

ACADÉMIE ROYALE
des sciences, des lettres & des beaux-arts
DE BELGIQUE



Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.
Elle a été publiée et numérisée par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique.

Utilisation

L'Académie royale de Belgique met gratuitement à la disposition du public les copies numérisées d'œuvres littéraires appartenant au domaine public : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation ni au prétexte du droit d'auteur.

Pour les œuvres ne faisant pas encore partie du domaine public, l'Académie royale de Belgique aura pris soin de conclure un accord avec les ayants droit afin de permettre leur numérisation et mise à disposition.

Les documents numérisés peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les documents à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation à l'Académie royale de Belgique (Palais des Académies, rue Ducale, 1 - B-1000 Bruxelles), en joignant à sa requête, l'auteur, le titre et l'éditeur du ou des documents concernés.

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer, dans son travail, les documents utilisés par la mention « Académie royale de Belgique » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents.

Par ailleurs, quiconque publie un travail – dans les limites des utilisations autorisées – basé sur une partie substantielle d'un ou plusieurs document(s) numérisé(s) s'engage à remettre ou à envoyer gratuitement à l'Académie royale de Belgique, un exemplaire ou à défaut, un extrait justificatif de cette publication.

Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures conditions d'accessibilité et de qualité des documents numérisés, des défauts peuvent y subsister. L'Académie royale de Belgique décline toute responsabilité concernant les coûts, dommages et dépenses entraînés par l'accès et l'utilisation des documents numérisés. Elle ne pourra en outre être mise en cause dans l'exploitation subséquente des documents numérisés et la dénomination « Académie royale de Belgique » ne pourra être ni utilisée, ni ternie au prétexte d'utiliser des documents numérisés mis à disposition par elle.

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si :

1. les sites pointant vers ces documents informent clairement leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web de l'Académie royale de Belgique ;
2. l'utilisateur, cliquant sur un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre. Cette action pourra être accompagnée de l'avertissement « Vous accédez à un document du site web de l'Académie royale de Belgique ».

Reproduction

Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement, le téléchargement, la copie et le stockage des données numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre base de données, qui est interdit.

Sous format papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans le présent texte, les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé sont permis.

Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'Académie royale de Belgique dans les copies numériques est interdite.

Autour d'Auschwitz

De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique : une lecture de Hannah Arendt

Jean Michel Chaumont, docteur en philosophie est collaborateur scientifique de la Fondation Auschwitz et maître de conférences à l'Université Catholique de Louvain.

Photo de couverture :
Edvard Munch (1863-1944)
Angst. 1896.
Bois gravé. 460 x 377.
Munch-museet, Oslo.



ISSN 0378-7893
ISBN 2-8031-0090-8

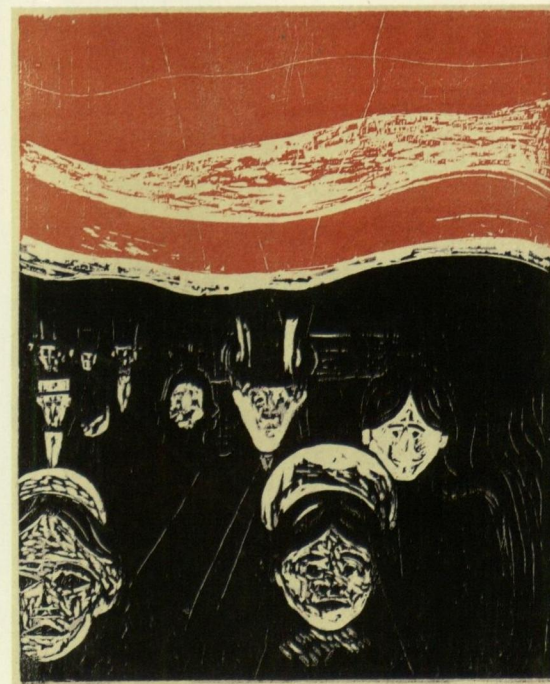
« La pyramide des martyrs obsède la terre. » Ainsi disait René Char, poète et homme d'action admiré par Hannah Arendt. Auschwitz obsède la terre. Événement central du XX^e siècle pour la conscience occidentale, il demeure encore et toujours, en cela au moins à nul autre pareil, une lancinante énigme. Une énigme qui interroge la modernité et plus globalement toute l'histoire humaine, une énigme qui interdit désormais toute innocence face à cette histoire. Une énigme aussi qui impose le respect et dont on ne peut s'approcher qu'avec la plus extrême prudence sous peine de briser net l'effort de la réflexion. C'est pourquoi il n'est peut-être pas inutile d'initier l'approche en décrivant un large cercle concentrique dont Auschwitz ne demeure qu'implicitement le foyer irradiant. D'abord, il y a l'avant-Auschwitz, soit selon Arendt, des sociétés gravement malades de la modernité, malades de cette terrifiante désolation qu'elle génère massivement. Diagnostic quelque peu outrancier dont il importe de tempérer la sévérité si l'on ne désire pas renoncer à bien des idéaux émancipateurs toujours présents à nos cœurs et à la raison. Mais diagnostic à débattre car sans se confondre avec la modernité, Auschwitz ébranle néanmoins certains de ses fondements apparemment les mieux assurés. C'est après coup seulement que nous pouvons prendre la mesure de l'ébranlement et repenser l'ensemble. Cette tâche ne peut être l'œuvre d'un seul, car il n'est aucune de nos pratiques, aucune de nos théories qui ne doivent être revisitées à la lumière chevrotante de ces sombres temps. Au moins s'efforce-t-on ici d'établir fermement la nécessité éthique de tirer les leçons de l'histoire et il appert, chemin faisant, qu'une telle entreprise suppose que nous redécouvrons le poids et que nous retrouvons le sens de notre appartenance à un monde, un monde qui n'est pas né d'hier, un monde reçu en partage avec d'autres. Or, à cette reconnaissance précisément, Hannah Arendt a sans cesse œuvré car elle lui semblait représenter la prévention la plus efficace contre la résurgence possible des totalitarismes. Alors, peu importe que la lecture proposée de sa pensée soit si souvent très critique puisqu'elle s'achève en définitive sur cette convergence à ses yeux primordiale.

Autour d'Auschwitz

Jean-Michel Chaumont

Autour d'Auschwitz

Jean-Michel Chaumont



De la critique
de la modernité
à l'assomption de
la responsabilité
historique

Une lecture de
Hannah Arendt

Classe
des
Lettres

Académie royale de Belgique

Jean-Michel Chaumont

Autour d'Auschwitz

*De la critique de la modernité
à l'assomption
de la responsabilité historique:*
une lecture de Hannah Arendt

ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
CLASSE DES
LETTRES
ET DES SCIENCES
MORALES ET
POLITIQUES





Autour d'Auschwitz





Jean-Michel Chaumont

Docteur en philosophie

Autour d'Auschwitz

*De la critique de la modernité
à l'assomption
de la responsabilité historique*

Une lecture de Hannah Arendt



CLASSE DES LETTRES

ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE



Impression décidée le 7 mai 1990
Mémoire de la classe des Lettres
Collection in-8°, 2^e série
Tome LXX-I
1991

© 1991, Académie royale de Belgique

Toutes reproductions ou adaptations totales ou partielles de ce livre,
par quelque procédé que ce soit et notamment par photocopies ou microfilm,
réservées pour tous pays.

N° 1938 – Dépôt légal 1991.0092.07

ISSN 0378-7893
ISBN 2-8031-0090-8

Nouvelle Imprimerie Duculot,
imprimeur de l'Académie royale de Belgique, Gembloux

Printed in Belgium

Prologue

« Autour d'Auschwitz » n'est pas le titre de la version originale de ce manuscrit ⁽¹⁾. La décision de le rebaptiser n'est pourtant pas arbitraire : elle s'autorise du fait qu'en vue de la présente édition il a fallu considérablement raccourcir le texte et, par conséquent, procéder à un important travail de sélection et de refocalisation. Cet exercice m'a permis de dégager beaucoup plus nettement ce qu'avec un relatif recul je considère avoir été le point de gravité effectif — sinon toujours conscient — de ma recherche, point de gravité correctement condensé à mon sens dans l'expression « Autour d'Auschwitz ».

De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique, cet ouvrage chemine en effet de l'avant-Auschwitz — soit la modernité en tant qu'elle représente selon Arendt la matrice du totalitarisme dont Auschwitz sera l'expression paroxystique — à l'après-Auschwitz : la responsabilité éthico-politique dont l'événement nous leste. Même si la ligne joignant l'avant et l'après est loin d'être droite, même si Hannah Arendt ne l'a jamais thématisée comme telle, il me semble possible de soutenir que pour elle, les mêmes causes se trouvant à l'origine lointaine d'Auschwitz sont encore actives aujourd'hui dans la mesure où elles interdisent notamment de tirer les leçons qui s'imposent après Auschwitz. Dans un cas comme dans l'autre, un phénomène semblable d'aliénation des individus par rapport au monde est à l'œuvre. Le sujet du totalitarisme selon Arendt et le sujet de l'éthique contemporaine se rejoignent en effet en ceci que le fait et le sens de leur appartenance à un monde sont systématiquement ignorés, occultés ou déniés.

⁽¹⁾ Lorsqu'il fut défendu début 1989 à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, il s'intitulait plus doctement « Vie, monde et récit : la critique de la modernité chez Hannah Arendt » et déjà cet intitulé trahissait, comme on s'en rendra compte à la lecture de l'introduction, une sérieuse dérive par rapport au projet soumis au Fonds National de la Recherche Scientifique en 1983.



La mise en évidence de cette singulière continuité dans la pensée de Hannah Arendt ne préjuge cependant en rien de ma propre opinion en la matière. Afin de prévenir les malentendus, je voudrais la caractériser brièvement car ma position n'est pas univoque. Je trouve, et une bonne partie de mon travail tente de dire pourquoi, que la critique arendtienne de la modernité est largement outrancière. Qui plus est, je la crois inséparable d'une apologie de la tradition non explicitement assumée mais seule conséquente dans le cadre de sa pensée. À ce double titre, je me démarque très nettement d'elle. Pour l'essentiel, je récusé en particulier le nexus causal qu'elle établit entre « la » modernité et « le » totalitarisme. Auschwitz est indéniablement un événement dont quantité de facettes attestent le plein enracinement dans notre époque et s'il en allait autrement, il ne serait pas si lourd de sens pour notre temps. Mais cela me paraît aller trop vite en besogne que d'en faire la réalisation perverse du projet de la modernité⁽²⁾. Sans avoir pour autant de thèse précise à défendre — et en vérité, je trouve qu'aucune explication satisfaisante n'a encore été avancée à ce jour —, je redoute toute approche unilatérale en la matière. C'est peut-être précisément en raison d'un amalgame incroyable entre barbaries moderne et ancienne qu'Auschwitz demeure une telle énigme. « Banalité du mal » bureaucratique-moderne sans doute, mais tout n'est certainement pas dit par là et même si Arendt le savait intuitivement, elle ne l'a pas pas intégré véritablement dans sa pensée.

Sans admettre donc totalement la dimension causale qu'Arendt leur attribue, je souscris néanmoins à son identification de certains travers des pratiques et des idéaux spécifiquement modernes. Elle m'a convaincu en particulier que les doctrines modernes de la liberté étaient généralement incapables de prendre en compte la signification ontologique et, partant, éthico-politique des

(2) Je m'empresse de dire que je n'attribue nullement cette thèse, au moins pas dans une forme aussi grossière, à Hannah Arendt. On peut néanmoins vérifier que telle est pourtant la direction en laquelle ses propos trouvent leurs prolongements les plus évidents en lisant l'essai de R. L. RUBENSTEIN, *The Cunning of History, The Holocaust and the American Future* (New York, Harper Torchbooks, 1987) qui s'inspire explicitement de ses thèses. Dans une optique moins spéculative, on peut également consulter sur ce point l'ouvrage récent de Z. BAUMAN, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, Polity Press, 1989).



appartenances diverses aux communautés historiques dont nous sommes issus. J'ai également la conviction que c'est cette incapacité patente qui nous empêche de concevoir les éthiques concrètes appelées par le présent. La réflexion ici esquissée sur la responsabilité historique voudrait être un pas dans cette direction, et dans cette mesure, elle s'inscrit dans le prolongement de la pensée arendtienne. Ni adhésion sans réserve, ni rejet pur et simple, je me plais à croire qu'entre ces deux extrêmes se trouve l'espace d'une appropriation critique authentique.

Depuis la fin de mon doctorat je m'emploie à cerner de plus près les phénomènes dont Auschwitz est devenu le symbole et les différentes mémoires qu'ils ont suscitées. « Autour d'Auschwitz » donc, encore et toujours mais à un niveau différent, plus proche du cœur vivant des événements. Au regard de mon travail actuel, bien des propos tenus ici devraient déjà être nuancés et approfondis mais j'ose espérer cependant que, sans être bien sûr la seule possible, les pages qui suivent constituent une mise en orbite adéquate.



Répertoire des sigles utilisés pour les textes d'Arendt



CHM :	Condition de l'homme moderne
OT1 :	Sur l'antisémitisme
OT2 :	L'impérialisme
OT3 :	Le système totalitaire
CC :	La crise de la culture
ER :	Essai sur la révolution
EJ :	Eichmann à Jérusalem
VP :	Vies politiques
RV :	Rahel Varnhagen
MV :	Du mensonge à la violence
TC :	La tradition cachée
VE1 :	La vie de l'esprit, 1 : la pensée
VE2 :	La vie de l'esprit, 2 : le vouloir
KL :	Lectures on Kant's Political Philosophy
BW :	H. Arendt-K. Jaspers, Briefwechsel, 1926-1969
PE :	Penser l'événement
NA :	Nach Auschwitz
KZ :	Die Krise des Zionismus
NT :	La nature du totalitarisme

Certains textes utilisés fréquemment de façon ponctuelle, qu'ils soient d'Arendt ou non, sont également répertoriés par sigles. La chose est alors mentionnée en note. Lorsque plusieurs paginations sont indiquées, la référence se fait toujours dans l'ordre français/anglais/allemand. Les références bibliographiques des livres publiés sous le nom d'Arendt sont regroupées en fin d'ouvrage. Les références des articles d'Arendt publiés isolément se trouvent dans les notes.

Introduction : de la maîtrise de l'histoire et de ses limites

S'il est une leçon qui commence un peu fermement à se dégager de deux siècles d'histoire placés sous le signe de la Révolution, c'est-à-dire dominés par la perspective d'une puissance ultime de la société à en appeler contre elle-même et à se produire toute elle-même, et perspective partout prégnante, séminale, informatrice dans l'organisation sociale, c'est bien celle-là : l'impuissance de fait incompréhensible, mais incontournable à force d'évidence violente, du corps collectif sur lui-même, l'impouvoir dernier des hommes sur l'ordre de leurs sociétés. Le temps de la révision commence. Il sera long. Mais son écoulement est d'ores et déjà inexorable. Si répulsive et lourde d'implications que soit la tâche, il va falloir petit à petit prendre acte, se pénétrer, puis agir et penser en fonction du gigantesque échec qu'a été dans son principe même et sous ses innombrables formes l'action programmatrice-organisatrice-productrice de la société sur elle-même. Tournant d'ampleur encore inconcevable en lequel vont devoir s'inventer d'autres voies, une manière nouvelle de gérer cette pleine souveraineté de droit que, dans tous les cas et quoi qu'il arrive, les hommes sont désormais irréversiblement voués à se reconnaître sur leur monde.

M. GAUCHET, *La pratique de l'esprit humain*.

Avant-propos

Dans un ouvrage qui s'achève en soulignant tout particulièrement le poids du passé, il serait inconvenant de passer sous silence le cheminement rendant compte du fait qu'une recherche entamée à l'enseigne d'une enquête sur « les limites de l'agir collectif à l'âge de la maîtrise de la nature et de l'histoire » puisse finalement se présenter sous la forme d'une réflexion suscitée par la critique de



la modernité chez Hannah Arendt. Je commencerai donc par dire rapidement ce qu'était ma problématique de départ et de quel itinéraire elle était l'aboutissement temporaire (1). Je tracerai ensuite les grandes lignes de son évolution au cours de la recherche (2). Je pourrai alors préciser le sens de la référence à Hannah Arendt (3) et brosser le plan de l'ouvrage dans ses articulations majeures (4). Je présenterai enfin sommairement les quelques conclusions auxquelles je suis parvenu et le rapport qu'elles entretiennent avec l'aporie du commencement (5).

1. La problématique de départ : de la maîtrise de l'histoire à la critique de la modernité

En spécifiant dans l'intitulé même du projet de recherche que c'était « à l'âge de la maîtrise de la nature et de l'histoire » que je voulais explorer les limites de l'agir collectif, je présupposais déjà implicitement une thèse importante relative à la définition de ce qu'en bon heideggérien j'appelais alors notre « époque », soit la modernité. Le projet de cette dernière se confondait entièrement dans mon esprit avec la célèbre expression du *Discours de la méthode* : « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (1). Descartes ne mentionnait pas l'histoire mais il me semblait évident — comme beaucoup d'autres dogmes qui ne le sont plus aujourd'hui — que l'ambition de la maîtriser également s'inscrivait tout naturellement à la suite du premier.

J'avais cependant beaucoup de difficultés à me représenter le contenu de l'idéal de maîtrise de l'histoire. Intuitivement, il est nettement moins clair en effet que celui de la maîtrise de la nature. Cette dernière est là, en face de nous, comme un animal sauvage que nous aurions pour tâche de domestiquer afin qu'il serve docilement nos desseins. Armés d'une technique toujours plus sophistiquée, nous nous sommes mis au travail et, en quelques siècles à peine, la face du monde en a été rendue méconnaissable. L'entreprise se révèle aujourd'hui plus délicate que nous ne le pensions et l'on se demande sérieusement si nous n'avons pas inconsidérément joué aux apprentis sorciers en perturbant des systèmes dont

(1) R. DESCARTES, « Discours de la méthode », in : *Œuvres complètes*, Paris Gallimard, 1952, p. 168.



nous étions loin de contrôler toutes les variables. Il n'empêche, comme Jean Ladrière aimait à le rappeler à ses étudiants, que l'eau coule des robinets et que les interrupteurs commandent la lumière. Nous savons tous que certains des effets pervers générés par nos interventions constituent de graves défis à affronter, nous ne sommes pas sûrs d'être toujours capables d'y faire face, mais au moins nous pouvons définir les termes en lesquels ils se posent et élaborer des stratégies pour y répondre.

En ce qui concerne l'histoire, les choses sont manifestement plus complexes. L'histoire n'a pas de prime abord la consistance objective des pierres à tailler ou des fleuves à détourner. Elle ne se trouve pas en dehors de nous, elle n'existe pas en dehors de notre activité. Si maîtriser la nature signifie la faire passer progressivement d'un état X à un état Y jugé plus conforme à nos fins, qu'en est-il de la maîtrise de l'histoire ? Quelle est en l'occurrence la matière qui se prête à être transformée selon des objectifs que nous aurions déterminés au préalable ? La nature, nous la forçons à se plier à nos désirs, nous la recréons mais l'histoire... ?

L'histoire, on en la refait pas, mais on voudrait bien la faire. Faire l'histoire, ce serait alors déterminer nous-mêmes le devenir, être les auteurs de notre destinée personnelle et collective. Faire que nous ne soyons plus les jouets d'un mystérieux destin dicté par les circonstances extérieures mais au contraire les agents de ce qui arrive, de ce qui nous arrive. La maîtrise de la nature, c'est la conquête de l'espace terrestre. La maîtrise de l'histoire serait-elle la conquête du temps humain ? Nous ne le laisserions plus se dérouler à son gré, au petit bonheur la chance ; nous le forcerions à suivre un cours pré-déterminé en fonction de buts que nous lui assignerions : nous planifierions l'avenir. Nous ferions en sorte que plus rien n'arrive que nous n'ayons prévu et voulu.

À la technique comme instrument de notre domination sur l'espace correspondrait alors la démocratie comme instrument de notre mainmise sur le temps. Qu'est-ce en effet que la démocratie sinon la souveraineté du peuple ? Et qu'est-ce que la souveraineté du peuple sinon le pouvoir rendu aux individus de définir ce qui sera demain ? Exit les décrets arbitraires et obscurs des monarques, c'est désormais la volonté autonome et éclairée des peuples qui décide des lois. L'espace social ne sera plus subi, il sera ce que nous voulons qu'il soit. Nous déterminerons nous-mêmes les termes de nos rapports avec nos semblables. Voilà une manière de



comprendre la promesse de l'événement dont nous venons de fêter le bicentenaire.

Mais si 89 fut l'année de toutes les jubilations, l'année précédente avait été l'anniversaire d'un événement moins glorieux : le pogrom de la « nuit de cristal », sinistre prélude d'une apothéose inouïe dans l'horreur. Certains pensent — et Hannah Arendt en était — qu'entre les deux événements commémorés, il y a un lien. Se pourrait-il, comme la pollution est l'envers de la révolution qui nous a rendus maîtres de la nature, que les crimes et génocides nazis soient un effet pervers de la révolution démocratique qui nous a ouvert la perspective d'être les maîtres de nos destinées ? Sans aller aussi loin, Marcel Gauchet par exemple écrivait tout de même que « ramener à portée et à disposition des hommes les principes de leur organisation collective, les faire reconnaître comme les seuls producteurs de leur histoire, et cela, afin de permettre la pleine réalisation de l'État par l'appropriation de l'entier pouvoir de la société sur elle-même de la sorte révélé et libéré : telle a été objectivement, dans tous les cas, la philosophie en acte de l'opération révolutionnaire » ⁽²⁾.

De la « pleine réalisation de l'État » à l'État total, il semble n'y avoir qu'un pas. Est-il inéluctable ? Le projet d'émancipation génère-t-il nécessairement une servitude sans précédent ? Y a-t-il objectivement une « dialectique des Lumières » qui, par une alchimie diabolique, transformerait les plus beaux rêves en une réalité cauchemardesque ? Notre temps est-il indissociablement celui de l'affirmation du principe subjectif, de l'arraisonnement de la nature et des chambres à gaz ? Heidegger en paraissait convaincu : « l'agriculture motorisée est (...) quant à son essence la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène » ⁽³⁾.

Aurais-je connu ces lignes plus tôt, peut-être me serais-je méfié, peut-être aurais-je réalisé le caractère scandaleusement caricatural de ce genre de propos. Ce n'est pas certain. Tout cela était confus pour moi et un de mes objectifs était justement de clarifier les

⁽²⁾ M. GAUCHET, *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980, p. 104.

⁽³⁾ Phrase citée, sans indication de provenance, par Luc FERRY et Alain RENAULT dans *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988, p. 188.



relations entre l'intention émancipatrice et sa réalisation infernale. Mais il ne s'agissait que de clarification : pour l'essentiel, la réalité du lien était supposée acquise. Le problème pratique auquel confrontait un tel diagnostic s'imposait de lui-même : comment se défaire de cette volonté de maîtrise enfin démasquée comme volonté de puissance se retournant impitoyablement contre les hommes de l'*hubris* que nous étions devenus ?

C'est en ce point précis que surgissait la question de la limite. Je croyais en effet avoir découvert — et là-dessus s'achevait mon mémoire de licence — que le projet de renoncer à la maîtrise était par excellence un projet impossible : « À dater du jour où l'homme européen, en passe de devenir l'homme tout court, s'est découvert le pouvoir de disposer tout seul de sa destinée, il s'est condamné à vouloir. Penser alors que l'on puisse recréer de toutes pièces le mythologique pour faire revivre des ethnies, c'est absurde. Réenchanter le monde, c'est vouloir le non-vouloir, c'est la quadrature du cercle » ⁽⁴⁾. Pour se figurer l'aporie, il suffit de se représenter une assemblée choisissant souverainement de renoncer désormais au choix. Si l'hétéronomie peut bien être vécue de façon irréfléchie ou inconsciente, elle ne se prête absolument pas à être revendiquée comme un droit. Explicitée, elle devient la formule même de la servitude volontaire selon Hegel — « ma volonté libre, c'est de ne plus avoir de volonté libre » ⁽⁵⁾ —, c'est-à-dire une contradiction performative, un énoncé auto-destructeur.

L'abandon de la maîtrise était à la fois indispensable et impossible. Voilà la limite et le dilemme que je pensais explorer et éventuellement résoudre. Pour m'y attaquer, je comptais encore sur l'aide de Heidegger. « Vouloir le non-vouloir », n'était-ce pas quasiment l'unique maxime pratique qu'il nous légait ? S'il en avait dit la nécessité, c'est qu'elle devait être possible. Je n'étais pas seul à le croire : dans un essai consacré à *Heidegger et la question de l'agir*, Reiner Schürmann abondait dans ce sens et j'avais

⁽⁴⁾ J.-M. CHAUMONT, « À propos du maçon d'ombre », in F. DELIGNY : *Traces d'être et bâtisse d'ombre*, Paris, Hachette, 1983, p. 108.

⁽⁵⁾ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Vrin, 1982, p. 119 ; cf. aussi KANT, *Métaphysique des mœurs, I. Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1979, p. 249 : « Si, en effet, je pouvais refuser d'avoir le choix, je choiserais de ne pas choisir, ce qui est une contradiction ».



espéré trouver en sa personne un guide précieux. Une correspondance s'établit entre nous mais, faute de pouvoir répondre aux questions que je lui avais adressées sur les modalités effectives du vouloir le non-vouloir, il me renvoya à l'œuvre de Hannah Arendt. J'y trouverais, me promettait-il, une analyse rigoureuse de la généalogie moderne des totalitarismes, une méditation exemplaire sur l'absurdité de la prétention à « faire l'histoire » et, *in fine*, des commentaires pertinents du « vouloir le non-vouloir ». Et, en effet, il y avait tout cela chez elle. Mais, omniprésents, il y avait aussi les Grecs et, avec eux, leurs esclaves.

Jusqu'alors, les ethnies sauvages telles que présentées par Pierre Clastres et « théorisées » par Marcel Gauchet représentaient pour moi le modèle du paradis perdu : l'habitation poétique de la terre ⁽⁶⁾. Leurs membres étaient bien parfois un peu cannibales mais, vivant dans l'abondance de l'âge de pierre, ils n'avaient pas besoin d'exploiter le travail d'autrui. Comme les héros homériques, ils étaient guerriers mais chez eux même la guerre servait à prévenir la Malencontre. Avec les Grecs, il en allait tout autrement et ce fut, je crois, le premier ébranlement sérieux de mes certitudes d'antan. Ce ne serait pas le dernier.

2. L'évolution de la problématique : de la critique de la modernité à l'expérience concentrationnaire

C'est à Alain Renaut et Luc Ferry que je dois d'avoir été réveillé du sommeil dogmatique qui imprégnait la formulation initiale de mon projet. Les premiers, ils me firent douter de la validité, non des détails que je savais souvent contestables, mais des fondements de la compréhension heideggérienne de la modernité. J'appris d'eux que cette dernière n'était pas aussi monolithique qu'il le prétendait, que l'idéal de maîtrise en particulier était susceptible d'être décliné selon des modalités diverses et qu'elles

(6) À l'époque, je partageais entièrement le sentiment de M. CARRY : « Riche en mérites, c'est poétiquement pourtant que l'homme habite cette terre », cette parole de Hölderlin, Pierre Clastres nous a révélé qu'elle traversait toute la vie sociale des tribus indiennes qu'il a connues » (« Pierre Clastres », in : *Libre*, 4, 1978, p. 49).



n'étaient pas toutes nécessairement porteuses d'oppression. J'appris aussi que son projet ne se réduisait pas à la maîtrise de la nature et que le progrès pouvait désigner autre chose que l'augmentation du produit national brut.

Vint alors le temps d'une révision dont ce livre est l'aboutissement dans tout ce qui en lui peut être lu comme une sévère critique de la critique de la modernité chez Arendt. Mais il ne faut pas s'y tromper : derrière celle-ci, il y a avant toute chose une auto-critique. Ce fut l'occasion d'être enfin attentif à l'ambivalence des traits marquants de la modernité ; sans oublier leurs contraires, d'ouvrir les yeux sur ses réalisations positives d'une part, et sur les aspects détestables de l'ordre ancien d'autre part.

Cela étant, il n'était pas question d'échanger un dogmatisme contre un autre : pas plus que d'endosser la responsabilité des esclaves, je ne voulais d'une réconciliation avec notre siècle qui se réalise sur le dos de ses victimes. Le problème posé par l'éventualité d'une liaison nécessaire entre l'émergence des totalitarismes et les idéaux de la modernité devait être affronté. Avant de lire Arendt je ne connaissais l'univers concentrationnaire que par ouï-dire. J'étais bien mieux informé sur l'ethnocide aux quatre coins de la terre que sur le génocide qui fut hier perpétré à nos portes. Puisqu'elle voyait dans les camps de concentration le modèle achevé des sociétés totalitaires et qu'elle avait écrit à Jaspers (le 28 mai 1948) que l'on ne pouvait rien entendre à ses analyses sans avoir réalisé ce qu'avait été le système concentrationnaire, je résolus de combler cette « lacune » : Rousset, Antelme, Delbo, Levi, Borowsky, Semprun, Soljénitsyne, Chalamov et bien d'autres moins connus devinrent mes auteurs de prédilection.

Certaines réflexions qu'ils ramenaient de l'enfer étaient facilement intégrables dans la doctrine de l'humanisme abstrait pur et dur dont Ferry et Renaut étaient devenus entre-temps les infatigables hérauts. Je pense par exemple à l'extraordinaire passage où Robert Antelme affirme dans le même temps l'unité de l'espèce humaine et le caractère intolérable « de tout ce qui masque cette unité dans le monde » ⁽⁷⁾, soit toutes les formes instituées d'exploitation et d'oppression.

⁽⁷⁾ R. ANTELME, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard (réédition « Tel »), 1978, p. 270.



Mais il n'en va pas toujours ainsi. Après les expériences-extrêmes qu'ils furent contraints d'endurer, nombreux sont ceux qui affirmèrent, entre bien d'autres choses importantes, l'existence d'un lien entre le sujet et ses « propriétés » dont l'humanisme abstrait est, me semble-t-il, incapable de rendre compte de manière satisfaisante. À l'en croire, l'homme n'est rien, l'homme est néant ; il n'est que ce qu'il se fait et c'est pour cette raison, parce qu'il peut s'abstraire de toute appartenance particulière sans dommage apparent, qu'il a accès à la dimension de l'universel. Le fait de l'expropriation ne pose, dans cette perspective, aucun problème particulier puisqu'il n'affecte pas l'humanité de l'homme. Mais certains d'entre ceux qui furent littéralement réduits à rien, dépossédés de tout, s'inscrivent en faux contre cette conviction. Ils nous disent qu'un homme délesté de toute propriété — à qui rien n'appartient plus et qui n'appartient plus à personne —, n'est pas un bon candidat à l'authenticité. Un homme abstrait est, dira par exemple Primo Levi, un « homme vide » ⁽⁸⁾ plutôt qu'un sujet autonome.

Si je devais rétrospectivement définir d'une phrase le sens de mon entreprise, je dirais que j'ai tenté d'intégrer certaines dimensions récurrentes du témoignage de rescapés dans la doctrine de la liberté selon les modernes. Cela m'a finalement conduit à repenser l'articulation entre tradition et modernité en un sens nettement moins exclusif que ne le font Ferry et Renaut. Je n'ai pas encore eu l'occasion d'examiner sérieusement les contradictions éventuelles du nouvel équilibre auquel je suis arrivé. Peut-être celui-ci s'avèrera-t-il intenable ? Mais, pour l'instant, je m'y tiens comme à une position qui rend nécessaire, au nom même d'une exigence inconditionnelle d'autonomie, une défense conditionnelle de la tradition. Je reviendrais sur ce que l'on doit entendre par là en introduisant au thème de la responsabilité historique.

Tout ce que je viens d'évoquer, c'est l'arrière-fond implicite de mon travail. Les trois parties de la thèse ne correspondent pas point par point à ce cheminement réel. Après avoir précisé quelque peu l'optique dans laquelle j'ai abordé l'œuvre d'Arendt, je vais donc présenter les fils conducteurs et les articulations explicites qui en commandent le déroulement effectif.

⁽⁸⁾ P. LEVI, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, p. 37.



3. Le sens de la référence à Arendt

Il s'agit avant tout d'une lecture critique de l'ouvrage d'Arendt que son ami Hans Jonas considérait à bon droit comme son « *magnum opus* »⁽⁹⁾ : *The Human Condition* dans l'édition originale de 1958, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* dans la version allemande publiée deux années plus tard. Si j'insiste d'emblée sur l'existence des deux versions, c'est que le fait est assez rare pour être signalé : un auteur qui « traduit » lui-même sa propre œuvre d'une langue d'emprunt vers sa langue maternelle, cela ne se rencontre pas tous les jours. J'ai tenté de tirer profit de cette particularité car sa traduction est le premier et le plus précieux des commentaires. Arendt ne se contente pas de retranscrire simplement en allemand ; elle se livre à une authentique reformulation avec des paragraphes entiers sensiblement modifiés ou même purement et simplement ajoutés qui représentent souvent une véritable mine d'or pour l'interprète.

Lecteur d'un livre, mon travail ne peut valoir comme interprétation de l'œuvre entière et ce n'est pas non plus son propos. Il s'agit d'une confrontation avec Arendt bien plus que d'une exégèse. On ne trouvera donc ici aucune considération ni sur la genèse, ni sur l'évolution de sa pensée. Je n'ai pas lu sa thèse de doctorat sur Saint Augustin, je n'ai pas fait le pèlerinage à la bibliothèque du Congrès à la recherche d'inédits capables d'éclairer son cheminement, je n'ai pas tenté de déterminer si elle était davantage la disciple de Heidegger que de Jaspers ou vice versa.

Partielle, ma lecture est aussi partielle : en privilégiant *La condition de l'homme moderne*, c'est l'Arendt la plus outrancièrement grecque que j'exhume, celle à qui même Karl Jaspers osait reprocher qu'elle avait été trop loin dans l'opposition entre les anciens et les modernes⁽¹⁰⁾.

(9) H. JONAS, « Handeln, Erkennen, Denken, Zu Hannah Arendts philosophischem Werk », in : *Hannah Arendt, Materialien zu ihrem Werk*, Vienne, Europaverlag, 1979, p. 354.

(10) Cf. BW, 444 (lettre de Jaspers à Arendt le 1/12/1960) : « Es lohnt sich nicht, im besonderen meine nicht seltenen Widersprüche aufzuzählen. Das wären alles Diskussionen im Vordergrund, etwa die Gewohnheit, ständig von « griechisch », « neuzeitlich » usf. zu sprechen und die Positionen so zu klassifizieren ».



Pour avoir traduit en français ses cours sur la philosophie politique de Kant, je n'ignore pas qu'elle était à bien des égards plus nuancée que ne le laisse supposer la seule lecture de *The Human Condition*. Mais dans l'exacte mesure où je voulais tirer toutes les implications d'un retour à l'ancien assumé de manière conséquente, son outrance même était un avantage que je n'ai pas cherché à tempérer. En outre, il me semble probable que l'on se souviendra d'Arendt comme la théoricienne du totalitarisme et la « Denkerin der Polis » (selon l'expression de Dolf Sternberger ⁽¹¹⁾) davantage que comme une disciple de Kant. Ignorer ou minimiser l'importance de la référence grecque chez Arendt pour la rendre plus « présentable » à la sensibilité actuelle du public, c'est possible puisqu'on le fait mais je ne suis pas sûr que le jeu en vaille la chandelle. Si l'on cherche un prolongement du kantisme, mieux vaut alors lire directement Habermas.

Bien qu'il n'en aille pas ainsi du point de vue de sa genèse réelle, en reconstruisant mon travail selon une logique rétrospective, tout se passe comme si j'avais tenté de penser ensemble deux aspects de l'œuvre arendtienne que, pour des raisons tout à fait légitimes, Paul Ricœur a préféré dissocier : la critique de la modernité d'une part et l'articulation entre « action, récit et histoire » ⁽¹²⁾ d'autre part ; à cette dernière, il a donné un prolongement remarquable dans le concept d'« identité narrative » à l'élucidation duquel il consacre encore une grande partie de sa réflexion. Je crois que chez Arendt elle-même les deux dimensions sont indissociables et je dirai pourquoi en commentant le plan. Dans l'immédiat, je voudrais simplement mentionner que cela explique l'us et l'abus de la référence à l'œuvre de Karen Blixen pour illustrer les positions arendtiennes : c'est qu'on y trouve beaucoup plus explicitement encore que chez elle le lien entre l'apologie de l'ancien et le thème du récit. Dans *After Virtue*, Alasdair MacIntyre a repris le flambeau de magistrale façon et je regrette d'avoir pris trop tard connaissance de son œuvre pour l'inté-

⁽¹¹⁾ D. STERNBERGER, « Hannah Arendt — Denkerin der Polis », in : *Philosophen des 20. Jahrhunderts* (E. Nordhofen, éditeur), Francfort, Suhrkamp, 1986, pp. 143-158.

⁽¹²⁾ Selon le titre de son article « Action, Story and History : On Re-reading *The Human Condition* », in : *Salmagundi*, 80, 1983 inspiré de sa préface à la réédition de *La condition de l'homme moderne* en 1983.



grer vraiment à la substance de mon travail⁽¹³⁾. Qu'on se console néanmoins : à peine moins rigoureuse, Blixen est infiniment plus plaisante à lire.

« Hannah Arendt n'appartient à personne »⁽¹⁴⁾, disait André Enegrén en commençant le premier ouvrage qui lui ait été consacré en français. C'est bien ainsi qu'elle-même se comprenait : « Je ne suis nulle part » répondait-elle quand on lui demandait de se situer dans le paysage intellectuel de son temps. Il est vrai que ses thèses furent critiquées de tous les côtés possibles et imaginables. Ainsi lui fut-il reproché d'être à son propre insu instigatrice des maux qu'elle dénonce pour les raisons les plus diverses : parce qu'athée selon Vøgelin⁽¹⁵⁾, romantique selon Gellner⁽¹⁶⁾, existentialiste selon Jay⁽¹⁷⁾, participationniste selon O'Sullivan⁽¹⁸⁾... On pourrait allonger la liste. Mais de là à admettre qu'elle occuperait seule une sorte de no man's land théorique qui en ferait une étoile détachée de toute constellation, cela me paraît exagéré. Avec la perspicacité qui le caractérise, Ivan Illich m'a répondu sans hésiter : « Une straussienne de gauche » quand j'ai eu l'occasion de lui poser la question. Je partage entièrement son opinion. Même si elle excelle à brouiller les pistes, il faut être aveugle pour ne pas percevoir l'air de famille qu'ont ses écrits avec les ouvrages qui s'inscrivent dans la tradition des détracteurs intelligents de la modernité. Ceux qui la perpétuent aujourd'hui — les membres du courant communautarien anglosaxon — ne s'y sont d'ailleurs pas trompés : dans le recueil de textes qui est un peu leur manifeste, Arendt fait à juste titre figure d'ancêtre fondateur.

(13) J'ai depuis lors comblé cette lacune dans : « L'être de l'humain. Notes sur la tradition communautarienne », in : *Revue Philosophique de Louvain*, n° 81, février 1991.

(14) A. ENGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 9.

(15) Cf. E. VOEGELIN, (compte rendu de) « The Origins of Totalitarianism » in : *The Review of Politics*, 6, 1953, p. 75.

(16) Cf. E. GELLNER, « Accounting for the Horror », in *Time Literary Supplement*, 9/8/82, p. 544.

(17) Cf. M. JAY, « Hannah Arendt : Opposing Views », in : *Partisan Review*, XLV/3, 1978, p. 368.

(18) Cf. N. K. O'SULLIVAN, « Politics, Totalitarianism and Freedom : The Political Thought of Hannah Arendt », in : *Political Studies*, 21, 1973, p. 193.



Il y a quelques années, François Furet avait cru pouvoir prendre acte solennellement de la fin de la Révolution française⁽¹⁹⁾. Presque deux siècles après l'événement, le constat pouvait surprendre. Mais plus surprenant encore serait qu'il se soit trompé, que son jugement ait été prématuré. Or, à voir quelques uns des principaux débats qui ont agité la scène publique ces derniers temps, il semble bien que tel soit le cas : dans la philosophie politique anglo-saxonne, les années 80 auront été celles de l'opposition entre communautariens et libéraux ; en France, la dispute sur le nazisme de Heidegger a rapidement été placée sous le signe de l'opposition entre tradition et modernité et la récente « Historikerstreit » allemande peut également être comprise sous cet emblème. En ce qui concerne la scène francophone au moins, il me paraît que la désaffection du marxisme durant les années 70 a provoqué une mise en veilleuse de la tension entre capitalisme et socialisme et le réinvestissement corrélatif de la querelle des anciens et des modernes. De là sans doute le regain d'intérêt pour l'œuvre d'Arendt et la position centrale qu'elle occupe à présent après une longue période d'hibernation : c'est que capitalisme et socialisme, soit les deux manières opposées de concevoir la gestion de la société issue de la révolution industrielle, représentent à ses yeux des « jumeaux vêtus d'une façon différente » (MV, 235). Les enjeux véritablement importants selon elle ignorent cette opposition apparente et se trouvent sur la ligne de démarcation qui sépare la société moderne de toutes les autres sociétés connues.

Je ne partage pas cet avis : même si je suis sensible à certains des arguments d'Arendt pour prétendre le contraire, je pense d'une part qu'à de nombreux égards socialisme et capitalisme restent des options fondamentalement différentes et, d'autre part, que bon nombre de problèmes qui se posent à nos sociétés ne peuvent être adéquatement compris dans le seul cadre de l'opposition entre l'ancien et le moderne. Mais je ne les aborderai pas ici.

