralité homogène »<sup>1</sup> ou une « pluralité d'opinions »<sup>2</sup>. En associant l'*Arendt grecque* à une conception métaphysique (platonicienne) du sujet, nous tentions d'exposer (peut-être à tort, dans l'ordre de la métaphore) l'écart que discerne Collin entre l'agir et la nature.

« C'est cette quasi coupure entre nature et agir, et le recours à une nature peu analysée, - qui pourrait bien être dans l'oeuvre arendtienne le dernier héritage de la métaphysique dualiste traditionnelle »<sup>3</sup>

En substituant, dans l'instance de l'*Arendt juive*, l'être-en-commun romantique (une identité unitaire), par l'idée d'un être-entre-autres (« identité marginale ou l'identité radicale du paria »<sup>4</sup>, nous pensions illustrer « l'hétérogénéité d'une pluralité de situations »<sup>5</sup>, qui fait du corps et de l'histoire, un donné non pas imposé par une nécessité biologique ou historique, mais un donné proposé et interprété d'une génération à l'autre. Dans ce registre, l'agir (comme natalité) se grefferait à une nature (comme naissance) d'emblée reconnue comme humaine.

<sup>1</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, 1992, p. 37

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>4</sup> Françoise Collin, « Du privé et du public », *Les cahiers du GRIF: Hannah Arendt*, No. 33, 1986, p. 60

<sup>5</sup> Françoise Collin, « Agir et donné », *Op. cit.*, p. 38

« Sans en être consciente, Hannah Arendt, en affirmant que le fait même de la naissance est commencement, produit un énoncé éminemment subversif, qui brise le mur séculairement échafaudé (et entériné d'une certaine manière par elle-même) entre nature et culture, entre corps et esprit, entre femmes et hommes, entre privé et public, entre non monde et monde, entre *infans* et adulte »<sup>6</sup>

Nos interprétations de l'*Arendt grecque* et de l'*Arendt juive* selon Collin et nos transpositions d'un sujet métaphysique dans l'ordre de la Cité grecque, ou phénoménologique du point de vue de la judéité ou du judéo-christianisme lorsqu'il s'agit en fait du christianisme primitif, sont discutables. Il est possible que certaines imprécisions proviennent de notre méconnaissance du monde grec, romain, judéo-chrétien et chrétien, puis des rapports qui s'y établissent entre philosophie, théologie et politique. Nous avons peut-être interprété trop largement la référence *grecque* et la référence *juive* selon Collin, bien que, comme nous l'avons souligné dans l'introduction de la thèse, elle considère elle-même que ces termes sont problématiques:

« Mais ce partage semble en recouvrir un autre, tenant aux références privilégiées de l'oeuvre arendtienne dans ses différents moments: référence grecque d'une part - qui domine dans l'élaboration philosophique - référence que je qualifierai, par facilité et sans doute inadéquatement, de juive d'autre part. Par référence, il ne faut pas entendre principalement ni exclusivement la référence à des espaces philosophiques car si les penseurs grecs, et éminemment Aristote, sont convoqués, les penseurs juifs ne le sont guère, mais bien les penseurs chrétiens, et éminemment Augustin »<sup>7</sup>

En ce qui concerne notre lecture de Condition de l'homme moderne, « l'opposition relationnelle » que nous avons soulevée entre l'action comme création (l'initial, l'inaugural) et comme filiation (la transmission, l'ancestral), est mieux qualifiée en termes d'un agir citoyen ou d'un sujet politique selon la conception grecque et d'un agir humain ou d'un sujet ontologique selon conception chrétienne. Ces termes donnent plus de souplesse et plus de justesse à notre

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 27

analyse, qui vise non pas à présenter une vision dichotomique d'Arendt, mais bien au contraire, à mettre en lumière la position intermédiaire que semble occuper sa conception de l'Agent comme sujet agissant dans le mode de la filiation (l'engendrement historial de l'action à partir d'un donné transmis) et dans le mode de la création (l'initiation de l'action transfigurant le donné). En ce qui concerne plus directement les concepts de naissance (naissance du corps physique ou seconde naissance publico-politique) et de natalité, la distinction entre une conception grecque et chrétienne s'est avérée plus embarrassante qu'autre chose, puisqu'il arrive à Arendt d'intervertir naissance et natalité aussi bien dans le cadre de l'agir grec qu'en référence à l'avènement du Christ. De plus, à l'intérieur d'un même passage, Arendt évoque la naissance physique comme source de l'acte et la seconde naissance comme actualisation de l'acte<sup>8</sup>.