Même si de nombreux thèmes leur sont communs, il faut prendre garde à ne pas assimiler hâtivement Arendt au cou-

⁽¹⁹⁾ F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1983, première partie : « La Révolution française est terminée ».



rant réactionnaire suscité par la Révolution française. Chez Burke, Bonald, de Maistre, Rehberg — pour ne citer qu'eux —, il n'y avait pas d'espace de dialogue : ils savaient le chemin et ils en appelaient d'autorité à la sagesse d'une expérience séculaire pour remettre le monde dans le droit chemin. Chez Arendt, ce n'est pas d'évidences que s'alimente la critique du moderne, c'est bien davantage de la nécessité d'une reconstruction après le déluge. Je crois l'arche qui sort de son chantier très mal adaptée à la navigation en nos eaux et, qui pis est, insuffisamment armée pour affronter une nouvelle tempête ; je reste cependant convaincu que certaines de ses plus pressantes questions exigent qu'on s'y attache même si on renâcle à suivre ses réponses. Hannah Arendt, et c'est une des raisons pour lesquelles j'ai toujours pris plaisir à sa compagnie, n'en demandait pas davantage de ses interlocuteurs.



4. Bref aperçu sur le plan de l'ouvrage

Les trois parties de la thèse correspondent grosso modo aux trois moments suivants : premièrement, l'examen de la perte d'inscription dans le monde provoquée par la modernité ; deuxièmement, l'étude des voies et moyens d'une restauration narrative de l'appartenance perdue, restauration dont le récit idéologique constitue une modalité pervertie ; troisièmement enfin, la tentative de définir les conditions d'une réinscription dans le monde qui n'implique pas, comme c'est trop souvent le cas chez elle, l'abandon des idéaux modernes.

La première partie — *Expropriation, déracinement et désolation* — reconstruit la généalogie d'une dimension de l'aliénation au monde polymorphe en laquelle Arendt situe le caractère générique de l'époque moderne. Je m'attache exclusivement à ce qu'elle considère être la dynamique du développement matériel de la modernité. Elle-même suit parallèlement plusieurs fils conducteurs distincts mais puisqu'ils paraissent tous converger vers la même catastrophe, j'ai décidé arbitrairement de n'en retenir qu'un seul — le destin de la propriété terrienne — pour bien en saisir toutes les facettes.

Au départ de la seconde partie — *Idéologies, récits et réconci-*

liation —, les hommes sont pris comme ils sont censés être (selon Arendt) après avoir été soumis à l'action désintégratrice de la modernité : des individus atomisés et en quête désespérée d'une nouvelle appartenance. Pour avoir perdu tout lien avec le monde — leurs semblables et les choses —, ils se sentent superflus sur terre et préfèrent désormais à une réalité hostile l'abri précaire d'un monde fictif.

En étudiant les différences entre les récits qu'Arendt tient pour légitimes — ceux de Karen Blixen par exemple — et ceux qu'elle dénonce au contraire — l'idéologie ou la philosophie spéculative de l'histoire —, je dégage les conditions de possibilité du monde au sens normatif où elle l'entend. Il apparaît en effet qu'un monde capable de produire les effets qu'Arendt en escompte doit se conformer aux contraintes formelles qui régissent la construction d'un récit : les différents éléments qui s'y rencontrent doivent être articulés entre eux d'une part, ils doivent être intégrés dans une même intrigue d'autre part. Je montre alors comment le monde ancien satisfaisait ce double impératif et, à nouveau, les sacrifices qui étaient exigés à cette fin. Ces derniers achèvent de me convaincre de l'inviabilité de la position arendtienne.

La troisième partie — *Le poids du passé* — se déroule en deux temps. Dans le chapitre de conclusion, j'essaye de montrer que certaines de ses intuitions peuvent être « sauvées » et assimilées dans le cadre d'une critique interne de la modernité telle que Habermas ou Ferry et Renaut la conçoivent. C'est sur la base des composantes de sa pensée ainsi désolidarisées de la critique outrancière du moderne que j'entame dans l'épilogue une réflexion sur la responsabilité historique. Fuir la réalité d'un monde devenu par trop inhospitalier était le réflexe analysé dans la seconde partie. C'est au moyen d'y faire face, de l'endurer sans compromis dans l'espoir de le rendre activement plus habitable que je m'intéresse pour finir. Dans cette activité dont je tente d'esquisser pratiquement les modalités, je propose de voir un aspect important du contenu de l'idéal de la maîtrise de l'histoire. Et dans les limites de cette activité, les limites de notre maîtrise possible.



5. Bref aperçu sur les conclusions : des crimes et génocides nazis à la responsabilité historique

Il ne s'agit plus maintenant de renoncer au projet des Lumières : c'est au nom même de l'aspiration à une autonomie toujours accrue des individus que certains manquements de l'humanisme abstrait sont signalés. Son incapacité surtout à intégrer le fait pourtant patent de l'importance déterminante de l'histoire passée : l'homme n'est pas le créateur souverain de lui-même. Socialisation et individualisation sont deux processus inséparables et chacun est partiellement constitué par les héritages divers qui l'ont empreint dès sa prime enfance. Si être responsable signifie être capable de répondre de soi, on ne peut être vraiment responsable sans répondre aussi de ce qui en nous n'est pas strictement de notre fait car on ne répond plus alors de la totalité de soi. Autrement dit, l'assomption d'une hétéronomie constituante est la condition de l'autonomie.

La substance de cette hétéronomie, ce n'est pas un donné naturel : c'est l'activité passée des hommes — telle que réifiée dans les institutions, les mœurs, les mentalités collectives — que nous portons en nous. C'est le « monde » de la communauté de laquelle nous sommes issus qui nous constitue partiellement. Se comprendre, cela suppose donc que l'on comprenne le monde tel qu'il est, dans ce qu'il a d'admirable et de détestable. Qu'on le comprenne et qu'on l'assume.

La reconnaissance de la part des autres en nous ne signifie pas cependant que nous soyons condamnés à la subir passivement ou à admettre sans réserve notre héritage. Bien au contraire, ce qui nous fut donné sans que nous ne l'ayons demandé représente la matière possible d'un « travail » sur nous-mêmes qui me paraît constituer l'objet même de la maîtrise de l'histoire. Ce n'est pas le futur qu'il s'agit de domestiquer selon je ne sais quel plan pré-établi. Le futur est et restera ouvert. Son indétermination laisse le champ libre à nos initiatives et à celles de nos enfants. Mais nous devons veiller à ne pas reconduire les tares dont nous avons hérité. Pour ne leur transmettre que le meilleur de nous-mêmes — nous-mêmes au sens large qui inclut la présence des morts en nous —, il nous faut entretenir un rap-



port critique à nos traditions. Maîtriser l'histoire, c'est nous faire les curateurs conscients du passé et en cette activité réside peut-être la meilleure façon de ménager pour nos descendants la possibilité d'un avenir à la fois plus libre et plus juste.

Il ne s'agit pas simplement d'épurer notre héritage ; l'ambivalence est le règle et il est par conséquent extrêmement délicat de distinguer le bon grain de l'ivraie : c'est à ce niveau que je situerais maintenant les limites indépassables de la maîtrise de l'histoire et ce sont les limites mêmes de l'autoréflexion. Nous sommes à nous-mêmes une question qui ne trouve jamais de réponse définitive. Nous ne pouvons occuper le point de vue d'Archimède par rapport à nous-mêmes. La cure du passé est un tâche interminable.

Interminable et pourtant impérative. Ce n'est pas seulement pour préparer l'avenir qu'elle est cruciale. Les plaies héritées du passé empoisonnent le présent et appellent une réponse de notre part. Dans l'épilogue, j'en donne pour exemple la relation entre les Belges et les Juifs ; soit une relation que, même si nous ne nous en apercevons pas, l'occupation nazie a profondément corrompue. Elle a cette particularité d'être une relation publique. Ce ne sont pas les individus en tant que tels qui sont ici concernés. Si elle doit être restaurée, et je tenterai de montrer qu'il y va de l'intérêt de toutes les parties, cela suppose qu'il y ait des partenaires pour la restauration : des Belges et des Juifs. Autrement dit, il est des cas où le rapport critique à la tradition suppose non seulement la distanciation mais aussi la réappropriation. Dès lors, l'opposition tranchée entre tradition et argumentation découvre ses limites. Il ne suffit pas, même si c'est nécessaire, que des individus de bonne volonté s'asseyent de part et d'autre de la table pour dialoguer en une situation idéale de parole en laquelle seuls les meilleurs arguments prévaudront. Ceux qui s'asseyent doivent être conscients du fait qu'ils sont les représentants d'une communauté historique particulière et que les situations respectives des uns et des autres en sont prédéterminées. C'est sur la base de la reconnaissance de cette situation réelle que les litiges doivent être traités et qu'un accord peut être conclu. Si l'on veut tourner la page et repartir de zéro sans que les cadavres n'aient été sortis des placards, cela risque d'être un marché de dupes et tôt ou tard les morts reviendront hanter les vivants.



Il ne serait donc pas de maîtrise possible de l'histoire sans une assomption conditionnelle des traditions. Un certain retour au passé nous serait prescrit par notre volonté de progrès. Nous sommes loin, très loin du « vouloir le non-vouloir » heideggérien ou de l'attente du dieu qui seul pourrait nous sauver ; la quête qui était à l'origine de la recherche a pourtant trouvé en ce point une position d'équilibre au moins provisoire.

6. Remerciements

Pour précaire qu'elle fût, je n'y serais jamais arrivé tout seul. Ma première pensée va ici à mes parents. Amère ironie, c'est du travail du deuil qui suivit leur brutale disparition que ma réflexion sur la responsabilité historique est issue. Quoiqu'elle soit encore balbutiante à bien des égards, c'est elle qui me paraît la plus riche d'avenir dans ce fatras de pages écrites : c'est donc tout naturellement à leur mémoire que je les dédie.

Cela fait plus de dix ans maintenant que Monsieur Jean Ladrière m'aide à articuler ma recherche. Ceux qui me connaissent savent l'héroïque patience qu'il y faut. Depuis quelques années Philippe Van Parijs le seconde en cette tâche ingrate et je le remercie aussi très sincèrement d'avoir tenu un rôle auquel rien ne l'obligeait.

Il va sans dire qu'en l'absence du mandat d'aspirant au Fonds National de la Recherche Scientifique, rien n'aurait été possible. Par son intermédiaire, c'est à la « communauté » tout entière que je suis redevable et j'ai essayé de ne pas l'oublier. L'Académie Royale de Belgique a bien voulu m'honorer d'un prix et prendre en charge la présente édition. Qu'elle en soit remerciée ainsi que les trois commissaires — Messieurs Ladrière, Taminiaux et Richir — désignés pour juger mon travail.





Première partie

Expropriation, déracinement et désolation





CHAPITRE I

Totalitarisme et modernité

Was das radikal Böse nun wirklich ist, weiß ich nicht, aber mir scheint, es hat irgendwie mit den folgenden Phänomenen zu tun : die Überflüssigmachung von Menschen als Menschen (nicht Sie als Mittel zu benutzen, was ja ihr Menschsein ungelastet läßt und nur ihre Menschenwürde verletzt, sondern Sie qua Menschen überflüssig zu machen).

Arendt à Jaspers, le 4 mars 1951.

Mais ma place n'est nulle part ; je suis de trop.

SARTRE, *La nausée*.

Nous sommes de trop.

ANTELME, *L'espèce humaine*.

Introduction

Comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien.

MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*.

L'œuvre d'Arendt a beau susciter les interprétations les plus divergentes, certains jugements paraissent néanmoins fermement établis à son propos. Ainsi personne ne conteste sérieusement l'importance du lien entre son analyse du totalitarisme d'une part et toutes ses autres prises de position d'autre part. À tout seigneur, tout honneur : puisqu'il fut le premier à introduire véritablement Arendt sur la scène francophone, j'emprunte l'expression de cette



conviction commune à André Enegrén : « D'une certaine façon, le totalitarisme dessine en creux tout ce qui donne son relief au politique arendtien » ⁽¹⁾. C'est effectivement indéniable : l'expérience du totalitarisme resta toujours la source de sa réflexion quels qu'en fussent ensuite les multiples objets.

Cette loi est également d'application, sans doute l'est-elle même davantage que partout ailleurs, dans le cas de sa critique de la modernité. Il est par conséquent impératif de commencer par examiner rapidement le type de rapports qu'entretiennent totalitarisme et modernité à ses yeux. À ce stade, peu importe à la limite la vérité de son analyse du totalitarisme, je me borne à relever les thèses et les hypothèses qu'elle en infère sur l'époque moderne. Dans la perspective ici adoptée, la seule question pertinente est celle de la nature du lien qu'elle pose entre l'émergence du totalitarisme et « la » modernité.

1. La maladie totalitaire : ancienne, mixte ou moderne ?

Parmi ceux — et ils ne sont plus très nombreux — qui admettent la validité d'une telle question, on trouve une gamme de réponses qui couvre l'ensemble du spectre des couleurs : résurgence massive de l'ancien à l'intérieur des sociétés « ouvertes », formation de compromis momentanée entre l'ancien et le moderne ou révélation du vrai visage de la modernité, ces trois hypothèses, chacune assortie de multiples variantes, se disputent encore le devant de la scène. En ce qui concerne Arendt, comme le notait justement Claude Lefort, le parti-pris est clair : « si elle se refuse énergiquement à lui assigner des causes, elle décrit bien son émergence depuis les sociétés modernes, et cela en de tels termes qu'elle ne laisse pas de doute sur sa raison d'être » ⁽²⁾. Même si je ne suis pas certain qu'elle eût encore pleinement souscrit à cette affirmation ultérieurement, elle le disait d'ailleurs ouvertement dans la première préface des *Origines du totalitarisme* :

Le problème est que notre période a si étrangement entrelacé le bien avec le mal que sans « l'expansion pour l'expansion » des impé-

⁽¹⁾ A. ENGRÉN, *La pensée politique...*, op. cit., p. 29.

⁽²⁾ C. LEFORT, « Hannah Arendt et la question du politique », in : *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 68.

rialistes, le monde pourrait n'être jamais devenu un ; sans la maxime politique de la bourgeoisie — « le pouvoir pour le pouvoir » —, l'étendue de la force humaine pourrait n'avoir jamais été découverte ; sans le monde fictif des mouvements totalitaires, *dans lesquels les incertitudes essentielles de notre temps ont été déchiffrées avec une clarté sans égal*, nous pourrions avoir été conduits à notre déclin sans même prendre conscience de ce qui était arrivé ⁽³⁾.

Les « incertitudes essentielles de notre temps » se donnent à lire dans le totalitarisme. Cela ne signifie certes pas que notre temps s'y réduise mais cela veut sûrement dire que le totalitarisme en découvre certains aspects capitaux : il est le « symptôme le plus clair et le seul univoque » (OT3, 204/460) d'une pathologie généralisée de l'époque. Grâce à lui, la face obscure de phénomènes dont l'ambivalence n'avait pas été aperçue jusqu'alors a été révélée. Tandis que Marcel Gauchet par exemple confesse désormais que « plus je vais, plus je me convaincs de l'exceptionnalité du moment totalitaire dans l'histoire occidentale » ⁽⁴⁾, Arendt est probablement toujours restée convaincue qu'il constituait bel et bien « l'événement central de notre époque » ⁽⁵⁾.

2. L'épée de Damoclès contemporaine

Événement central dont il s'agit non seulement de comprendre la provenance mais encore de prévenir la résurgence. Car, et il importe de bien mesurer le poids de cette affirmation, Arendt n'hésitait pas à inscrire la virtualité d'une répétition de la « solution » totalitaire, y compris de ses dimensions les plus effroyables, dans la texture même du temps présent :

Les événements politiques, sociaux et économiques sont partout tacitement de mèche avec la machinerie totalitaire élaborée à dessein de rendre les hommes superflus. (...). Les nazis et les bolcheviks peuvent en être sûrs : leurs entreprises d'anéantissement qui proposent la solution la plus rapide au problème de la surpopulation, au pro-

⁽³⁾ « Préface » à la première édition de *The Origins of Totalitarianism*, p. VIII, Pas de traduction française.

⁽⁴⁾ *Un monde désenchanté ? débat avec Marcel Gauchet*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 82.

⁽⁵⁾ H. ARENDT, « Compréhension et politique », in : *Esprit*, juin 1980, p. 72 (repris dans NT, 46).



blème de ces masses humaines économiquement superflues et socialement déracinées, attirent autant qu'elles mettent en garde. Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière digne de l'homme (OT3, 202/459) ⁽⁶⁾.

Forte de cette conviction jamais démentie, il est évidemment parfaitement compréhensible et légitime qu'Arendt ait adopté le point de vue suivant pour juger le cours des affaires humaines :

Ainsi la peur des camps de concentration, et les vues qui en résultent quant à la nature de la domination totale, peuvent-elles servir à invalider toutes les distinctions désuètes entre droite et gauche, et à fournir, par-delà celles-ci, la principale échelle à laquelle rapporter les événements politiques de notre temps : servent-ils ou non la domination totalitaire ? (OT3, 179/442).

Je ne pense pas m'aventurer beaucoup en soutenant qu'Arendt est toujours restée fidèle à ce critère de jugement. C'est la raison pour laquelle Paul Ricœur me semble avoir raison lorsqu'il caractérise sa pensée comme une « pensée résistante » ⁽⁷⁾ plutôt que nostalgique. Pensée de la résistance, la pensée arendtienne est, ceci dit sans aucune nuance péjorative, une pensée réactive. Elle n'est pas portée à l'origine par l'élan d'une aspiration mais par un souci de prévention : la prévention de l'absolument inacceptable puisque « la domination totale est la seule forme de régime avec laquelle la coexistence ne soit pas possible » (OT3, 13/XXVIII). Autrement dit, on ne peut attendre d'elle des propositions consistantes relatives à la définition du régime idéal : elle abandonnait sans regret l'invention des utopies aux successeurs de Platon. Cela ne signifie évidemment pas que toute valorisation soit absente de son œuvre mais plutôt que les valorisations qui s'y trouvent ne sont pas absolues : elles

⁽⁶⁾ Cf. aussi EJ, p. 300 : « L'explosion démographique de notre époque coïncide avec la découverte de techniques qui, grâce à l'automation, rendront 'superflue', ne serait-ce que sur le plan du travail, une grande partie de la population. Cette effarante coïncidence pourrait entraîner la 'solution' de ce double 'problème' par l'utilisation d'armes nucléaires auprès desquelles les chambres à gaz de Hitler n'étaient qu'un jeu d'enfants. Cela seul devrait suffire à nous faire trembler ».

⁽⁷⁾ P. RICŒUR, « De la philosophie au politique », in : *Les cahiers de philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, 4, 1987, p. 200.



ne se justifient que dans la mesure où elles peuvent contribuer à la conjuration du péril totalitaire. Les modèles idéalisés — celui de la *polis* en particulier — n'en sont pas pour autant considérés comme parfaits. Le critère interne à l'aune duquel juger la tentative arendtienne est donc de savoir si sa pensée s'avère effectivement capable, autant que le peut une pensée, d'endiguer la marée totalitaire.

3. À la recherche des coupables...

Cela étant, rien n'a été dit encore de substantiel quant à l'accolage de la modernité au totalitarisme. Mais nous savons maintenant que la matrice d'une éventuelle critique de la modernité serait une réponse positive à la question : sert-elle ou non la domination totalitaire ? L'imputation serait fondée s'il était possible de démontrer que le concept de « modernité » synthétise mieux que tout autre l'ensemble des phénomènes qui ont favorisé l'émergence du totalitarisme. Une bonne partie de ce travail sera consacrée à l'examen de certains pans de cette démonstration et je ne puis anticiper mais l'on peut déjà noter le refus explicite chez Arendt de référer cette émergence à des facteurs qui soient ou d'ordre plus général, ou d'ordre plus particulier.

D'ordre plus général serait l'imputation à « la » civilisation judéo-chrétienne ou à « la » pensée métaphysique considérée comme le ressort essentiel de l'Occident par exemples. Dans ces deux cas, la condamnation porterait sur l'ensemble de notre histoire, anciens et modernes confondus. Modèle récent du genre, pensons à un livre comme *La cuisinière et le mangeur d'hommes* d'André Glucksmann : Platon, Staline, Hitler, Pol Pot, c'est tout un, « deux mille ans et mêmes lunes »⁽⁸⁾. Arendt tenait cette hypothèse — dans la forme grossière que lui donne Glucksmann — pour aberrante et, dans sa correspondance avec Jaspers notamment, elle se prononça sans équivoque à son propos : « Laver la tradition occidentale, de Platon à Nietzsche inclus, de tels soupçons n'est pas le moindre motif pour lequel

⁽⁸⁾ A. GLUCKSMANN, *La cuisinière et le mangeur d'homme*, Paris, Seuil (« Points »), 1975, p. 185.



je me suis donnée tant de peine pour découvrir les éléments des formes de gouvernement totalitaire » (BW, 203).

Quant à l'imputation — plus sérieusement soutenue par de nombreux historiens — aux particularités de l'histoire allemande, Arendt l'a rejetée avec une véhémence inaccoutumée. Contre l'hypothèse d'un quelconque *Sonderweg* allemand, elle écrivait dès 1945 que « quoiqu'il puisse avoir été plus facile de briser les standards et les traditions européennes en Allemagne, il reste vrai que ceux-ci devaient être brisés, *de telle sorte que ce ne fut aucune tradition allemande en tant que telle mais la violation de toutes les traditions* qui produisit le nazisme » ⁽⁹⁾. Le sens de cet avertissement est clair : Arendt craignait que la focalisation de l'attention des chercheurs sur les particularités allemandes n'occulte ce qui représentait à son avis l'essentiel, à savoir « le danger de cette négation radicale de toute tradition » :

En identifiant le fascisme avec le caractère national et l'histoire du peuple allemand, on est faussement induit à croire que la défaite de l'Allemagne est synonyme de l'éradication du fascisme. De cette manière, il devient possible de fermer les yeux sur la *crise européenne* qui n'a nullement été surmontée et qui a rendu possible la conquête allemande du continent ⁽¹⁰⁾.

Que le nazisme ne provienne ni des traditions allemandes, ni des grandes traditions occidentales ne signifie pas que les unes et les autres soit complètement innocentes mais bien que la cause principale réside dans cette *crise européenne* qui résulte d'une dynamique autonome s'accomplissant dans la destruction de toutes les traditions. Qu'en est-il de cette crise ? Où trouve-t-elle sa source ?

Pour le comprendre dans l'optique de l'articulation entre vie, monde et récit qui nous servira désormais de fil conducteur, je propose que nous nous attachions à l'examen de la « désolation » et de l'« idéologie » ; c'est-à-dire, pour anticiper quelque peu sur ce qui sera montré de façon détaillée dans la suite, à l'examen de l'expérience vécue et du récit qui lui correspond en l'absence de tout monde commun. Parce que c'est de cette expé-

⁽⁹⁾ H. ARENDT, Approaches to the « German Problem », in : *Partisan Review*, 12/1, hiver 1945, p. 97 (traduction française dans PE, 40).

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 94 (PE, 37).

rience singulière et de ses origines que nous nous occuperons tout au long de la première partie, je vais insister davantage sur le contenu de la désolation. Nous reviendrons plus longuement sur l'idéologie dans la seconde partie.

4. L'expérience de la « désolation »

J'entre avec horreur dans ce vaste désert du monde. Ce chaos ne m'offre qu'une solitude affreuse où règne un morne silence (...). Je ne suis jamais moins seul que quand je suis seul, disait un ancien : moi, je ne suis seul que dans la foule où je ne puis être ni à toi, ni aux autres.

ROUSSEAU, *La nouvelle Héloïse*

Il est important de garder à l'esprit le fait que pour Arendt le régime totalitaire a valeur de symptôme : il n'est jamais que « l'expression politique » (OT3, 204/461) d'une crise dont le produit est l'expérience massive de ce qu'elle nomme la « désolation ». La définissant comme « l'expérience d'absolue non-appartenance au monde », Arendt la considérait comme « l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme » (OT3, 226/475). Et en effet les modèles et les figures qu'elle invoque pour l'illustrer nous renvoient tous à des expériences extrêmes de la condition humaine : l'anticipation de la mort, le cauchemar, la folie... Tentons pour commencer d'en concrétiser quelque peu la teneur par quelques exemples car il importe de bien réaliser l'ampleur de la désespérance en laquelle Arendt estime que se trouvent les candidats aux solutions totalitaires.

Parce qu'il fut « le premier à distinguer entre désolation et solitude » (OT3, 228/476), l'esclave Épictète fut aussi le premier théoricien de la *Verlassenheit*. Dans le bref chapitre des *Disser-tationes* en lequel Épictète élabore la distinction, il commence par noter que l'on peut être désolé au milieu de la foule et qu'à l'inverse l'on peut aussi bien être solitaire sans être désolé. Il fournit ensuite deux exemples en lesquels la désolation est susceptible de se produire : le deuil et la menace. Le commun dénominateur entre les deux situations est l'impuissance totale : impuissance face à la disparition d'un autre chéri, ou impuis-



sance face à un autre hostile ; on se retrouve soudain seul au monde, abandonné de dieu et des hommes.

En ce qui concerne la mort d'un proche, Épictète écrit : « Lorsque nous perdons un frère, un fils ou un ami, sur qui nous reposions, nous nous disons à l'abandon ou désolés, alors que souvent nous sommes à Rome où nous rencontrons une telle foule, où nous habitons avec tant de gens, où nous avons parfois une multitude d'esclaves » ⁽¹¹⁾. En quoi pareille situation est-elle de nature à ébranler notre appartenance au monde ? C'est ce qu'explique le sociologue Peter Berger : « Le monde est construit dans la conscience de l'individu par le dialogue avec d'autres significatifs (tels que les parents, les maîtres, les « pairs »). Le monde est maintenu comme réalité subjective par un dialogue du même genre, avec les mêmes autres ou avec de nouveaux (tels qu'époux, amis ou autres compagnons). Si un tel dialogue est rompu, (l'époux meurt, les amis disparaissent ou bien l'individu en vient à quitter son milieu social originel), *le monde se met à chanceler*, à perdre sa plausibilité subjective » ⁽¹²⁾. On se souvient bien sûr ici du vers de Lamartine : « Un seul être vous manque et tout est dépeuplé ». On vivait hier chez soi au sein d'un monde dont l'évidence n'était même pas interrogée et l'on se retrouve soudain dans un sinistre désert. Qui-conque a vécu le deuil d'un proche sait ce dont il est question ici.

Le second exemple — l'homme qui, face à des brigands, se trouve « privé de secours et exposé à ceux qui veulent lui faire tort » ⁽¹³⁾ —, est simplement mentionné sans aucun commentaire par Épictète. C'est pourtant lui qu'Arendt relève à très bon escient. L'image que suscite en nous l'évocation du marchand dévalisé par des bandits de grands chemins n'est pas particulièrement terrifiante : la figure de Robin des Bois est trop ancrée en nos souvenirs d'enfance pour que nous ne sympathisions pas d'emblée avec l'agresseur. Mais on peut replacer l'exemple d'Épictète dans un contexte contemporain infiniment plus dramatique : celui de la torture.

Jean Améry — Hans Maier de son vrai nom — l'a connue en 1943. Juif autrichien, réfugié en Belgique à partir de 1938,

⁽¹¹⁾ ÉPICTÈTE, « Entretiens », in : *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, p. 987.

⁽¹²⁾ P. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Éditions du Centurion, 1971, p. 40.

⁽¹³⁾ ÉPICTÈTE, « Entretiens », *op. cit.*, p. 987.

arrêté, torturé à Breendonck puis déporté à Auschwitz, il a publié en 1966 un court essai — *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* — qui est une extraordinaire réflexion de son expérience. Nous le retrouverons longuement par la suite mais en attendant, c'est au chapitre de son livre simplement intitulé *Die Tortur* que je voudrais m'attacher car il nous fait vraiment toucher du doigt ce que signifie la désolation.

Écoutons-le :

Le premier coup fait prendre conscience au détenu qu'il est *abandonné* — et cette prise de conscience contient déjà en germe toute la suite. Supplice et mort dans la cellule, que l'on peut avoir connus comme possibilités théoriques sans que cette connaissance n'ait encore bien sûr rien de concret, se pressentent dès le premier coup comme des possibilités réelles ; davantage, comme des certitudes. La victime ressent avec une surprise abasourdie qu'on peut la frapper au visage et en conclut avec une certitude également abasourdie : on peut faire de moi ce qu'on veut. Dehors, personne n'en sait rien, personne n'est là pour moi ⁽¹⁴⁾.

De ce délaissement total en des mains hostiles résulte la perte de la *Weltvertrauen*, de la confiance au monde. On n'est plus assuré de rien : ni des lois de la causalité, ni — ce qui est plus grave encore — de la fiabilité d'autrui. Désormais, au mépris de toutes les apparences, tout est possible : le ciel peut nous tomber sur la tête, le sol peut nous engouffrer, l'autre peut, en l'espace d'un instant, se muer d'ami en ennemi mortel. L'expérience est celle d'un infranchissable abîme creusé entre le supplicié et le bourreau : « de l'un à l'autre, il n'y a pas de pont » ⁽¹⁵⁾. Aucune communauté, aucune communication ultérieure ne peut plus résoudre tout à fait le sentiment d'« étrangeté dans le monde » ⁽¹⁶⁾ qui hante l'ex-supplicié : « Qui a éprouvé la torture ne peut plus être à nouveau chez lui dans le monde. Le goût de l'anéantissement ne se laisse pas effacer. La confiance dans le monde, ébranlée déjà par le premier coup et détruite finalement sous la torture, n'est pas regagnée ; que l'être-avec (*der*

⁽¹⁴⁾ J. AMÉRY, *Jenseits von Schuld und Sühne, Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, p. 40 (désormais cité JSS).

⁽¹⁵⁾ JSS, 47.

⁽¹⁶⁾ JSS, 53.



Mitmensch) se soit avéré comme être-contre (*als Gegenmensch*), cela demeure inscrit dans le supplicé comme une terreur sans voix » ⁽¹⁷⁾. Plus tard dans son essai, rappelant la « solitude la plus extrême » face au bourreau, Améry emploie explicitement le mot : c'est « l'être-désolé », le *Verlassensein* ⁽¹⁸⁾ qui constitue dorénavant sa condition, la tonalité essentielle de son être-au-monde.

Au regard de ce témoignage, les autres modèles invoqués par Arendt sont évidemment moins éloquents mais, dans la mesure où ils sont probablement plus proches de nos expériences courantes, ils méritent aussi qu'on s'y arrête.

Chacun de nous est, dit-elle, susceptible de sombrer dans la désolation lorsqu'il anticipe avec lucidité la perspective de sa propre disparition : « il nous suffit de nous rappeler qu'un jour viendra où nous devons quitter ce monde commun, qui continuera après nous comme avant, et à la continuité duquel nous sommes inutiles, pour prendre conscience de notre désolation, pour faire l'expérience d'être abandonné par tout et par tous » (OT3, 227/476). L'effroi ainsi provoqué, son lien avec la solitude et la non-appartenance au monde se trouve bien dépeint par Roger Martin du Gard dans l'épisode de la mort du père Thibault. Je n'en retiens que l'instant où le prêtre s'apprête à lui administrer l'extrême-onction :

De ses yeux ouverts sur le gouffre et agrandis par le vertige, il aperçoit, très loin, séparé de lui par l'abîme, le visage du prêtre, ce visage vivant — étranger. Être seul, exclu de l'univers. Seul, avec son effroi. Toucher le fond de la solitude absolue ⁽¹⁹⁾.

Selon Peter Berger encore, aucune société humaine ne peut persister si ses membres considèrent que telle est la vérité ultime car sur fond de cette appréhension, il n'est plus rien qui vaille la peine d'être entrepris. Tout monde humain se doit donc d'apaiser cette angoisse, de rendre les individus capables d'anticiper leur propre décès avec « une terreur suffisamment mitigée pour ne pas paralyser l'exercice continu des routines de la vie

⁽¹⁷⁾ JSS, 54.

⁽¹⁸⁾ JSS, 86.

⁽¹⁹⁾ R. MARTIN DU GARD, *Les Thibault*, T. 2 : *La mort du père*, Paris, Gallimard, 1955, p. 262.



quotidienne » ⁽²⁰⁾. Nous verrons ultérieurement la solution — grecque — retenue par Arendt comme étant la mieux à même de nous *distraindre* de l'inéluctable tout en « travaillant » à la persistance du monde commun. Qu'il nous suffise maintenant de prendre acte du fait que selon elle le sujet emblématique du régime totalitaire se trouve de manière habituelle en l'état exalté du père Thibault.

Revenant à la fin de sa vie sur la distinction entre solitude et désolation, Arendt écrira encore :

J'appellerai cet état existentiel dans lequel je me tiens compagnie « solitude », pour le distinguer de la « désolation » où je me trouve seul aussi mais privé à présent non seulement de la compagnie des autres, mais encore de ma propre compagnie potentielle. C'est seulement dans la désolation que je me sens privé de la compagnie humaine et c'est seulement dans la conscience aiguë d'une telle privation que les hommes peuvent exister véritablement au singulier, tout comme c'est peut-être seulement en rêve ou dans la folie qu'ils peuvent réaliser pleinement l'insupportable et « indicible horreur » de cet état (VE1, 91/74).

L'expression « indicible horreur » est extraite du « Rêve de Carazan » cité par Kant dans une longue note des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* pour illustrer ce qu'il en est du « sublime de terreur ». En fait de rêve, c'est bien plutôt le cauchemar de la « solitude totale » ⁽²¹⁾, — de la « désolation » traduit bien sûr Arendt dans son cours de 1970 sur la philosophie politique kantienne ⁽²²⁾. Vieil et vil avare, Carazan s'endort sur son livre de comptes. Dans son sommeil, l'ange de la mort le visite et le voilà transporté devant Dieu qui le reçoit en disant : « *Tu n'as vécu que pour toi-même*, aussi devras-tu à l'avenir, éternellement, vivre seul et exclu de tout commerce avec la création entière » ⁽²³⁾. Suit la longue description de l'indicible horreur.

Ici encore l'exemple est judicieusement choisi par Arendt. Dans les différents cas que nous avons examinés jusqu'ici, la désolation s'opère sous le signe de la passivité, elle est subie de bout en bout.

⁽²⁰⁾ P. BERGER, *La religion...*, *op. cit.*, p. 140.

⁽²¹⁾ E. KANT, « Observations sur le sentiment du beau et du sublime », in : *Œuvres Philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 454.

⁽²²⁾ Cf. KL, 11.

⁽²³⁾ E. KANT, « Observations... », *op. cit.*, p. 454.



Abandonné aux mains du bourreau ou de la mort, l'individu acquiert la conviction intime de son inexistence ; puisqu'aucun secours ne lui arrive de l'extérieur, tout se passe en effet comme s'il n'existait plus pour ses semblables. La désolation représente ainsi une figure extrême de l'absence de reconnaissance : on est invisible pour autrui. Mais dans le cas de Carazan, la désolation survient comme un châtement, le châtement de qui a choisi l'indépendance radicale, de qui a cru que les autres ne lui étaient rien. Il faut entendre ces expressions dans un sens non strictement moral : au-delà de la cupidité de Carazan, il y a la croyance erronée *au pouvoir de n'exister que par soi*. Carazan réalise le caractère illusoire de cette conviction lorsqu'il est effectivement plongé dans l'état auquel il disait aspirer : « Et maintenant j'ai appris à faire grand cas des hommes, car même le plus humble de ceux à qui, dans l'*orgueil* de mon bonheur, j'avais fermé ma porte m'eût, dans cette effroyable solitude, paru bien préférable à tous les trésors de Golconde... » ⁽²⁴⁾. C'est bien d'orgueil qu'il s'agit, de l'*hubris* de la foi en une totale indépendance qui peut bien être le fait de Dieu, mais jamais des hommes.

Par où nous retrouvons Épicète. Dans la suite de son texte, il raille ceux qui s'imaginent que Zeus a pu être désolé après la « conflagration » qui, m'apprend le traducteur, était à la fois l'anéantissement du monde et sa résorption dans le feu divin selon les anciens stoïciens. Croire cela, affirme-t-il en substance, c'est anthropomorphiser Dieu. S'il est vrai que les hommes sont désolés lorsqu'ils sont privés « de la sociabilité, [de] l'affection réciproque et du plaisir des relations humaines » ⁽²⁵⁾, ce n'est pas vrai de Dieu. Ce dernier se suffit parfaitement à lui-même et n'a cure par conséquent de la disparition du monde ou d'autrui. Mais la morale qu'Épicète en déduit est singulière : les hommes doivent s'efforcer de parvenir à l'autarcie divine : « il faut avoir aussi la faculté de se suffire à soi-même et de pouvoir être seul avec soi-même » ⁽²⁶⁾. Ce n'est pas par le rétablissement du rapport au monde que l'on se sauve des affres de la désolation, c'est au contraire en cultivant l'indifférence vis-à-vis de lui. Qui atteint l'autosuffisance ne craint plus ni les brigands — « Mais quoi ? si l'on m'attaque parce que

⁽²⁴⁾ *Idem.*

⁽²⁵⁾ ÉPICTÈTE, « Entretiens », *op. cit.*, p. 988.

⁽²⁶⁾ *Idem.*

je suis seul et que l'on m'assassine ? Insensé, ce n'est pas toi qui est tué, c'est ton corps » ⁽²⁷⁾ —, ni la disparition des proches — « Et moi, si vous partez en bateau, dois-je rester assis et pleurer parce qu'on m'a laissé seul et désolé ? N'ai-je pas aussi des coquillages et de la poussière ? » ⁽²⁸⁾

Seulement, dira Arendt qui n'aura jamais de mots assez durs pour fustiger la démarche des stoïciens, pareille échappée est illusoire. Dans un geste que nous retrouverons chez les tenants de l'idéologie, la solution est cherchée dans l'élimination pure et simple de ce qui fait problème. L'appartenance au monde est source de souffrances parce qu'y étant attaché, on craint de le perdre ; pour prévenir ce désagrément, on se résigne à ignorer le monde. Mais le subterfuge est vain car personne ne peut subsister ainsi : « Aucune vie humaine, fût-ce la vie de l'ermite au désert, n'est possible sans un monde qui, directement ou indirectement, témoigne de la présence d'autres êtres humains » (CHM, 31/22/27). L'illusion suprême du stoïcien consiste à croire qu'on peut fuir le monde, qu'il soit hostile ou non, et trouver refuge dans l'intériorité de soi, d'un soi capable de se maintenir « dans une souveraine indépendance à l'égard du monde extérieur » (VP, 18/9). C'est faire fi de ce que découvre précisément la désolation : le moi ne survit pas à la perte du monde. Contre Épicète, c'est l'enseignement d'Aristote qu'il convient de rappeler : précisément parce que l'homme n'est pas un Dieu, le bien de l'homme « implique un rapport à l'autre » ⁽²⁹⁾. Lorsqu'il prétend se hausser au niveau de l'indépendance divine, l'homme sombre dans la pire des aliénations : « Ce qui est autarcie en Dieu serait hébétude, autisme, 'schizophrénie', en l'homme » ⁽³⁰⁾. La désolation est cauchemar éveillé, la désolation est folie. Ce que Maldiney disait de l'autiste — « avec le monde, il a perdu son moi qui lui est devenu étrange et étranger » ⁽³¹⁾ —,

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, p. 989.

⁽²⁸⁾ *Idem.*

⁽²⁹⁾ ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, Paris, Vrin, 1978, 1245b17.

⁽³⁰⁾ P. AUBENQUE, « L'amitié chez Aristote », in : *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 182nl.

⁽³¹⁾ H. MALDINEY, « Comprendre », in : *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1961, p. 76. J'ai abondamment développé ce thème dans *Traces d'I. Autisme, sciences humaines et philosophie*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1982.

Arendt le dit de l'individu désolé : « le moi et le monde, la capacité de penser et d'expérimenter, sont perdus en même temps » (OT3, 229/477). L'expérience dont le régime totalitaire est l'expression politique n'est rien de moins qu'une psychose généralisée.

Le concept de « désolation » a été forgé par Arendt et il est resté sans grande postérité⁽³²⁾. Mais les sciences sociales connaissent depuis le siècle dernier le concept très semblable d'anomie. Issu d'une tradition intellectuelle en laquelle Arendt s'inscrit également⁽³³⁾, il n'a pas très bonne presse en tant qu'instrument scientifique⁽³⁴⁾ mais sa fécondité heuristique est indéniable et il survivra probablement aux attaques acerbes des positivistes intransigeants. Dans la définition qu'en donne Peter Berger en particulier — dont l'œuvre constitue à bien des égards le pendant sociologique de la pensée arendtienne —, il se confond avec la désolation :

La société est la gardienne de l'ordre et de la signification (...). C'est pour cette raison que la rupture radicale avec le monde social — ou anomie — représente une si grave menace pour l'individu (...). Il n'est plus en mesure de s'orienter dans l'expérience. Dans les cas extrêmes, il perd son sens de la réalité et son identité. *Il devient « anomique » dans le sens où il est privé de monde*⁽³⁵⁾.

Avant de voir comment le totalitarisme et son idéologie rencontrent les besoins extrêmes suscités par la désolation, indiquons rapidement le lien qu'elle entretient selon Arendt avec la modernité. Nous tiendrons ainsi notre premier fil conducteur.

⁽³²⁾ L'adjectif « lonely » avait été popularisé par le best-seller sociologique des années 50, *The Lonely Crowd* de David Riesman auquel Arendt renvoie explicitement pour illustrer la « modern loneliness as a mass phenomenon » (CHM, 70n/59n/328n) mais on n'y trouve pas l'emphasis qu'y met Arendt. Notons que Riesman avait invité Arendt à participer à la rédaction de l'ouvrage (cf. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, Paris, Éditions Anthropos, 1986, p. 329).

⁽³³⁾ Sur la tradition de pensée de laquelle ressort le concept d'anomie, cf. l'article éclairant de Steven LUKES : « Alienation and Anomie », in : *Philosophy, Politics and Society* (P. LASLETT et W. G. RUNCIMAN, éditeurs), Oxford, Basil Blackwell, 1978.

⁽³⁴⁾ Pour une critique féroce mais malheureusement trop souvent inconsciente du poids philosophique des concepts, cf. l'ouvrage de P. BESNARD, *L'anomie. Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

⁽³⁵⁾ P. BERGER, *La religion...*, op. cit., p. 51.



5. Entre désolation et modernité : le déracinement

Nous venons de le voir, la désolation n'est pas en tant que telle un apanage exclusif de la condition de l'homme moderne. Elle est, dans l'anticipation de la mort notamment, « l'une des expériences essentielles de *chaque* vie humaine » (OT3, 227/475). Ce qui par contre est spécifiquement moderne, c'est sa *généralisation* tous azimuts :

Ce qui, dans le monde non totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que la désolation, qui jadis constituait une expérience limite, subie dans certaines conditions sociales marginales telles que la vieillesse, est devenu l'expérience quotidienne des masses toujours croissantes de notre siècle (OT3, 230/478).

Pourquoi cette évolution ? Arendt l'a indiqué peu avant :

La désolation (...) est étroitement liée au *déracinement* et à la *superfluité* dont ont été frappées les masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle et qui sont devenus critiques avec la montée de l'impérialisme à la fin du siècle dernier et la débâcle des institutions politiques et des traditions sociales à notre époque (OT3, 227/475).

Expérience d'absolue non-appartenance au monde, la désolation peut être appréhendée aussi comme aliénation radicale du monde. Tandis que la non-appartenance évoque un procès d'exclusion passif, l'aliénation renvoie davantage à une forclusion active et suggère ainsi que la désolation n'est pas seulement le résultat d'une passion mais peut-être aussi l'effet pervers d'un vouloir déterminé. Nous verrons qu'action et réaction sont étroitement imbriquées dans la genèse de la généralisation de la désolation mais une chose est sûre : son origine se confond avec les origines mêmes de la modernité. Ce n'est certes pas un hasard si, dans l'édition allemande de *The Human Condition*, la première section du chapitre spécifiquement consacré à la modernité s'intitule : « Der Beginn der Weltentfremdung », le commencement de l'aliénation du monde. Nous y reviendrons dès le prochain chapitre.



6. Aliénation au monde et idéologie

S'il est possible de parler du totalitarisme comme d'une « solution », fut-elle finalement suicidaire, c'est qu'il satisfait « quelque part » (OT3, 224/474) les besoins suscités par la banalisation de la désolation. Or celle-ci est fondamentalement, même si nous ignorons encore ce que cela signifie au juste, perte du monde, perte d'un monde. Comme on le sait, l'originalité de la compréhension arendtienne du totalitarisme tient à l'importance déterminante qu'elle accorde au facteur idéologique⁽³⁶⁾ : ce dernier a-t-il quelque chose à voir avec la désolation ? Le contraire serait surprenant et, de fait, deux corrélations massives apparaissent.

La première porte sur les *modalités* de la pensée idéologique, la seconde, plus capitale encore, sur sa *fonction*.

En ce qui concerne le premier point, il faut noter d'emblée que loin d'être, comme dans la tradition marxiste, un miroir déformant du réel, l'idéologie représente pour Arendt un mode de réflexion éminemment fidèle à la réalité de la désolation. Elle est, dit-elle, « très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée » (OT3, 216/469). C'est le mot « logique » qui est ici le plus important, les « idées » attenantes étant susceptibles d'être arbitrairement remplacées sans que rien n'en soit fondamentalement modifié. L'idéologie est ainsi caractérisée par le fonctionnement abstrait de la logique. En quel sens peut-on dire qu'il correspond étroitement à la condition des individus privés de monde ? Très simplement parce que l'aptitude au raisonnement logique est « la seule faculté de l'esprit humain qui n'ait besoin ni du moi, ni d'autrui, ni du monde pour fonctionner sûrement » (OT3, 229/477). C'est d'abord parce que ses règles de fonctionnement — et elles seulement — leur sont encore accessibles que l'idéologie s'offre comme l'ultime recours des individus désolés :

Le « raisonnement froid comme de la glace » et la « tentacule puissante » de la dialectique « qui nous prend comme en un étau »

⁽³⁶⁾ Cf. L. FERRY, « Stalinisme et historicisme, La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron », in : *Les interprétations du stalinisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 227.

apparaissent comme un dernier soutien en un monde où personne n'est digne de foi et où l'on ne peut compter sur rien. C'est la contrainte intime, dont le seul contenu est le strict refus des contradictions, qui semble confirmer une identité d'homme en dehors de toute relation à autrui (OT3, 230/478).

Mais ce recours est illusoire, l'étau de la dialectique est en vérité une camisole de force. C'est à Kant qu'Arendt a repris l'idée que, abandonné à lui-même, le raisonnement logique définit la condition de la pseudo-pensée des aliénés : « La seule marque générale de l'aliénation est la perte du sens commun (*sensus communis*) et la venue, à l'opposé de la *singularité logique* (*sensus privatus*) »⁽³⁷⁾. Semblable à l'individu désolé, le fou est celui qui, retranché en lui-même, soustrait sa pensée à la confrontation avec l'entendement des autres et ne retient par conséquent pour seul critère de validité que la cohérence interne de ses déductions. Le monde en tant qu'espace commun est inexistant, il ne demeure que l'idiosyncrasie d'un monde taillé à son unique mesure : « Celui qui (...) se met en tête de consacrer tout bonnement la valeur de son sens particulier sans l'accord ou même à l'encontre du sens commun, est livré à un jeu de pensées qui l'amène à se voir, à agir et à juger en un monde qui, loin d'être partagé avec les autres, ne serait (comme dans le rêve) que le sien »⁽³⁸⁾. L'idéologie est la réflexion folle d'une expérience folle⁽³⁹⁾.

Indépendamment de ses modalités de fonctionnement ou de son contenu, l'idéologie est située par Arendt comme étant le « principe d'action » (OT3, 215/468) du régime totalitaire, c'est-

⁽³⁷⁾ E. KANT, « Anthropologie d'un point de vue pragmatique », in : *Œuvres Philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 1036. Cité par Arendt in : KL, 71.

⁽³⁸⁾ *Ibid.*, p. 1037.

⁽³⁹⁾ Chez Descartes déjà seule la « certitude purement logique » (CHM, 315/280/272) est source d'ordre et de repères et c'est déjà l'aliénation au monde qui est à l'œuvre dans sa pensée. Le phénomène n'ira ensuite qu'en s'aggravant (cf. CHM, 307/272/260 : « Il serait évidemment absurde d'ignorer la correspondance presque trop précise entre l'aliénation de l'homme moderne par rapport au monde et le subjectivisme de la philosophie moderne depuis Descartes et Hobbes jusqu'au sensualisme, à l'empirisme, au pragmatisme anglais, jusqu'à l'idéalisme et au matérialisme allemands et enfin jusqu'à l'existentialisme phénoménologique et au positivisme logique ou épistémologique »). Ainsi, tout comme l'expérience de la désolation est préfigurée dans celle du déracinement, la modalité idéologique de la pensée se trouve préfigurée dans le cartésianisme et ses avatars.



à-dire, conformément à l'enseignement de Montesquieu dont elle se réclame ici, ce qui le fait agir, ce au nom de quoi il mène ses entreprises. On ne peut rien y comprendre selon elle si l'on refuse de voir que ses motifs ne s'apparentent en rien aux raisons classiques de l'oppression. Ni la soif de profit, ni la volonté de puissance ne sont ici en cause : ses « raisons sont uniquement idéologiques : il s'agit de rendre le monde cohérent, de prouver le bien-fondé de son sur-sens » (OT3, 199/458). « Il s'agit de rendre le monde cohérent » : c'est donc qu'il ne l'est ou ne l'était plus. Pour les individus désolés, l'univers est semblable à un château hanté : rien n'y est prévisible, rien n'y est fiable, rien n'y est explicable. La fonction de l'idéologie est de restaurer la confiance au monde de ses adeptes en leur assurant qu'ils évoluent malgré tout dans un univers sensé et déterminé.

Mais telle était précisément la fonction du « monde » que les modernes ont aliéné. Si les masses désolées se sont abandonnées aux chimères idéologiques, c'est qu'elles y ont trouvé un substitut au monde qu'elles ont perdu et dont la privation les a plongées dans l'état d'indicible horreur du pauvre Carazan. Je m'efforcerai d'établir par la suite en quel sens la fiction idéologique représente ainsi un palliatif illusoire de l'artifice du monde. Mais avant de procéder à l'analyse du pathologique, il importe de nous faire une idée plus précise de la situation normale. Tel sera l'objet du prochain chapitre.



CHAPITRE II

Vie, Monde et Récit

Certains critiques ont décidé que l'art de raconter des histoires qui ont un début, un milieu et une fin — comme le préconisait Aristote — était complètement archaïque. On m'a rapporté des avis tout aussi désespérants sur la valeur du folklore dans la littérature de notre temps. Je vivais dans une civilisation qui méprisait les vieux et révérait les jeunes. Mais finalement, je n'ai jamais pris ces terribles menaces au sérieux. J'appartiens à une ancienne tribu et je savais que c'est de foi ancienne, d'espoirs immémoriaux et d'illusions que la littérature se nourrit le mieux. Un écrivain ne devrait jamais abandonner sa langue maternelle et ses trésors. La littérature doit s'occuper du passé au lieu de planifier l'avenir. Elle doit décrire des événements et non analyser des idées. Son sujet, c'est l'individu, pas les masses. Elle doit être un art et ne pas prétendre être une science. En outre, la croyance en Dieu et en sa Providence est l'essence même de la littérature. Elle nous dit que la causalité n'est rien d'autre qu'un masque sur le visage de la destinée.

Isaac Bashevis SINGER, *Le Fantôme*.

Introduction

En conclusion d'un texte intitulé *L'histoire et la fiction comme modes de compréhension*, Louis O. Mink, l'une des figures les plus marquantes de la philosophie critique de l'histoire contemporaine, écrivait :

Les histoires ne sont pas vécues mais racontées. *La vie n'a ni commencements, ni milieux, ni fins* ; il y a des rencontres, mais le début d'une aventure appartient au récit que nous nous racontons plus tard, et il y a bien des séparations mais elles ne sont finales que



dans le récit. Il y a des espoirs, des plans, des batailles et des idées mais c'est seulement dans les récits rétrospectifs que les espoirs sont déçus, les plans malmenés, les batailles décisives et les idées séminales (...). Ainsi il semble plus vrai de dire que *les qualités narratives sont transférées de l'art à la vie* ⁽¹⁾.

Ce à quoi Alasdair MacIntyre rétorquait :

À quelqu'un qui dit que dans la vie il n'y a pas d'achèvements, ou que les séparations finales n'ont lieu que dans les récits, l'on est tenté de répliquer : « mais n'avez-vous jamais entendu parler de la mort ? ». Il n'était pas nécessaire qu'Homère raconte la légende d'Hector pour qu'Andromaque puisse pleurer ses espoirs déçus et la séparation finale. Il y a d'innombrables Hector et d'innombrables Andromaque dont les vies incorporent la forme de leurs homonymes homériques mais qui n'ont jamais retenu l'attention d'aucun poète ⁽²⁾.

Ces deux citations témoignent de l'existence d'un débat sur les rapports entre l'ordre du vécu et l'ordre du narré dont la documentation exhaustive justifierait à elle seule qu'on y consacre toute une thèse. Mais peut-être serait-ce prématuré. Le simple fait que deux penseurs d'envergure s'opposent de manière aussi abrupte montre bien que l'issue en est encore largement ouverte. Si Arendt avait eu l'occasion d'y participer, on peut présumer qu'elle eût soutenu qu'en l'occurrence la dispute entre Mink et MacIntyre repose sur une de ces équivocités tellement fréquentes dans le débat philosophique. Il lui paraîtrait en effet évident et hautement significatif que l'un et l'autre utilisent le mot « vie » dans deux sens radicalement différents. Qu'est-ce à dire ?

1. La vie et le monde

Privé, public, social, travail, œuvre, action, *vita activa* et *vita contemplativa* sont les catégories qui viennent directement à l'esprit lorsqu'on évoque *The Human Condition*. Moins évidente, moins explicitement articulée et pourtant opérante à l'in-

⁽¹⁾ L. O. MINK, *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 60.

⁽²⁾ A. MACINTYRE, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1985, p. 212.

térieur de toutes ces catégories se trouve la distinction entre la vie et le monde, entre une vie qui n'est que vie et une existence informée par un monde.

Tel serait le principe de l'arbitrage d'Arendt entre Mink et MacIntyre et nous allons voir de suite que la notion de récit y est tout à fait essentielle. Mais l'enjeu pour Arendt dépasse largement le champ épistémologique car dans cette distinction — disons-le d'emblée — entre *zôè* et *bios* se découvre à ses yeux la différence humaine : « Tout comme la nature et la terre dispensent les conditions de la *vie* humaine » — au même titre qu'elles constituent la condition de la vie de n'importe quelle autre espèce animale —, « le monde et les choses du monde produisent les conditions sous lesquelles cette vie peut habiter sur cette terre en tant que *spécifiquement humaine* » (CHM, 151/134/122). Entendons que si la nature et la terre suffisent pour assurer la survivance des hommes, pour que leurs existences acquièrent qualité humaine, il faut en outre qu'elles puissent se produire au sein d'un monde. Autrement dit, la vie des hommes n'est pas naturellement humaine. Comme bon nombre de ses convictions, celle-ci est une conclusion qu'elle pensait pouvoir tirer de l'expérience concentrationnaire :

En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non-naturel par excellence, à savoir un homme (OT3, 194/455).

Si l'homme n'est pas produit de la nature, est-il par conséquent produit de lui-même ? Oui et non. Oui, dans la mesure où le monde doit son existence aux hommes, non dans la mesure où il ne se confond toutefois pas avec eux : « le monde et les hommes qui l'habitent font deux » (VP, 12/4). Paradoxe redoutable, que les modernes vont bien mal gérer selon Arendt, d'une production des hommes qui se détache d'eux pour devenir la condition de leur humanité :

Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les choses naturelles (CHM, 18/9/16).



Encore faut-il préciser le trait qui permet d'identifier une existence authentiquement humaine. C'est en ce point crucial qu'intervient le récit. En effet :

La principale caractéristique de cette vie spécifiquement humaine, dont l'apparition et la disparition constituent des événements mondiaux, est qu'elle est elle-même toujours pleine d'événements qui peuvent à la fin être racontés comme un récit, une biographie (CHM, 110/97/90).

Une vie humaine est donc une vie susceptible d'être transformée en une histoire, « c'est-à-dire en un déroulement qui, pour *contingent* et fortuit qu'il puisse paraître dans ses péripéties et ses causes, manifeste tout de même assez de *cohérence* pour pouvoir être raconté » (CHM, 110/97/90). Quel est alors le lien entre la transfiguration du vécu en récit et le monde ? Un lien de conditionnant à conditionné ; un monde devrait être l'opérateur de la métamorphose d'une série contingente d'événements en une totalité cohérente. Si, pour une raison ou une autre, il faut à cette tâche, c'est qu'il ne remplit plus son office, qu'il ne réalise plus son concept. Dans son acceptation normative, tout monde doit rendre possible d'une part l'émergence d'une plénitude d'événements et, d'autre part, leur composition rétrospective en une histoire cohérente.



2. Le monde comme principe de configuration d'une biographie

Comment « le » monde peut-il remplir cet office ? Par l'institution d'un système de référence surimposé au cadre naturel de telle sorte que l'existence apparaisse comme une trajectoire à l'intérieur des limites de ce système. Parce qu'il est institué, tout monde est un « artifice », et ce au double sens du mot : un produit humain d'une part, un semblant, une illusion, une fiction d'autre part. Tout le problème étant alors de permettre à ce semblant d'acquérir la consistance d'une « seconde nature », d'être *vrai-semblant*. Ce pourquoi les « piliers du monde », c'est-à-dire les certitudes instituées qui lui confèrent sa vraisemblance, ne peuvent être trop malmenés par l'esprit apparemment éclairé du critique car « la fragilité de ces bases

de l'ordre public, sans cesse restaurées, devient naturellement plus manifeste après chaque effondrement » (VP, 20/11) ; or,

le monde (par opposition aux mortels qui l'habitent et se meuvent librement en lui) a besoin de telles bases pour garantir la constance et la permanence, sans lesquelles il ne peut offrir aux hommes mortels le foyer relativement sûr, relativement impérissable dont ils ont besoin. On pourrait dire que l'humanité vivante d'un homme décline dans la mesure où il renonce à la pensée (...). Mais c'est l'inverse qui est vrai du monde. Le monde devient inhumain, impropre aux besoins humains — qui sont besoins de mortels — lorsqu'il est emporté dans un mouvement où ne subsiste aucune espèce de permanence (VP, 19/11).

La permanence et la stabilité sont indispensables au monde parce qu'elles constituent les conditions nécessaires de son efficacité en tant que système de référence pour les mortels qui l'habitent. S'il disparaît, disparaissent aussi les événements d'une vie et la possibilité d'en raconter l'histoire. Privée de monde, la vie humaine retombe dans l'orbite de la loi naturelle, elle cesse d'être *bios* pour (re-)devenir *zôè*. Hors de tout monde, la vie n'est ni trajectoire, ni même croissance suivie de déclin mais seulement cycle immuable ;

La vie est un processus qui partout épuise la durabilité, qui l'use, la fait disparaître, jusqu'à ce que la matière morte, déchet des petits cycles vitaux isolés, retourne à l'immense cycle universel de la nature, dans lequel il n'y a ni commencement ni fin, où toutes choses se répètent dans un balancement immuable, immortel (CHM, 109/96/89).

Voilà la réalité brute de la vie et la thèse de Louis O. Mink ne serait vraie que si l'universalité de ce processus suffisait à le considérer comme l'état normal de la réalité humaine. Nous verrons qu'il n'en est rien mais il est exact que, dans le cadre du cycle naturel, l'indifférenciation est la loi suprême. Les différences n'apparaissent que si les étants sont situés par rapport à un monde :

C'est seulement lorsqu'ils entrent dans le monde fait de main d'homme que les processus naturels peuvent se caractériser par la croissance et le déclin ; c'est seulement lorsque nous considérons les produits de la nature, cet arbre ou ce chien, comme des êtres individuels, les ôtant ainsi à leur « environnement naturel » pour les placer dans notre monde « artificiel » qu'ils commencent à croître et à décliner (CHM, 111/98/90).



« Un » arbre n'est singularisé, abstrait de la masse indistincte de la forêt, que s'il est intégré à un environnement humain : gamin, j'ai joué dans ses branches ; adolescent, j'ai gravé le nom de mon premier amour dans son écorce ; adulte, je l'ai protégé contre l'invasion des cochenilles ; il a une histoire parce qu'il participe de l'histoire des hommes dont, en retour, il porte témoignage. Vieillard radotant à l'ombre de son feuillage, je m'y retrouve enfant. La seule référence à l'arbre suffit à fournir un fil conducteur pour récapituler certaines parties au moins de toute ma petite histoire.

Quant aux hommes, non seulement leur vie s'individualise ainsi mais elle peut prendre en outre le sens d'un parcours accompli — quelle que soit par ailleurs la guise de l'accomplissement. Située dans le contexte d'un monde, la mort n'est pas tant le point final d'un long déclin qu'un achèvement, le couronnement d'une existence menée à bon terme. On ne meurt « trop tôt » que quand on a encore, comme on dit, le monde devant soi. S'il y a une heure pour mourir — et on dit aussi : « mon heure est venue » —, c'est qu'il y a un temps pour vivre, un temps à remplir. Bonhomme n'a pu « faire » son temps qu'au regard d'un monde en lequel il s'est acquitté de sa tâche : « Sans un monde auquel les hommes viennent en naissant et qu'ils quittent en mourant, il n'y aurait rien que l'éternel retour, l'éternelle perpétuité de l'espèce humaine comme des autres espèces animales. » (CHM, 110/97/90)

Tout est donc relatif au point de vue adopté et adoptable. L'existence d'un monde équivaut à l'existence d'un point de vue communément partagé au regard duquel une vie humaine, ce n'est pas rien. Dans la grande majorité des mondes connus, les vies individuelles ont un poids différent selon le statut qui leur est attaché : la mort d'un esclave est un événement moins considérable que celle d'un pharaon mais seul l'anti-monde totalitaire a radicalement annulé toute différence pour des vastes franges de sa population. La mort du concentrationnaire est un non-événement, elle ne fait de différence pour personne parce que le concentrationnaire a été sciemment délié de toute appartenance à un monde commun :

Les camps de concentration, en rendant la mort elle-même anonyme (en faisant qu'il soit impossible de savoir si un prisonnier était mort ou vivant) dépouillaient la mort de sa signification : le terme



d'une vie accomplie. En un sens ils dépossédaient l'individu de sa propre mort, prouvant que désormais rien ne lui appartenait et qu'il n'appartenait à personne. Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais vraiment existé (OT3, 191/452) ⁽³⁾.

En rendant les individus à tous les égards superflus, l'univers concentrationnaire révèle sa proximité avec l'univers naturel de la *zôè* où la vie et la mort des personnes sont également indifférentes. Mais si le totalitarisme, dont la vérité se donne à lire dans les camps, est lui-même sinon « la » vérité, du moins un possible structurel du monde moderne, l'on peut s'attendre à ce que ce dernier déjà manifeste une faveur toute particulière aux fins de la vie ⁽⁴⁾. Nous aurons l'occasion de vérifier qu'il en allait bien ainsi aux yeux d'Arendt.

3. Les dimensions du monde

En attendant, retenons-en quelques indications relatives à ce que devrait être l'échelle normale d'un monde. Pour pouvoir « fonctionner » comme cadre de référence, il faut impérativement qu'il englobe les existences individuelles et cela veut dire d'abord qu'il doit survivre aux générations d'individus qui passent en lui : « Un monde qui ménagerait un lieu à la publicité ne peut être érigé pour une seule génération ou prévu seulement pour les vivants ; il doit transcender la durée de vie des hommes mortels. À défaut de cette transcendance en une immortalité

⁽³⁾ Cf. parmi bien d'autres, le témoignage de Semprun dans *Le grand voyage*, Paris, Gallimard, 1963, p. 234 ; « (...) l'idée que peut-être ma mort n'arrivera pas à être quelque chose de vraiment réel, c'est-à-dire, quelque chose qui fasse partie de la vie de quelqu'un, au moins de quelqu'un. Peut-être la possibilité de ma mort comme quelque chose de réel me sera-t-elle refusée, même cette possibilité, et je cherche avec désespérance à qui je pourrais manquer, quelle vie je pourrais creuser, hanter, par mon absence, et je ne trouve pas, en ce moment précis, je ne trouve pas, ma mort n'a pas de possibilité réelle, je ne pourrais même pas mourir, je ne pourrais que m'effacer, tout doucement me faire gommer de cette existence (...) ».

⁽⁴⁾ Dans « Le juste et le bien » (in : *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1988, p. 46), Ch. Taylor parle comme d'un « des mariages les plus importants et lourd de conséquences de notre civilisation », de la promotion des fins de la vie — par opposition à celles de la « vie bonne » — qu'appelait selon lui aussi « l'idéal d'une Raison désengagée ».



terrestre virtuelle, il ne peut y avoir ni politique, ni monde commun, ni dimension publique » (CHM, 66/55/54). Un système de coordonnées débordé par les lignes que l'on y trace ne pourrait plus les situer, ni par conséquent les *borner*. Si, selon la métaphore qu'Arendt affectionne, le but est d'être « chez soi » dans le monde, de pouvoir l'habiter comme on habite une maison, il faut évidemment qu'il puisse contenir les habitants.

Trop étroite, trop fragile, la maison mondaine ne peut constituer l'armature de l'existence des mortels ; mais, à l'inverse, un système de coordonnées trop large réduit l'existence individuelle à l'insignifiance. C'est ce qui arrive notamment dans le cadre de l'idéologie : évaluée à l'échelle des lois de la Nature ou de l'Histoire, la vie des uns et des autres ne *représente* plus rien de significatif. Tout comme au regard de l'ordre cosmologique du temps, l'histoire humaine ou, mesurée à l'échelle paléontologique, l'histoire de l'homo sapiens, ne représentent que des points évanescents. Si, de ces points de vue, l'homo sapiens n'est qu'un moment, que dire de nous, aujourd'hui ? Que nous existions ou non ne fait rigoureusement aucune différence.

Ce n'est certes pas un hasard si l'idéologie s'est fixée sur le point de vue des soi-disant lois de la Nature ou de l'Histoire. C'était la conséquence directe du déracinement spirituel — du « désenchantement du monde » dit-elle explicitement dans l'édition allemande ⁽⁵⁾ — qui fut lui-même l'effet pervers de la découverte du point de vue d'Archimède, c'est-à-dire d'un point de vue absolument extérieur à tout monde historique concret. Avant de trouver refuge dans les lois imaginaires de l'idéologie, l'homme moderne s'est littéralement délié du monde :

C'est que nous ne nous sentons même plus liés au Soleil, que nous parcourons librement l'univers pour choisir n'importe où le point de référence qui nous sera le plus commode pour tel ou tel but (...). Voilà que nous nous posons en êtres « universels », en créatures qui ne sont terrestres que par leurs conditions de vivants, et non de par leur nature et leur essence, et qui, en conséquence, par la force du raisonnement peuvent, non pas spéculativement mais effectivement, surmonter cette condition (CHM, 296/263/258).

Nous reviendrons sur les conséquences de l'émergence de ce

⁽⁵⁾ Cf. CHM, 295/262/256 : l'expression wébérienne « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*) ne se trouve que dans l'édition allemande.

point de vue et nous chercherons à comprendre pourquoi il lui apparaît intenable, pourquoi il atteste une démesure sans pareille dans l'histoire. Pour l'instant, il nous suffit de noter que, devenu « habitant de l'univers », l'homme s'est tout naturellement compris par référence aux prétendues lois de ce dernier plutôt que par rapport à celles des mondes humains et à leurs finalités concrètes :

L'homme a commencé à se considérer comme une partie intégrante des deux processus surhumains, universels, de la Nature et de l'Histoire, condamnés l'un et l'autre à progresser indéfiniment sans jamais atteindre de *telos* inhérent, sans jamais approcher l'idée pré-établie — comme si, ajoute-t-elle dans l'édition allemande, l'espèce humaine ne progressait pas mais était emportée dans un futur immense et sans fin dont le procès ne serait ordonné par aucun sens, duquel tous les buts et les fins seraient plutôt irrésistiblement éliminés (CHM, 346/307/300).

Saturnien, le point de vue universel d'Archimède consacre la désaffection des fins du monde ⁽⁶⁾.

Récapitulons. Pour être à mesure humaine, il faut que le cadre en lequel elle s'insère permette à l'existence individuelle de constituer une différence. Un cadre trop étroit produit une différence pure, un singularité qui ne fait fond sur rien, ne contraste avec rien et s'annule par conséquent comme telle. Un cadre trop large en revanche interdit l'apparition d'une différence, il la résume à rien. L'échelle normale d'un monde se situe entre ces deux extrêmes. Nous verrons comment la modernité a sapé les bases, matérielles et spirituelles, de la permanence du monde ; comment ensuite l'idéologie a répondu au besoin irréductible de repères, normalement fournis par un monde, en inventant un pseudo-monde disproportionné mais seul à même de rendre une raison d'être minimale aux hommes lorsque « pris dans la désintégration de la communauté et l'atomisation de la

⁽⁶⁾ La critique du point de vue d'Archimède — possibilité de juger dans l'absolu, en se situant à l'extérieur de tout système particulier — a été reprise et développée par les communautariens sur le terrain de la philosophie politique (contre Kant et Rawls notamment). Chez Arendt, elle s'exerce presque exclusivement sur le terrain, qu'elle maîtrise très imparfaitement, de la philosophie des sciences. C'est pourquoi, bien que convaincu de la fécondité de cet angle d'approche, je m'abstiendrai d'en discuter le détail chez Arendt mais nous retrouvons le contenu de la critique qu'il permet dans les conclusions et l'épilogue.



société, (ils) voulaient à tout prix faire partie de quelque chose » (OT2, 174/225).

Dans l'immédiat, il importe de retenir que le monde doit être tel qu'il institue, sur fond de continuité, un espace d'apparaître pour une trajectoire qui sera elle-même le cadre d'événements qui pourront figurer comme des commencements et des fins et donneront lieu aux histoires qui seront les histoires d'une vie ; ce sont ces histoires qui permettront rétrospectivement d'identifier *qui* fut le support de cette vie et de retenir son nom dans l'Histoire — « le grand conte sans commencement ni fin » : le « fablier de l'humanité » (CHM, 208/184/176).

Mais pour que la vie des individus puisse constituer le cadre relativement stable des événements qui s'inscriront en elle, il faut d'abord que cette vie elle-même soit abstraite du cycle naturel de l'éternel retour. Interminable chronique des jours s'ajoutant aux jours, elle paraît absurde, *pointless* comme disent les Anglais. Il s'agit donc de transformer la simple succession en une totalité cohérente. Dans l'ordre du récit, telle est très exactement l'opération du *muthos* aristotélécien. C'est la mise en intrigue qui « permet l'agencement des faits en système » ⁽⁷⁾ et en découvre le sens. Commentant le vers de Karen Blixen qu'elle a mis en exergue du principal chapitre de son maître-ouvrage — « All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them » —, Arendt ne disait rien d'autre : « L'histoire (*story*) révèle le sens de ce qui resterait sinon une insupportable succession de purs événements » (VP, 134/104).

Je vais m'attacher à montrer que le « monde » arendtien est au registre de l'expérience vécue ce que le récit est à sa représentation narrative. L'intrigue encadre les personnages du récit comme le monde encadre les individus réels. Il fournit à l'existence un contexte qui lui confère un sens distinct du sens que délivrent le simple contexte de l'univers naturel et les fins de la vie. Par opposition à ces dernières, les « fins du monde » sont artificielles, instituées. Dans la mesure alors où seul le sens ainsi produit permet de découvrir une signification authentiquement humaine à l'existence, on comprend qu'Arendt puisse soutenir que l'artifice du monde est condi-

⁽⁷⁾ ARISTOTE, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980, 50a15.

tion de l'humanité de l'homme. Il faudra voir ensuite comment la perte du monde compris comme principe de configuration dans l'ordre de l'expérience se répercute dans l'ordre de la représentation. Voyez, disait Arendt, la quête de K. dans *Le château* : « Il désire seulement mettre de l'ordre dans sa vie et la conduire de façon ordonnée » (TC, 107) mais sa quête est frustrée : l'univers fictif en lequel le fait évoluer Kafka est un anti-monde arbitraire et chaotique qui interdit tout projet cohérent. Hélas, l'univers de Kafka « est davantage qu'un cauchemar et coïncide de façon inquiétante avec la structure de la réalité que nous sommes contraints d'endurer » (TC, 107). Je vais m'attacher dans les prochains chapitres aux raisons que donne Arendt pour expliquer cette funeste coïncidence mais pour amorcer concrètement la démonstration, je voudrais commencer par illustrer la définition du monde comme principe de configuration de l'existence humaine.



4. Illustration : les formes cérémonielles

Soit l'exemple des rituels. Si, selon une des définitions sartrienne de l'humanité inauthentique, « l'homme est un être de cérémonie »⁽⁸⁾, c'est qu'elles sont autant de *formes* qui permettent d'humaniser la matière brute des épisodes naturels ; en y surimposant des repères humainement compréhensibles, elles permettent aux hommes de s'en accommoder et de vivre dans

⁽⁸⁾ J.-P. SARTRE, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 69 (désormais cité M). Cette définition est le pendant exact de la définition qu'il donne dans *La nausée* de l'homme comme « conteur d'histoire » ; histoire et cérémonie certifient en effet identiquement à l'individu qu'il évolue au sein d'un monde ordonné en lequel il a sa place ; le drame du petit Sartre, c'est qu'il démasque très jeune la fiction qui en perd toute vraisemblance : « Je vécus dans le malaise : au moment où leurs cérémonies me persuadaient que rien n'existe sans raison et que chacun, du plus grand au plus petit, a sa place marquée dans l'Univers, ma raison d'être, à moi, se déroba, je découvrais tout à coup que je comptais pour du beurre et j'avais honte de ma présence insolite dans ce monde en ordre » (*Les mots*, p. 70). À partir de là, sa réaction sera en tout point pareille à celle de l'individu désolé ; il va se défendre par l'imagination en s'inventant une nécessité hors du commun, substitut illusoire de la fiction cérémonielle.

l'« illusion » ⁽⁹⁾ d'une harmonie pré-établie entre eux et la réalité. Douce illusion dont sont exclus ceux auxquels, pour une raison ou une autre, leur culture ne parle plus, ceux qui ne se retrouvent plus dans les formes de leurs communautés.

Mais pour les autres, qui sont normalement la grande majorité, « la cérémonie s'insère dans le flux du vécu, y instaure une fin et un commencement (...). Par elle, séquences et phases organiques de la vie — naissance, puberté, sénescence, mort — reçoivent une signification et sont classées en une succession d'étapes » ⁽¹⁰⁾. Elle marque un point d'arrêt : le moment d'une réflexion en acte au cours de laquelle chacun peut se situer, savoir et faire savoir où il en est de sa vie. Elle informe ainsi les moments décisifs, les « tournants » de l'existence individuelle ou collective dans ses dimensions privées, professionnelles ou publiques. Elle consacre ou commémore un « passage » ouvrant un nouvel épisode de l'histoire. Elle structure la vie en différents chapitres qui s'enchaînent, conformément à l'exigence aristotélicienne, « selon le vraisemblable ou le nécessaire » ⁽¹¹⁾. Pour qui a vécu une existence ordinaire, les cérémonies sont ainsi les principaux événements qui fournissent un fil conducteur à la narration de l'histoire des individus ou des communautés. Elles en consacrent les moments mémorables, les moments qu'ils auront expressément rendus mémorables par des dépenses extraordinaires, ostentatoires, inutiles au regard des nécessités vitales : elles ne servent en effet qu'à marquer le temps d'une empreinte spécifiquement humaine.

L'individu qui célèbre les tournants de son existence n'a pas toujours claire conscience du pourquoi de la chose : il organise somptueusement le mariage de ses enfants parce que la tradition

⁽⁹⁾ Je mets le mot « illusion » entre guillemets parce qu'il importe de garder à l'esprit qu'une « illusion » communément partagée, c'est la définition même de la réalité humaine — le « Wirklichkeitsgefühl » par opposition au « Lebensgefühl » (CHM, 223/198/192) — en laquelle, comme le dit explicitement Arendt dans le premier volume de *La vie de l'esprit*, « être et paraître coïncident » (VE1, 37) « car ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Être » (Aristote, cité CHM, 224/199/193). Pour ceux qui communient dans une même foi — religieuse ou non — la cérémonie n'a nullement le caractère d'une surimposition ; elle exprime au contraire la vérité profonde des choses.

⁽¹⁰⁾ J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector, Nature et culture dans l'Iliade*, Paris, Flammarion, 1984, p. 204.

⁽¹¹⁾ ARISTOTE, *La Poétique*, op. cit., 51a14.



le veut ainsi et que personne ne comprendrait qu'il contrevienne à l'usage établi. Le souci de sa réputation lui interdirait, s'il en manifestait la velléité, de déroger à l'obligation de se conformer au scénario prévu depuis le commencement du monde. Ce scénario n'a pas d'auteur tangible. Les anciens sont les dépositaires du savoir de ses règles, de l'ordre qu'il prescrit en chaque circonstance particulière mais il s'agit d'un savoir hérité et destiné à être transmis. Ce sont assurément des hommes qui ont inventé les formes rituelles qui ont cours ici et là, mais elles sont désormais reçues comme une seconde nature dont l'auteur ou les auteurs sont censés être ceux-là mêmes qui président aux destinées du cosmos. Lorsque nous sommes ainsi confrontés à un savoir largement partagé mais n'appartenant à personne en particulier, on peut dire que c'est le savoir du monde.

C'est par conséquent en un sens très littéral que nous disions tantôt que le monde était le principe configurant opérant la transformation d'une succession d'événements en une histoire cohérente. Dans un monde bien ordonné, il y va comme des poupées russes : le récit des événements s'encastre dans les biographies des individus qui elles-mêmes s'intègrent dans la plus vaste histoire des communautés qui en sont les vecteurs.

Aussi doit-on corriger Marx et Engels : lorsqu'ils affirment que « la première présupposition de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants » ⁽¹²⁾, ils énoncent bien la condition nécessaire et suffisante de l'histoire de l'espèce humaine mais seulement la condition nécessaire et non suffisante de l'histoire de l'humanité. Les deux se confondent si peu en vérité « que la société de masse, où règne l'homme-animal social, et où l'on pourrait, semble-t-il, assurer mondialement la survie de l'espèce, peut dans le même temps menacer d'anéantir l'humanité » (CHM, 56/46/46). Cette dernière n'émerge véritablement de la pré-histoire qu'avec l'invention de mondes. C'est pourquoi « le vrai commencement de l'histoire humaine » (OT2, 147/208) se trouve aux yeux d'Arendt dans les légendes de fondation des cités : « promesses d'une conduite

⁽¹²⁾ K. MARX et F. ENGELS, « L'idéologie allemande », in : *Œuvres III Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 1054. Arendt cite plusieurs passages similaires en lesquels elle voit « le contenu de la définition de l'homme comme animal laborans » (CHM, 112n3/99n36/338n37).



sûre à travers les espaces sans limites du futur » (OT2, 146/207), elles instituent des mondes ouvrant des destinées à l'intérieur desquelles les histoires — au double sens du terme — des individus s'imbriquent comme autant d'« anecdotes du destin » ⁽¹³⁾.

5. Les rôles hors du commun

Seules des vies sans autre histoire que l'histoire commune seront entièrement subsumables par les événements cérémoniaux. Ces existences sont légions dont la routine n'est interrompue que par la splendeur de quelques festivités. Mais certains répugnent au destin commun, à la simple observance du scénario pré-établi. Ceux-là aiment l'aventure et aspirent à l'imprévisible grandeur que confère, pour le meilleur et pour le pire, la transgression des normes. C'est dans le registre de l'agir — « des grands actes et des belles paroles » selon l'expression de Homère — qu'ils s'illustreront à l'occasion de circonstances extraordinaires. Leurs noms ne resteront pas attachés à l'abondance exceptionnelle d'un banquet mais à la mémoire de faits glorieux où ils auront mis leurs vies en jeu. Toujours susceptibles de plonger la communauté dans le chaos, ils en sont néanmoins aussi les fleurons et leurs aventures profitent à tous ceux qui, moins aventureux, en oublient la lassante banalité de leurs existences rangées. Leurs voies ne se séparent donc nullement du sort commun. Comme l'a bien mis en évidence Jean-Pierre Vernant, l'individualisme des candidats à l'héroïsme est à cet égard aux antipodes de l'individualisme des « renonçants » en lequel Louis Dumont situe l'origine lointaine de l'individualisme moderne :

Plus que son statut et ses titres dans le corps social, ce qui caractérise un héros, ce sont la singularité de son destin, le prestige exceptionnel de ses exploits, la conquête d'une gloire qui est bien sienne, la survie à travers les siècles de son renom dans la mémoire collective. Les hommes ordinaires s'évanouissent, dès qu'ils sont morts, dans l'oubli ténébreux de l'Hadès ; ils disparaissent, *nōmum*-

⁽¹³⁾ Selon le titre de l'ouvrage de Blixen dont Arendt recommandait chaudement la lecture à Jaspers : « Ich habe ein heerliches Buch gelesen, *Anecdotes of destiny* von der Isak Dinesen (oder Karen Blixen), einer großen dänischen Geschichtenerzählerin, große Dame und weise alte Frau » (BW, 395).

noi ; ce sont les « anonymes », les « sans nom ». Seul l'individu héroïque, en acceptant d'affronter la mort dans la fleur de la jeunesse, voit son nom se perpétuer en gloire de génération en génération. Sa figure singulière reste à jamais inscrite au centre de la vie commune. Pour cela, il lui a fallu s'isoler, s'opposer même au groupe des siens, se retrancher à l'écart de ses égaux et de ses chefs. Tel est le cas d'Achille. Mais cette distance ne fait pas de lui un renonçant, abandonnant la vie mondaine. Au contraire, en poussant à son extrême pointe la logique d'une vie humaine vouée à un idéal guerrier, il entraîne les valeurs mondaines, les pratiques sociales du combattant au-delà d'elles-mêmes. Aux normes usuelles, aux coutumes du groupe, il apporte par la rigueur tendue de sa biographie, par son refus du compromis, par son exigence de perfection jusque dans la mort, une dimension nouvelle. Il intaure une forme d'honneur et d'excellence qui dépassent l'honneur et l'excellence ordinaires. Aux valeurs vitales, aux vertus sociales propres à ce monde-ci, mais sublimées, transmuées à l'épreuve de la mort, il confère un éclat, une majesté, une solidité dont elles sont dénuées dans le cours normal de la vie et qui les font échapper à la destruction qui menace toute chose sur cette terre. Mais cette solidité, cet éclat, cette majesté, c'est le corps social lui-même qui les reconnaît, les fait siens et leur assure, dans les institutions, honneur et permanence ⁽¹⁴⁾.