Néanmoins, au lieu de sembler accentuer un écart entre la création et la filiation, nous avons voulu entrevoir à partir d'Arendt, un rapport relationnel et relatif entre la transcendance et l'immanence, l'universel et le particulier, l'esprit et le corps, ce qui, à notre avis, permettrait de penser un sujet AU féminin en termes d'arrachement des femmes à l'égard d'un corps et d'une histoire déterminés, et d'attachement des femmes à l'égard d'une maternité pensante, agissante et parlante.

---

<sup>8</sup> Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, 1961, p. 233

## *Bibliographie*

### *Ouvrages d'Arendt*

- Auschwitz et Jérusalem, Éd. Tierce, Paris (rééd. de poche), 1991  
Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, Paris, 1961 (rééd. 1963)  
Essai sur la révolution, Gallimard, Paris, 1963 (rééd. 1967)  
La crise de la culture, Gallimard, Paris, 1972  
La vie de l'esprit, vol. I, La pensée, Vol. II, Le vouloir, PUF, Paris, 1981 et 1983  
Le concept d'amour chez Augustin, Tierce, Paris, 1991  
L'imérialisme, Fayard, Paris, 1981  
Le système totalitaire, Seuil, Paris, 1972  
Penser l'événement, Belin, Paris, 1989  
Rahel Varnhagen, Pipé, Munchen, 1962  
Sur l'antisémitisme, Calmann-Lévy, Paris, 1973

### *Ouvrages sur Hannah Arendt*

- Berger Hansen, Philip  
Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship, Polity Press, Cambridge, 1993, 266 p.
- Bowen-Moore, Patricia  
Hannah Arendt's Philosophy of Natality, MacMillan Press, 1989, 179 p.
- Bradshaw, Leah  
Acting and Thinking: the Political Thought of Hannah Arendt, University of Toronto Press, Toronto, 1989, 162 p.
- Canovan, Margaret  
Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 268 p.
- Collin, Françoise (sous la direction de)  
Hannah Arendt: les Cahiers du GRIF, Deuxtemps Tierce, Paris, No. 33, 1986, 159 p.
- Courtine-Denamy, Sylvie  
Hannah Arendt, Belfond, Paris, 1994, 435 p.
- Disch, Lisa Jane  
Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, Cornell University Press, Ithaca, 1994.

Harmis, Dimitrios

Hannah Arendt et la modernité: Hannah Arendt ou le dépassement de la tradition, Université Laval, Québec, 1990, 139 p.

Harstock, Nancy

Money, Sex and Power, Northeastern University Press, Boston, 1985, pp. 255-267.

Kateb, George

Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1984, 204 p.

Legros, Robert

L'idée d'humanité: introduction à la phénoménologie, chapitres I, II et IV, Grasset, Paris, 1990, 269 p.

« Les lumières et l'humanité comme arrachement à la naturalisation »

« Le romantisme et l'humanité comme appartenance à la naturalisation »

« La phénoménologie - Hannah Arendt: l'arrachement en tant qu'inscription en un monde »

O'Brien, Mary

The Politics of Reproduction, Routledge, London, 1981, pp. 90-110.

Parekh, Bhashu

Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy, MacMillan, London, 1981, 198 p.

Passerin d'Entrèves, Maurizio

The Political Philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London, 1992, 204 p.

Rich, Adrienne

On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978, W.W. Norton, New York, 1979, pp. 208-217.

Tolle, Gordon J.

Human Nature under Fire: The Political Philosophy of Hannah Arendt, University Press of America, Washington DC, 1982, 167 p.

**Articles sur Hannah Arendt:**

Benhabib, Seyla

« Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space », History of Human Sciences, Vol. 6, No. 2, 1993, pp. 97-114.