Selon Arendt, la cité péricléenne avait pour première fonction de susciter des occasions où les individus pourraient se produire et exceller : « La *polis* devait multiplier les occasions d'acquérir la ' gloire immortelle ', c'est-à-dire multiplier pour chacun les chances de se distinguer, de faire voir en parole et en acte qui il était en son unique différence » (CHM, 221/197/190). Dans le monde grec, et c'est ce qui expliquerait « l'incroyable floraison de talent et de génie à Athènes » (id), le scénario fondateur prévoit un rôle pour ceux qui ne peuvent se satisfaire des rôles quotidiens. Dans les rôles extraordinaires, les règles usuelles ne valent pas ; latitude est laissée à l'acteur d'improviser, de se tailler, à ses risques et périls, un rôle sur mesure :

À la différence du comportement — que les Grecs, comme tous les civilisés, jugeaient selon des « normes morales », en tenant compte des motifs et des intentions d'une part, des buts et des conséquences de l'autre —, l'agir se juge en son essence *exclusivement* d'après le critère de la grandeur puisqu'il lui appartient de franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire, où

(14) J.-P. VERNANT, « L'individu dans la cité », in : *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, p. 25. Sur l'individualisme des « renonçants », cf. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, pp. 33-114.

plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne parce que tout ce qui advient est à ce point unique et *sui generis* qu'on ne peut plus le subsumer sous des règles (CHM, 231/205/200).

Irruption de l'extraordinaire dans la routine du quotidien, l'agir instaure ses propres repères qui deviendront éventuellement, une fois que les actes auront été réifiés dans un récit et seront à ce titre devenus partie intégrante du monde commun ⁽¹⁵⁾, des repères pour la mémoire collective. Si les cérémonies servent essentiellement la pérennité et la reconduction de l'ordre du monde, l'agir est facteur de renouveau : en instaurant sans cesse de nouveaux commencements que d'autres auront charge de mener à bonne fin, les hommes d'action préviennent la pétrification du monde dont ils sont ainsi l'âme véritable. Qu'ils ouvrent l'horizon sur des perspectives heureuses ou malheureuses, peu leur chaut en définitive. Quel que soit le dénouement final des histoires qu'ils inaugurent, ils trouveront leur content dans la certitude d'avoir, comme le disait Nietzsche, « fourni une fois de plus aux poètes, et pour longtemps, une matière à chanter et à célébrer » ⁽¹⁶⁾.

6. Le divorce moderne entre le vivre et le raconter

Voici ce que j'ai pensé : pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le raconter. C'est ce qui dupe les gens : un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, il voit tout ce qui lui arrive à travers elles ; et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait.

Mais il faut choisir : vivre ou raconter.

SARTRE, *La nausée*.

⁽¹⁵⁾ Cf. VP, 31 : « Dans la réification par le poète ou l'historien, le récit de l'histoire est parvenu à la permanence et à la durée. On a ainsi donné à la narration sa place dans le monde, où elle nous survivra. Là, elle peut continuer de vivre, comme une histoire parmi d'autres ».

⁽¹⁶⁾ F. NIETZSCHE, « La généalogie de la morale », in : *Œuvres philosophiques complètes*, T. VII, Paris, Gallimard, 1984, p. 238.

Bien avant Mink, Sartre avait pris acte de l'hétérogénéité radicale entre l'ordre — ou plutôt l'absence d'ordre — du vécu et l'ordre du récit. Roquentin, le pitoyable héros de *La nausée*, croyait avoir percé le voile d'illusions et découvert l'énigme de l'absurdité de l'existence dans cette discontinuité irréductible. Lui-même appréhende clairement sa propre vie comme zôè :

Quand on vit, il n'arrive rien. Les décors changent, les gens entrent et sortent, voilà tout. Il n'y a jamais de commencements. Les jours s'ajoutent aux jours sans rime ni raison, c'est une addition interminable et monotone ⁽¹⁷⁾.

À la lumière de ce que nous avons déjà pu établir, il est tentant de soutenir que cette auto-compréhension désabusée provient du fait de l'aliénation du monde, de la perte du point de vue à partir duquel les jours d'une vie s'enchaînent plutôt qu'ils ne s'agrègent. Ce sera en effet le sens de la conclusion d'Arendt dans l'article qu'elle consacra à l'existentialisme français au lendemain de la guerre. Sartre n'a certes pas, comme il y prétendait, révélé la vérité de la condition humaine en général, mais il a lucidement réfléchi la condition des modernes, il « n'a pas essayé de cacher la profondeur de la rupture dans la tradition occidentale » ⁽¹⁸⁾.

À un regard naïf — c'est-à-dire en l'occurrence, non averti par la lecture d'Arendt —, il pourrait sembler qu'Antoine Roquentin soit de toujours et de partout : l'Homme tout simplement. En vérité, il n'en est rien. Rejeton typique de l'ère impérialiste — avant de s'enterrer à Bouville, il était en mission à Hanoi —, il représente plutôt le chaînon manquant entre l'homme moderne déraciné et l'homme désolé, mûr pour tomber dans les filets de l'idéologie totalitaire ⁽¹⁹⁾. Victime de l'épo-

⁽¹⁷⁾ J.-P. SARTRE, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 61. (Désormais cité N).

⁽¹⁸⁾ H. ARENDT, « French Existentialism », in : *The Nation*, 26 février 1946, p. 228.

⁽¹⁹⁾ Cf. J. W. BERNAUER, « The Faith of Hannah Arendt », in *Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 2 : « L'introspection cartésienne se détourne de l'expérience du monde vers la certitude de l'existence possédée par le soi qui est conçue comme un refuge contre la qualité onirique d'une réalité externe dubitative. Philosophiquement, cette expérience atteint son comble dans le déracinement et l'isolation spirituelle des conceptions existentialistes de la personne. Politiquement elle triomphe dans la volonté de l'individu désolé (*the lonely*) de se soumettre totale-



que, Roquentin est en fait passible d'une deuxième description en laquelle il apparaît comme l'artisan de son propre malheur. Révélant sans vraiment le vouloir la dangereuse ambivalence des idéaux modernes, Tocqueville affirmait en effet que :

D'après la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire, la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à *vivre indépendant de ses semblables*, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée⁽²⁰⁾.

Si Tocqueville avait raison, il faudrait dire que Roquentin est l'incarnation même de la liberté. À Bouville en effet, il n'a de comptes à rendre à personne, il est parfaitement maître de son temps. Rien de ce qu'il fait ne lui est prescrit par autrui et il est délivré de toute responsabilité envers des dépendants. Il n'a ni parents, ni conjoints, ni enfants, ni amis, ni même des biens dont il devrait prendre soin. Dire qu'il n'a plus aucun contact avec personne serait exagéré ; disons plutôt que ses rapports sont réduits à leur plus simple expression. Ainsi, par exemple, s'il fait l'amour avec la patronne du « Rendez-vous des Cheminots », c'est à la manière du sauvage de Rousseau, sans dire un mot⁽²¹⁾ : « Chacun pour soi » (N, 17).

ment aux buts des mouvements de masse afin de se voir conférer une place, ne serait-ce que le lieu d'un fonctionnement impersonnel ». Et que sont en effet ces « masses d'individus atomisés, indéfinissables, instables et futiles » (OT3, 84/356) sinon des millions de Roquentin agrégés ?

(20) A. DE TOCQUEVILLE, « État social et politique de la France avant et depuis 1789 » in : *L'ancien régime et la révolution*, Paris, Gallimard, 1952, p. 62. Dans *Autorité* (Paris, Fayard, 1982), R. SENNET rappelle et la valorisation persistante au sein de nos sociétés de la liberté de maîtriser notre temps et les apories existentielles qu'elle engendre. Il cite à ce propos G. GALDELLI : « Une vie dont rien ne semble dépendre paraît totalement dénuée de sens. Ne pas être le parent, l'auteur ou le créateur de quoi que ce soit, c'est se sentir soi-même déplacé en ce monde, absolument gratuit et superflu. C'est, au vrai sens du mot, être insignifiant » (p. 254) ; ainsi, dira Sennet, « notre problème, et c'est un problème réel, vient de ce que nous sommes libres » (p. 177).

(21) Cf. le « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », in : *Œuvres complètes III. Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964, p. 147 : « Dans cet état primitif, n'ayant ni Maison, ni Cabanes, ni propriété d'aucune espèce, chacun se logeoit au hasard, et souvent pour une seule nuit ; les mâles et les femelles s'unissoient fortuitement selon la ren-



L'envers de cette totale souveraineté sur sa destinée, ce sont les funestes conséquences de la solitude qui la conditionne et qui découlent simplement, comme le rappelait Aristote, du fait que l'homme n'étant pas un Dieu, l'indépendance radicale lui est interdite. S'il s'en met néanmoins en quête, c'est la folie qui est au bout du chemin.

De fait Roquentin n'en est pas loin qui « ne distingue plus le présent du futur » (N, 50), ni ne se retrouve dans son passé : lorsqu'il raconte ses souvenirs, « il y est question d'un type qui fait ceci ou cela, mais ça n'est pas moi, je n'ai rien de commun avec lui » (N, 52). Il ne nous est toutefois pas nécessaire de détailler l'ensemble des troubles perceptifs et mentaux qui l'affectent car l'essentiel est dit dès le commencement :

Ces jeunes gens m'émerveillent : ils racontent, en buvant leur café, des histoires nettes et vraisemblables. Si on leur demande ce qu'ils ont fait hier, ils ne se troublent pas : ils vous mettent au courant en deux mots. À leur place, je bafouillerais. Il est vrai que personne, depuis bien longtemps, ne se soucie plus de l'emploi de mon temps. *Quand on vit seul, on ne sait même plus ce que c'est que raconter : le vraisemblable disparaît en même temps que les amis.* Les événements aussi, on les laisse couler ; on voit surgir brusquement des gens qui parlent et qui s'en vont, on plonge dans des histoires sans queue ni tête : on ferait un exécration témoin (N, 18).

Solitaire et maître de lui, Roquentin perd le sens de la réalité. Mais perdre ce sixième sens, dont la communauté avec d'autres est la condition nécessaire — « c'est la présence des autres voyant ce que nous voyons, entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes » (CHM, 61/50/50) — cela signifie l'incapacité de distinguer désormais le réel et le fictif, le vraisemblable et l'invraisemblable. Pour qui est parvenu à cet état, c'est le postulat de base du totalitarisme selon Arendt — tout est possible — qui devient plausible. La rançon paradoxale de la souveraineté, c'est un insupportable chaos.

Mais cette « crise dans la relation entre la fiction et la réalité » ⁽²²⁾ si péniblement vécue par Roquentin, comment ne pas

contre, l'occasion et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avoient à se dire : (...) ».

⁽²²⁾ F. KERMODE, *The sense of an Ending : Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1968, p. 133.



voir qu'elle résulte directement de l'atomisation de son existence ? C'est parce qu'il ne participe plus d'aucune des formes qui définissent un monde humanisé que toutes les formes lui apparaissent mensongères. La vraisemblance des formes narratives est tributaire de la vraisemblance des formes qui encadrent l'expérience vécue. L'ordre du raconter ne représente fidèlement l'ordre du vécu que si ce dernier est effectivement informé préalablement par un monde.

Les formes du monde ne sont pas essentiellement différentes, même s'il y a évidemment des différences, des formes narratives : les premières comme les secondes instaurent des repères significatifs dans le flux de l'expérience vécue. C'est pourquoi d'ailleurs les cérémonies servent si fréquemment de modèles à l'art narratif⁽²³⁾. Si le recours à l'artifice de la fiction est interdit à Roquentin, c'est qu'il (s') est exclu de l'artifice du monde. S'il dénonce le caractère mensonger du récit, c'est qu'il ne trouve plus dans son existence les traits constitutifs du récit. L'isomorphisme entre les structures de l'expérience et celles du récit a été brisé et nous devons en retrouver le secret.

Authentique représentant de la condition des Modernes, Roquentin ne (se) trouve pas de commencements ni, surtout, de fins par rapport auxquelles seulement un commencement peut émerger. Le divorce entre le récit et l'expérience dont il prend acte est l'expression du divorce entre le monde et la vie. Tandis que jadis les fins indéfinies du processus vital étaient subordonnées aux fins du monde, la modernité a provoqué l'émancipation incontrôlable des fins de la vie. Pour l'expliquer, il nous faut faire retour aux sources de l'aliénation du monde, c'est-à-dire aux origines mêmes de la modernité.

(¹) Cf. J. REDFIELD, *La tragédie...*, op. cit., p. 208.

CHAPITRE III

Le péché originel de la modernité : l'expropriation des biens d'Église

Nous avons vu comment l'argent devient capital, et le capital source de plus-value, et la plus-value source de capital additionnel. Mais l'accumulation capitaliste présuppose la présence de la plus-value et celle-ci la production capitaliste qui, à son tour, n'entre en scène qu'au moment où des masses de capitaux et de forces ouvrières assez considérables se trouvent déjà accumulées entre les mains de producteurs marchands. Tout ce mouvement semble donc tourner dans un cercle vicieux, dont on ne saurait sortir sans admettre *une accumulation primitive* (previous accumulation, dit Adam Smith) antérieure à l'accumulation capitaliste et servant de point de départ à la production capitaliste, au lieu de venir d'elle.

Cette accumulation primitive joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie. Adam mordit la pomme, et voilà le péché qui fait son entrée dans le monde.

MARX, *Le capital*.

Introduction

C'est sous le signe d'une aliénation au monde polymorphe qu'Arendt entreprend son enquête sur le destin de la *vita activa* à l'époque moderne. Tout l'ultime chapitre de *The Human Condition* cherche à montrer pourquoi « ce n'est pas l'aliénation du moi, comme le croyait Marx, mais l'aliénation du monde, qui caractérise la modernité » (CHM, 286/254/249) et comment celle-ci se réalise à travers les trois grands événements qui « dominant le seuil de l'époque moderne et en fixent la physio-



nomie » (CHM, 278/248/244) : la Réforme, la découverte de l'Amérique et l'invention du télescope.

C'est aux conséquences de ce dernier événement qu'elle s'attache le plus longuement dans la dernière partie de son ouvrage et j'en ai déjà mentionné la raison : il est censé conditionner le déracinement spirituel de la modernité. C'est toutefois par l'examen des conséquences matérielles de la Réforme que j'entame notre funeste généalogie parce qu'elles seules rendent vraiment intelligible l'ensemble des propos tenus tout au long des chapitres précédents de son ouvrage sur la dynamique de développement effective de nos sociétés. Arendt elle-même le concède du reste lorsqu'elle affirme que l'aliénation du monde liée à la Réforme « a fixé le cours et l'évolution de la société moderne » (CHM, 297/264/258).

C'est donc, si j'ose dire, aux conditions infrastructurales du sens que les prochains chapitres seront consacrés. Nous savons déjà que la révolution industrielle et l'ère impérialiste catalyseront le procès de déracinement qui s'achèvera finalement dans la désolation. Il importe à présent d'en découvrir l'origine lointaine. Que tel soit bien le but poursuivi par Arendt, la dernière phrase de la section intitulée « Le commencement de l'aliénation du monde » en témoigne sans équivoque :

L'avènement de la société a provoqué le déclin simultané des domaines public et privé. Mais l'éclipse d'un monde public commun, si décisive pour la formation de l'homme de masse désolé et si dangereuse pour la formation de la mentalité a-mondaine des mouvements de masses idéologiques modernes, *a commencé avec la perte beaucoup plus tangible de cette parcelle du monde que l'homme possédait privativement* (CHM, 289/257/252).

C'est à l'entente du récit apparemment paradoxal de l'irrésistible déclin de la propriété privée sous les assauts du capitalisme que nous convie Arendt.

1. Arendt et Weber : histoire d'un malentendu

Lorsque nous pensons ensemble la Réforme — le protestantisme — et le monde moderne — le capitalisme —, nous ne pouvons nous empêcher de penser d'abord à Max Weber. Pas d'étonnement par conséquent à le voir salué par Arendt comme étant



« le seul historien à soulever le problème des Temps Modernes avec la pertinence et la profondeur correspondant à son importance » (CHM, 313n/277n/366n). Dans sa correspondance avec Jaspers, elle parlera même de « l'incroyable génialité » (BW, 319) de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Pourtant, malgré cet éloge de taille, on s'aperçoit en y regardant de plus près que sa propre reconstruction des origines du capitalisme diffère fondamentalement de celle de Weber. Tandis que pour ce dernier en effet, le capitalisme n'a rien à voir avec la soif de profit dont Aristote avait fait l'expression d'un appétit de vivre débridé ⁽¹⁾, pour Arendt, c'est très exactement de cela qu'il s'agit. Il n'en découle pas pour autant qu'elle n'ait pas mis à profit sa lecture assidue du vieil ami de Jaspers ; au contraire, le concept d'« ascétisme intra-mondain » lui a probablement servi de base pour élaborer son propre concept d'« aliénation dans le monde ». Arendt paraît avoir retenu principalement deux dimensions du concept weberien censé définir l'état d'esprit des bâtisseurs du capitalisme. Tout d'abord, *la préséance du souci de soi sur le souci du monde* : « La grandeur de la découverte de Max Weber à propos des origines du capitalisme est précisément d'avoir démontré qu'une énorme activité mondaine est possible sans que le monde ne suscite la moindre préoccupation, ni le moindre plaisir, cette activité ayant au contraire pour motivation profonde l'intérêt de son propre soi, le souci du salut de son âme » (CHM, 286/254/249). D'autre part, *la mise à distance du monde* pour mieux le maîtriser : « L'accroissement de pouvoir de l'homme sur les choses de ce monde provient dans chaque cas de la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit, de l'aliénation par rapport au monde » (CHM, 283n/252n/362n).

Ces deux dimensions sont effectivement présentes chez Weber. En ce qui concerne la première, il faut se reporter à l'important chapitre consacré aux sources du protestantisme

(¹) Cf. ARISTOTE, *La politique*, Paris, Vrin, 1982, 1258a1 : « La raison de cette attitude, c'est qu'ils s'appliquent uniquement à vivre, et non à bien vivre, et comme l'appétit de vivre est illimité, ils désirent des moyens de le satisfaire également illimités ». Phrase capitale qui pour Arendt, comme pour Polanyi, découvre la vérité de l'économie moderne. Nous y reviendrons. Pour Weber, au contraire, la spécificité de l'esprit du capitalisme, ce pourquoi il en cherche l'origine dans l'éthique protestante, c'est de faire de l'accumulation une fin en soi, une « vocation » suscitée par une compréhension déterminée de la « vie bonne ».



ascétique. Après avoir longuement évoqué le calvinisme et la théorie de la prédestination, Weber souligne la terrible solitude à laquelle condamnait cette doctrine qu'il situait comme étant à la fois le point final du processus de désenchantement et comme un des points initiaux de ce qu'il appelait l'individualisme pessimiste. Pour illustrer ce nouvel état d'esprit, il renvoyait à la figure de Pilgrim, le héros du célèbre roman puritain. Pilgrim est, disait-il, à ce point « préoccupé uniquement de son salut personnel » que « ce n'est que lorsqu'il sera lui-même sauvé que l'idée lui viendra qu'il serait bon d'avoir auprès de soi sa femme et ses enfants » ⁽²⁾. Il est remarquable que Weber invoque ici à titre de contraste la mentalité des citoyens florentins qui, au dire de Machiavel, sacrifièrent le salut de leurs âmes au salut de leur cité. Ils représentaient en effet — nous aurons l'occasion d'y revenir — une des références favorites d'Arendt pour exprimer ce qu'il en était de l'amour du monde véritable.

La seconde dimension est plus subtile. Comme on le sait, la distanciation du monde inspirée par la religion a historiquement d'abord pris la forme d'un refus radical du monde. Mais même si à l'inverse de ses ancêtres « renonçants », l'ascète protestant réinscrivit son activité dans le monde, Weber doutait que cette réinscription représentât, comme le soutenait Hegel, « la réconciliation de Dieu et du monde » ⁽³⁾. Weber pensait quant à lui que le monde avait davantage à perdre qu'à gagner de la réintégration de l'ascétisme en son sein : « Après avoir claqué la porte du monastère, voilà qu'il se répandait maintenant sur la place du marché et entreprenait d'imprégner de sa méthode la routine de l'existence, d'en faire une vie rationnelle en ce monde, *mais nullement de ce monde ou pour ce monde* » ⁽⁴⁾. Louis Dumont a bien montré en quel sens cette intrusion a servi la maîtrise de la terre. Avec le calvinisme, « il semblerait qu'au lieu de trouver dans un autre monde le refuge qui nous permet de nous débrouiller tant bien que mal avec les imperfections de celui-ci, nous ayons décidé d'incarner nous-mêmes cet autre monde dans

⁽²⁾ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 125.

⁽³⁾ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1945, p. 382.

⁽⁴⁾ M. WEBER, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 199.



notre action décidée sur celui-ci. Et voilà, ce qui est d'une immense importance, le modèle de l'artificialisme moderne en général, l'application systématique aux choses de ce monde d'une valeur extrinsèque, imposée. Non pas une valeur tirée de notre appartenance au monde, de son harmonie ou de notre harmonie avec lui, mais une valeur enracinée dans notre hétérogénéité par rapport à lui ; l'identification de notre volonté à la volonté de Dieu (Descartes : l'homme se rendra 'seigneur et maître de la nature'). La volonté ainsi appliquée au monde, la fin recherchée, le motif ou le ressort profond sont étrangers. Autrement dit, ils sont extramondains » ⁽⁵⁾. Cette interprétation, dépassant la lettre mais néanmoins dans l'esprit des conclusions de Weber, aurait sans doute ravi Arendt. Souci de soi et mise à distance du monde s'y joignent pour cerner l'attitude d'un individu qui, sécularisé et devenu utilitariste, restera « lié au principe qui lui a donné naissance : celui de l'aliénation par rapport au monde » (CHM, 288/256/250). Nous verrons ultérieurement que l'« amour du monde » se définit symétriquement par le primat du monde sur le moi d'une part et la mise à distance de soi d'autre part. En attendant, nous pouvons maintenant comprendre pourquoi Arendt s'accordait pleinement avec Weber pour déceler dans l'ascétisme intra-mondain « la source profonde de la nouvelle mentalité capitaliste » (CHM, 283/251/247).

Mais ce n'est pourtant qu'en vertu « de l'une des nombreuses coïncidences à cause desquelles il est difficile à l'historien de ne pas croire aux fantômes, aux démons et autres *Zeitgeist* » (CHM, 283/251/247) que l'émergence de cette mentalité peut être reliée à ce qui constitua selon elle le véritable impact de la Réforme sur la naissance du capitalisme : l'expropriation des biens d'Église. Autrement dit, le lien jugé essentiel par Weber relève selon Arendt de l'ordre de la pure contingence.

Weber avait, contre Marx, fortement soutenu que « le problème majeur de l'expansion du capitalisme moderne n'est pas celui de l'origine du capital, c'est celui du développement de l'esprit du capitalisme » ⁽⁶⁾. Arendt focalise au contraire toute son attention sur le processus de l'accumulation primitive.

⁽⁵⁾ L. DUMONT, *Essais...*, op. cit., p. 64.

⁽⁶⁾ M. WEBER, *L'éthique...*, op. cit., p. 72.

Étrange coquetterie, elle cite et loue Weber mais s'en sépare de fait alors que, sur ce point précis, elle ne mentionne — dans *The Human Condition* — pas une seule fois Marx dont elle s'inspire pourtant manifestement. Étrange paradoxe, elle puise dans Marx pour parvenir à des conclusions opposées aux siennes — ce n'est ni le moi qui est aliéné ni, et encore bien moins, nous allons le voir de suite, le travail — tandis qu'elle partage largement le diagnostic wébérien sur la perte du sens dans le monde désenchanté de la modernité mais en l'établissant tout autrement que lui.

2. Expropriation et accumulation

Il ne s'agit pas, dit Arendt dans une affirmation que le plus novice des psychanalystes identifierait aussitôt comme une dénégation, de « nier la grandeur de la découverte de Max Weber » (CHM, 283n/252n/362n) mais l'aliénation-au-monde dont il « a démontré la réalité dans son fameux essai ne se trouve pas seulement dans la morale nouvelle née des efforts de Luther et de Calvin pour restaurer l'intransigeante extramondanéité de la foi chrétienne, elle est également présente, encore qu'à un niveau bien différent, dans l'expropriation du paysan au début des Temps Modernes qui fut la conséquence imprévue de l'expropriation des propriétés de l'Église et, comme telle, le facteur le plus important de l'effondrement du système féodal » (CHM, 283/252/247). Pas plus qu'on ne peut penser ensemble protestantisme et capitalisme sans référence à Weber, on ne peut penser expropriation et capitalisme sans référence à Marx. Et, de fait, Arendt paraphrase quasiment. Qu'on en juge :

MARX. — Dans l'histoire de l'accumulation primitive, toutes les révolutions qui servent de levier à l'avancement de la classe capitaliste en voie de formation font époque, celles surtout qui, dépouillant de grandes masses de leurs moyens de production et d'existence traditionnels, les lancent à l'improviste sur le marché du travail. Mais la base de toute cette évolution, c'est l'expropriation des cultivateurs⁽⁷⁾.

(7) K. MARX, *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 519. (Désormais cité K).

ARENDT. — L'expropriation consistant à priver certains groupes de leur place dans le monde et à les exposer sans défense aux exigences de la vie, a créé à la fois l'accumulation originelle de la richesse et la possibilité de transformer cette richesse en capital au moyen de l'exploitation du travail. Telles furent les conditions de l'avènement d'une économie capitaliste (CHM, 287/255/249).

Ceci dit, les différences dans le vocabulaire ne sont pas moins évidentes que la proximité. Là où Marx parle du dépouillement des moyens de production, Arendt évoque la perte d'une place dans le monde. Là où il parle de marché du travail, elle dit exposition aux exigences de la vie. Production et travail, monde et vie ; l'écart de la reformulation arendtienne est symptomatique d'abys-sales différences. Sans entreprendre une exégèse comparée des thèses de Marx et d'Arendt, je voudrais relever certains inflexions qui éclairent significativement la pensée arendtienne.

3. Marx revu et corrigé

3A. Contingence ou nécessité ?

La première chose qui frappe, c'est la différence de statut qu'ils assignent à l'expropriation : tandis que Marx insiste sur la *nécessité* de ce moment dans le développement des forces productives, Arendt ne se lasse pas de répéter que l'expropriation du paysannat fut une conséquence imprévue, et comme telle *accidentelle*, de la Réforme.

On comprend bien pourquoi dans l'un et l'autre cas. Malgré les traits très positifs qu'il lui reconnaissait, Marx considérait que le « régime industriel de petits producteurs indépendants » aboli par l'expropriation n'était « compatible qu'avec un état de la production et de la société étroitement borné » (K, 556). Incapable de constituer la base matérielle de la société émancipée de demain, il le voit disparaître sans regret excessif persuadé qu'à terme un progrès généralisé accouchera de « cette douloureuse, cette épouvantable expropriation du peuple travailleur » (K, 556). Sa confiance dans l'avenir lui permet de prendre acte sinon des aspects positifs — qu'on relise le *Manifeste* —, du moins de



l'ambivalence de l'ère qui s'inaugure. Ainsi par exemple, s'il n'en ignore évidemment pas la dimension purement formelle, il salue néanmoins l'indépendance nouvelle qui en résulte d'emblée pour le travailleur : « pour pouvoir disposer de sa propre personne » — non point hélas afin de la réaliser mais bien afin d'en vendre la force de travail pour subvenir à ses besoins élémentaires — « il lui fallait d'abord cesser d'être attaché à la glèbe ou d'être inféodé à une autre personne » (K, 518), ce qui signifie clairement à ses yeux un pas dans la bonne direction.

Rien de tel chez Arendt qui se borne à souligner sur ce point, pour utiliser encore les termes de Marx, le dépouillement « de toutes les garanties d'existence offertes par l'ancien ordre des choses » (K, 518) :

Le premier stade de cette aliénation se signale par sa cruauté, par le dénuement, la misère imposés à un nombre toujours grandissant de « pauvres travailleurs » que l'expropriation privait de la double protection de la famille et de la propriété, c'est-à-dire de la possession familiale privée d'une parcelle du monde qui, jusqu'à l'époque moderne, avait abrité le processus vital individuel et l'activité de travail soumise à ses nécessités (CHM, 288/256/251).

Dérapage accidentel par rapport à l'ordre normal des choses, absolument rien de positif n'est à escompter de la dynamique enclenchée par l'expropriation. Même si le fait est oublié, il reste une pathologie à soigner, un accident à réparer.

Marx appelait de ses vœux le jour où les expropriateurs capitalistes seraient « à leur tour expropriés » (K, 557) par une négation de la négation authentiquement hégélienne au terme de laquelle les contradictions du capitalisme seraient enfin « dépassées ». Arendt au contraire craignait cet idéal — nullement utopique à ses yeux — comme la peste et en appelait bien plutôt à une restauration de la normale, à un rétablissement généralisé de la « propriété privée » (le terme est mis entre guillemets pour des raisons qui apparaîtront ultérieurement) :

Notre problème, aujourd'hui, n'est pas tant de savoir comment exproprier les expropriateurs, mais plutôt de faire en sorte que les masses, dépossédées par la société industrielle, dans les pays socialis-



tes comme dans les pays capitalistes, aient de nouveau accès à la propriété (MV, 234) ⁽⁸⁾.

On comprend mieux son insistance sur ce point lorsque l'on connaît le jugement sévère qu'elle opposait à l'idéal marxien :

En un sens, Marx avait entièrement raison : le développement logique du capitalisme est le socialisme. Le capitalisme a démarré par l'expropriation. Elle est la loi qui en a alors déterminé (le développement). Et le socialisme porte l'expropriation jusqu'à son terme logique et est en ce sens sans la moindre influence modératrice. (...). L'ensemble du procès de la production moderne est de fait un procès d'expropriation graduelle. (...). Seulement c'est l'enfer. Ce n'est pas le paradis qui en sort finalement (On HA, 335).

Vision apocalyptique des choses ? Post-apocalyptique plutôt puisque l'enfer sur terre a déjà eu lieu dans les camps de la mort. C'est une fois encore en un sens très littéral qu'il faut entendre le propos d'Arendt : l'univers concentrationnaire est réellement la macabre apothéose du procès d'expropriation selon elle ; non seulement parce que, comme Marx le notait déjà, « la suprême beauté » (K, 562) de l'ordre issu de l'expropriation consiste à générer constamment des individus surnuméraires dont la radicale superfluité sera consacrée dans les camps ; et pas seulement non plus parce que, comme l'a établi Raoul Hilberg ⁽⁹⁾, l'expropriation fut une étape nécessaire du génocide des Juifs par les nazis ; mais aussi parce que, nous le verrons, l'expropriation y est poussée jusqu'à ce point indépassable où les individus sont dépossédés de leur ultime « propriété » : leur propre passé.

⁽⁸⁾ À la fin de sa vie, Arendt reviendra plusieurs fois sur cette exigence (cf. en particulier « Public Rights and Private Interests », in : *Small Comforts for Hard Times*, New York, Columbia University Press, 1977, p. 108). J'aimerais insister sur la constance d'Arendt dans cette revendication qui est la plus concrète des mesures qu'elle propose finalement pour remédier aux maux de l'époque. Tandis qu'elle savait bien l'idéal des conseils largement utopique (cf. H. ARENDT, « On Hannah Arendt », in : *The Recovery of the Public World* (M. A. Hill, éditeur), New York, St. Martin Press, 1979, p. 327, désormais cité On HA), la restauration d'« une quantité décente de propriété pour tout être humain » (On HA, 320) lui semblait, nous comprendrons mieux pourquoi au fil des prochains chapitres, une condition sine qua non pour rétablir le monde dans ses droits.

⁽⁹⁾ Cf. le quatrième chapitre de *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988.



3B. La répétition du péché originel

Deuxième correction de l'hypothèse marxienne : le refus de considérer l'expropriation comme un événement révolu. Nous venons de l'entendre, c'est à son avis l'ensemble du devenir socio-économique de la modernité qui est marqué du sceau de l'expropriation. Ce sont en particulier les nécessités inhérentes à son procès qui rendent compte de l'émergence de l'ère de cet impérialisme dont elle nous disait tantôt qu'il avait porté le déracinement à un point critique. Elle s'inspire ici de l'analyse « essentiellement non marxiste » mais « éminemment fidèle » (VP, 50/40) à la réalité suggérée par Rosa Luxembourg dans *L'accumulation du capital*. Voilà comment elle en résumait l'enseignement :

L'accumulation originelle du capital de Marx n'est pas, comme le péché originel, un événement singulier, l'acte unique d'expropriation qui déclencherait alors un processus d'accumulation qui suivrait « avec une nécessité de fer » ses lois inhérentes jusqu'à l'effondrement final. Au contraire, l'expropriation doit être répétée de temps à autre pour maintenir le système en marche. Dès lors le capitalisme n'est plus un système clos qui engendre ses propres contradictions, et qui est « gros de la révolution » ; il se nourrit de facteurs externes, et son effondrement automatique ne pourrait se produire, s'il se produit, qu'une fois toute la surface de la terre conquise et dévorée (VP, 49/40).

Tel était précisément le programme d'un Cecil Rhodes dont la maxime — « j'annexerais même les planètes » — lui paraissait condenser au mieux l'« esprit » de l'impérialisme. Peu nous importe ici le détail de l'analyse. Il nous suffit de retenir qu'expression directe de la propagation du processus d'expropriation hors des frontières de l'Europe, l'impérialisme politique s'imposa comme la solution au recyclage des capitaux excédentaires : « engendrée par la monstrueuse accumulation du capital » (OT2, 55/151), une première vague d'hommes rendus superflus dans leur propre patrie s'expatrièrent avec les capitaux et en devinrent les lamentables laquais.

Il est intéressant de noter qu'Arendt attribue déjà à ces « déchets humains » (OT2, 54/150) presque toutes les caractéristiques de la désolation. Il ne restera plus qu'à les rassembler pour constituer le cocktail totalitaire. Arendt en trouve le para-



digme chez Kurtz, le personnage principal du *Cœur des Ténèbres* de Joseph Conrad. Rejetés par leur propre société, ces individus étaient déjà privés de tout repère et, pour cette raison, aussi dangereux que des fauves : « Ils ne croyaient en rien et pouvaient se mettre à croire n'importe quoi — absolument n'importe quoi. Exclut d'un monde fait de valeurs sociales reconnues, ils s'étaient vus renvoyés à eux-mêmes et n'avaient rien sur quoi s'appuyer si ce n'est, çà et là, une étincelle de talent qui les rendait aussi dangereux qu'un Kurtz, pour peu qu'ils puissent trouver le moyen de rentrer dans leur pays natal » (OT2, 118/189). À l'instar de cet autre produit de l'impérialisme qu'était Roquentin, Kurtz a perdu le sens du réel et du vraisemblable ; il ne peut déjà plus se raccrocher qu'à la stricte cohérence logique :

Il avait perdu tout contact avec le monde... Que le diable l'emporte ! Il avait bel et bien supprimé le monde (...). Croyez-moi si vous voulez : son intelligence était parfaitement lucide, — repliée sur elle-même, il est vrai, avec une affreuse intensité, mais lucide, (...). Isolée dans la sauvagerie, son âme s'était absorbée dans la contemplation de soi-même, et par Dieu ! je vous le dis, elle était devenue folle ⁽¹⁰⁾.

Si je fais cette rapide incursion dans le roman de Conrad, c'est pour que nous ne perdions pas de vue l'incidence des processus objectifs sur les structures d'expérience des individus. Après la figure du *labouring poor* « vivant littéralement au jour le jour » et « directement soumis à l'esclavage des nécessités vitales » (CHM, 287/255/250) apparaît celle du *déraciné* — Kurtz ou Roquentin — qui mange peut-être à sa faim mais n'en est pas moins conduit à la limite de la folie du fait de son exclusion, passive ou active, du monde. Après lui, c'est par réaction

(10) J. CONRAD, « Cœur des ténèbres », in : *Jeunesse*, Paris, 1948, p. 230. C'est, comme pour Roquentin, l'isolement qui est la cause profonde du mal ; cf. p. 187 : « Vous ne pouvez pas comprendre... Et comment comprendriez-vous, vous qui sentez le pavé solide sous vos pieds, entourés que vous êtes de voisins obligeants prêts à vous applaudir ou à vous tomber dessus, vous qui cheminez délicatement entre le boucher et le policier, dans la sainte terreur du scandale, des galères et de l'asile d'aliénés ; comment imaginerez vous cette région des premiers âges où ses pas désentravés peuvent entraîner un homme, à la faveur de la solitude absolue, de la solitude sans policeman !..., à force de silence, de ce silence total où le murmure d'aucun voisin bien intentionné ne se fait l'écho de ce que les autres pensent de vous... C'est de ces petites choses-là qu'est faite la grande différence... »



que surgira l'adhérent du mouvement totalitaire. Mais nous n'en sommes pas encore là. Revenons à la lecture de Marx.

3C. Pourquoi la focalisation sur les biens d'Église ?

On peut, me semble-t-il, s'étonner de l'attention exclusive que porte Arendt aux conséquences de la Réforme dans le processus d'expropriation généralisé que Marx tentait de mettre en évidence. Certes, il la mentionnait en bonne place :

La Réforme, et la spoliation des biens d'Église qui en fut la suite, vint donner une nouvelle et terrible impulsion à l'expropriation violente du peuple au XVI^e siècle. L'Église catholique était à cette époque propriétaire féodale de la plus grande partie du sol anglais. La suppression des cloîtres, etc., en jeta les habitants dans le prolétariat (K, 523).

Cependant il n'en faisait que l'un des nombreux « procédés idylliques de l'accumulation primitive » et analysait encore « l'aliénation frauduleuse des domaines de l'État, le pillage des terrains communaux, la transformation usurpatrice et terroriste de la propriété féodale ou même patriarcale en propriété moderne privée, la guerre aux chaumières (...) » (K, 533). Pourquoi Arendt ne retient-elle de cette longue liste que la spoliation des biens d'Église ?

Une première hypothèse serait qu'elle était au fait des amendements que les historiens contemporains ⁽¹⁾ avaient apportés entre-temps à la reconstruction de Marx et qui tendaient à invalider tout ce qu'il avait soutenu sur la transformation de la « yeomanry » en prolétariat. Mais j'en doute : Arendt a l'habitude de renvoyer à la littérature secondaire lorsqu'elle l'utilise et, comme je l'ai dit déjà, en ce qui concerne le processus d'expropriation, elle ne renvoie à aucune source précise dans *The Human Condition*.

Une seconde hypothèse, qui me paraît personnellement plus plausible quoiqu'elle doive probablement rester à jamais incertaine, serait qu'elle ait été particulièrement sensible à une remarque de Marx lui-même :

⁽¹⁾ Cf. récemment F. BRAUDEL, *Le temps du monde. Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle, III*, Paris, Armand Collin, 1979, p. 485.



Cependant les conséquences immédiates de la Réforme n'en furent pas les plus importantes. La propriété ecclésiastique faisait à *l'ordre traditionnel* de la propriété foncière comme un boulevard sacré. La première emportée d'assaut, la seconde n'était plus tenable (K, 524).

Je crois que si Arendt a choisi de privilégier cet événement, c'est précisément parce que de l'aveu même de Marx, il n'a pas seulement abouti à un changement de propriétaire mais qu'il a déterminé une métamorphose radicale du concept de propriété. Or, comme nous aurons amplement l'occasion de le vérifier, c'est en ce point que résida selon elle le tournant décisif.

Mais auparavant, tâchons de comprendre mieux quels furent les effets du péché originel.



CHAPITRE IV

L'ouverture de la boîte de Pandore

Mais dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, réciprocité toutefois basée sur une proportion et non sur une stricte égalité. Car c'est cette réciprocité-là qui fait subsister la cité (...). C'est pourquoi nous avons dressé un monument aux Grâces dans un lieu public pour rappeler aux hommes de rendre bonté par bonté. Telle est une des caractéristiques particulières de la Grâce. Car c'est un devoir non seulement de payer de retour un service rendu, mais aussi de prendre soi-même l'initiative du service une autre fois.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*.

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de biens ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme : et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage.

Adam SMITH, *Recherches sur la richesse des nations*.

Introduction

La société civile actuelle est le principe achevé de l'individualisme.

Chez les Grecs, la société civile était esclave de la société politique.

MARX, *Critique de la philosophie hégélienne de l'État*.



L'effet le plus patent de l'expropriation fut le déracinement de vastes masses humaines : « Jeté dans le morne bourbier de la misère, le paysan immigrant, voir l'ancien franc-tenancier (*yeoman*) ou tenancier censitaire (*copyholder*), se transformait bientôt en un indéfinissable animal de la fange » ⁽¹⁾. Si Arendt souscrit à ce constat, l'originalité de son analyse consiste toutefois à prendre un autre point de vue que celui de la souffrance des premiers prolétaires pour juger des suites de l'expropriation.

Le principal sujet de l'histoire qu'elle nous raconte, — le véritable sujet de la modernité à ses yeux —, n'est pas tant composé d'individus que de cette entité un peu mystérieuse qu'elle dénomme le « processus vital ». C'est lui qui fut le véritable bénéficiaire de l'expropriation en ce sens que c'est — nous verrons comment — grâce à elle qu'il fut émancipé de la tutelle du monde et parvint par conséquent à réaliser ses fins propres. Le jeu de mots est facile mais juste : la fin du monde laissa le champ libre aux fins de la vie. Ce n'est pas pour rien que *The Human Condition* s'achève sur des réflexions relatives à « la vie comme souverain bien » ; c'est que ses fins définissent l'idéal effectif des modernes. Qu'ils en soient conscients ou non est secondaire. L'important, c'est que seule l'adoption des fins de la vie comme fil conducteur rend la modernité compréhensible dans son cours réel et dans ses objectifs concrets. Si la croissance économique est devenue la préoccupation principale de tous ceux qui dégradent aujourd'hui le noble statut du *bios politikos*, c'est que le souci de la « vie bonne » — qui détermina jadis la constitution des cités ⁽²⁾ — s'est évanoui : il ne demeure que la prise en compte des intérêts de la vie et de la survie :

L'humanité socialisée est l'état de la société où ne commande plus qu'un unique intérêt, et cet intérêt a pour sujet soit des classes, soit l'espèce, mais ni l'homme ni des hommes. C'est qu'à ce moment dans les activités des hommes la dernière trace d'action, le motif qu'impliquait l'intérêt individuel, a disparu. Il est resté une « force naturelle », la force du processus vital, à laquelle tous les hommes

⁽¹⁾ K. POLANYI, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983, p. 140.

⁽²⁾ Cf. ARISTOTE, *La politique*, *op. cit.*, 1252b28 : « Ainsi, formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, la cité existe pour permettre de bien vivre ». Notons que ce disant Aristote fait déjà la part trop belle à l'importance de la vie au sein de la cité selon Arendt (cf. CHM, 46/37/37).



avec toutes leurs activités étaient également soumis (« le processus de la pensée est lui-même un processus naturel » (Marx)), et dont le seul but, à supposer qu'elle en eût un, était la perpétuation de l'espèce animale homme (CHM, 362/321/313).

La restructuration globale de l'agencement des communautés en fonction des impératifs dictés par les fins vitales n'a pas été sans affecter la qualité humaine de l'existence. S'ils se comprennent désormais comme les gérants de la croissance, les hommes doivent se comporter en conséquence. Et le comportement qui est attendu d'eux dans le cadre de ce nouvel office ressemble à s'y méprendre selon Hannah Arendt à celui que suscite l'univers concentrationnaire... En cette société civile en laquelle, depuis Hegel, nous croyons voir évoluer des personnes, sinon pleinement autonomes, du moins libres de poursuivre leurs fins individuelles, elle voit plutôt s'incarner le spectre de la servitude volontaire.



1. L'émancipation de la force de travail

Évoquant le premier stade de l'aliénation au monde, Arendt parlait tantôt du patrimoine familial qui « jusqu'à l'époque moderne, avait abrité le processus vital individuel et l'activité de travail soumise à ses nécessités » (CHM, 288/256/251). Le mot « abriter » doit ici être entendu en un double sens : d'une part, l'*oikos* garantissait aux membres de la maisonnée que, quels que fussent les aléas du monde extérieur, ils seraient à l'abri du besoin. Même précaire, la satisfaction des nécessités vitales était assurée, l'on ne vivait pas au jour le jour. La propriété était ainsi source d'indépendance tant vis-à-vis du besoin que des puissants. C'est encore le principal motif que retient Adam Smith par exemple pour expliquer le devenir agriculteur de l'artisan : ce dernier « sent qu'il est le serviteur des maîtres qui le font vivre mais qu'un manant qui cultive sa propre terre, et qui trouve dans le travail de sa famille de quoi satisfaire aux premiers besoins de la vie, est vraiment son maître et vit indépendant du monde entier » ⁽³⁾.

⁽³⁾ A. SMITH, *Recherches sur la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1970, p. 212. De là aussi la liaison entre le droit de cité et la qualité de propriétaire.

D'autre part, l'*oikos* abritait aussi en ce sens qu'il *contenait* les préoccupations relatives à la production et à la reproduction de la vie dans les strictes limites de la propriété privée. Une fois ces limites abolies par l'expropriation, on assista à l'émancipation du travail ou, plus précisément, à « la libération de la force de travail en tant que processus naturel » (CHM, 287/255/250). C'est une énergie brute qui s'est ainsi échappée à la faveur de la spoliation des chaumières. Les métaphores adéquates pour illustrer ce qu'Arendt veut dire renvoient toutes aux registres des catastrophes naturelles : le déchaînement d'une tornade ou la rupture d'un barrage. Seulement tandis que dans la nature, la tornade arrive, détruit et puis disparaît, la force de travail se régénère sans cesse pour poursuivre son œuvre de destruction. Le capitalisme, c'est la tornade érigée en régime normal des vents. Mais dans la mesure où la force de travail est l'agent du processus vital — on travaille pour vivre —, l'échappée de celle-ci signifia automatiquement aussi celle du processus vital qui put désormais s'épanouir à sa guise. Il a trouvé selon Arendt chaussure à son pied dans le domaine social. Dans l'« État de besoin » de Hegel, le flux de la vie a construit la scène où se produire publiquement hors du carcan du monde, hors des régulations auxquelles l'économie a toujours été soumise par le politique et c'est ce qui explique son développement sans précédent :

Le travail, cependant uni en toutes circonstances au processus vital au sens le plus élémentaire, le plus biologique, demeura stationnaire pendant des milliers d'années, emprisonné dans l'éternel retour de ce processus auquel il était lié. L'élévation du travail au rang d'activité publique, loin de faire disparaître son caractère de processus — (...) — a, au contraire, délivré ce processus de sa monotone périodicité cyclique pour le transformer en une évolution de plus en plus rapide dont les résultats ont complètement changé en quelques siècles la totalité du monde habité. Dès que le travail fut libéré des restrictions que lui imposait sa relégation au domaine privé — et cette émancipation ne fut pas une conséquence de l'émancipation de la classe ouvrière, elle la précéda et en fut la présupposition — on dirait que l'élément de croissance propre à toute vie organique surmonta, dépassa complètement les processus de dépérissement qui, dans l'économie de la nature, modèrent et équilibrent l'exubérance de la vie. L'espace social, dans lequel le processus vital a établi son domaine public, a déclenché, pour ainsi dire, une croissance contre-nature du naturel (CHM, 58/47/47).



Nous verrons tantôt à quelles conditions cette croissance contre-nature a été rendue possible. Voyons d'abord ce qu'étaient au juste les restrictions qu'imposait le monde à la voracité de l'appétit de vivre.

2. Le lieu naturel de l'économie

D'instinct ou de prescience, les sociétés du passé avaient su prévenir activement l'erreur en laquelle se sont fourvoyés les modernes. Parce qu'ils savaient que le lieu naturel de la gestion de la vie était l'obscurité du foyer — n'oublions pas que « *les conventions* des communautés politiques qui nous ont été transmises historiquement relatives à la place des activités de la *vita activa*, les unes devant paraître en public, les autres se dissimuler dans le privé, ne sont ni arbitraires, ni dues simplement aux circonstances historiques mais correspondent à la nature de ces activités elles-mêmes » (CHM, 90/78/75) ⁽⁴⁾ —, les Grecs interdisaient qu'on en fasse un thème politique : « tout ce qui était 'économique', tout ce qui concernait la vie de l'individu ou de l'espèce, était par définition non politique, affaire de famille » (CHM, 38/29/32). C'est qu'ils considéraient à juste titre que « si l'on ne maîtrise pas dans le ménage les nécessités biologiques, la vie, ordinaire ou 'bonne', est impossible » (CHM, 47/37/38). Pourquoi ?

L'antagonisme irréductible entre les fins de la vie et les fins du monde est inscrit à l'intérieur même de la condition humaine : « Il y a un conflit intrinsèque entre les intérêts des individus mortels et l'intérêt du monde commun qu'ils habitent, et la source de ce conflit réside dans l'impérieuse urgence des intérêts individuels » et cela, ajoute-t-elle, pour une raison bien

⁽⁴⁾ Cette phrase — dont je cite la version allemande, plus forte que la version anglaise — est un des rares passages de l'œuvre d'Arendt où elle affirme, à la manière d'un Léo Strauss, qu'il y a un ordre objectif à respecter ; je ne crois pas toutefois qu'il corresponde à une conviction profonde ; la pensée d'un ordre « vrai » lui étant étrangère ; qu'elle soit convaincue par contre que les fictions sur lesquelles repose le monde moderne — la fiction du contrat social entre des individus originellement indépendants ou du marché autorégulateur par exemples — soient de mauvaises fictions, qu'elles définissent les règles d'un jeu impossible à jouer, me semble hors de doute.



simple, c'est que cette urgence « protège ce qui est le plus privé, les intérêts du procès de la vie elle-même. Pour nous en tant qu'individus, la privacité de nos propres vies, la vie en elle-même, est le plus grand bien, ne peut être que le plus grand bien » ⁽⁵⁾.

L'urgence des besoins vitaux est légalement entérinée dans ce qu'on a justement appelé « le droit de nécessité ». Mais, comme Kant l'avait bien montré, ce n'est qu'une concession faite à l'irrépressibilité de la force vitale en nous ⁽⁶⁾ et elle ne peut en aucun cas être promue au rang de forme juridique pouvant légitimement organiser les relations humaines. Si l'expression élémentaire de l'appétit de vivre ne peut qu'être reconnue dans les situations extrêmes, il s'agit néanmoins de veiller à ce qu'il soit contenu dans les limites du possible sous peine de créer une communauté où l'homme est un loup pour l'homme ⁽⁷⁾.

Pas question par conséquent de permettre aux individus de s'abandonner sans réserve à cet appétit vital dont Aristote avait déjà saisi le caractère insatiable. C'est pourquoi « en dénonçant le principe de la production en vue du gain comme 'non naturelle à l'homme', comme sans bornes et sans limites, Aristote mettait en fait le doigt sur le point crucial : le divorce entre un mobile économique séparé et les relations sociales auxquelles ces limitations étaient inhérentes » ⁽⁸⁾. Pour prévenir ce divorce, existaient jadis des traditions, des usages, des règles qu'il fallait

⁽⁵⁾ H. ARENDT, « Public Rights... », *op. cit.*, p. 105 ; sur l'urgence impérieuse de la nécessité vitale, cf. aussi CHM, 82/70/67.

⁽⁶⁾ Cf. E. KANT, *Métaphysique des Mœurs. Première partie. Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1979, p. 109.

⁽⁷⁾ L'exemple des camps s'impose à nouveau. Si V. CHALAMOV affirmait que « l'homme ne fait que devenir plus mauvais » (*Kolyma, Récits de la vie des camps*, Paris, Maspero, 1980, p. 163) dans l'univers concentrationnaire, c'est certainement en partie parce que nombreux sont ceux qui y doivent leur survie à l'exercice de ce « droit » de nécessité qui contraint, plutôt qu'il n'autorise, à voler le quignon de pain du voisin pour assurer leur propre salut. À quel point l'emprise de la nécessité vitale peut aliéner l'homme — ce pourquoi Arendt dira qu'« aucune violence humaine, sauf celle de la torture, n'est comparable à la force naturelle par laquelle contraint la nécessité » (CHM, 145/129/117) —, quelques-uns des témoignages que j'ai recueillis avec Yannis Thanassekos l'attestent sans équivoque possible (cf. les « Entretiens » régulièrement publiés dans le *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz* à Bruxelles depuis le numéro 23).

⁽⁸⁾ K. POLANYI, *La grande transformation*, *op. cit.*, p. 85.



respecter dans tout ce qui avait trait aux transactions liées au processus vital. Ainsi par exemple, dans ces « sociétés du refus de l'économie »⁽⁹⁾ qu'étaient déjà les sociétés sauvages, « la liberté de gagner aux dépens d'autrui n'est pas inscrite dans les relations et modalités de l'échange »⁽¹⁰⁾. La logique du don et du contre-don interdisait la recherche de l'avantage matériel individuel au mépris de la qualité de la relation humaine dont la réciprocité devait rester la norme. À la différence de ce qui a lieu dans la société moderne, « l'homme agit, de manière, non pas à protéger son intérêt individuel à posséder des biens matériels, mais de manière à garantir sa position sociale, ses droits sociaux, ses avantages sociaux »⁽¹¹⁾. C'est le souci de sa place dans le monde et non de la satisfaction personnelle qu'il pourrait tirer d'une consommation superflue qui le détermine et si « le propriétaire décidait d'accroître ses biens au lieu de les dépenser à mener une vie politique, c'était comme s'il sacrifiait sa liberté pour devenir volontairement ce que l'esclave était contre son gré : un être soumis à la nécessité » (CHM, 77/65/63)⁽¹²⁾. Même quand, comme en Grèce, la société est hiérarchisée, c'est encore le souci de la qualité du lien social qui décide des termes de l'échange : « Les prix sont justement fixés s'ils se conforment à la situation des participants dans la communauté, renforçant par là même le bon vouloir sur lequel

⁽⁹⁾ P. CLASTRES, « Préface » à M. SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976, p. 19.

⁽¹⁰⁾ M. SAHLINS, *Âge de pierre...*, *op. cit.*, p. 214.

⁽¹¹⁾ K. POLANYI, *La grande transformation*, *op. cit.*, p. 75.

⁽¹²⁾ C'est une figure de l'esclavage de soi par soi bien analysée par M. FOUCAULT dans *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 92.

Dans l'unique mais très belle analyse sociologique à laquelle se livre A. SMITH dans ses *Recherches sur la richesse des nations*, *op. cit.*, l'on voit comment les propriétaires féodaux sacrifièrent progressivement le pouvoir et le statut public que leur conférait la possession d'un surplus « gaspillé » pour s'assurer la fidélité de leur suite à la vaine quête d'objets de luxe qui fit d'eux les tristes parasites qu'ils sont devenus. Certes, ils assurent encore la subsistance des marchands chez lesquels ils se fournissent mais « chaque marchand ou ouvrier tire sa subsistance de l'occupation que lui donnent, non pas une seule, mais cent ou mille pratiques différentes. Ainsi, quoique à un certain point il leur ait à toutes ensemble obligation de sa subsistance, il n'est néanmoins dans la dépendance absolue d'aucune d'elles » (p. 223). L'impersonnalité de l'échange marchand apparaît ainsi comme un rempart efficace contre les liens de dépendance personnelle qui se nouent sous la pression des besoins vitaux.



repose la communauté »⁽¹³⁾. Il n'est pas permis aux hommes d'oublier que l'intérêt du monde, de la communauté de ses membres passés, présents et futurs prime sur l'intérêts des atomes. Il ne leur est pas permis de se décharger de leur responsabilité pour le monde sur une tierce instance : chaque rapport humain, et c'est pourquoi ils sont généralement si formels et cérémonieux, est mise en jeu de la cohésion du groupe :

Le cours des échanges devait assurer le maintien de la communauté. À nouveau, les intérêts de la communauté et non ceux de l'individu représentaient le principe directeur. Les travaux de personnes de statuts différents devaient être échangés à un cours proportionnel au statut de chacune : dans l'échange, l'œuvre du constructeur équivalait bien des fois à l'œuvre du cordonnier. Si l'on ne respectait pas un tel principe, il y avait violation de la réciprocité et la communauté ne pouvait subsister⁽¹⁴⁾.

Or, il n'est pas de vie humaine, ordinaire ou « bonne » hors de la cité. Il s'agit donc, sous peine de la voir démantelée par les ravages de l'appétit de vivre, d'en maîtriser l'expression et de la gérer en fonction d'impératifs extra-économiques. Tout ceci peut être résumé, pour reprendre les termes mêmes d'Arendt, en disant qu'il y avait alors claire reconnaissance du fait que « l'activité engagée dans l'échange n'est pas seulement économique et que l'homme économique », lorsqu'il fait son apparition sur le marché, est un être agissant [donc, par définition, engagé dans une relation humaine, JMC] qui n'est exclusivement ni producteur ni marchand » (CHM, 209/185/177)⁽¹⁵⁾. Autrement dit, l'échange reste toujours une relation entre des personnes et les parties engagées en portent la responsabilité.

La transaction économique pure, telle que la conçoivent les modernes, s'émancipe de ce devoir : les contractants peuvent désormais ne penser qu'à leurs intérêts immédiats et donner libre cours à leur appétit de vivre. Du point de vue des individus en tant qu'ils sont d'abord des vivants, cette émancipation

⁽¹³⁾ K. POLANYI, « Aristote découvre l'économie », in : *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, Paris, Larousse, 1975, p. 105.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 112.

⁽¹⁵⁾ Sahlins aussi conclut que « tout échange comporte un coefficient de sociabilité et que l'appréhender en termes exclusivement matériels, c'est méconnaître cette dimension sociale qui est la sienne » (*Âge de pierre, ..., op. cit.*, p. 236).



apparaît comme une véritable libération puisque « l'intérêt public exige toujours un sacrifice des intérêts individuels qui sont déterminés par les nécessités de la vie et par le temps limité qui est imparti aux mortels » ⁽¹⁶⁾ mais du point de vue des individus en tant qu'ils sont des hommes, elle est désastreuse puisque destructrice du monde commun en lequel seul humanité et individualité peuvent se déployer.

Pour se débarrasser à bon compte du souci de l'être-ensemble, les modernes ont construit la fiction du marché autorégulateur dont la morale fut énoncée très vite par les inventeurs de l'économie devenue politique : *Vices privés, bénéfices publics*. Que chacun fasse ce que bon lui semble et le meilleur des mondes possibles en résultera automatiquement : « nul n'a en vue que lui-même et néanmoins sans que personne soit en charge d'y penser, un monde commun s'instaure, se maintient et se reproduit » ⁽¹⁷⁾. Mais pour Arendt, nous y reviendrons, cette règle inédite dans l'histoire définit les conditions d'un jeu qui, s'il est excitant dans l'immédiat, se révèle impossible à jouer très longtemps sans provoquer d'irréversibles dégâts. C'est pourquoi, afin de protéger les individus contre eux-mêmes, il importe de garantir institutionnellement les intérêts du monde. Nous verrons à propos de la propriété ce que cela peut impliquer concrètement. Abandonnons provisoirement le monde ancien pour retourner à nos modernes moutons.



⁽¹⁶⁾ H. ARENDT, « Public Rights... », *op. cit.*, p. 106.

⁽¹⁷⁾ M. GAUCHET, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », in *Annales, Économies Sociétés Civilisations*, 3, 1979, p. 463 ; Gauchet a longuement développé cette idée de la modernité comme « conquête du droit de vivre sans penser qu'on est en société » (« Préface » à B. CONSTANT, *De la liberté chez les modernes*, Paris, Librairie générale française, 1980, p. 49) dans sa liaison à la séparation de l'économique et à l'avènement de la société civile. Mais tandis qu'Arendt, comme Polanyi du reste, voit dans cette « conquête » la cause de la destruction du « monde » et des maux qui y sont inhérents, Gauchet montre comment la modernité assure « d'une autre manière les acteurs humains de l'intangible stabilité de leur monde » (*Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 270).

3. Les fins de la vie et la dénaturation de l'homme

Arendt parlait tantôt de la « croissance contre-nature du naturel » qui caractérise la société moderne. Comment cette monstruosité a-t-elle pu se produire et prospérer ? Comment les processus de déclin naturellement inhérents aux processus de croissance ont-ils été éliminés ? Le phénomène n'est pas évident à comprendre parce que s'il est facile de concevoir le travail comme l'agent du processus vital, reste que sans support humain, il n'y a pas de travail ; or l'homme est soumis au déclin, il est mortel : comment une croissance illimitée serait-elle dès lors possible ?

C'est que, si l'homme est voué à la mort, l'espèce est potentiellement immortelle et c'est en se plaçant au point de vue de cette dernière que l'affirmation d'Arendt prend sens : le sujet du processus vital n'est plus la famille élargie regroupant l'ensemble des membres d'une même demeure, c'est la société elle-même, constituée d'autant de spécimens de l'espèce. Alors seulement on peut concevoir une croissance cumulative et infinie :

Il faut que la vie de la société dans son ensemble, au lieu des vies limitées des hommes singuliers, soit considérée comme le gigantesque sujet du processus d'accumulation, pour que ce processus se développe en toute liberté, à toute vitesse, débarrassé des limites qu'imposeraient l'espace d'une vie individuelle et une propriété individuellement possédée (CHM, 131/116/105).

Du côté de la production, c'est par la division du travail que s'opère le passage du point de vue de l'individu à celui de l'espèce. À travers elle en effet, il est fait abstraction de « qui » est le support occasionnel et interchangeable de la force dépensée : « Ce que l'on vend et ce que l'on achète sur le marché du travail, ce n'est pas le talent individuel, c'est une force de travail dont tous les êtres humains devraient posséder à peu près la même quantité » (CHM, 102/90/83). La qualité de l'individu qui la fournit est indifférente, c'est la quantité de force disponible qui constitue le vecteur de continuité : « L'épuisement fait partie du processus vital de l'individu, nom de la collectivité, et le sujet du processus de travail, lorsqu'il y a division du travail, est une force collective et non pas individuelle » (CHM, 139/124/112).



En ce qui concerne le pendant objectif de la production — la consommation —, son déchaînement a lieu par la dégradation des produits de l'œuvre en produits du travail. On traitera désormais « tous les objets d'usage comme des biens de consommation, de sorte que l'on consomme une chaise ou une table aussi vite qu'une robe, et une robe presque aussi vite que de la nourriture » (CHM, 140/124/113). À l'encontre de la permanence du monde, le processus vital consacre donc l'empire de l'éphémère de telle sorte que « la perpétuité des processus de travail soit garantie par le retour perpétuel des besoins de la consommation » (CHM, 141/125/114). Dans le cycle indéfini qui s'instaure de la sorte, la vie spécifiquement humaine n'a plus lieu d'être parce que le monde est littéralement étouffé par l'exubérance naturelle. Après celle de la tornade, c'est l'image de ces vieilles ruines, ultimes vestiges de civilisations disparues, envahies par la végétation et rendues au métabolisme de la nature qui s'impose ici :

C'est comme si nous avions renversé les barrières qui protégeaient le monde, l'artifice humain, en le séparant de la nature, du processus biologique qui se poursuit en son sein comme des cycles naturels qui l'environnent, pour leur abandonner, pour leur livrer la stabilité toujours menacée d'un monde humain (CHM, 142/126/115 ⁽¹⁸⁾).

Le processus vital usurpe ainsi le privilège des hommes qui est d'être des sujets d'histoires ; l'histoire humaine se trouve absorbée, réintégrée dans le cadre de l'histoire naturelle. Mais cette réduction ne va pas sans une transformation radicale de ce qui est désormais attendu des hommes :

Il faut que l'homme n'agisse plus en individu, (...) mais en « membre de l'espèce », en *Gattungswesen* comme disait Marx, il faut que la reproduction de la vie individuelle s'absorbe dans le processus vital du genre humain, pour que le processus vital d'une humanité socialisée suive sa propre nécessité, c'est-à-dire le cours automatique de sa

⁽¹⁸⁾ L'allemand supportant mieux que l'anglais les phrases interminables, elle ajoute encore dans la version allemande : « peut-être est-ce parce que nous croyons être devenus à ce point maître de la nature que nous pouvons désormais nous passer d'un monde, c'est-à-dire d'une patrie spécifiquement humaine au sein de la nature terrestre ».

fécondité, au double sens de la multiplication des vies et de l'abondance croissante des biens de consommation dont elles ont besoin (CHM, 131/116/105).

4. Société de consommation, société concentrationnaire

Cet « il faut » n'est nullement métaphorique aux yeux d'Arendt : l'action individuelle génératrice d'histoires a vraiment dû céder le pas, pour satisfaire les fins indéfinies de la vie ⁽¹⁹⁾, à ce qu'elle nomme le « social behavior » en une limpide allusion à certaines écoles de sciences sociales.

Chronologiquement, la première d'entre elles fut l'économie politique dont le postulat — que « les hommes n'agissent pas les uns avec les autres, mais qu'ils ont entre eux un certain comportement » (CHM, 52/42/42) — correspondait à l'émergence de la nouvelle réalité sociale. D'abord normative — science du devoir-être —, elle ne devint scientifique — science de l'être — que « lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux et suivirent unanimement certaines normes de comportement, ceux qui échappaient à la règle pouvant passer pour asociaux ou pour anormaux » (CHM, 52/42/43). Cette transformation objective de l'homme en être social dans et par la société civile n'a fait que s'approfondir dans la société de masse contemporaine :

Pour mesurer la victoire de la société aux temps modernes, substituant d'abord le comportement à l'action et finalement la bureaucratie, la régie anonyme, au gouvernement personnel, il est bon de rappeler que sa science initiale, l'économie, qui n'instaure le comportement que dans le domaine d'activité relativement restreint qui la concerne, a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales qui, en tant que « sciences du comportement », visent à réduire l'homme pris comme un tout, dans toutes ses activités, au

⁽¹⁹⁾ Sur le caractère automatique, indépendant des finalités humaines des fins du processus vital, cf. CHM, 119/106/96 : « De toutes les activités humaines, seul le travail (ni l'action, ni l'œuvre) ne prend jamais fin, et avance automatiquement d'accord avec la vie, hors de portée des décisions volontaires ou des projets humainement intelligibles ». Il en va de même du procès d'accumulation : « Marx, comme Locke encore, voulut voir dans le processus de l'accroissement des richesses un processus naturel, suivant ses propres lois automatique, hors de toute décision et de toute finalité » (CHM, 126/111/101).



niveau d'un animal conditionné à comportement prévisible (CHM, 55/45/45) ⁽²⁰⁾.

Tandis que l'action révèle l'individualité unique d'un chacun, le comportement, conduite dont le seul ressort est l'appétit vital, ne découvre les hommes que comme des « spécimens de l'espèce animale appelée genre humain » (CHM, 56/45/45).

Parvenu à ce point, il faut marquer un temps d'arrêt afin de bien mesurer la portée de cette affirmation. Car, et c'est pourquoi d'ailleurs elle peut prétendre que des sciences sociales, « le véritable champ d'expérimentation se trouve dans les pays totalitaires » (CC, 119), cette réduction de l'individu à l'état de spécimen de l'espèce constituait selon Arendt l'objectif ultime de ces laboratoires de la domination totale que sont les camps de concentration. Autrement dit, il nous faut prendre acte du fait que le « produit » du camp et le « produit » de la société de consommation de masse tendent à s'identifier à son regard. Elle ne le dit jamais explicitement — qui oserait le faire ? — mais nous ne pouvons ignorer la conclusion logique qui découle de cette identité : la société de masse réalise avec une remarquable économie de violence l'idéal du régime totalitaire : « Une société de masse, une société de travailleurs telle que Marx l'imaginait en parlant d' 'humanité socialisée ' consiste en spécimens hors du monde de l'espèce Homme, qu'ils soient esclaves domestiques réduits à cet état par la violence d'autrui *ou qu'ils soient libres accomplissant volontairement leurs fonctions* » (CHM, 133/118/107).

Qu'il en souffre ou qu'il s'y complaise, l'homme de masse réalise objectivement le concept de la servitude volontaire. Si

⁽²⁰⁾ Cf. aussi CHM, 363/322/314 : « Le dernier stade de la société de travail, la société d'employés, exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l'espèce, comme si la seule décision encore requise de l'individu était de lâcher, pour ainsi dire, d'abandonner son individualité, sa peine et son inquiétude de vivre encore individuellement senties, et d'acquiescer à un type de comportement hébété, 'tranquillisé' et fonctionnel. Ce qu'il y a de fâcheux dans les théories modernes du comportement, ce n'est pas qu'elles sont fausses, c'est qu'elles peuvent devenir vraies, c'est qu'elles sont, en fait, la meilleure mise en concepts possible de certaines tendances évidentes de la société moderne ». Or, que veut le totalitarisme en définitive sinon « l'assassinat de l'individualité » (OT3, 194/454) ?



l'expérience concentrationnaire « montre bien que des hommes peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain » (OT3, 194/454), la société de masse montre pour sa part qu'il n'est nul besoin de la terreur pour parvenir à ce sinistre résultat. Arendt ne va tout de même pas jusqu'à affirmer que la société de masse accomplit déjà effectivement ce à quoi elle tend naturellement — dans l'édition allemande, elle précise heureusement qu'il faudrait s'engager bien davantage encore dans le chemin sur lequel nous nous sommes aventurés — « mais si l'idéal était déjà réalisé, si vraiment nous n'étions plus que les membres d'une société de consommateurs, nous ne vivrions plus du tout dans un monde, nous serions simplement poussés par un processus dont les cycles perpétuels feraient paraître et disparaître des objets qui se manifesteraient pour s'évanouir, sans jamais durer assez longtemps pour environner le processus vital » (CHM, 151/134/122).

Dans le camp, c'est via l'institution de la terreur que la nécessité vitale transforme « la grande masse des détenus et des déportés en une plèbe dégénérée entièrement soumise aux réflexes primitifs de l'instinct animal »⁽²¹⁾ mais, pour être autrement garantie dans la société de consommation, l'empire de la nécessité vitale n'en est pas moins absolu puisqu'il définit l'unique registre d'activité de ses membres. Travail et délassement de l'animal laborans sont en effet également des fonctions du processus vital.

Au camp, c'est l'ordre des oppresseurs qui « s'efforce d'organiser la pluralité et la différenciation infinies des êtres humains comme si l'humanité toute entière ne formait qu'un seul individu » (OT3, 173/438). Ainsi qu'en témoigne Primo Levi : « Voilà ce qu'ont fait les Allemands. Ils sont dix mille hommes et ils ne forment plus qu'une même machine grise ; ils sont exactement déterminés ; ils ne pensent pas, ils ne veulent pas, ils marchent »⁽²²⁾.

Dans le cadre de la société, l'uniformisation des conduites et des opinions ne procède pas de la volonté du tyran car on peut désormais « se dispenser de l'autorité réellement exercée par un

⁽²¹⁾ D. ROUSSET, *Les jours de notre mort*, T. I, Paris, Union Générale d'édition, 1974, p. 310 (cité par Arendt, OT3, p. 297n161/450n160).

⁽²²⁾ P. LEVI, *Si c'est..., op. cit.*, p. 54.



homme » (CHM, 50/40/40). En effet, l'unité de l'intérêt vital l'assure automatiquement :

Le caractère monolithique de toute société, son conformisme n'autorisant qu'un seul intérêt et qu'une seule opinion, s'enracine en dernière analyse dans l'unité de l'espèce humaine. C'est parce que cette unité de l'espèce n'a rien d'imaginaire (...) que la société de masse, où règne l'homme-animal social, et où l'on pourrait, semble-t-il, assurer mondialement la survie de l'espèce, peut dans le même temps menacer d'anéantir l'humanité (CHM, 56/46/46).

Pour prévenir cette sombre perspective, il faut résolument changer de cap. Arendt disait ne se reconnaître dans aucun des courants contemporains de pensée politique⁽²³⁾. Toute coquetterie mise à part, on le comprend bien. Si les deux grandes options qui divisent les modernes — l'est ou l'ouest — se révèlent être les deux faces d'une même médaille, il faut récuser les termes mêmes de cette fausse alternative et remettre plutôt le cap au nord, rentrer dans les ornières que nous n'aurions pas dû quitter. Le fil de la tradition lui apparaissant définitivement rompu, elle savait que ce ne serait pas chose facile. La voie de la restauration est impraticable lorsqu'il n'y a plus rien à restaurer. Elle prévenait donc contre la tentation « d'agir comme si nous ne nous étions éloignés du droit chemin que par accident, restant libres de le retrouver n'importe quand » (CC, 249). Deux interprétations sont possibles de ce genre d'affirmation qu'il n'est pas rare de retrouver sous sa plume. Ceux qui croient qu'Arendt est vraiment « le » penseur de notre situation y voient l'indice de son propre détachement par rapport aux recettes traditionnelles. Ils ont très certainement raison s'ils veulent dire par là qu'en tant qu'individu, Arendt n'était suspecte d'aucune nostalgie. Mais ce n'est pas une personne, c'est la cohérence d'une pensée qui est ici mise à l'épreuve. Or, une fois la modernité si radicalement mise au ban — et nous venons de voir et nous verrons encore que les charges qui pèsent sur elle

(23) Cf. On HA, 336 : « So you ask me where I am. I am nowhere. I am really not in the mainstream of present or any other political thought. But not because I want to be so original — it so happens that I somehow don't fit. For instance, this business between capitalism and socialism seems to me the most obvious thing in the world. And nobody even understands what I am talking about, so to speak. »



sont sans appel — quelle autre possibilité reste-t-il que celle du retour ?

Certes, il faudrait composer et je ne doute pas qu'elle eût voulu injecter un peu de moderne — la liberté par exemple de ne pas participer à la chose publique — dans la resucée de l'ancien. En outre, puisque le fil de la tradition est rompu, c'est par des « moyens » nouveaux qu'il nous faudrait retrouver le savoir et la pratique des anciens : non pas faire du neuf avec du vieux, mais au contraire du vieux avec du neuf. Concrètement toutefois, elle n'a guère réfléchi aux conditions de possibilité de cette composition et l'on ne peut dire que l'idéal des conseils par exemple fasse beaucoup de concessions à notre réalité. De même, et Arendt en était bien consciente, lorsqu'elle prône une renaissance de la propriété, c'est la propriété au sens ancien du terme qu'elle a en tête. Mais celle-ci véhicule bon nombre de présupposés incompatibles avec les idéaux que les modernes se sont donnés. Alors elle n'insiste pas, considérant peut-être comme Lessing qu'il « n'est pas de mon devoir de résoudre les difficultés que je crée » (VP, 17). Mon ambition n'est pas non plus de les résoudre, mais au moins de faire apparaître plus nettement les conséquences effectives de ses positions. À bon droit, elle se borne à exposer les avantages, eu égard au « monde », de la conception ancienne de la propriété. Je voudrais pour ma part en rappeler les désavantages non moins considérables pour les individus que nous sommes devenus. Qu'ils soient tels que la suggestion d'Arendt en devienne intenable, c'est ce dont je laisserai à chacun le soin de juger.



CHAPITRE V

La propriété : ancienne et moderne

On prend aux indigènes plus que la terre quand on leur enlève celle de leurs pères. On les dépouille de leur passé, de leurs racines, de leurs coutumes. On les prive de tout ce qui faisait leur individualité et leur existence.

Blixen, *La ferme africaine*.

Introduction

Lors d'un colloque consacré à son œuvre à Toronto en 1972, Arendt eût à répondre à de nombreuses objections. L'un des participants lui reprocha notamment de parler sans cesse de bureaucratie et de société de masse et jamais de classe ou de propriété. Ce à quoi, entre autres choses, Arendt lui rétorqua : « la propriété est effectivement très importante, mais en un sens différent de celui auquel vous pensez » (On HA, 320).

À quel sens du mot faisait-elle allusion ? Après avoir vu l'importance déterminante qu'elle attribue au procès d'expropriation, il n'est certainement pas aventureux de présumer que le sens auquel elle se réfère est celui dont Marx disait que la Réforme avait sonné le glas : « l'ordre traditionnel de la propriété foncière ». De fait, Arendt critique avec virulence l'entente moderne de la propriété dont le concept se réaliserait finalement selon elle « de façon parfaitement conséquente dans la suppression de toute propriété » (CHM, 123/109/99). Ce pourquoi d'ailleurs elle se disait incapable de partager l'optimisme des libéraux affirmant que la conservation de la possession privée (*Privatbesitz*), au sens moderne du mot, suffit « à sauvegarder les libertés individuelles, autrement dit qu'elle pourrait jouer le même rôle que la propriété privée (*Privateigentum*) » (CHM, 79n/68n/331n). C'est donc qu'il



y a une différence radicale entre la défense libérale de la propriété privée et celle qu'entreprend Arendt.

Toutefois on chercherait en vain dans ses écrits une apologie explicite de « l'ordre traditionnel de la propriété foncière ». Ce dont elle nous entretient, c'est de la propriété entendue comme une « parcelle privativement possédée d'un monde commun » dont « l'existence et la protection appartiennent dès lors au nombre des conditions politiques élémentaires de l'épanouissement de la mondanité de l'existence humaine » (CHM, 285/253/248). Que peut-il y avoir de commun entre cette innocente parcelle d'un monde et l'ordre « barbare » de la propriété féodale ? Apparemment rien du tout. Et pourtant, que l'on reconstruise le positif à partir de la critique du négatif — la propriété « idéale » à partir des aspects critiqués dans sa conception moderne —, ou que l'on réfléchisse aux implications pratiques, soigneusement reléguées par Arendt dans les notes de bas de pages, du concept de propriété sur le « caractère sacré » duquel jadis « toutes les civilisations reposaient » (CHM, 73/62/60) selon elle, la conclusion est identique : la peinture à laquelle l'on parvient est bien celle du concept traditionnel de la propriété foncière dont la propriété féodale ne fut jamais qu'une variante parmi d'autres.

Si Arendt avait franchement assumé cette implication, il n'y aurait rien à redire. Nous serions évidemment en droit de discuter et le « réalisme » et le caractère souhaitable d'un tel recours mais on ne pourrait en ignorer la pertinence au regard de son analyse du mal totalitaire. Je suis tout à fait disposé à reconnaître que dans les conditions socio-politiques où prévaut son entente de la propriété privée, le totalitarisme, tel qu'elle le comprend, n'a rigoureusement pas lieu d'être et que sa position est par conséquent parfaitement cohérente sur ce point. Indépendamment de sa propre conception du totalitarisme, je suis prêt à concéder aussi que si régnait encore l'ordre ancien de la propriété, bien des défauts, qui se révéleront peut-être demain de véritables catastrophes, de notre pratique de la propriété privée seraient efficacement prévenus. À traiter la terre comme une marchandise en tout point égal aux autres, nous risquons d'avoir des surprises. Comme le disait Polanyi en évoquant la naissance de l'économie moderne :

La fonction économique n'est que l'une des nombreuses fonctions vitales de la terre. Celle-ci donne sa stabilité à la vie de l'homme, elle est le lieu qu'il habite ; elle est une condition de sa



sécurité matérielle ; elle est le paysage et les saisons. Nous pourrions aussi bien imaginer l'homme venant au monde sans bras ni jambes que menant sa vie sans terre. Et pourtant, séparer la terre de l'homme et organiser la société de manière à satisfaire les exigences d'un marché de l'immobilier, cela a été une partie vitale de la conception utopique d'une économie de marché ⁽¹⁾.

C'est dans le même esprit qu'Arendt écrivait dès le prologue de *The Human Condition* que « la Terre est la quintessence même de la condition humaine » (CHM, 9/2/9) et cela parce que probablement la seule planète naturellement adaptée « aux conditions sous lesquelles la vie a été donnée aux hommes ». Dès lors, le désir d'aliéner la Terre, soit sous la forme prosaïque que nous allons examiner, par la dégradation du sol au statut de simple marchandise, soit de façon plus indirecte, dans l'aspiration à créer la vie en laboratoire par exemple, apparaît comme l'expression d'un refus de s'accomoder de la condition humaine et de ses limitations. Dans toutes ces formes — Arendt mentionne encore dans son prologue la conquête de l'espace, les recherches visant à améliorer le « produit » humain par manipulation génétique ou destinées à prolonger la longévité humaine —, il y va d'une même « rébellion contre l'existence humaine telle qu'elle nous a été donnée, un libre-don venu de nulle part (laïquement parlant) et qu'il désire échanger, pour ainsi dire, pour quelque chose qu'il a fait lui-même » (CHM, 9/3/9). Dans ce déni de sa condition dépendante, qui se confond avec le refus de tout donné et par conséquent, de la gratitude, de la reconnaissance qui découle d'un libre-don, l'homme moderne révèle au mieux le sens de son *hubris*, l'usurpation du rôle divin : « Nous sommes en train d'accomplir des choses que tous les âges ont considérées comme la prérogative exclusive de l'action divine » (CHM, 303/269/263). Nous allons voir maintenant comment la propriété au sens moderne du terme atteste cette démesure, en quoi elle contribue à la rupture « du cordon ombilical entre les hommes et la mère de tous les vivants, la terre » (CHM, 9/2/9).

La fiction de la « terre marchandise » sur laquelle nous réglons notre rapport à la nature s'est substituée à celle de la « terre-mère ». Cette dernière était, sous tous les cieux, considé-

(¹) K. POLANYI, *La grande transformation*, op. cit., p. 238.



rée, selon les mots de Platon, comme « maîtresse à l'égard des mortels que nous sommes » ⁽²⁾. La terre marchandise par contre, c'est quelque chose dont on ne voit pas pourquoi l'on ne ferait pas absolument ce que l'on veut. Le postulat implicite qui sous-tend pareil rapport à la terre — que nous prendrons ici comme emblème du rapport du sujet à ses « propriétés » en général —, c'est que son destin nous est totalement indifférent. Quoi qu'il lui arrive, nous resterons nous-mêmes. S'il est incontestable qu'elle n'est pas pour nous ce qu'elle était pour les Masaïs ou les Kikuyus de Blixen, peut-être devrait-elle rester néanmoins plus que ce pour quoi nous la prenons. Peut-être nos abus perturbent-ils autre chose et davantage que des écosystèmes naturels ; peut-être y a-t-il également des effets pervers sur la substance du monde humain et de ses habitants. C'est, nous le verrons, ce que tendra finalement à montrer Arendt ; c'est aussi ce qu'encore une fois les conditions extrêmes de l'expérience concentrationnaire permettront d'entrevoir.