« The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Vernhagen », Political Theory, Vol 23, No. 1, February 1995, 1995, pp. 5-24.

Burks, Valerie C.

« Women's Place: an Arendtian Critique of Feminism », Women and Politics, Vol 14, No. 3, 1994, pp. 19-56.

Caroux, Jacques

« Quel monde pour l'homme de masse », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Vol. 4, No. 6., 1980, pp. 81-87.

Collin, Françoise

« Agir et donné », Hannah Arendt et la modernité, Éd. Vrin, Paris, 1992, pp. 27-46.

« Du privé et du public », Les Cahiers du GRIF: Hannah Arendt, Françoise Collin, No. 33, 1986, pp. 47-68.

« Hannah Arendt: Révolution et démocratie » dans M. Brive (éd.), Les femmes et la révolution française, vol. 3, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1991, pp. 267-274.

« Identité. Pluralité. Différence », Deux sexes c'est un monde, Présences, Lausanne, 1990.

« N'être: Événement et représentation », Ontologie et politique, Éd. Tierce, Littérales, II, 1988, pp. 117-140.

« Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet », Ontologie et politique, Tierce, 1988, pp. 117-140

« Un héritage sans testament », Les Cahiers du GRIF: Les jeunes, la transmission, no. 34, 1986, pp. 81-92.

Cutting Gray, Joanne

« Hannah Arendt: Feminism and the Politics of Alterity: What Will We Lose if We Win? », Hypatia, Vol. 8, No. 1, 1993, pp. 33-54.

de Lussy, Florence

« Le problème du « Nous » entre l'individu et le collectif », Cahier du groupe de recherches Philosophie et Langage, No. 13, 1991, pp. 193-213.

Dietz, Mary G.

« Hannah Arendt and Feminist Politics », Feminist Interpretations and Political Theory, M.L. Shanley and C. Pateman (eds.), Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 232-252.

Duffé, Bruno-Marie

« Hannah Arendt: penser l'histoire et ses commencements - de la fondation à l'innovation », Revue des sciences philosophiques et théologiques, , Vol. 67, No. 3, 1993, pp. 399-416.

Enegrén, André

« Révolution et fondation », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Vol. 4, No. 6, 1980, pp. 47-65.

Eslin, Jean-Claude

« L'événement de penser », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Vol. 4, No. 6, 1980, pp. 7-18

Fenichel Pitkin, Hanna

« Justice: On Relating Private and Public », Political Theory, Vol. 9, No. 3, 1981, pp. 327-351.

Honig, Bonnie

« Arendt, Identity and Difference », Political Theory, , Vol. 16, No. 1, 1988, pp. 77-98.

Issac, Jefferey C.

« Situating Hannah Arendt on Action and Politics », Political Theory, Vol. 21, No. 3, August 1991, pp. 534-540.

Justman, Stuart

« Hannah Arendt and the Idea of Disclosure », Philosophy and Social Criticism, , Vol. 8, No. 3, 1981, pp. 406-422.

Kazin, A.

« Woman in Dark Times », The New York Review of Books, June, 1982.

King, R.

« Endings and Beginnings: Politics in Hannah Arendt's Thought », Political Theory, Vol. 12, No. 2, May 1984, pp. 235-251.