La situation étant telle, j'aurais aimé une Arendt nous disant : « Vous voyez bien que les règles du jeu actuellement prévalentes souffrent de graves défauts. Regardons comment les anciens ont joué et débarrassons-nous de nos préjugés modernistes pour être à même d'en apprécier les avantages tout en n'oubliant pas qu'ils étaient solidaires d'inconvénients qui sont, à nos yeux, majeurs. Réfléchissons maintenant à une façon de récupérer le teneur de ces avantages sans avoir à sacrifier nos propres idéaux ». À pareille démarche, qui ne me semble nullement incompatible avec le style de la pensée d'Arendt, j'aurais souscrit sans réserve. Mais je constate que les choses sont loin d'être aussi claires. Habermas a montré combien il est difficile de distinguer dans ses références grecques la part du descriptif et celle du normatif : dans la mesure où elle « stylise comme essence du politique en général l'image qu'elle s'est faite de la polis grecque » ⁽³⁾, on ne sait jamais de façon claire si elle analyse une situation donnée ou si elle rappelle la norme. On ne peut mieux dire qu'en disant « que son rapport à la tradition

⁽²⁾ PLATON, « Les lois », in : *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, 1960, p. 797.

⁽³⁾ J. HABERMAS, « Hannah Arendts Begriff der Macht », in : *H. Arendt, Materialien zu ihrem Werk, op. cit.*, p. 295.



classique reste entaché d'incertitude, au sens où il serait plus conservateur qu'il n'y paraît » ⁽⁴⁾. C'est ce que je vais à présent m'attacher à établir et cela non par goût du dénigrement mais parce que je suis convaincu que cette incertitude, si généralement ignorée par ceux qui se réclament d'elle aujourd'hui, fait de sa pensée un legs délicat à manier.

1. La propriété selon les Modernes

Loin de constituer, comme on pourrait s'y attendre, un frein posé à la logique de l'expropriation, la conception moderne de la propriété y contribue plutôt. Si nous voulons rester fidèles à l'opposition entre le monde et la vie, il nous faut faire l'hypothèse que la modernité a « démondanisé » le concept pour en faire, comme du reste, une fonction du processus vital. Et tel paraît bien être en effet l'essentiel de ce qu'Arendt retient :

La contribution moderne la plus révolutionnaire au concept de propriété fit de cette dernière, non plus une parcelle du monde, fixe, bien délimitée, et acquise d'une manière ou d'une autre par son propriétaire, mais au contraire une production de l'homme lui-même, ayant sa source dans le fait que l'homme a un corps et qu'il possède indiscutablement la force de ce corps, ce que Marx appelait la « force de travail » (CHM, 81/70/66).

Analysons quelque peu le contenu de cette phrase.

1A. L'origine de la propriété : don du monde ou appartenance à soi ?

Au niveau le plus général, on voit d'emblée que cette contribution révolutionnaire participe de la révolte contre la condition humaine puisqu'il s'agit bien de passer d'un état en lequel la propriété est une concession du monde à un état en lequel elle est, pour ainsi dire, faite par l'individu lui-même.

⁽⁴⁾ J-M. FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 85.

En quel sens on pouvait la considérer comme une concession du monde, Platon l'indique clairement dans *Les Lois* lorsqu'il évoque la répartition des lots à l'intérieur de la cité idéale. C'est le sort qui décide — l'individu n'y est donc pour rien — et surtout, cette concession de la cité à ses membres est assortie de conditions qui fixent les règles de sa gestion. Pas question donc pour les « propriétaires » de manifester leur mépris pour le don reçu en le revendant par exemple : « gardez-vous de le déshonorer par des transactions mutuelles d'achat et de vente, car vous n'y serez secondés, ni par ce Dieu qu'est le lot selon lequel vous avez été répartis, ni par le législateur. C'est en effet le moment, pour la loi d'abord, d'adresser au récalcitrant ses prescriptions, en lui donnant cet avis préalable qu'il est un homme qui a accepté, ou de n'avoir point de lot, ou d'avoir pour lot celui sur lequel il a été établi » ⁽⁵⁾. Voudrait-on croire que le « communisme » de Platon se découvre ici ? Qu'on se réfère alors à ce que dit Aristote de la propriété légitime : c'est la nature et non la cité qui fait figure de donatrice mais l'essentiel réside en ceci que l'on demeure dans le registre du don et non de la production : « on doit admettre que les richesses sont déjà à notre disposition (...), la tâche du chef de famille se bornant ainsi, en partant des biens préalablement fournis par la nature, à les dispenser de façon équitable » ⁽⁶⁾. Certes l'industrie des hommes est nécessaire mais moins il y en a, mieux c'est ; la propriété acquise par le travail est considérée comme servile de sorte que, dit Arendt, « les concepts de travail et de propriété s'excluaient mutuellement » (CHM, 124n/110n/341n).

Locke, le promoteur de la révolution moderne sur ce point, rompit explicitement avec les théories anciennes de l'origine du travail et de la propriété : « Locke ne pouvait se contenter ni de l'explication traditionnelle du travail, conséquence naturelle et inévitable de la pauvreté qu'il ne saurait en aucun cas abolir, ni de l'explication traditionnelle de l'origine de la propriété attribuée à l'acquisition, à la conquête ou à une répartition originelle du monde commun » (CHM, 124/110/100). Si elle peut être un indice du refus de la condition humaine, c'est parce que la démarche de Locke est soucieuse d'affranchir l'individu de

⁽⁵⁾ PLATON, *Les lois*, op. cit., p. 799.

⁽⁶⁾ ARISTOTE, *La politique*, op. cit., p. 64.



toute dette envers le monde : considérant qu'il ne se doit qu'à lui-même, il veut également n'être redevable qu'à lui-même de ce qu'il possède : « Locke fondait la propriété privée sur la chose la plus individuellement possédée qui soit, ' la propriété [de l'homme] dans sa personne ', c'est-à-dire dans son corps » (CHM, 125/111/101). Tel sera selon MacPherson le défaut majeur de sa doctrine :

De son travail et de ce qu'il produit, l'homme n'est nullement redevable à la société civile. Si c'est le travail, propriété absolue de l'individu, qui justifie l'appropriation et crée la valeur, il s'ensuit qu'aucune revendication morale ne saurait prévaloir contre le droit d'appropriation individuelle. La tradition voyait dans la propriété et le travail des fonctions sociales, et estimait que le fait d'être propriétaire entraînait des obligations envers la société : c'est cette théorie que Locke sape à la base ⁽⁷⁾.

Le caractère souvent caricatural de l'interprétation pourtant classique de MacPherson a été depuis longtemps reconnu ⁽⁸⁾ et Arendt elle-même parle de Locke comme de quelqu'un dont « les concepts étaient encore ceux de la tradition pré-moderne » (CHM, 130/115/104). Mais si nous nous tournons vers la pensée ultra-individualiste de Fichte à l'époque de son plaidoyer pour la Révolution française, on voit bien le lien intime qui est posé entre l'appartenance à soi et l'origine de la propriété dans le travail : c'est en effet parce que « nous sommes originairement notre propriété à nous-mêmes » ⁽⁹⁾ que personne ne peut s'approprier sans nous faire violence le produit du travail en lequel nous nous sommes investis : « Quand nous avons donné à une chose la forme d'un moyen pour nos fins, aucun être ne peut l'employer, sans dépenser pour lui le produit de nos forces, et par conséquent nos forces elles-mêmes, qui sont originairement notre propriété » ⁽¹⁰⁾. Puisque nous ne devons ainsi notre propriété qu'à nous-mêmes, nous sommes absolument libres d'en disposer souverainement ; nous pouvons notamment, et Hegel

⁽⁷⁾ C. B. MACPHERSON, *La doctrine politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971, p. 243.

⁽⁸⁾ Cf. A. RYAN, le premier chapitre de *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

⁽⁹⁾ J. G. FICHTE, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Paris, Payot, 1974, p. 137.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 138.



verra dans cette faculté la quintessence du droit de propriété ⁽¹¹⁾, aliéner nos biens comme bon nous semble.

1B. Le droit à l'appropriation n'est pas le droit à la propriété

Après la primauté de l'individu, le second corrélat de la nouvelle conception est qu'elle ne fonde pas tant le droit pour chacun à un minimum de propriété qui le garantira du besoin et lui donnera une place stable au sein du monde que ce que Fichte encore dénommera un « droit d'appropriation illimité » ⁽¹²⁾. Tandis que la propriété ancienne était éminemment privée en ce sens qu'elle représentait pour le maître des lieux un asile inviolable, l'appropriation n'était que rarement le fait de l'individu : héritage, partage d'un butin, attribution par la cité, le mode d'acquisition était indifférent. Chez les modernes, une situation inverse prévaut : le droit d'appropriation généralisé est privé mais la propriété elle-même est sociale. Nous avons institué l'insécurité comme norme : laborieusement acquise, la propriété de l'individu est toujours susceptible de lui échapper pour peu qu'il connaisse des revers de fortune ou que de plus riches que lui décident d'y mettre le prix puisque, selon une maxime symptomatiquement devenue courante, il n'est rien qui ne puisse s'acheter. N'étant jamais assuré véritablement de sa possession, il ne peut s'y reposer et penser à autre chose. Ce qui était jadis condition de l'élimination du souci de la subsistance est devenu l'objet d'une préoccupation constante.

Ici aussi la démarche est strictement inverse de celle de Platon : dans la cité idéale, on considère d'abord le rapport entre l'ensemble des terres disponibles et le nombre de famille à pourvoir pour délimiter ensuite la dimension des lots à répartir. Ainsi, « le niveau et la grandeur de votre bien, tels qu'ils vous ont été impartis, dans la juste mesure, dès le principe » ⁽¹³⁾ doit-

⁽¹¹⁾ Cf. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit...*, op. cit., § 65 add.. B. QUELQUEJEU parle à son propos du « comble de la propriété » (*La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972, p. 238), E. FLEICHMANN de « la forme la plus accomplie de la possession » (*La philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964, p. 90).

⁽¹²⁾ J.G. FICHTE, *Considérations...*, op. cit., p. 145.

⁽¹³⁾ PLATON, *Les lois*, op. cit., p. 799.



il demeurer constant. Il est clair que de cette manière, la possibilité de la spéculation foncière est coupée à la racine et tel était bien l'objectif explicite de Platon : « Dans une telle organisation, il n'y a pas de place en effet pour de gros enrichissements, et elle a cette conséquence que personne n'a le devoir, ni la permission non plus, de s'y enrichir par aucun des moyens d'enrichissement incompatibles avec la dignité d'un homme libre » ⁽¹⁴⁾. Voilà précisément le souci dont nous nous sommes débarrassés selon Arendt : « ce que la modernité a défendu avec tant de véhémence, ce n'est pas la propriété en soi, c'est le droit à l'appropriation déchaînée et non susceptible d'être limitée par aucune considération » (CHM, 124/110/100).

Du point de vue des sujets, il est clair qu'un droit pareil ne peut être exercé par les uns qu'au détriment des autres et cela déjà suffirait à s'en défier. Mais il n'est pas moins désastreux du point de vue du monde dont il mine réellement toute possibilité de permanence : « la propriété [est] détruite dans le processus de son appropriation, les objets dévorés dans le processus de leur production, la stabilité du monde sapée par ce que ces siècles ont appelé le progrès » (CHM, 283/252/247) de telle sorte que « le processus de croissance de la richesse sociale, tel que nous le connaissons, qui s'origine dans le processus vital puis stimule à son tour la vie humaine, n'est possible que si le monde et la mondanité de l'homme y sont sacrifiées » (CHM, 288/256/250).

C'est que la continuité dans le procès d'accumulation est essentiellement différente du type de continuité généré par la persistance d'un invariant, « c'est la permanence d'un processus plutôt que celle d'une structure stable » ; d'une structure, précise-t-elle dans l'édition allemande, « dont la fonction propre est de contrecarrer les processus » en général et la « mobilité » de la propriété en particulier (CHM, 80/69/65). C'est pourquoi elle y intitule cette section « Die Abschaffung des 'toten' Eigentums zugunsten der 'lebendigen' Aneignung », la suppression de la propriété « morte » au profit de l'appropriation « vivante ». Mais cette « vie », cette permanence dans le mouvement n'est maintenue que par une frénétique fuite en avant : « N'était le processus d'accumulation, la richesse retomberait aussitôt dans le processus inverse de désintégration par usure et

⁽¹⁴⁾ *Idem.*



consommation » (CHM, 80/69/65). Il n'est dès lors pas étonnant que toute crise de croissance provoque des dérèglements socio-politiques considérables même si, pour l'essentiel, les besoins vitaux restent généralement satisfaits. C'est qu'au-delà des atteintes au niveau de vie, c'est la seule permanence par rapport à laquelle les gens pouvaient encore se situer qui disparaît. Le *telos* inspiré par la croissance — commencer sa vie en deux-chevaux et la terminer en mercedes — devient inaccessible et parce qu'il était de facto l'unique motif qui animait la quête des individus, ils se dégonflent alors comme des baudruches.

1C. Éphémère propriété

Le troisième corrélat du concept moderne de la propriété découvre au mieux la démondanisation qu'il a subie d'une part et la complicité nouvelle qu'il a nouée avec la vie d'autre part. C'est encore une conséquence directe de la relation révolutionnaire établie entre le travail et la propriété : tributaire de la force de l'individu, son droit de propriété disparaît désormais en même temps qu'elle, c'est-à-dire lorsqu'il décède. Résumant l'opinion des théoriciens modernes, Rousseau écrit en toutes lettres : « par la nature du droit de propriété, il ne s'étend point au-delà de la vie du propriétaire » ⁽¹⁵⁾.

C'est principalement par là que « la propriété moderne perdit son caractère mondain » (CHM, 81/70/66) pour devenir, à la lettre, fonction de la vie limitée des mortels. Dans cette nouvelle économie des choses, la propriété cesse d'être ce qui demeure dans la succession des générations, ce qui, comme le monde, précède l'apparition des individus et survit à leur disparition : elle est désormais fonction exclusive d'eux-mêmes en tant que vivants. C'est en contraste avec cette ultime conséquence que l'essence de la propriété selon les anciens apparaît le plus manifestement.

⁽¹⁵⁾ J.-J. ROUSSEAU, « Discours sur l'économie politique », in : *Œuvres complètes...*, op. cit., p. 263. Cf. aussi J.G. FICHTE, *Considérations...*, op. cit., p. 144 : « Dès que quelqu'un sort du monde des phénomènes, il perd ses droits dans ce monde. Sa propriété redevient comme de la matière brute, car personne n'est plus possesseur de sa forme ».

2. La propriété selon les Anciens : « C'est l'homme qui passe »

Dans la conception ancienne des choses, un rapport de pré-séance rigoureusement inverse prévalait en effet. Arendt assemble judicieusement deux extraits de *La cité antique* de Fustel de Coulanges pour l'indiquer :

La signification vraie de *familia* est propriété ; il désigne le champ, la maison, l'argent, les esclaves ». Mais cette propriété n'est pas considérée comme attachée à la famille ; au contraire, la famille est attachée au foyer, le foyer au sol. L'essentiel, c'est que « la fortune est immobile comme le foyer et le tombeau auxquels elle est attachée. *C'est l'homme qui passe* (CHM, 73n/62n/329n).

C'est l'homme qui passe et la propriété qui demeure, elle transcende ainsi la vie des individus et leur fournit concrètement « le foyer relativement sûr, relativement impérissable dont ils ont besoin » (VP, 19). Mais c'est un besoin qu'ils perdent facilement de vue, pressés qu'ils sont par l'urgence de leurs besoins vitaux et toujours par conséquent enclins à sacrifier leur intérêt à long terme à l'insatiable gloutonnerie de l'appétit de vivre : « du fait de sa condition instable et changeante, c'est-à-dire en dernier ressort en conséquence de la réalité de la mort, inséparable de la condition humaine, la personne en tant que telle ne peut pas raisonner sur la base de ses intérêts à long terme, à savoir les intérêts d'un monde qui doit survivre à ses habitants » (MV, 189).

Dans un passage très remarquable des *Lois*, auquel d'ailleurs Fustel de Coulanges renvoie lorsqu'il analyse la signification de la propriété chez les Grecs, Platon sermonne avec humour l'aveuglement de ceux qui ont ainsi congénitalement la vue trop courte : « J'entends que, se laissant intimider par ces propos de moribonds, ils ont, mon cher, institué la loi qui leur donne le droit absolu de disposer de leurs propres biens tout à fait absolument à leur guise » ⁽¹⁶⁾. Disposition absurde parce que contraire à leurs véritables intérêts, ceux du monde en lequel seulement ils peuvent réaliser une « vie bonne », une vie spécifiquement humaine. Platon les exhorte donc avec bienveillance : « Amis, leur dirons-nous, à vous dont l'existence est, à la lettre,

⁽¹⁶⁾ PLATON, *Les lois*, op. cit., p. 1060.



une existence d'un jour, il est difficile de connaître ce qui vous est propre, et, bien plus, de vous connaître vous-mêmes, ainsi que s'exprime aussi l'inscription de Delphes » ⁽¹⁷⁾. Parce que votre existence est éphémère, vous ne voyez que l'immédiat, le court terme. Vous ignorez ce qui vous est vraiment propre, ce qui vous constitue en humains dignes de ce nom. Vous ne savez pas à quoi vous vous devez, vous ne savez pas ce sans quoi vous vous perdriez. Vous croyez ne vous devoir qu'à vous-mêmes et vous pensez illusoirement qu'il n'y a aucun dommage à aliéner vos biens, que votre qualité d'homme en est indépendante. Vous croyez, dirait-il peut-être aux modernes, que seule l'aliénation de votre libre-arbitre vous porte un préjudice irréparable mais vous raisonnez sur base d'un postulat erroné car, en vérité, « ni vous personnellement, ni vos biens, ne vous appartiennent à vous-mêmes » ⁽¹⁸⁾. Il n'en irait ainsi que si vous vous deviez entièrement à vous-mêmes, ce qui est évidemment faux puisque vous avez été façonnés dans le cadre d'un monde et de son histoire, le monde privé de votre famille d'une part, le monde public de la cité d'autre part : aussi êtes-vous « la propriété de votre famille tout entière, *de celle qui vous a précédés comme de celle qui vous suivra*, et, il y a plus encore, c'est à l'État qu'appartient toute votre famille ainsi que votre bien » ⁽¹⁹⁾.

Le législateur éclairé, guéri de la myopie naturelle des individus, prendra donc des mesures — en l'occurrence, l'interdiction de tester souverainement — apparemment contraignantes pour eux mais qui vont dans le sens de leurs intérêts profonds : « ce qui est le meilleur, à la fois pour l'État entier et pour la famille, *c'est avec les yeux là-dessus fixés* que je ferai la loi » ⁽²⁰⁾. Les lois ne sont au service ni de l'intérêt vital, ni de l'arbitraire des individus : elles sont à l'espace public ce que l'œuvre est au monde en ce sens qu'elles « garantissent la préexistence d'un monde commun, la réalité d'une certaine continuité qui transcende la durée de la vie individuelle de chaque génération, absorbe tous les nouveaux commencements et se nourrit d'eux » (OT3, 211/465). Les lois servent l'englobant en lequel les hommes se

⁽¹⁷⁾ *Idem.*

⁽¹⁸⁾ *Idem.*

⁽¹⁹⁾ *Idem.*

⁽²⁰⁾ *Idem.*



sentiront chez eux. Pas question donc d'aliéner sa terre, pas question pour un autre de se l'approprier, pas question de la remettre en circulation lors du décès de son propriétaire : il n'en était au fond que le gérant provisoire et sa disparition n'affecte nullement son destin aux yeux du public. La cité lamente la perte du valeureux guerrier mais sa disparition n'ébranle en rien les fondations matérielles du monde :

Devant la loi et le magistrat de la cité, cette mort de l'autorité domestique devait être un événement parfaitement insignifiant. La personne qui représentait le groupe de la famille, et qui était responsable pour elle devant la juridiction publique portait un autre nom et c'était tout. Les droits et obligations du chef de famille défunt passaient sans solution de continuité à son successeur ; car, en fait, ces droits et obligations étaient ceux de la famille, et la famille avait le caractère distinctif d'une corporation, elle ne mourait pas ⁽²¹⁾.

Cette immortalité potentielle de la famille ne tombait pas du ciel : elle était garantie institutionnellement par l'indivision du patrimoine avec lequel la famille se confondait. Ainsi Platon prévoit-il « que celui à qui un lot a été assigné a l'obligation de toujours laisser un seul et unique héritier de ce lieu de résidence, celui de ses enfants auquel il lui plaira le plus de le laisser, et qui lui succédera dans le culte à rendre aux Dieux, à ceux de la famille comme à ceux de l'État, ainsi que dans ses devoirs envers ceux des parents qui vivent encore ou envers ceux qui, à l'époque, ont déjà fini de vivre » ⁽²²⁾.

Cette disposition institutionnelle ne participe en rien de l'« utopie » platonicienne : selon Fustel de Coulanges, le majorat — dont les modalités pratiques peuvent être modifiées : rien n'empêche par exemple le fils cadet (minorat) ou, comme Platon le préconise, le préféré du *pater familias*, d'hériter — est une institution qui « a exercé une influence considérable sur la composition future des sociétés, et sans laquelle cette constitution ne pourrait pas s'expliquer » ⁽²³⁾. Arendt l'ignorait-elle ? Certainement pas puisqu'elle indique discrètement que « Fustel de Cou-

⁽²¹⁾ H. SUMNER MAINE, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, Paris, Guillaumin, 1874, p. 176.

⁽²²⁾ PLATON, *Les lois*, op. cit., p. 797.

⁽²³⁾ N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1924, p. 90.



langes cite une remarque d'Aristote d'après laquelle, dans les premiers temps, un fils ne pouvait pas être citoyen durant la vie de son père » (CHM, 74n/62n/329n). De fait, c'est à une forme déterminée de majorat que Fustel se réfère dans le passage mentionné par Arendt : « À Sparte les parts de propriétés établies à l'origine étaient indivisibles et le cadet n'avait aucune part. Il en était de même dans beaucoup d'anciennes législations qu'Aristote avait étudiées » ⁽²⁴⁾.

Indice peut-être de l'importance de la question, Hegel avait pris la peine de critiquer cet aspect précis de la constitution spartiate dont l'histoire même lui semblait démontrer la vanité. Ainsi, disait-il, on peut voir combien « il est sot de vouloir établir l'égalité par la contrainte qui, outre qu'elle a peu d'efficacité, ruine encore la liberté la plus essentielle, à savoir celle de disposer de son bien » ⁽²⁵⁾. Il faut croire toutefois que cette institution avait de solides fondements puisqu'on la retrouve encore fréquemment durant le XIX^e siècle. Abolie par la Révolution, elle est rétablie par Napoléon en France ; en Angleterre, elle n'avait pas cessé d'avoir cours et Hegel y voyait un exemple typique de l'anachronisme absurde du système juridique anglais : « En fait de droit privé, de liberté de la propriété on y est incroyablement en retard ; il suffit de penser aux majorats, alors qu'on achète ou qu'on procure aux cadets des emplois d'officiers ou d'ecclésiastiques » ⁽²⁶⁾. En soi, cette pérennité du majorat à travers les âges et les régimes est étonnante. Mais lorsque de surcroît nous voyons Hegel lui-même en préconiser malgré tout le maintien dans sa philosophie politique, on peut présumer qu'il y a anguille sous roche. Sans doute mérite-t-elle que l'on s'y arrête.

⁽²⁴⁾ *Idem.*

⁽²⁵⁾ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 239.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, p. 407.



CHAPITRE VI

Amour, famille et propriété

Débat imaginaire entre Arendt, Hegel et Marx à propos du majorat

Les signes du ciel proclamaient solennellement la continuité, l'immortalité temporelle de cette noble maison, où des générations nombreuses s'étaient succédées. Les familles qu'elle abritait vénéraient le passé, en même temps qu'elles se respectaient elles-mêmes, car l'histoire du Danemark était leur propre histoire.

De mémoire d'homme, un Rosenkrantz avait résidé à Rosenholm, un Juel à Hverrenge, un Skeel à Gammel Estrup. Ces gentilhommes avaient vu se succéder les rois et changer les modes, les styles, et ils avaient fait de l'existence de leur domaine leur propre existence, de sorte que leurs égaux, les paysans, les appelaient par le nom de leur terre : Rosenholm, Hverrenge, Gammel Estrup ; il importait peu au roi, à la famille, et au maître actuel de la gentilhommière lui-même, quel Rosenkrantz, Juel, ou Skeel, dans cette longue succession de pères et de fils, représentaient à ce moment-là les champs, les bois, les paysans, le bétail, le gibier du domaine.

Le propriétaire des terres assumait plus d'un devoir : devoir envers Dieu ; devoir envers le roi, devoir envers ses gens, devoir envers le nom qu'il portait. Toutes ces obligations se fortifiaient les unes les autres et se résumaient en somme en un seul et unique devoir envers son patrimoine.

Karen BLIXEN, *Contes d'hiver*



Introduction

Si accoler les noms de Hegel et de Marx à l'institution du majorat trouve une légitimité évidente dans leurs écrits mêmes, il en va apparemment tout autrement en ce qui concerne Arendt. Pour autant que je sache, à part l'allusion dans la note déjà mentionnée de *The Human Condition*, elle l'a seulement évoqué, et encore n'était-ce qu'en passant, dans *Rahel Varnhagen*. Rendant compte du programme politique du père du premier prétendant de Rahel « dont les idées sur la noblesse et son renouveau sont l'un des documents les plus intéressants qu'on ait jamais rédigés sur cet ordre » (RV, 195), elle écrit :

L'élément de ce conservatisme, la famille, est tel que l'individu qui en est membre ne joue guère de rôle en tant que personne particulière, pourvue d'un destin personnel. Toutefois l'individu a une importance irremplaçable, celle du représentant de son état et de garant de l'immortalité de la race. Quant au droit que cet individu pourrait revendiquer, celui d'une vie personnelle, quant à sa prétention à être heureux, c'est là cette « prémisses indéfendable » du monde moderne, d'où proviennent « toutes ces diableries qui ont mis depuis l'Europe entière cul par-dessus tête », (...). À quel point l'individu s'efface, lorsqu'il s'agit de représenter la noblesse, cela apparaît nettement dans « la réforme de la noblesse » proposée par Marwitz : selon ce projet, les fils cadets, n'héritant pas des terres familiales — qui doivent demeurer indivises, dans l'intérêt de la race — doivent rentrer dans le Tiers-État et ne jouir d'aucun privilège étranger aux autres classes de la population (RV, 66).

Si ce passage prouve qu'Arendt était consciente de certains au moins des enjeux du majorat, il ne dit rien en revanche sur sa position à son égard. Il serait évidemment absurde de présenter Arendt comme embrassant purement et simplement la cause de la restauration du majorat mais je vais tenter de montrer que le majorat illustre de façon exemplaire le type d'institutions requises pour assurer la viabilité du genre de propriété dont elle déplore la disparition au nom de l'intérêt du monde. Or je crois que Marx a vu juste en affirmant que le majorat représente « la manifestation extérieure de la nature intime de la propriété foncière » ⁽¹⁾ com-

⁽¹⁾ K. MARX, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie » in : *Marx-Engels Gesamte Ausgabe*, Berlin, Dietz Verlag, 1982, p. 108. Traduction fran-



prise en ce sens. Une défense assumée jusqu'au bout de la propriété ancienne me semble donc devoir, si elle prétend être conséquente, concéder qu'elle suppose le majorat — ou des dispositions analogues — à titre de condition de possibilité.

Je ne puis produire en faveur de mon hypothèse qu'un seul passage important où elle critique explicitement les attaques menées par la modernité contre toutes les institutions — et le majorat en était peut-être la principale — qui garantissaient la permanence de la propriété. Mais, par ailleurs, je pense pouvoir déposer deux autres types de pièces à conviction au dossier. D'une part, je ne vois pas, au contraire, dans la pensée d'Arendt de propos qui tendraient à interdire le majorat pour des raisons de principe. D'autre part, je vois par contre très bien tout ce qu'elle aurait pu alléguer à l'encontre des adversaires du majorat et je vais m'efforcer de reconstruire le débat qui aurait pu l'opposer à Hegel et Marx sur la question.



1. Pas d'objections de principe au majorat chez Arendt



Si Arendt ne me semble pouvoir opposer d'objections principales, c'est en raison de sa conviction, déjà relevée, selon laquelle les hommes sont congénitalement incapables de raisonner spontanément sur la base des intérêts du monde. C'est pourquoi elle n'a jamais voulu se fier à la fameuse doctrine de « l'intérêt bien entendu » des individus à laquelle, non sans répugnance, même Tocqueville acceptait finalement de recourir. Elle semblait en effet à Tocqueville « de toutes les théories philosophiques, la mieux appropriée aux besoins des hommes de notre temps »⁽²⁾ ; en ce temps quelque peu médiocre où « l'on n'a plus guère d'autre passion vraie que celle de soi-même »⁽³⁾, il y voyait la seule et « la plus puissante garantie qui leur reste *contre eux-mêmes* »⁽⁴⁾. Par elle, il espérait pouvoir convaincre les modernes de se défier de trop d'individualisme et de conserver,

çaise dans *Œuvres III Philosophie, op. cit.*, p. 982. Je citerai désormais KHR, suivis des paginations française et allemande.

⁽²⁾ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique, II*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 129. (Désormais cité DA2).

⁽³⁾ A. DE TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1978, p. 44.

⁽⁴⁾ DA2, p. 296.

pour leur propre bien, le souci du bien commun. Mais, selon Arendt, « la réalité est venue constamment apporter les plus cinglants démentis aux espoirs fondés sur ‘ l’intérêt bien compris des intéressés ’, (...) » (MV, 188). C’est que, objectivement, l’intérêt des individus doit, dans une certaine mesure, être sacrifié à l’intérêt du monde. Il n’y a pas à sortir de là et « il n’est, dans ces conditions, ni réaliste, ni raisonnable d’attendre que des hommes n’ayant pas la moindre notion de l’intérêt véritable de la *res publica*, des affaires publiques, soient sensibles à des arguments rationnels (...) » (MV, 188).

Pour qui a reçu une éducation supérieure, les choses sont un peu différentes. Celui-là pourra comprendre la nécessité du sacrifice et s’y plier d’autant plus volontiers qu’il aura alors accès à ce bonheur qui ne se donne à être connu qu’en l’exerçant, le bonheur public. Seulement, à la différence du sens moral, cette compréhension doit être cultivée. Tandis que l’on retrouve indistinctement dans toutes les couches de la population la même proportion d’hommes moralement bons, ceux qui sont sensibles à l’intérêt du monde se recrutent généralement au sein des classes cultivées⁽⁵⁾. Mais il s’agit malheureusement d’une espèce en voie de disparition : « Dans cette société qui est égalitaire car c’est ainsi que le travail fait vivre les hommes ensemble, il ne reste plus de classe, plus d’aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l’homme » (CHM, 11/5/11). Nous sommes donc réduits à ne pouvoir compter que sur la force des circonstances pour voir surgir des individus capables d’embrasser la cause du monde. C’est ce qui eut lieu par exemple pour René Char et ses camarades dans la résistance. D’eux-mêmes, ils n’auraient jamais fait le pas, mais contraints par les événements ils devinrent des hommes d’action et découvrirent avec autant de stupéfaction que les pères fondateurs de la république américaine le

(⁵) Cf., MV, 71 : « Les hommes de vertu et de courage ne se révèlent que dans les circonstances critiques ; on les voit alors soudainement surgir, dans toutes les couches de la société, sans pouvoir deviner leur origine. Par contre, l’existence des bons citoyens doit être évidente ; leur comportement répond à des normes, et il est possible de l’analyser — dût-on retirer cette peu réconfortante conviction qu’il s’agit d’une faible minorité : en général, ces « bons citoyens » ont bénéficié d’une excellente éducation et font partie des classes supérieures ».



« trésor perdu » de la liberté et du bonheur publics qui compensait largement les sacrifices endurés ⁽⁶⁾.

On reconnaîtra toutefois qu'il serait bien aléatoire de se fier à l'existence de ces moments d'exception pour garantir la prise en compte de l'intérêt du monde. L'idéal de la consommation à outrance est un tel miroir aux alouettes ⁽⁷⁾ — souvenons-nous du comportement des propriétaires fonciers analysés par Adam Smith qui « pour gratifier la plus puérile, la plus vile et la plus sottise de toutes les vanités, abandonnèrent par degrés tout ce qu'ils avaient de crédit et de puissance » ⁽⁸⁾ — que l'on doit craindre sa tentation même pour les « meilleurs ». S'il est vain d'en appeler à l'argumentation rationnelle, si les mœurs traditionnelles tendant à prévenir l'émancipation de l'appétit vital ont été désintégrées, que reste-t-il pour sauvegarder le bien commun sinon une certaine contrainte ? Si l'intérêt bien entendu ne suffit pas à garantir l'individu contre lui-même, ne faut-il pas, selon les termes de Hegel, le protéger « contre son propre arbitraire » ⁽⁹⁾ ? Le motif pour lequel il se déclare favorable au majorat n'est-il pas identique à ce que nous venons de rencontrer chez Arendt ?

La solidité et la sécurité de la classe des propriétaires fonciers peuvent être accrues par l'institution du majorat. Celui-ci n'est cependant souhaitable que du point de vue politique car il y a là un

⁽⁶⁾ Le plus beau texte qu'Arendt me semble jamais avoir écrit sur le bonheur de l'agir est son hommage à Erich Voegelin, « Action and 'The Pursuit of Happiness' », in : *Politische Ordnung und menschliche Existenz : Festgabe für Erich Voegelin*, (Munich, Beck, 1962). Mais c'est un motif si récurrent dans son œuvre qu'il serait fastidieux d'en relever toutes les occurrences.

⁽⁷⁾ Cf. CHM, 149/133/120 : « L'idéal n'est pas nouveau ; il était clairement indiqué dans le postulat de l'économie politique classique : le but ultime de la *vita activa*, c'est l'accroissement des richesses, l'abondance et « le bonheur du plus grand nombre ». Et qu'est-ce, finalement, que cet idéal de la société moderne, sinon le vieux rêve des misérables qui a son charme tant qu'il demeure un rêve, mais se révèle marché de dupes dès qu'on le réalise ? »

⁽⁸⁾ A. SMITH, *Recherches...*, op. cit., p. 222.

⁽⁹⁾ G. W. F. HEGEL, « Die 'Rechtsphilosophie' von 1820 », in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (K. H. Ilting, éditeur), t. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fr. Fromman Verlag Günther Holzboog, 1974. Traduction française : *Principes de la philosophie du droit...*, op. cit., p. 312. Je citerai désormais PPD suivi du paragraphe et des paginations française et allemande. Lorsque la pagination allemande fait défaut, c'est qu'il s'agit d'une addition qui n'est pas reprise dans le tome 2 de l'édition Ilting.



sacrifice pour un but politique, dans le fait que l'on donne ainsi à l'aîné d'une famille la possibilité d'une vie indépendante. Ce qui justifie le majorat, c'est le fait que l'État n'est plus obligé de compter seulement sur la simple possibilité d'une certaine disposition d'esprit, mais peut compter sur un élément nécessaire (PPD, § 306 add., 312).

Je l'ai dit, on ne surprendra jamais Arendt à tirer une conclusion pareille. Par contre, la voici critiquant sans équivoque possible les atteintes modernes au genre d'institutions dont le majorat était une des principales espèces :

Ce que la modernité a défendu avec tant de véhémence, ce n'est pas la propriété en soi, c'est le droit à l'appropriation déchaînée et non susceptible d'être limitée par aucune considération. En d'autres mots, il ne s'agissait pas de propriété mais bien d'appropriation et d'accumulation de possessions. Et cela n'était plus en fait une posture défensive mais au contraire une lutte ouverte, qui fut menée au nom de la vie, de la vie de la société, et se retourna *contre toutes les institutions qui représentaient la stabilité « morte » du monde commun* (CHM, 124/110/100).

Arendt a raison : de Kant à Bentham en passant par Thomas Paine, rares sont ceux qui ne décochèrent pas quelques flèches acerbes à l'encontre du majorat. C'est qu'en cet objet apparemment si insignifiant se révélaient de façon remarquable les traits principaux par lesquels l'ère moderne entendait rompre radicalement avec l'ordre ancien. Pour le dire d'un mot, les trois idéaux de la Révolution française — la liberté, l'égalité, la fraternité — y étaient mis en jeu. C'est manifeste tant dans les scrupules de Hegel que dans la virulente critique que lui adressa Marx. Par eux, il me semble que nous pouvons découvrir le prix qu'il nous faudrait réellement payer pour « désaliéner » le monde selon le souhait d'Arendt. J'entame donc la construction de notre débat imaginaire.

2. Les défauts du majorat selon Hegel... ne sont pas de vrais défauts selon Arendt...

Pour l'essentiel, nous avons déjà rencontré les motifs qui déterminent Hegel à préconiser le maintien du majorat. Sans doute serait-il possible d'articuler cette position avec la démarche globale de sa philosophie politique que l'on interpréterait



alors dans le sens d'une reconnaissance certaine mais limitée d'une société civile qui doit rester contenue et maîtrisée par la totalité étatique. Pareil propos nous entraînerait bien au-delà de notre objet. Je préfère donc, au risque de paraître quelque peu terre à terre, me cantonner à l'examen des raisons pour lesquelles, aux yeux de Hegel lui-même, le majorat appartient à une époque révolue. Car, s'il y a manifestement une contradiction⁽¹⁰⁾ à le voir défendre ce qu'il critique par ailleurs comme un anachronisme évident, ce serait lui faire injure que d'ignorer qu'il en était conscient. Aussi y a-t-il chez lui un double mouvement : d'une part une critique des fondements anciens de l'institution et, d'autre part, la tentative pour lui en donner de nouveaux. Avec raison, me semble-t-il, Marx prendra acte de l'échec de cette tentative et nous verrons pourquoi ensuite. Dans l'immédiat, tâchons de cerner les motifs pour lesquels Hegel condamnait le majorat dans ses anciennes raisons d'être, des raisons qu'Arendt ne jugerait, tout compte fait, pas si mauvaises qu'elles en ont l'air.

2A. Le majorat contre la liberté

Le majorataire n'est pas libre d'aliéner le patrimoine dont il hérite, il n'est pas libre de vendre « son » bien. Or le principe de la libre propriété est l'expression la plus directe du principe de la libre subjectivité sur laquelle les modernes entendent faire fond. Cette première contradiction devrait normalement suffire à condamner le majorat sans appel. Expression concrète en effet d'un principe depuis longtemps reconnu — « il y a environ un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'affirmer grâce au christianisme et à devenir un principe universel, pour une faible partie de l'humanité seulement.

(10) Peut-être parce que le problème leur paraissait trop mesquin mais ni F. ROSENZWEIG (*Hegel und der Staat*, Munich, Oldenbourg, 1920), ni E. FLEISCHMAN (*La philosophie politique de Hegel*, op. cit.), ni même — ce qui est tout de même fort surprenant — le très libéral R. HAYM (*Hegel und seine Zeit*, Hildesheim, Georg Olms, 1962) ne mentionnent la contradiction. Quant à Éric WEIL (*Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950, p. 18) il semble considérer qu'il s'agit d'une concession pas très courageuse de Hegel aux autorités de son temps. Alan RYAN (*Property and Political Theory*, op. cit., p. 128) la relève sans s'y attacher.

Mais ce n'est que depuis hier, peut-on dire, que la liberté de la propriété a été çà et là reconnue comme principe » (PPD, §63rem, 116/260) — mais qui n'avait pas jusqu'il y a peu trouvé à se réaliser objectivement, il est trop important pour qu'on puisse l'enfreindre à la légère. Ne représente-t-il pas « la condition de possibilité de la réalisation de la liberté dans la totalité de sa substance religieuse, politique, morale » ? ⁽¹⁾.

Même s'il n'accorde pas au travail l'importance que lui accordaient Locke ou Fichte dans l'origine de la propriété, Hegel s'inscrit franchement dans la foulée des théoriciens modernes : sphère extérieure de la liberté de la personne, elle est un effet de sa volonté et il n'y a pas de solution de continuité entre la possession de mon corps et celle des choses : « en tant que personne, je ne possède ma vie et mon corps, comme les autres choses, que dans la mesure où ils sont ma volonté » (PPD, §47, 105/220) ; si donc ma volonté se détache d'un objet, je suis libre de l'aliéner à ma guise. Porter atteinte à cette liberté, cela revient à me confondre avec la chose possédée, à lui conférer autant de dignité qu'à ma propre personne. Seules sont légitimement inaliénables en effet « les déterminations substantielles, qui constituent ma propre personne, ainsi que l'essence universelle de ma conscience de moi, comme ma personnalité en général, la liberté de ma volonté, ma vie éthique, ma religion » (PPD, §66, 119/272). Rendre le patrimoine foncier inaliénable, c'est donc — Marx aura l'ironie facile sur ce point — ipso facto le considérer comme constitutif de ma personne, c'est attacher ma qualité d'homme et d'individu à la possession de quelques hectares de terrain. Aussi Hegel ne tergiverse-t-il par sur ce point : le statut normal de la propriété est d'être « libre et entière » (PPD, §62, 114/266) ; « comme propriétaire de la chose dans sa totalité, je suis propriétaire de sa valeur aussi bien que de son usage » (PPD, §63, 117/260). Si je ne jouis que de l'usage du patrimoine, je suis usufruitier, faveur m'est faite de profiter des bénéfices de la terre mais je ne puis en aucun cas m'en considérer propriétaire à part entière, je ne puis en disposer souverainement. Tel est bien sûr typiquement la situation du majoritaire et parce qu'il s'agit d'une situation anormale, Hegel en

⁽¹⁾ J. RITTER, « Propriété et personne selon Hegel », in : *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 74.



prophétise la prochaine disparition : « une famille qui ne peut vendre ou hypothéquer ses biens n'est pas propriétaire de leur valeur. Mais comme cette forme de propriété ne correspond pas au concept de la propriété, de telles limitations (le fief, le fidei-commis) sont généralement en voie de disparition » (PPD, §63add, 117).