- Lane, Ann M.  
« The Feminism of Hannah Arendt », Democracy, summer 1993, pp. 107-117.
- Mongin, Olivier  
« Du politique à l'esthétique », Esprit: changer la culture et la politique - Hannah Arendt, Vol. 4, No. 6, 1980, pp. 98-108.
- McKenna, George  
« Bannisterless Politics: Hannah Arendt and Her Children », History of Political Thought, Vol. 5, No. 2, 1984, pp. 333-360.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (dir.)  
« Symposium on Hannah Arendt's Political Thought », Praxis International, Vol. 9, No. 1-2, 4-7, 1989, pp. 1-7.
- Pelczynski, Z. and J. Gray (eds.)  
« Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Conception of Freedom », Conceptions of Liberty in Political Philosophy, 1984.
- Rcsaur, Ken  
« Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt », Revue canadienne de science politique, XXV:4, décembre 1992, pp. 723-736.
- Ring, Jennifer  
« The Pariah as a Hero: Hannah Arendt's Political Actor », Political Theory, Vol. 19, No. 3, August 1991, pp. 433-452.
- Schwartz, Joseph M.  
« Arendt's Politics: The Elusive Search for Substance », Praxis International, Vol. 9, No. 1-2, 1989, pp. 27-47.
- Springborg, Patricia  
« Hannah Arendt, Republicanism and Patriarchalism », History of Political Thought, Vol. X, No. 3, Autumn 1989, pp. 499-523.
- Taminiaux, Jacques  
« La vie de quelqu'un », Les cahiers du GRIF: Hannah Arendt, No. 33, 1986, pp. 29-36.
- Villa, Dana R.  
« Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aesthetization of Political Action », Political Theory, Vol 20, No. 2, May 1992, pp. 274-308.
- Wolff, Kurt H.  
« On the Significance of Hannah Arendt's *The Human Condition* for Sociology », Inquiry, Vol. 4, No. 2, 1961, pp. 67-106.

*Ouvrages complémentaires*

Balibar, Etienne

« Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », Les frontières de la démocratie, Paris, La Découverte, 1992, pp. 124-150.

Bouchard, Guy

« Typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain », Philosophiques, Vol. XVIII, No. 1, printemps 1991, pp. 119-167.

Cérati, Marie

Le Club des citoyennes républicaines révolutionnaires, Éditions sociales, Paris, 1966.

Descarries-Bélanger, Francine et Shirley Roy

Le mouvement des femmes et ses courants de pensée: essai de typologie, Les documents de l'ICREF, Ottawa, No. 19, 1988.

Duhet, Paule-Marie

Les femmes et la Révolution 1798-1794, Gallimard, Paris, 1971.

Elsthain, Jean-Bethke

« Antigone's Daughters », Democracy 2, No. 2, April 1992.

Fraisse, Geneviève

« De la destination au destin », dans G. Duby et M. Perrot, Histoire des femmes, tome IV, Le XIXème siècle, Paris, Plon, 1991, pp. 57-85.

« La naissance de la démocratie ou la démocratie exclusive », 1ère partie, dans La raison des femmes, Paris, Plon, 1992, pp. 49-87.

Hein, Hilde

« The Role of Feminist Aesthetics in Feminist Theory », The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 48:4, Fall 1990, pp. 281-291.

Hoffman, Paul

La femme dans la pensée des Lumières, Éditions Orphys, Paris, 1977.

Knibiehler, Yvonne et Catherine Fouquet

L'histoire des mères: du moyen-âge à nos jours, Éd. Montalba, Paris, 1981, 364 p.

Levert, Paule

L'idée de commencement, Aubier, Paris, 1961, 294 p.

Loroux, Nicole

Les mères en deuil, Éd. du Seuil, Paris, 1990, 151 p.

Merbeau-Cleirins, Béatrice

Les mères imaginées: horreur et vénération, *Confluents psychanalytiques*, Éd. Les belles lettres, Paris, 1988, 309 p.

Morel, Marie-France

« Mythes et représentations de la femme », Romantisme, No. 13-14, 1976.

Mouffe, Chantal

« Pour un pluralisme agonistique », Revue MAUSS, No. 2, second semestre 1993, pp. 98-105.

Ricoeur, Paul

« L'identité narrative », Revue de sciences humaines, TOME LXXXV, no. 221, janvier-mars, 1991,

Rosanvallon, P.

Le sacre du citoyen, Gallimard, Paris, 1992.

Tahon, Marie-Blanche

« Du verbe et de la chair », Conjonctures, No. 15, 1991, pp. 33-50

« La démocratie et le menu du dîner », Conjonctures, No. 20-21

« La mère est-elle un individu? », Les individualismes et l'individualité, sous la direction de Jean-François Côté, Colloque de l'ACSALF, atelier *La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait*, Montréal, 17-20 mai, 1994

« Le don de la mère », Anthropologie et Sociétés, Vol. 19, Nos. 1-2, 1995, pp. 139-155.

Thériault, Joseph Yvon

« De l'utilité de la distinction moderne privé/public », Revue québécoise de science politique, No. 21, pp. 37-69