2B. La répartition arendtienne

Et c'est bien dommage, devrait dire Arendt. Non seulement, — ce qui ne lui paraîtrait même pas valoir d'être discuté — parce que c'est se faire une idée bien basse de la liberté que d'en situer la réalisation dans la possibilité d'aliéner les choses mais encore parce qu'elle constate que cette souveraineté accordée au propriétaire moderne n'a eu pour effet que de déconsidérer totalement la valeur d'usage : « La propriété a perdu sa valeur d'usage privé, qui était déterminée par son emplacement, pour prendre une valeur exclusivement sociale déterminée par sa perpétuelle mutabilité, la fluctuation des échanges ne pouvant être fixée temporairement que par rapport à un dénominateur commun, l'argent » (CHM, 81/69/66). C'est très exactement pour prévenir cette évolution qu'intervenait le majorat : il préservait la valeur d'usage tout en soustrayant la terre au jeu de l'échange. Comme le dira Marx, il ampute les nerfs sociaux de la propriété de telle sorte que « son isolement de la société civile est assuré » (KHR, 982/108). Elle ne participe pas du mouvement général de la richesse sociale.

Ce faisant, et tel serait, me semble-t-il, le principe d'une justification écologique à la limitation de la liberté de la propriété, la logique du profit dont la valeur d'échange est la manifestation, se voit limitée au nom d'une logique du mieux-vivre attachée à la conservation de la valeur d'usage. Arendt n'y a certainement pas été insensible et, dans un de ses ultimes écrits, elle s'est franchement réjouie de l'apparition des mouvements écologiques⁽¹²⁾. Dans la mesure pourtant où son problème n'était pas tant la prévention de la pollution que celle du totalitarisme, cette revendication n'était pas encore suffisante à ses yeux puis-

(12) Cf. PE, 257.



qu'inspirée en dernier ressort par le souci de la survie future de l'espèce humaine. La dimension manquante, de Marx aux écologistes, c'est celle de « la valeur objective, « intrinsèque » de la chose en soi » (CHM, 185/165/152).

Que veut-elle désigner par là ? Il pourrait sembler que ce fut simplement la valeur d'usage. Ainsi par exemple lorsqu'elle constate qu'on « ruine la valeur [intrinsèque] d'une table en la privant d'un pied » (CHM, 184/164/152). Un passage de son ouvrage nous invite pourtant à y voir davantage encore que la simple valeur d'usage dont le grand défaut serait de rester relative à l'utilité que la chose présente pour les hommes : c'est parce qu'elle ne sert plus à rien que la table boiteuse est mise au rancart. C'est certes légitime mais il ne faudrait surtout pas juger toute chose en fonction de son utilité. En effet,

si l'homme usager est la fin dernière, la « mesure de toute chose » ce n'est pas seulement la nature, traitée par l'*homo faber* en matériau presque « sans valeur », ce sont les objets de « valeurs » eux-mêmes qui deviennent de simples moyens et perdent ainsi leur « valeur » intrinsèque (CHM, 174/155/142).

Ce n'est plus de la valeur du bois en tant qu'il peut nous servir à construire une maison ou à nous chauffer mais de sa valeur intrinsèque liée à ce qu'Arendt appelle « sa dignité indépendante » (CHM, 175/156/143) qu'il s'agit. Du bois et des autres choses, de la nature en général non plus en tant qu'elle se prête à être maîtrisée par et pour l'homme mais en tant qu'elle existe pour rien, comme une libre faveur dont la seule contemplation nous « fait nous sentir chez nous dans le monde » (KL, 76). L'importance du maintien d'un commerce pour ainsi dire gratuit, désintéressé avec les choses du monde avait, — bien sûr — été reconnue par les Grecs :

Il est bien évident que les Grecs redoutaient cette dévaluation du monde et de la nature, et l'anthropocentrisme qui lui est inhérent — l'idée « absurde » que l'homme est l'être suprême et que tout le reste est soumis aux exigences de la vie humaine (Aristote) — autant qu'ils méprisaient la vulgarité de tout utilitarisme cohérent (CHM, 177/157/144).

Au-delà de leur vulgarité, c'est du non-sens qu'engendrent nécessairement les conceptions utilitaires lorsqu'elles envahissent le domaine public que les Grecs se méfiaient à juste titre.



Le problème majeur de l'utilitarisme est en effet « de se laisser prendre dans la chaîne *sans fin* de la fin et des moyens, sans pouvoir arriver à un principe qui justifierait la catégorie de la fin et des moyens, autrement dit de l'utilité elle-même. L'« afin de » devient le contenu du « par égard pour », en d'autres termes, l'utilité instaurée comme sens engendre le non-sens » (CHM, 173/154/141) ⁽¹³⁾. Les modernes — et Kant ici ne se distingue pas du lot, bien au contraire — ont cherché à résoudre cette irréductible aporie par la notion de l'homme comme une « fin en soi » qui mettrait un terme au procès de dégradation de toute chose en moyen d'une fin ultérieure. Mais cette notion « qui est soit une tautologie s'appliquant à toutes les fins, soit une contradiction dans les termes » ne représente qu'un recours illusoire « car une fin, une fois atteinte, cesse d'être une fin et perd sa capacité de guider et de justifier le choix des moyens, de les organiser et de les produire » (CHM, 173/154/141). Autrement dit, au moment même où le processus s'achève — lorsque la soi-disant « fin en soi » jouit de l'utilité du produit final — toutes les phases préliminaires s'effacent dans l'insignifiance et peuvent être oubliées. Bien plus, ce produit final va lui-même être « usé » et, lorsqu'il aura rendu de bons et loyaux services, il sera remplacé par un équivalent qui connaîtra le même sort et ainsi de suite indéfiniment.

Pour prévenir la spirale de ce mauvais infini, il ne faut pas tenter de modifier l'essence de la relation moyen-fin par la fiction paradoxale d'une fin en soi, il faut rompre radicalement avec la logique instrumentaliste — légitime seulement si elle est cantonnée dans les limites de l'activité même de la fabrication — de l'*homo faber*. Ses critères de jugement, auxquels nous sommes redevables de l'édification du monde et des choses du monde, ne peuvent constituer la norme pour juger le monde lui-même car « si on laisse les normes de l'*homo faber* gouverner le monde fini comme elles gouvernent, il le faut bien, la création de ce monde, l'*homo faber* se servira un jour de tout et considérera tout ce qui existe comme un simple moyen à son usage » (CHM, 178/158/145) avec les conséquences que l'on vient de voir.

⁽¹³⁾ J'emprunte cette traduction de « for the sake of » à J. TAMINIAUX : « Événement, monde et jugement selon Hannah Arendt », in : *Passé/présent*, 1984, p. 25.

Quelle est alors la norme qui devrait légitimement gouverner notre commerce avec les choses du monde, non pas en tant que nous en sommes les producteurs mais en tant que ses habitants ? Il s'agit de trouver un point de vue capable de juger les choses indépendamment de leur nécessité pour les besoins vitaux ou de leur utilité pour notre confort. Il s'agit de les juger de telle sorte qu'elles n'apparaissent pas (seulement) comme un moyen dont le sens se trouverait en dehors d'elles-mêmes mais comme des choses dont la « valeur intrinsèque » mérite qu'on s'y *arrête*. Pour cela, il faut qu'elles soient belles.

La beauté est ce qui excède le nécessaire et l'utile. Le point de vue normatif à la recherche duquel nous étions et qui devrait gouverner notre rapport aux choses, c'est le point de vue esthétique et la norme du monde objectif, c'est la beauté. Parce qu'elle transcende le nécessaire et l'utile, elle n'est pas atteinte par eux et possède de ce fait une permanence qui est, nous l'avons vu, le matériau invisible dont le monde est bâti :

Le monde d'objets faits de main d'homme, l'artifice humain érigé par l'*homo faber*, ne devient pour les mortels une patrie (*home*, *Heimat*), dont la stabilité résiste et survit au mouvement toujours changeant de leurs vies et de leurs actions, que dans la mesure où il transcende à la fois le pur fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et la pure utilité des objets produits pour l'usage (CHM, 194/173/162).

L'image d'un spectre s'impose ici : à une extrémité, il y aurait ce qui est le plus nécessaire à la vie de l'homme mais ne possède quasiment aucune permanence : le pur consommable ; aussitôt produit, aussitôt détruit et rendu au métabolisme naturel. Les produits de première nécessité — le pain par exemple — « sont les moins mondaines de toutes choses » (CHM, 109/96/89). À l'autre extrémité, il y aurait ce qui n'est absolument pas indispensable à la (sur-)vie mais possède une permanence virtuelle infinie : l'œuvre d'art ; elle n'est pas produite pour la vie, mais pour le monde : « En raison de leur éminente permanence, les œuvres d'art sont de toutes les choses tangibles les plus intensément mondaines » (CHM, 188/167/155). Davantage, dira Arendt dans *La crise de la culture*, « elles ne sont pas fabriquées pour les hommes, mais pour le monde, qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations » (CC, 268). Entre les deux extrémités du spectre, on peut ranger



toutes les productions humaines selon la proportion qu'il y a en elles de périssable destiné à l'entretien de la vie et de durable destiné au monde. Un double point de vue est donc toujours possible : « On juge même les objets d'usage non seulement d'après les besoins subjectifs des hommes, mais aussi selon les normes objectives du monde (...) » (CHM, 194/173/162).

Encore faut-il, pour être à même d'apprécier les choses selon le point de vue du monde, que nous soyons « libre pour le monde » (CC, 270). C'est une liberté dont ne jouit pas qui est soucieux d'accroître son profit et veut pour cela pouvoir vendre tout ce qu'il possède pour peu que le marché lui paraisse intéressant. Pour juger selon le point de vue du monde, pour ne pas voir qu'un côté des choses (dans le cas des objets qui sont aussi d'usage) ou pour pouvoir apprécier l'œuvre d'art, il faut au contraire être désintéressé et, pour cela, nous distancer de nous-mêmes. Pareille attitude définit l'homme de goût : « L'activité du goût décide comment voir et entendre le monde, indépendamment de l'utilité et des intérêts vitaux qu'il a pour nous, décide de ce que les hommes y verront et y entendront. Le goût juge le monde en son apparition et en sa mondanéité ; son intérêt pour le monde est purement 'désintéressé', ce qui veut dire que ni les intérêts vitaux de l'individu, ni les intérêts moraux du moi ne sont en jeu ici. Pour les jugements de goût, c'est le monde qui est premier et non l'homme, non plus que la vie de l'homme ou son moi » (CC, 284). Mise à distance de soi et primat du monde : on ne peut imaginer une attitude plus éloignée de celle des promoteurs de l'« esprit du capitalisme ». La condition — non suffisante mais absolument nécessaire — pour procéder à cette « mise à distance » (CC, 268) de soi-même, à la mise entre parenthèses des intérêts du soi vivant et du soi moral, c'est d'être « délivré des nécessités de la vie » (CC, 270). Telle était aussi, chez les Grecs, la condition sine qua non pour participer activement à la vie de la cité. Ce n'est évidemment pas une coïncidence. Comme nous le verrons ultérieurement, il est possible d'établir une correspondance terme à terme entre la beauté comme norme du monde dans nos rapports avec les choses et la grandeur comme norme du monde dans nos rapports avec les autres. La beauté est aux choses ce que la grandeur est à l'agir et ces deux critères ont pour dénominateur commun de servir



l'intérêt du monde, à savoir l'assurance de sa pérennité dans l'être.

On comprendra alors que l'introduction du critère de la grandeur comme mesure exclusive de l'agir authentique n'est absolument pas un caprice chez Arendt mais représente au contraire une preuve de cohérence de sa part et qu'escamoter cette dimension ou la faire passer à l'arrière-plan, c'est réellement en fausser la compréhension. Mais n'anticipons pas. Pour l'instant, c'est encore la prosaïque réalité du rapport aux choses qui nous occupe. Retournons donc au majorat. Si Hegel ne l'aime pas, ce n'est pas seulement parce qu'il porte atteinte à la sacro-sainte liberté subjective mais aussi à l'égalité et à la fraternité qui devraient normalement régner au sein de la famille. Nous allons voir comment et pourquoi, ici encore, Arendt avait ses raisons pour être sceptique à ce sujet.

2C. Le majorat contre l'égalité

S'il heurte le principe d'égalité, c'est parce que le majorat interdit aux parents de satisfaire leur désir de répartir *également* le patrimoine familial « entre tous leurs enfants, égaux dans leur amour » (PPD, §306, 312/774) : ils sont légalement obligés de privilégier leur fils aîné. Encore faut-il, pour que les uns et les autres en soient choqués, que la norme communément admise en ce domaine soit l'égalité. Quelle égalité ? L'égalité dans l'amour, répond Hegel. C'est parce que l'amour porté par les parents est égal pour tous les enfants que la norme d'égalité doit présider au partage des biens. Mais pourquoi cette importance accordée à l'amour ? Très simplement, parce que « ce qui détermine la famille, (...), c'est son unité sous la forme du sentiment, l'amour » (PPD, §158, 199/576). À la différence de ce qui avait lieu chez les anciens où, comme Fustel nous l'a rappelé, famille signifiait propriété, pour nous, famille signifie amour. Les conséquences de cette révolution dans l'ordre du privé se prêtent parfaitement à être interprétées dans le sens d'une démondanéisation du concept de la famille.

Il est clair en effet qu'une famille unie par l'amour résiste beaucoup moins à l'usure du temps que si son ciment est un patrimoine puisque sa durée et sa cohésion deviennent des fonc-



tions du sentiment amoureux plutôt que de la permanence inerte du sol. Hegel l'avait bien vu : « C'est parce qu'il contient le moment de la sensibilité, que le mariage n'est pas absolu, mais est *instable* et n'exclut pas la possibilité de la dissolution » (PPD, §163add, 202). Ce pourquoi, ici aussi, il suggérait au législateur de garantir les individus contre eux-mêmes : « les législations doivent rendre cette possibilité [le divorce] très difficile à réaliser et maintenir ainsi le droit de la vie éthique contre le bon plaisir des individus » (id).

La focalisation sur ce bon plaisir, que Hegel voulait manifester à la fois reconnaître et contenir, n'est pas seulement déterminante au moment d'envisager la séparation, elle est également devenue primordiale pour conclure le mariage ; tandis que la « voie la conforme à la vie éthique » (PPD, §162, 201/584) est le mariage combiné par les parents — c'est-à-dire le mariage où le souci du patrimoine est prédominant — auquel succède l'amour mutuel, « dans les temps modernes, par contre, c'est le point de départ subjectif — le fait d'être amoureux — qui est considéré comme le seul qui a de l'importance » (PPD, §162add, 201).

Étrange époque que celle-ci pensait Blixen, « la seule qui ait envisagé la possibilité de fonder quelque chose de véritablement concret et matériel — foyer, famille, rapports économiques — sur cette force dangereuse et mal connue : l'amour »⁽¹⁴⁾. Voyons pourquoi Arendt se serait volontiers rangée à son avis.

Trois raisons me paraissent devoir être relevées. La première, c'est que s'il est indéniable que la vie familiale, quelle qu'en soit la forme, doit être le destin de la grande majorité — comment sinon l'espèce humaine se perpétuerait-elle ? — il est anormal de vouloir la fonder sur ce « phénomène très rare » (CHM, 273/242/238) qu'est l'amour véritable.

Deuxièmement, à supposer même qu'il fut plus communément répandu, l'on est bien mal inspiré de se fier à lui pour assurer la permanence de l'espèce parce que le véritable amour — « non pas l'amour romantique, qui prépare la place à la béatitude familiale — *est également destructeur de vie*, comme nous l'apprennent les couples d'amants célèbres dans l'histoire et la littérature, qui tous allèrent à leur malheur » (VP, 130). C'est

⁽¹⁴⁾ K. BLIXEN, *Lettres d'Afrique, 1914-1931*, Paris, Gallimard, 1985, p. 368.

que l'amour ne peut survivre à la routine du quotidien et à cette tâche ingrate que constitue l'éducation de la progéniture. Comme elle l'écrit dans ce qui est peut-être la plus belle phrase de *The Human Condition*, « en passant par l'enfant, les amants rentrent dans le monde d'où leur amour les a chassés. Mais cette nouvelle appartenance au monde, bien qu'elle forme l'unique fin possible — au moins l'unique fin heureuse possible — d'une histoire d'amour est aussi en un sens la fin de l'amour, qui doit ou bien ressaisir les amants ou se transformer en une des nombreuses formes possibles de la parenté » (CHM, 273/242/238). Étranger au monde et hostile à vie, on ne peut guère imaginer de plus mauvais candidat à la fondation de la cellule de base de la société que l'amour.

En outre, et ici nous touchons à l'essentiel, l'amour est « un sentiment qui a pour objet des individus réels et actuels » (PPD, §180, 213/626). Cette évidence détermine une réduction drastique de ce qui peut légitimement compter comme famille. Du cercle restreint de l'amour, les ancêtres sont exclus. La famille devient nucléaire. Le « noyau essentiel » de la famille, ce sont les parents et les enfants « par opposition à ce que, dans un certain sens, on appelle aussi famille » (PPD, §172add, 207). Cet autre sens, en lequel nous reconnaissons la famille dite « élargie », définit en fait la condition normale de la famille chez les anciens où le primat n'était pas donné « au lien constitué par chaque famille particulière » (id) mais à celui qui reliait l'ensemble des porteurs d'un même nom, qu'ils soient morts, vivants ou encore à naître. En cette situation, quel que fut par ailleurs l'état de déchirement interne de l'entité, « le tout de la famille était l'essentiel et la famille nouvellement constituée disparaissait » (id) ; elle se fondait dans la chaîne plus large qui représentait « la » famille comme permanence par-delà la valse des couples particuliers.

Dans le cadre de la famille nucléaire, on reprend au contraire chaque fois l'aventure à zéro : tout mariage signifie la fondation d'une nouvelle famille dont le destin normal est la dissolution lorsque les enfants qui en sont issus vont à leur tour créer leur propre famille : « la dissolution éthique de la famille consiste en ceci que les enfants élevés à la personnalité libre et ayant atteint leur majorité, sont reconnus comme personnes juridiques et donc capables d'avoir une propriété personnelle et de fonder



une famille » (PPD, §177, 210/614). Loin de perpétuer la maison du père, la nouvelle entité « s'oppose à celle dont ils sont issus, en ce sens que celle-ci n'est plus que leur racine et leur point de départ et qu'a fortiori l'abstraction de la lignée n'a plus aucun droit » (id).

Pratiquement, dire que « l'abstraction de la lignée » cesse de s'imposer, cela signifie la fin du règne du passé sur le présent, des morts sur les vivants. Ces derniers cessent de faire cause commune avec les ancêtres et, par exemple, cessent de se sentir personnellement concernés par les conflits qui furent les leurs. Plus question pour le fils de X de mépriser la fille de Y parce que les grands-pères X et Y se vouaient une haine implacable. Désormais, les morts enterrent les morts et les vivants ne se sentent plus tenus de régler les questions que leurs pères avaient laissées en suspens. Cette désolidarisation est strictement parallèle de la déliaison avec la propriété familiale. Le lien se métamorphose de telle sorte que la demeure ancestrale fait place, s'il y a lieu, à la maison d'enfance. Le rapport n'est plus un rapport public, tramé de droits et d'obligations, mais un rapport privé, purement affectif : « La propriété d'un individu est en relation essentielle avec sa situation conjugale et elle n'a qu'un rapport plus lointain avec la lignée ou la maison dont il est issu » (PPD, §172, 207/606).

La famille moderne, unie en principe exclusivement par l'amour, est indifférente à la propriété ; celle-ci n'est plus ni sa condition de possibilité, ni même un élément vraiment déterminant de son être : deux choses se dissocient ici qui de tout temps avaient été jointes. Mais cette jointure n'était pas moins artificielle que la situation nouvelle. Elle l'était même plutôt davantage. Si, comme Tocqueville l'a bien montré, l'état démocratique moderne se rapproche — et parfois dangereusement ⁽¹⁵⁾ — de l'état de nature, c'est précisément parce qu'il peut se reproduire en faisant l'économie d'institutions comme le majorat. Son sens profond en effet était bien de chercher à imposer l'*autorité* ⁽¹⁶⁾ des morts sur les vivants. Hegel a parfaitement com-

⁽¹⁵⁾ C'est un point particulièrement bien mis en évidence par P. MANENT dans *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982.

⁽¹⁶⁾ Cf. CC, 126 : « L'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence



pris que tel en était le fondement ancien dont il entend se démarquer : « (...) ces institutions reposent la pensée de maintenir non pas tant cette famille que cette lignée ou cette maison. Or, ce n'est pas cette maison ou cette lignée, mais la famille en tant que telle qui est l'idée qui a un tel droit » (PPD, §180rem, 213/626). Parce que l'amour n'a pour objet que des personnes personnellement connues, il ne pouvait être le principe de la famille élargie. L'institution humaine devait « étouffer » le sentiment naturel et produire, à la manière d'une seconde nature, le sentiment de la vénération envers les figures du passé.

D'où l'indignation un peu emphatique d'un Thomas Paine qui peut en effet autoriser Arendt à prétendre que c'est au nom de la « vie » que les institutions qui protégeaient la permanence du monde ont été abolies :

C'est une loi contraire à toutes les lois de la nature et la nature elle-même appelle à sa destruction. Établissez la justice familiale et l'aristocratie tombe. Par la loi aristocratique du droit d'aînesse, dans une famille de six enfants, cinq sont exposés. L'aristocratie n'a jamais plus d'un enfant. Les autres sont engendrés pour être dévorés. Ils sont abandonnés comme proies aux cannibales et ce sont les parents naturels qui préparent ce repas contre-nature ⁽¹⁷⁾.

Cette « tyrannie » de « l'arbitraire abstrait » (PPD, §357, 340/814), ainsi que l'appelle Hegel, caractérise selon lui l'époque romaine et, en général, il ne se prive pas de critiquer les survivances de ce temps dans le système juridique du XIX^e siècle : « Les difficultés et les erreurs de notre droit d'héritage viennent du fait que l'on est resté attaché à ce système » (PPD, §180add, 213). Nous verrons que sur ce point, pensant le réfuter, Marx ne fera que le répéter : il reprochera à Hegel ce que celui-ci

et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin précisément parce qu'ils sont mortels - les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse. Sa perte équivaut à la perte des assises du monde (...) ». Il serait déloyal de ma part de ne pas citer la phrase suivante qui est l'une de celles qui va le plus à l'encontre de mon interprétation d'Arendt : « Mais la perte de la permanence et de la solidité du monde — qui, politiquement, est identique à la perte de l'autorité — n'entraîne pas, du moins pas nécessairement, la perte de la capacité humaine de construire, préserver et prendre à cœur un monde (...) ». Peut-être suis-je aveugle, mais je demande tout de même qu'on me montre où et comment Arendt a sérieusement réfléchi cette possibilité.

⁽¹⁷⁾ T. PAINE, « Rights of Man », in : *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, p. 288.



reprochait à la réalité, d'être anachronique en ses habits romains ⁽¹⁸⁾.

2D. Le majorat contre la fraternité

La discrimination introduite en faveur de l'aîné qui aura seul « la possibilité d'une vie indépendante » (PPD, §306, 312) définit bien entendu l'injure faite à la fraternité. La façon dont le majorat pouvait empoisonner les rapports entre les enfants est bien rendue par Hoffmann : « J'ai souhaité la mort de mon frère, parce que mon père, en vertu d'une institution absurde, l'avait rendu maître exclusif de la meilleure part de son héritage. Une horrible catastrophe a mis fin à ses jours. À présent me voici possesseur du majorat ; mais mon cœur est brisé. Je ne puis être heureux et ne le serai jamais plus » ⁽¹⁹⁾. Voici donc une institution qui pervertit cette relation fraternelle que les révolutionnaires français au moins ont choisi pour modèle du lien entre tous les membres de la nation.

J'imagine mal Arendt s'en réjouissant mais je remarque tout de même deux choses : d'une part, qu'elle a toujours considéré que la fraternité ne pouvait servir de modèle à la citoyenneté parce qu'il s'agit précisément d'une relation ressortissant de l'ordre foncièrement inégalitaire de l'*oikos* : (...) la famille était le siège de la plus rigoureuse inégalité » (CHM, 41/32/34). Inégalité entre l'*oikos* des-

⁽¹⁸⁾ Arendt n'aimait guère l'antiquité romaine (cf. On HA, p. 330) mais si, en dépit de son antipathie personnelle, elle considérait le peuple romain comme le plus politique, n'est-ce pas précisément parce qu'ils eurent un tel souci de la vénération des ancêtres fondateurs ? N'est-ce pas parce qu'ils comprirent au mieux la fonction spécifique de l'agir eu égard à « la fondation et à la conservation des communautés politiques », à savoir la création des « conditions pour une continuité des générations, pour le souvenir et ainsi pour l'histoire » (CHM, 17/9/15) ? N'est-ce pas, pour le dire d'un mot, dans la notion d'autorité, héritée des romains, que le souci de la permanence du monde conjugué au sentiment d'une dette envers le passé, se manifeste le plus évidemment ? Cf. A. ENGRÉN, *La pensée politique...*, op. cit., p. 128 : « Jouant le rôle d'une transcendance qui garantit les évidences et borne le possible, l'autorité figure bien, comme ombre portée de l'initial, une sorte de ' dette du sens ', bien que le foyer de signification ne soit pas ici rejeté dans l'au-delà, mais enraciné ' dans la profondeur d'un passé terrestre ' (CC, 163) puisque le politique ne s'autorise que de lui-même ». Nous reviendrons sur le sens de cette dette.

⁽¹⁹⁾ E. T. A. HOFFMANN, « Le majorat », in : *Contes nocturnes*, Paris, Phébus, 1979, p. 274.



potike et tous les autres, inégalité entre les hommes et les femmes, inégalité entre les libres et les esclaves, entre les anciens et les jeunes, entre les différents enfants enfin. S'il lui arrive de déplorer l'absorption et la désintégration de « la famille dans le social » ⁽²⁰⁾, je ne sais pas d'endroits où elle déplorerait cette inégalité généralisée. Par contre, dans un style où apparaît clairement l'ambiguïté des registres — descriptifs ou normatifs — de son discours sur la Grèce, elle écrit de l'esclavage, soit du rapport domestique le plus inégalitaire de tous : « Parce que tous les êtres humains sont soumis à la nécessité, *ils ont droit à la violence envers autrui* ; la violence est l'acte prépolitique de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde » (CHM, 40/31/33).

D'autre part, et cela ne semble pas moins significatif, elle entendait, un peu comme Engels réservait l'amour aux seuls prolétaires ⁽²¹⁾, réserver le privilège de la fraternité aux exclus du monde. Pour en avoir été, elle en savait les avantages : la chaleur dans les relations, la joie de vivre, l'humour... Mais elle ajoutait aussitôt qu'« il ne faut pas oublier que le charme et l'intensité de l'atmosphère qui s'y développent [au sein de 'l'humanité sous la forme de la fraternité'] sont aussi dûs au fait que les parias de ce monde jouissent du grand privilège d'être déchargés du souci du monde » (VP, 23) et que ce privilège a, à la longue, pour prix l'acosmie : « Or l'acosmie, hélas, est toujours une sorte de barbarie » (VP, 22). Que la fraternité ne puisse atteindre son plein épanouissement que chez ces « irresponsables » que deviennent toujours, nous le verrons, les exclus

⁽²⁰⁾ Cf. CHM, 51/41/14 ; en allemand, Arendt parle « des groupes sociaux qui ont surgi de la désintégration de la famille (aus dem Zerfall der Familie) ».

⁽²¹⁾ Cf. F. ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1954, p. 76 : « Qu'une inclination réciproque des intéressés dût être la raison qui l'emportait sur tout pour contracter mariage, voilà qui était resté depuis toujours chose inouïe dans la pratique des classes dominantes ; cela n'arrivait, tout au plus, que dans les romans ou... dans les classes opprimées qui ne comptaient point » (p. 76) et ce pour une raison bien simple : « c'est l'intérêt de la maison qui doit décider, non les préférences de l'individu. Dans ces conditions, comment l'amour pourrait-il dire le dernier mot sur la conclusion du mariage ? » (p. 75). Rien d'étonnant, dès lors, si « les rapports amoureux, au sens moderne de l'expression, ne s'établissent dans l'Antiquité qu'en dehors de la société officielle. Les bergers dont Théocrite et Moschus chantent les joies et les souffrances amoureuses, le Daphnis et la Chloé de Longus sont tous des esclaves qui n'ont point de part à l'État, sphère vitale du citoyen libre » (p. 74).



du monde ne signifie pas nécessairement qu'elle ne puisse se produire chez les autres. Mais tout de même : entre la fraternité des opprimés et l'amitié des « égaux » qui « supposait l'existence d'hommes 'inégaux' » (CHM, 42/32/34), Arendt n'a pas fait mystère de sa préférence. Tout ceci pour conclure que de tous les arguments présentés par Hegel à l'encontre du majorat, pas un seul n'aurait semblé dirimant à Arendt. Redoublant la critique hégélienne, Marx aurait-il eu plus de chance de l'ébranler en ses convictions ? Poursuivons notre débat imaginaire...

3. La critique marxienne du majorat

Dans le célèbre article introductif publié dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* en 1844, Marx annonce qu'il va procéder à la critique de la philosophie du droit de Hegel en tant que celui-ci a donné à la philosophie politique allemande — qui, selon un cliché commun à l'époque, pense ce que les autres peuples ont fait — « sa forme la plus riche et définitive » ⁽²²⁾ ; Hegel lui apparaît donc comme le penseur de l'État *moderne* par excellence et c'est à ce titre que Marx entend le critiquer. Le majorat toutefois est de l'aveu général, y compris de Hegel, une institution d'avant la modernité. Le critiquant, Marx change donc de cible. Ce n'est plus ni le moderne ni l'ancien en tant que tels qu'il prend pour cibles mais bien le « syncrétisme de la pire espèce » (KHR, 105/389) auquel Hegel se livre selon lui. Si j'ai raison de prétendre que, pour être pleinement conséquente, la pensée arendtienne appelle une composition similaire de l'ancien et du moderne, on peut présumer qu'elle s'expose comme Hegel aux foudres du jeune Marx.

3A. L'illusion de la maîtrise de soi par la propriété

Vérifions-le en passant à l'examen de ses arguments. Le majorat est censé garantir la disponibilité et l'impartialité de l'aïe vis-à-vis du bien public. Sa fortune ne peut être ébranlée ni par les fluctuations du marché, ni par les agissements

⁽²²⁾ Cf. K. MARX, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung », in : *Marx-Engels...*, op. cit., p. 176 (trad. in *Œuvres III...*, op. cit., p. 389).

du pouvoir comme c'est le cas pour les autres classes de la société : « La fortune de l'ordre général [à savoir, celui des fonctionnaires rétribués par l'État] et de l'ordre des métiers n'est pas une propriété privée au vrai sens du mot car elle est restreinte, là directement, ici indirectement, par son lien avec la fortune générale ou avec la propriété et tant que propriété sociale ; elle y participe et, de ce fait, elle est médiatisée, de part et d'autre, par la 'faveur', c'est-à-dire le 'hasard et la volonté'. Par contraste, les biens fonciers sont la propriété privée souveraine, qui n'a pas encore acquis la forme de la richesse, c'est-à-dire d'une propriété établie par la volonté sociale » (KHR, 982/108).

Sur ce point, Arendt et Marx s'accordent complètement mais l'interprétation du diagnostic diffère grandement. Tandis que Marx parle de cette propriété indépendante du destin global de la société comme d'une forme déficiente de la propriété, Arendt dénonce au contraire la généralisation de la propriété sous la forme de la richesse ; et ce, précisément parce qu'étant dépendante de la richesse nationale, elle ne représente plus pour les individus — de facto, les chefs de famille — l'asile inviolable de leurs libertés individuelles :

C'était la propriété, et non la loi en tant que telle, qui garantissait la liberté. Ce n'est qu'au XX^e siècle que des hommes se virent exposés directement et sans aucune protection personnelle aux pressions de l'État ou de la société ; et c'est seulement quand surgirent des hommes qui étaient libres sans être possédants, sans que la propriété ne protégât leurs libertés, que des lois furent nécessaires pour protéger les personnes et la liberté personnelle directement au lieu de protéger simplement leurs biens (ER, 265/180).

Cette remarque ne s'applique pas uniquement aux prolétaires. Parce que nous vivons aujourd'hui dans « des sociétés virtuellement ou en fait extrêmement riches, mais essentiellement dénuées de propriété, la richesse d'un individu étant dans sa part du revenu annuel de la société » (CHM, 73/62/60), nos libertés sont constamment menacées « par la société, qui distribue les emplois et fixe les parts d'appropriation individuelle » (CHM, 79n/68n/331n). C'est pourquoi seul le propriétaire dont la fortune était indépendante de la bonne santé économique de sa société pouvait vraiment se désinté-



resser des contingences matérielles et prétendre à la liberté pour le monde :

Être propriétaire, dans ce cas, signifiait que l'on maîtrisait les nécessités de son existence, et qu'en conséquence on était virtuellement une personne libre, libre de transcender sa vie individuelle et d'entrer dans le monde que tous ont en commun (CHM, 76/65/62).

Dans le même esprit, Hegel, parlait de l'autonomie de la volonté, de l'« auf sich beruhendes Wollen » des membres de la partie supérieure de la classe substantielle. Marx n'a pas de mot assez fort pour décrier ce qu'il considère comme une frauduleuse illusion et dénonce dans le majorataire un « esclave qui se croit libre parce que la sphère qui le limite n'est pas la société, mais la *glèbe* ; la liberté de cette volonté, c'est sa *vacuité* de tout contenu autre que la propriété privée » (KHR, 187/111).



3B. Le majorat ou la citoyenneté artificielle

D'ailleurs, demande-t-il encore, quelle est au juste « la qualité prétendument spécifique du majorataire ? Et en quoi peut consister généralement la qualité éthique d'une fortune inaliénable ? Dans l'incorruptibilité » (KHR, 988/113). Mais s'il faut de la sorte garantir institutionnellement l'incorruptibilité, c'est bien l'indice que dans l'État hégélien elle n'est nullement spontanée, « non pas l'esprit de l'État politique, non pas la règle mais l'exception, et c'est comme telle qu'elle est construite » (KHR, 989/113).

Le désappointement de Marx est immense parce que cette remarque de Hegel réduit à néant le contenu du seul paragraphe des *Principes de la philosophie du droit* qu'il avait accepté sans réserve comme un « bel exposé sur la conviction politique, sur le patriotisme » (KHR, 878/11). Il s'agit du paragraphe 268 où Hegel évoque la « politische Gesinnung », soit le primat donné au sens public sur l'intérêt personnel et donc la disposition inverse de la corruptibilité : « Cet état d'esprit consiste dans la confiance, la conscience que mon intérêt substantiel et particulier est contenu et conservé dans l'intérêt et le dessein d'autrui (ici de l'État) en raison du rapport où

il se trouve avec moi comme individu singulier ; c'est justement pourquoi il n'est pas un autre pour moi et que, grâce à cette conscience, je suis libre » (PPD, §268, 269/707). Dans la remarque, il précise encore que lorsque l'on a cette disposition d'esprit, on considère « la vie en commun comme but et comme fondement substantiel » (PPD, §268rem, id) et cela correspond à la conviction intime de Marx à l'époque comme l'indiquent par exemple les passages de *La question juive* où il présente l'autre, non comme la limite, mais comme la réalisation de la liberté de l'un⁽²³⁾.

Telle était la charte d'intentions de Hegel mais le recours au majorat démontre que loin d'être *sui generis* l'esprit public doit être artificiellement créé contre les individus dans l'État hégélien :

Tandis que d'après l'idée, la soumission à l'État et le sentiment de cette dépendance devraient être la plus haute liberté politique — car elle est la sensation de la personne privée en tant que personne abstraite, dépendante et c'est uniquement comme citoyen que celle-ci se sent et doit se sentir indépendante —, on fabrique ici la personne privée indépendante (KHR, 989/113).

Arendt en appelait pour sa part à l'autorité de Werner Jaeger pour affirmer que l'idéal de Hegel était purement et simplement un « fait historique » (CHM, 33/24/28) en Grèce :

L'avènement de la cité *confèrait* à l'homme « outre sa vie privée une sorte de seconde vie, sa *bios politikos*. Désormais, chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence ; et il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*) » (CHM, 33/24/28)⁽²⁴⁾.

Ce que Marx montre et critique, c'est que, quand la propriété avait le statut qu'Arendt veut lui rendre, quand seul le fils aîné devenu *oikosdespotike* pouvait accéder à la citoyenneté, ce n'était pas, comme elle le prétend, la cité qui confèrait la *bios politikos* et ses vertus : « (...) elle n'est pas un don

(23) Cf. K. MARX, « Zur Judenfrage », in : *Marx-Engels...*, op. cit., p. 158 (trad. dans *Œuvres III...*, op. cit., p. 367). Marx y critique le droit de propriété tel que conçu dans la constitution française de 1793, parce que cette liberté individuelle « laisse chaque homme trouver dans autrui non la réalisation, mais plutôt la limite de sa propre liberté ».

(24) La citation est extraite de W. JAEGER, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964, p. 146.



de l'État politique à ses membres, ni l'esprit qui les anime. Ce sont au contraire les membres de l'État politique qui reçoivent leur indépendance d'une essence qui n'est pas l'essence de l'État politique, d'une essence du droit privé abstrait, de la propriété privée abstraite. L'indépendance politique est un accident de la propriété privée et non la substance de l'État politique » (KHR, 993/116). Ainsi, s'exclame Marx dépité, voilà à quoi se réduit « la fameuse indépendance par rapport à l'État et à la société civile », elle n'est rien d'autre que l'asservissement le plus barbare à la glèbe » (KHR, 989/113).

Hegel et Arendt auraient, je crois, décelé dans ce dépit l'expression d'un idéalisme sympathique mais juvénile. Les hommes étant ce qu'ils sont, on ne peut jamais espérer qu'ils s'identifient *spontanément* au bien public, à l'intérêt à long-terme du monde. Par contre, s'ils y sont quelque peu contraints au début, on peut escompter qu'ils y prendront goût parce qu'en expérimentant le bonheur public ils verront qu'il est infiniment plus gratifiant que la consommation solitaire. L'imposition est donc pensée comme provisoire. Une fois que l'on aura donné sa chance à l'agir, une fois qu'il aura eu lieu d'être, on pourra s'en dispenser. Comme le disait Tocqueville, « on s'occupe d'abord de l'intérêt général par nécessité et puis par choix »⁽²⁵⁾. Tocqueville pouvait arguer de l'exemple américain où « se mêler du gouvernement de la société et en parler, c'est la plus grande affaire et pour ainsi dire le seul plaisir qu'un Américain connaisse »⁽²⁶⁾. Arendt pensait de même⁽²⁷⁾ mais comme cette expérience du bonheur public appartenait déjà pour elle à un passé révolu, elle devait en trouver d'autres témoignages.

C'est l'exemple de Char et de ses compagnons qu'elle mentionnait le plus volontiers parce qu'il correspondait bien à une époque où l'action est devenue « une expérience de privilégiés » (365/324/317). Obligés, non pas institutionnellement, mais par les circonstances à subordonner leurs intérêts vitaux à la cause du monde, ils en modifièrent radicalement leur

⁽²⁵⁾ DA2, 112.

⁽²⁶⁾ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 154 (Désormais cité DA1).

⁽²⁷⁾ Cf. ER, 172/119/152.



jugement au sujet de la hiérarchie des biens terrestres. Aussi, lorsque vint l'heure de la victoire et qu'ils « furent libérés de ce qu'ils avaient pensé à l'origine être un fardeau », leur enthousiasme était plus que mitigé car ils redoutaient désormais à juste titre d'être « rejetés dans ce qu'ils savaient maintenant être l'idiotie sans poids de leurs affaires personnelles, l'épaisseur triste d'une vie privée axée sur rien sinon sur elle-même » (CC, 12).

Hegel escomptait manifestement un effet comparable : « Alors, de deux choses l'une : ou bien le sens politique viendra s'ajouter par la suite, ou bien l'institution du majorat sera condamnée à disparaître » (PPD, §306add, 312). Ce disant, Hegel me semble reconnaître que l'effet n'est aucunement garanti et que s'il ne se produisait pas, il faudrait renoncer, admettre que Benjamin Constant avait raison et que les modernes ne sont décidément pas attirés par le bonheur public. Il faudrait alors supprimer cette « entrave à la liberté du droit privé » (PPD, id) à laquelle ils restent viscéralement opposés et attendre que la raison fasse encore un petit bout de chemin.

Aussi peu confiante dans la spontanéité des individus que dans l'œuvre du travail souterrain de la raison, Arendt n'avait cependant pas cette patience. Je ne connais qu'un passage de son œuvre où elle admet l'irréductibilité du refus de la participation sur la scène publique : dans l'évocation du personnage de Crèveœur, « ce grand amoureux de l'égalité et de la prospérité américaine pré-révolutionnaires » (ER, 196/135/175). Elle concède explicitement qu'il avait « le désir farouche et foncièrement antipolitique » d'instituer un système d'administration qui permettrait aux hommes de « se débarrasser de tous les soucis et devoirs publics, (...), de façon à pouvoir s'occuper exclusivement de leurs intérêts personnels » (ER, 204/140/182). Et, la mort dans l'âme, elle admettait encore que l'on « peut difficilement nier que Crèveœur ait eu raison quand il prédisait que l'homme prendrait le dessus sur le citoyen » (ER, id). Mais cette reconnaissance s'accompagne d'une dénégation qui est également sans pareille dans son œuvre ; pour disqualifier Crèveœur et ses semblables, Arendt prend Tocqueville pour bouclier et décrète qu'ils sont des êtres voués naturellement à l'état de servitude : « Il y a tou-



jours eu non seulement une différence, mais même un antagonisme entre ceux qui, comme dit Tocqueville, ‘semblent aimer la liberté et ne font que haïr le maître’ et ceux qui savent que ‘qui cherche dans la liberté autre chose qu’elle-même est fait pour servir’ » (ER, 199/137/177) ⁽²⁸⁾. La cause est alors entendue : puisque c’est la position des esclaves qui prédomine dans la réalité présente, on ne peut lui accorder aucune signification positive : c’est bel et bien la servitude volontaire.

3C. Défendre la famille

Une des raisons pour lesquelles Hegel trouve que la classe des propriétaires est particulièrement apte à servir de médiation entre le prince et la société, c’est qu’elle a « pour base la vie familiale » (PPD, §305, 312/773). Marx va contester et le fait et la conclusion qu’en tire Hegel.

Pourquoi, demande-t-il d’abord, la vie familiale serait-elle plus authentique chez les propriétaires fonciers que dans les autres classes de la société ? On ne peut le soutenir que si on identifie famille et patrimoine. Mais si c’est plutôt l’amour qui définit la famille, alors il n’y a plus aucune raison de privilégier les propriétaires à cet égard : « la ‘vie de famille’ est ‘l’éthicité naturelle’ des autres ordres ou de l’ordre des citoyens de la société civile tout autant que de l’ordre paysan » (KHR, 977/104).

⁽²⁸⁾ Cette citation de Tocqueville (extraite de *L’ancien régime et la révolution*, op. cit., p. 217) est l’un des rares passages de son œuvre publiée où il laisse transparaître son attachement viscéral à l’ancien. Quelques lignes après celles citées par Arendt, il poursuit : « Que manque-t-il à ceux-là pour rester libres ? Quoi ? Le goût même de l’être. Ne me demandez pas d’analyser ce goût sublime, il faut l’éprouver (...). On doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l’ont jamais ressenti ». Passage terrifiant et dont Arendt avait su montrer, dans un autre contexte, qu’il s’agissait d’une démarche typiquement totalitaire ; « dans le cadre de l’idéologie totalitaire, rien ne pourrait être plus censé ni logique ; (...) s’ils ont des « âmes d’esclaves » (Himmler), personne ne doit perdre son temps à tenter de les rééduquer » (OT3, 198). Notons que dans les notes préparatoires au livre resté à l’état de projet sur la révolution, Tocqueville a remanié le passage cité ci-dessus dans un sens nettement plus démocratique. Je me permet de renvoyer sur ce point à mon article « Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt », in *Les cahiers de philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, op. cit., p. 127.

D'ailleurs, même si Hegel avait raison, pourquoi l'éthicité naturelle de la famille serait-elle un avantage sur « l'éthicité 'sociale' de la société civile » (KHR, id) ? Ne faut-il pas penser que le confinement des rapports sociaux aux relations familiales dans la noblesse est facteur d'incapacité à l'exercice des fonctions publiques plutôt que le contraire ? « C'est qu'elle appliquera des lois patriarcales à une sphère qui n'est pas patriarcale, et fera valoir l'enfant ou le père, le maître et le serviteur, alors qu'il s'agit de l'État politique, de la citoyenneté » (KHR, 978/104).

Une fois n'est pas coutume, l'accord eût ici été total entre Marx et Arendt. Seulement, si Marx a raison, il découvre une inconséquence dans la position d'Arendt : on ne peut à la fois défendre la séparation stricte entre l'*oikos* et la *polis* et restreindre l'accès de l'*agora* aux seuls *oikosdespotike* ⁽²⁹⁾. Arendt aime à répéter qu'il fallait avant tout du courage pour pénétrer sur la scène publique ⁽³⁰⁾ ; n'était-ce pas plutôt le hasard d'une naissance privilégiée soit au sein d'une famille possédante, soit, une fois que cette condition fut abolie, au sein d'une famille ayant statut de citoyenneté ?

Or, comme le note Marx, ce sont les droits de l'homme qui sont ainsi bafoués : « On s'est beaucoup moqué des droits innés de l'homme, surtout chez les majoritaires. Mais quoi de plus comique que de voir le droit à la plus haute dignité du pouvoir législatif dévolu à une race particulière d'hommes ? (...). Partout Hegel retombe de son spiritualisme politique dans le matérialisme le plus grossier. Aux sommets de l'État politique, c'est surtout la naissance qui fait de certains individus des incarnations des plus hauts devoirs de l'État. Les plus hautes activités de l'État coïncident avec les individus en raison de la naissance, tout comme la place de l'animal, son caractère, son mode de vie, etc. lui sont donnés de naissance. Dans ses plus hautes fonctions, l'État acquiert une réalité animale. La nature se

⁽²⁹⁾ On me dira qu'après les réformes de Clisthènes, ce n'était plus le cas et que le modèle de la cité défendu par Arendt est bien celui de la cité péricléenne. Assurément, mais il n'empêche que quand elle traite du statut de la propriété, elle se réfère le plus souvent « aux premiers temps » de la Grèce sans relever la moindre contradiction.

⁽³⁰⁾ Cf. CHM, 46/36/37.



venge sur Hegel du mépris qu'il lui a témoigné » (KHR, 990/115).

Après avoir critiqué la prétendue aptitude politique que conférerait l'importance de la vie de famille dans les campagnes, Marx reproche à Hegel l'incohérence qu'il y a à justifier d'abord la capacité politique par référence à la vie de famille pour ensuite nier cette dernière à des fins politiques ; on sacrifie donc à certaines fins cela même qui était censé rendre apte à ces fins : « Hegel avait déclaré (§ 305) que l'ordre de la propriété foncière, ayant pour 'base' la vie des familles, pouvait, de ce fait, remplir une 'fonction politique'. Cependant, il a lui-même proclamé que 'l'amour' est la base, le principe, l'esprit de la vie familiale. Par conséquent, l'ordre qui a pour base la vie des familles est privé de la base de la vie familiale, l'amour comme principe réel, donc actif et déterminant. C'est la vie familiale sans âme, *l'illusion* de la vie de famille. Au sommet de son développement, le *principe de la propriété privée contredit le principe de la famille*. C'est donc en opposition à l'ordre de la moralité naturelle, de la vie familiale, c'est seulement dans la société civile que la vie familiale parvient à la vie de la famille, à la vie de l'amour. Au vrai, l'ordre paysan, c'est la *barbarie* de la propriété privée, *négatrice* de la vie de famille (KHR, 983/108).

Constatons une ultime fois le renversement complet qui a lieu par rapport aux positions d'Arendt. Chez elle, loin de se contredire, famille et propriété s'identifient tandis qu'elle dénonce la destruction de la famille par le social. C'est qu'il y a homonymie : le mot « famille » reste identique mais les réalités qu'il vise sont si différentes que le milieu dans lequel l'une s'épanouit est fatal à l'autre et vice versa. À chacun de réfléchir dans lequel de ces deux types-idéaux il préfère passer son existence...

Vivre dans l'intimité d'un foyer aux mœurs plus douces, ce n'est pas tout néanmoins. Ce sont des hommes qui ne se sentaient plus de responsabilité que pour les parents qu'ils aimaient qui ont été les artisans et les complices des horreurs nazies : « Ce fut, je crois, Péguy qui nomma le père de famille le 'grand aventurier du 20^e siècle' ; il est mort trop tôt pour l'expérimenter aussi comme le plus grand criminel du siècle » (PE, 30). Le



petit confort familial ne fait pas le poids face à la menace de la servitude : la liberté doit avoir la préséance sur le bonheur.

Personne n'en disconvient, mais, justement, c'est au nom de la liberté que Marx avance ses meilleurs arguments. Contre toute attente en effet, dans *Scorpion et Felix* déjà, le roman humoristique que projeta Marx à la fin de ses études secondaires, ce n'est pas le cadet qui fait figure de victime mais bien son frère aîné. C'est que ce dernier est condamné à rester poussif dans sa baignoire — la métaphore est de Marx — tandis que le plus jeune pourra se baigner dans le grand fleuve de la vie. Pour le majoritaire, la voie est tracée d'avance, son horizon est radicalement borné : depuis le jour de sa naissance, il est déterminé à être le maître du domaine et rien d'autre. Seul le cadet aura une chance de « faire » sa vie, d'être, comme le veut le rêve américain, un « self-made man ». Mais cette liberté représente-t-elle vraiment une chance ? Arendt avait quelques doutes à ce propos.



CHAPITRE VII

De la servitude chez les Modernes

Denn die Einen sind im Dunkeln
Und die Andern sind im Licht
Und Man siehet die im Lichte,
Die im Dunkeln sieht man nicht.

Bertold BRECHT

Le sens ne peut phagociter la validité.

HABERMAS

1. Le majorat contre la liberté : bis

Hegel — et c'est pourquoi, en un certain sens, Marx répète plus qu'il n'innove — était parfaitement conscient de l'atteinte portée par le majorat au principe subjectif. Mais il s'était contenté d'en noter les conséquences au regard du principe de la libre propriété en laissant à ses lecteurs le soin de remonter la chaîne jusqu'au point où c'est la liberté de l'individu elle-même qui est directement affectée. C'est ce que, dans un premier temps, Marx effectue avec une parfaite rigueur. Commentant la disposition centrale de l'institution — soit la protection de l'individu contre lui-même, il écrit :

La propriété privée (la propriété foncière) est garantie contre le « propre arbitraire » du possesseur, grâce au fait que la sphère universellement humaine de son *libre choix* s'est changée en l'arbitraire spécifique de la propriété privée. Autrement dit, la propriété privée est devenue le sujet de la volonté, la volonté n'étant plus que le prédicat de la propriété privée (KHR, 985/110).

La volonté libre du majorataire vis-à-vis du patrimoine est limitée parce qu'il a été décidé que l'individu n'était pas assez raisonnable pour en faire bon usage. Il a été décidé que, dans



ce cas précis tout au moins, il était un irresponsable et qu'il fallait pour cette raison décider à sa place, en l'occurrence en décidant de lui interdire le choix de ce qu'il convenait de faire. Autrement dit, le majorat est une institution qui, si l'on se souvient des termes de Kant dans sa *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, maintient le majorataire en l'état de minorité. Marx ne s'y trompe pas lorsqu'il situe le « prurit romantique du droit majorataire » (KHR, 985/110) dans le fait que cette garantie contre lui-même de l'individu est présentée « comme le combat le plus dur, le plus héroïque contre la faiblesse humaine, car l'humanisation, l'individualisation de la propriété privée apparaît ici comme humaine faiblesse » (KHR, 986/110). L'humaine faiblesse de cet individu congénitalement incapable de veiller par lui-même sur ses intérêts véritables et qui a par conséquent besoin d'un tuteur plus expérimenté.

Dans le majorat, ce tuteur n'est pas une personne déterminée. C'est une loi anonyme, expression de cette seconde nature qu'est le monde, qui veille au bon ordre des choses. Si on raisonne en terme d'intérêts de classe, on y verra une disposition destinée à perpétuer le pouvoir de l'aristocratie⁽¹⁾. Mais si on raisonne, comme Arendt, en terme d'intérêts du monde, on y verra plutôt une sage disposition destinée à perpétuer l'existence du cadre de référence qui précède et excède la vie limitée des mortels. Le monde — nous ferons connaissance plus tard avec ses portes-paroles — est le tuteur de ces chancelants roseaux que sont les hommes...

L'essentiel, disait-elle, c'était que, dans la propriété ancienne, l'homme passait mais la famille restait attachée au foyer et au sol. Voici sans doute le meilleur commentaire jamais écrit de l'heureuse expression de Fustel de Coulanges :

L'élément constant, c'est le bien héréditaire, la propriété foncière. C'est l'élément durable de ce rapport — la substance. Le majorataire, le possesseur, n'est au fond qu'un accident. La propriété foncière « s'anthropomorphise » dans les différentes générations ; c'est comme si le premier-né de la maison lui était toujours dévolu en héritage, tel un attribut attaché à la terre possédée. (...). Le sujet est

⁽¹⁾ Ainsi Engels qui a, comme Marx, mais dans une optique différente, consacré son premier écrit au majorat. Cf. la note de M. Rubel dans K. MARX, *Œuvres III Philosophie, op. cit.*, p. 1704.



la chose, et le prédicat est l'homme. La volonté devient la propriété de la propriété (KHR, 992/116) ⁽²⁾.

2. Parenthèse : la naissance du marxisme

Avant de poursuivre, une brève parenthèse pour épingler au passage ce que l'histoire a suffisamment retenu pour qu'il soit inutile de s'y attarder. Puisqu'il a établi que le majorat était en fait « la manifestation extérieure de la nature intime de la propriété foncière » (KHR, 982/108), Marx peut légitimement soutenir que « loin d'être une entrave imposée à la liberté du droit privé » au nom d'une nécessité politique supérieure, le majorat représente bien plutôt « la liberté du droit privé qui s'est débarrassée de toutes les entraves sociales et morales » (KHR, 984/109). Dès lors, lorsqu'il invoque les fins supérieures de l'État à titre de justification, Hegel confond l'ordre des causes et celui des effets :

En réalité, le majorat est une conséquence de la propriété privée pétrifiée, la propriété privée quand même parvenue au faite de son développement et de son autonomie. Ce que Hegel présente comme le but, le déterminant, la cause première du majorat, en est plutôt un effet, une conséquence, le pouvoir de la propriété privée abstraite sur l'État politique (KHR, 983/109).

Le majorat n'est pas un moyen pour le politique, il est une conséquence de l'économique. Et de fait, « quel pouvoir l'État politique exerce-t-il dans le majorat sur la propriété privée ? Il parvient à l'isoler de la famille et de la société ; il réussit à en faire une entité autonome et abstraite. Quel est donc le pouvoir de l'État politique sur la propriété privée ? C'est le propre pouvoir de la propriété privée, son essence devenue existence. Que reste-t-il à l'État politique par opposition à cette essence ? L'illusion de déterminer là où il est déterminé. Il brise, certes, la volonté de la famille et de la société, mais à seule fin de donner existence à la volonté de la propriété privée sans famille ni

⁽²⁾ Notons que dans les quelques lignes qu'il a consacrées au majorat, Kant avait parfaitement bien vu que ce qui n'allait pas dans cette affaire, c'est que tout s'y passait « als ob das Erbrecht am Boden haftete », « comme si le droit d'héritage était attaché au sol » (*Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit, op. cit.*, p. 253).

société, et de reconnaître cette existence comme l'existence suprême de l'État politique, comme la suprême existence éthique » (KHR, 984/109). Ultime ironie, cette propriété qui constituait aux yeux d'Arendt « la condition politique élémentaire de l'appartenance au monde » (CHM, 285/253/248) va induire Marx à conclure à l'illusoire du politique.

3. Exploitation n'est pas oppression : variations sur une hypothèse sans postérité

S'il est une chose toutefois que ce siècle nous a appris, c'est bien que le politique n'est pas illusoire et que l'exploitation n'est pas le dernier mot de l'oppression. Avant que ce ne soit devenu une mode, Arendt l'a suffisamment reproché à Marx pour que nous n'y revenions pas.

À l'époque pourtant Marx s'était donné les moyens de le comprendre. Dans le prolongement immédiat de la phrase en laquelle nous avons trouvé un si bon commentaire de Fustel de Coulanges, il écrivait :

Il en résulte que le majorataire est le serf de la propriété foncière et que les serfs qui lui sont assujettis révèlent simplement la conséquence pratique du rapport théorique qui le rattache lui-même à la propriété foncière (KHR, 992/116).

Marx s'est malheureusement contenté de formuler l'hypothèse sans la développer aucunement dans la suite de son texte. Nous en sommes donc réduits à lui trouver nous-mêmes un commencement de démonstration. Le type de « causalité » qu'il suggère ici apparaît rétrospectivement on ne peut plus contradictoire avec ce que nous savons de sa pensée parvenue à maturité. Le déterminant, c'est un rapport théorique et le déterminé un rapport réel, en l'occurrence un rapport de servitude. La servitude concrète des serfs découle de la servitude théorique de leur maître.

Que cette servitude soit toute théorique, au sens péjoratif du mot, on le comprend bien. Il n'y a que Marx pour plaindre le sort du majorataire. Lui-même, en son âme et conscience, s'en trouve comblé. À ses propres yeux et aux yeux du reste du monde, c'est lui qui a la meilleure part. À moins d'être un



excentrique, il revendique avec fierté l'héritage de ses pères, il assume pleinement l'office qui lui a été dévolu ; Marx peut bien lui faire miroiter toutes les occasions qu'il a manquées de se baigner dans le grand fleuve de la vie, le majorataire aura beau jeu de lui répliquer qu'un tien vaut mieux que deux tu l'auras et que si effectivement il n'a pas choisi d'être le maître du domaine, il s'en porte néanmoins fort bien. Ami de ses pairs, juste et bon avec ses inférieurs, respectueux de son roi, craint de ses ennemis, maître chez lui, amateur de chants virils et de longues parties de chasse, il a toutes les raisons d'aimer son sort. Autrement dit, il ne se reconnaîtrait jamais dans l'image de cet « esclave qui se croit libre » par laquelle Marx le dépeignait. Objectivement, il est pleinement fondé à se sentir libre et c'est bien ainsi qu'il est perçu par tout le monde. Tant mieux pour lui.

Notre problème, ce sont ses serfs qui n'ont pas toutes ces raisons d'être satisfaits de leur destinée. Arendt nous dit que c'est bien triste mais que la contrainte qu'ils subissent n'est pas tant le fait de leurs supérieurs que celui de la dure loi de la nécessité vitale. Balivernes, réplique Marx, c'est la conséquence pratique du rapport théorique qui lie le maître à son bien. Serait-il par hasard possible de produire d'autres exemples de ce rapport théorique ? Il me semble que dans le lien qui unit le citoyen à la *polis*, on le retrouve dans une forme beaucoup plus généralisable.

4. Citoyen et majorataire, esclave et serf

Ouvrons *La politique* d'Aristote. Dans la longue discussion qu'il consacre à l'esclavage, il indique que

le terme propriété s'emploie de la même façon que le terme partie : la partie n'est pas seulement partie d'une autre chose, mais encore elle appartient entièrement à une autre chose ; et il en est de même pour la propriété. C'est pourquoi, tandis que le maître est seulement maître de l'esclave et n'appartient pas à ce dernier, l'esclave, au contraire, n'est pas seulement esclave d'un maître mais encore lui appartient totalement. Ces considérations montrent clairement quelle est la nature de l'esclave et quelle est sa potentialité : *celui qui, par nature, ne s'appartient pas à lui-même, tout en étant un homme, mais est la chose d'un autre, celui-là est esclave par nature ; et est la*



chose d'un autre, tout homme qui, malgré sa qualité d'homme, est une propriété, une propriété n'étant rien d'autre qu'un instrument d'action et séparé du propriétaire (Livre I, chap. 4, 1258a7-15).

Comparons à présent l'analyse de ce rapport de servitude à l'analyse que propose Aristote de la relation qui unit le citoyen à ce qui le constitue comme tel, à savoir sa relation à la *polis* :

(...) il n'est même pas exact de penser qu'un citoyen s'appartient à lui-même : en réalité, tous appartiennent à la Cité, car chaque citoyen est une partie de la Cité, et le soin de chaque partie est naturellement orienté vers le soin du tout (Livre VIII, chap. 1, 1337a30).

Comme on le voit, l'analogie est parfaite entre les différents termes : le citoyen est à sa cité ce que le majorataire est à son patrimoine, le serf est au majorataire ce que l'esclave est au citoyen. En outre, les rapports sont vécus identiquement dans les deux cas : l'esclave et le serf sentent l'oppression dans leur chair tandis que le citoyen et le majorataire vivent leur dépendance comme un privilège. Cela étant, si le fait de l'identité structurelle des rapports est acquise, nous ne sommes guère plus avancé en ce qui concerne le nexus causal : comment le rapport théorique détermine-t-il le rapport pratique ?

5. De la servitude chez les Modernes

5A. Le citoyen, le majorataire et Roquentin

Ne pas publier que M. de Rollebon représente, à l'heure qu'il est, la seule justification de mon existence.

SARTRE, *La nausée*.

Pour répondre à cette question, un détour par la modernité paraît indispensable. Nous avons situé Roquentin comme l'authentique représentant de la condition des Modernes selon Arendt. On se souvient que ce dernier esquivait systématiquement tout rapport concret de dépendance : il ne voulait être attaché à rien : ni famille, ni patrie, ni amis, ni biens. Le seul lien qui le rattache encore au monde, c'est le biographie qu'il a



entreprise du marquis de Rollebon. Pour des raisons qui ne nous intéressent pas directement ici ⁽³⁾, il finit par se convaincre que cette recherche est vaine, qu'il ne pourra jamais reconstituer en vérité l'histoire du marquis. Cette découverte achève de le plonger dans le désespoir parce que le voilà désormais totalement sans objet : « Qu'est-ce que je vais faire de ma vie ? » (N, 135). Avec une grande lucidité, il analyse ce qu'il a perdu en perdant cet ultime lien au monde. Ce qui apparaît alors, c'est qu'il a perdu l'inclusion dans une modalité minimale de ce « rapport théorique » dont la causalité nous occupe.

Le lien qu'il avait avec Rollebon était en effet également analogue à celui du citoyen à la polis ou du majorataire au majorat. Qu'on en juge :

Il se tenait en face de moi et s'était emparé de ma vie pour me *représenter* la sienne. Je ne m'apercevais plus que j'existais, je n'existais plus en moi, mais en lui ; c'est pour lui que je mangeais, pour lui que je respirais, chacun de mes mouvements avait son sens *au-dehors*, là, juste en face de moi, en lui ; je ne voyais plus ma main qui traçait les lettres sur le papier, ni même la phrase que j'avais écrite — mais, derrière, au-delà du papier, je voyais le marquis, qui avait réclamé ce geste, dont ce geste prolongeait, consolidait l'existence. Je n'étais qu'un *moyen* de le faire vivre, il était ma raison d'être, il m'avait délivré de moi. Qu'est-ce que je vais faire à présent ? (N, 140).

Même si du point de vue du contenu des obligations qui lui sont inhérentes, les choses sont évidemment très différentes selon que la dépendance est à la cité, à la terre ou à Rollebon, ce ne sont que des différences modales qui n'entament

⁽³⁾ La raison pour laquelle Roquentin abandonne son projet est symptomatique et mériterait de plus longs développements. C'est en effet parce qu'il s'aperçoit qu'il ne retrouvera dans la biographie du marquis que l'ordre qu'il aura lui-même imprimé à l'histoire qu'il désespère de l'« objectivité ». Mais ce désespoir face aux multiples possibilités qui s'offrent à lui de *raconter* une vie étrangère est le pendant de son désespoir face aux non moins multiples possibilités qui s'offrent à lui de *faire* sa propre vie. Ici aussi, la crise dans l'ordre de la représentation est le reflet de la crise dans l'ordre de l'expérience : tout comme il pourrait, à partir de la même matière factuelle, composer une galerie de Rollebon(s) également vraisemblables et également incertains, il peut se donner à lui-même une infinité de visages qui seraient tous « vraiment » lui sans qu'aucun pourtant ne soit plus justifié qu'un autre. Dans les deux cas, la crise a même origine : le monde ne fournit plus à l'individu de principes de configuration ni pour vivre son existence, ni pour raconter celle des autres.



en rien l'identité de la structure de dépendance. Dans tous les cas, on vit pour autre chose que soi, on s'oublie au profit d'une extériorité fondatrice qui donne sens et cohérence à tout ce que l'on entreprend. On se fait ou on est moyen de faire vivre quelque chose de plus haut que soi, quelque chose dont la persistance dans l'être est plus sacrée que sa propre vie. Le poids des ans confère à l'évidence plus de consistance à la raison d'être du majoritaire qu'à celle de Roquentin mais il s'agit fondamentalement de la même chose : attacher son nom à quelque chose — un livre ou un patrimoine — qui survivra à l'individu et justifiera son existence pour lui et pour les autres.

D'une manière générale, l'on peut donc avancer à titre d'hypothèse que l'inclusion dans une structure de représentation est la condition nécessaire d'une vie non dénuée de sens. Il faut être ou se faire « partie » d'un tout pour trouver une raison d'être, une place dans le monde. Le « rapport théorique » dénoncé par Marx est, semble-t-il, la condition de possibilité d'une existence sensée. Les choses deviennent très délicates puisque, si l'hypothèse de Marx est fondée, le sens et l'oppression semblent donnés en même temps.

5B. « La » différence moderne : le libre choix

Il y a toutefois une différence qui, pour certains, fait toute la différence : Roquentin a choisi le projet en lequel il s'« aliène » tandis que c'est le hasard de la naissance qui détermine le destin du majoritaire. C'est pourquoi Marx disait que « tout comme la place de l'animal, son caractère, son mode de vie, etc. lui sont donnés dès la naissance » (KHR, 990/115). Eu égard à l'allergie déjà mentionnée des Modernes envers toute reconnaissance d'un donné, on comprend que Marx s'en indigne et nous verrons plus tard qu'il n'est pas le seul. Mais Arendt n'est pas à court d'arguments pour minimiser l'impact de cette différence.

Premièrement, entre un destin reçu certes, mais qui est ensuite librement assumé, et un choix souverain, la frontière est difficile à tracer. Le baptême est reçu sans consultation mais il peut ensuite être revendiqué lors d'une cérémonie qui



s'appelle « confirmation ». Dès ce moment, le don cesse d'être imposition. On peut, nous l'avons vu, vraisemblablement présumer qu'il en allait de même pour le majorataire. De façon générale, Arendt s'est explicitement prononcée en faveur de cette démarche : « Ne faire qu'un avec son propre destin, (...), telle est la seule aspiration à la hauteur de ce fait que la vie nous a été donnée » (VP, 134). Cette phrase, extraite de l'hommage à Karen Blixen, trouve son pendant dans *The Human Condition* lorsqu'Arendt affirme que « le sens humain du réel exige que les hommes actualisent le pur donné passif de leur être, *non pas afin de le changer*, mais afin de l'exprimer et d'appeler à exister pleinement *ce qu'il faudrait de toute manière supporter passivement* » (CHM, 234/208/203). Ce propos est central : j'ai reçu la vie mais je n'ai pas reçu qu'elle : je suis né dans un certain milieu qui définit, — de manière détaillée pour le majorataire, moins strictement pour d'autres — ma condition et ma réalité⁽⁴⁾. C'est « un pur donné passif » et la bonne manière de le gérer n'est ni de l'ignorer ni de le transformer mais au contraire de l'assumer et de me réaliser pleinement en lui. C'est ce que fait le majorataire capable, cela ne lui est pas trop difficile, de s'identifier à son propre destin. Nous verrons dans un instant ce qu'il en est de ceux qui ont été moins bien dotés.

Deuxièmement, le fait de n'avoir pas à choisir son aliénation mais d'abandonner cette responsabilité au hasard de la naissance dans le cadre d'un monde bien ordonné délivre l'individu d'un lourd fardeau. La rançon du libre-choix sur ce point, c'est la possibilité d'errer sans que l'on puisse s'en prendre à personne d'autre qu'à soi-même si l'errance aboutit à l'échec. Comme l'avait bien vu Kierkegaard, c'est la dimension du tragique qui disparaît ainsi : « Notre époque a perdu toutes les valeurs substantielles de famille, d'État et de génération ; elle est obligée d'abandonner entièrement à lui-même l'individu, si bien qu'il devient à la lettre

⁽⁴⁾ On n'existe jamais exclusivement comme individu, comme pur projet de soi et c'est précisément l'illusion individualiste que de le croire. Le drame de Rahel Varnhagen sera précisément de s'aveugler sur ce point : « qu'on ne soit pas seulement soi-même, mais qu'on existe comme porteur d'une qualité sociale définie, et non seulement d'une, mais de beaucoup ; qu'on soit à la fois, dans les imbrications toutes naturelles qu'exige la vie en société, mère et enfant, sœur et maîtresse, bourgeoise et amie » (RV, 149).



son propre créateur : sa faute est ainsi péché, et sa douleur, repentir ; mais l'élément tragique se trouve ainsi éliminé. La tragédie où, strictement, le héros pâtit, a aussi perdu son intérêt tragique : car la puissance d'où procède sa souffrance ne signifie plus rien, et le spectateur s'écrie : aide-toi, le ciel t'aidera : (...) » ⁽⁵⁾. L'existence ne peut plus être ce parti pris héroïque face à des puissances adverses et contradictoires, elle devient un jeu absurde. Roquentin illustre parfaitement le cas. Il s'est livré corps et âme à « la grande affaire Rollebon » (N, 140) comme jadis il s'était abandonné à sa passion en Indochine. L'une comme l'autre sont épuisées et le voilà à l'heure d'un difficile bilan :

Toute ma vie est derrière moi. Je la vois tout entière, (...). Il y a peu de chose à en dire : c'est une partie perdue, voilà tout. (...). J'avais perdu la première manche, j'ai voulu jouer la seconde et j'ai perdu aussi ; j'ai perdu la partie. (...). À présent, (...), je vais me survivre. Manger, dormir. Dormir, manger (N, 221).

Même quand l'échec n'est pas aussi patent, être condamné à la liberté, cela peut signifier la hantise perpétuelle de n'avoir pas fait le meilleur choix possible, de s'être fait banquier alors qu'on eût pu être artiste ou le contraire. Tocqueville parlait à ce propos de l'inquiétude constante de l'*homo democraticus* ⁽⁶⁾. Et c'est une inquiétude qui ne peut jamais être apaisée renchérit Arendt car, disait-elle au plus près des vrais enjeux de sa vie, « un homme qui désire se perdre lui-même découvre en fait les possibilités de l'existence humaine, qui sont infinies, de même que l'est la Création. Mais le fait de retrouver une nouvelle personnalité est aussi difficile et aussi désespéré que recréer le monde » (TC, 71).

Elle nous donne ici une indication importante : les possibilités sont infinies comme l'est la Création. Le hic, c'est que nous ne sommes pas des créateurs, nous sommes des hommes. Le problème de la modernité, et de Sartre en particulier, c'est de l'avoir oublié, d'avoir cru que

l'homme peut se créer lui-même et devenir son propre Dieu s'il décide de vivre comme s'il était un dieu. Du paradoxe que l'homme, bien qu'il ne se soit pas créé lui-même, est tenu responsable de ce qu'il

⁽⁵⁾ S. KIERKEGAARD, « Le reflet du tragique ancien dans le tragique moderne », in : *L'alternative*, Paris, Éditions de l'orante, 1970, p. 141.

⁽⁶⁾ Cf. DA2, II, XVIII : « Pourquoi les Américains se montrent si inquiets au milieu de leur bien-être » ?



fait, Sartre conclut qu'il doit donc être tenu pour son propre Créateur⁽⁷⁾.

Mais comme décidément il ne l'est pas, comme il ne lui est pas loisible de se recréer à sa guise, il s'y rompt les os. Il s'y rompt les os car « si l'on peut estimer que le trait commun de toutes les conceptions de l'homme se créant lui-même est une révolte contre le donné réel de la condition humaine, — il est bien évident qu'en tant qu'individu ou en tant que membre de l'espèce, l'homme ne doit *pas* à lui-même son existence » (MV, 124). Pour avoir mis la barre trop haut ou, pour le dire avec moins de complaisance, pour s'être figuré illusoirement qu'il pouvait être le maître exclusif de sa destinée⁽⁸⁾, le voilà rabaissé du statut de créateur à celui de brute sauvage : dormir, manger ; manger, dormir.

En vérité, nous ne sommes jamais les créateurs de nos histoires. Nous n'en sommes pas les auteurs, seulement les acteurs. Elles n'ont aucun auteur identifiable ; ni nous, ni personne d'autre en particulier. Nous ne sommes évidemment pas pour rien dans les formes que prennent nos vies, mais nous n'en sommes pas maîtres non plus. Comme Arendt ne se lasse pas de le répéter, il y a du donné qui se manifeste dans la présence d'un monde qui nous préexiste et au sein duquel notre place est déjà partiellement prévue. Nous ne la choisissons pas et ne pouvons que composer avec elle. Dans une phrase qui aurait pu être signée par Arendt, MacIntyre écrivait ainsi :

(...) nous ne sommes jamais plus (et parfois moins) que les co-auteurs de nos propres histoires. C'est seulement en imagination que nous vivons l'histoire qui nous plaît. Dans la vie, comme Aristote et

⁽⁷⁾ H. ARENDT, « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente », in : *Les cahiers de philosophie, Hannah Arendt, Confrontations, op. cit.*, p. 20. Cf. aussi « French Existentialism », in *Nation, op. cit.*, p. 227 : « Si l'homme devient conscient de sa propre conscience et de ses innombrables (tremendous) possibilités créatrices, s'il renonce au désir d'être identique avec lui-même comme l'est une chose, il réalise qu'il ne dépend de rien ni de personne en dehors de lui-même et qu'il peut être libre, le maître de sa propre destinée ».

⁽⁸⁾ Nous retrouvons ici le « jugement erroné » qui, selon Tocqueville, caractérise les individualistes : « Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne : ils s'habituent à se considérer toujours isolément, ils se figurent volontiers que leur destinée toute entière est entre leurs mains » (DA2, II, p. 127).



Engels l'ont noté, nous subissons toujours certaines contraintes. Nous entrons sur une scène que nous n'avons pas conçue et nous nous trouvons faisant partie d'une action que nous n'avons pas faite⁽⁹⁾.

En outre, alors même que nous assumerions comme nôtres et la scène et l'action où nous avons été enrôlés, nous n'en deviendrions pas les auteurs pour autant car, quelque soin que nous mettions à planifier l'action, l'imprévisible reste de mise tant que nous partageons la terre avec d'autres. Tout acte posé interagit avec les leurs et la résultante n'est jamais ce que chaque acteur avait conçu pour soi⁽¹⁰⁾. Nous pouvons en conclure que l'absence d'auteur est très exactement ce qui distingue les histoires vraies des histoires imaginaires, la réalité de la fiction :

La distinction entre une histoire vraie et une histoire inventée est précisément que cette dernière a été « fabriquée » ou « forgée », tandis que l'autre n'a pas été faite du tout. L'histoire vraie dans laquelle la vie nous empêche et dont nous ne pouvons nous évader tant que nous sommes en vie, ne renvoie ni à un auteur visible, ni à un auteur invisible parce qu'elle n'est pas du tout fabriquée (CHM, 209/186/178).

Mais n'avons-nous pas vu par ailleurs qu'Arendt donnait pour trait spécifique de l'existence humaine le fait qu'elle se prête à être racontée comme un tout cohérent, c'est-à-dire comme une histoire qui aurait un auteur ou un créateur ? Assurément et c'est à la résolution de ce paradoxe qu'une bonne partie des prochains chapitres sera consacrée. J'en postpose donc la discussion plus approfondie. Dans l'immédiat, il nous suffit de prendre acte de la vanité de l'ambition des Modernes selon Arendt.

⁽⁹⁾ A. MACINTYRE, *After Virtue*, op. cit., p. 213.

⁽¹⁰⁾ Cf. H. ARENDT, « Travail, œuvre, action », in : *Études phénoménologiques*, Hannah Arendt, 2, 1985, p. 23 : « Tout acte et tout nouveau commencement tombent dans un tissu déjà existant, où néanmoins ils lancent en quelque sorte un nouveau processus qui affectera beaucoup de gens, au-delà même de ceux avec lesquels l'agent entre en contact direct. C'est à cause de ce tissu déjà existant de relations humaines, avec ses conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'accomplit presque jamais son dessein ».



5C. Pour avoir un théâtre, il faut assumer un rôle et vice versa

Pour s'être délié de son ultime appartenance au monde, Roquentin s'y retrouve complètement superflu et cette superfluité lui donne la nausée. Pour prix du refus de la moindre aliénation de lui-même (dans la relation à Rollebon), il subit une radicale aliénation du monde, la désolation. Autrement dit, nous pouvons identifier le « rapport théorique » dénoncé par Marx et le monde compris comme structure de représentation. C'est seulement dans la mesure où l'individu peut, de son plein gré ou non, s'engager dans un rapport de représentation qu'il sera sauvé de l'absurde, dans sa version « héroïque » chez Sartre ou dans la forme banale de « l'égotisme plus récent, centré sur le moi, avec sa veulerie et son infinie séquelle de misères futiles » (CHM, 350/311/303).

Encore faut-il pour cela qu'il existe un monde et, en son sein, une scène sur laquelle se donner en représentation. Cette scène existe partout où des hommes agissent ensemble :

L'espace de l'apparence commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action ; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser (CHM, 224/199/193).

Cette réunion des hommes « dans le mode de la parole et de l'action » génère la puissance, une puissance qui n'existe toutefois qu'aussi longtemps qu'ils font cause commune : « Tandis que la force est une qualité naturelle de l'individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent » (CHM, 225/200/194). C'est pour prévenir l'impuissance consécutive à la dispersion que les hommes fondent des cités dont les structures visent à conserver l'espace d'apparence (et la puissance qui lui est attenante) au-delà du moment évanescant de son actualisation :

Tout se passe comme si l'on avait tracé le rempart de la *polis* et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant qui toutefois, privé de cette protection stabilisante, ne pourrait pas durer, ne pourrait pas survivre à l'instant de la parole et de l'action. À parler non pas historiquement, mais métaphoriquement, théoriquement, on dirait que les hommes qui revinrent de la guerre de



Troie voulurent rendre permanent l'espace d'apparence qui était né de leurs actes et de leurs souffrances, l'empêcher de succomber à leur dispersion quand ils rentreraient séparément dans leurs foyers (CHM, 223/198/192).

Toute organisation politique est donc tentative pour institutionnaliser la puissance originelle née d'un simple rassemblement d'hommes qui étaient d'accord pour mener une entreprise commune. Puissance et cohésion se conditionnent réciproquement : « Ce qui maintient un groupe d'hommes comme groupe quand le moment toujours éphémère de l'agir en commun est passé, et ce que nous nommons aujourd'hui organisation, c'est la puissance, qui, de son côté, n'est maintenue intacte que tant que le groupe ne se détruit pas » (CHM, 226/201/195).

La forme de leur organisation ultérieure est par conséquent étroitement tributaire de la forme de leur association originelle, de la base sur laquelle ils se sont entendus pour se réunir, du type de consensus qu'ils ont, plus ou moins tacitement, passé ensemble. Ce consensus se matérialise ensuite dans les lois et institutions de la cité qui en reflètent et en perpétuent la teneur. Elles explicitent et confirment les règles du jeu dont elles définissent désormais pour les contemporains de la fondation et pour les générations suivantes les conditions de participation. Pour qui arrive après l'institution, « l'important n'est pas le fait que je me soumette volontairement à ces règles, ou que je reconnaisse leur validité théorique, mais que pratiquement je ne puisse pas prendre part au jeu sans m'y conformer : l'acceptation de la règle résulte de mon désir de jouer, et les hommes n'existant qu'en groupes, ce désir de jouer équivaut à celui de vivre. Tout homme naît dans une communauté où existent des lois auxquelles il 'obéit', en premier lieu parce qu'il n'y a pas pour lui d'autre façon de participer au grand jeu du monde » (MV, 211n). La puissance de la communauté ainsi fondée se conserve tant qu'il y a consentement à l'ordre institué : « C'est le soutien populaire qui donne leur pouvoir aux institutions d'un pays, et ce soutien n'est que la suite naturelle du consentement qui a commencé par donner naissance aux lois existantes » (MV, 150).

Le pacte originnaire lui-même est susceptible de se fonder sur les modalités les plus diverses. Il n'est nullement requis pour garantir la viabilité du jeu que chacun y joue un rôle égal. Il est



indispensable par contre que tout le monde ait un rôle à jouer, que chacun ait l'occasion de se produire sur la scène : « Tout homme, à sa naissance, fait partie d'une communauté particulière et ne peut survivre que s'il est accepté par elle et y trouver place » (MV, 94). Il suffit qu'il y ait intégration pour qu'il y ait existence sensée ; il n'est pas nécessaire que l'intégration se conforme à des modalités précises.

5D. Esclave et concentrationnaire

À cet égard — et nous verrons de suite qu'il est capital —, le monde traditionnel est irréprochable. À tous il réserve un rôle, plus ou moins glorieux, plus ou moins enviable ; plus souvent moins que plus, mais tout le monde en a un :

Chez les peuples aristocratiques, tous les rangs diffèrent, mais tous les rangs sont fixes ; chacun occupe dans sa sphère un lieu dont il ne peut sortir, et où il vit au milieu d'autres hommes attachés autour de lui de la même manière. Chez ces nations, *nul ne peut espérer ou craindre de n'être pas vu ; il ne se rencontre pas d'homme si bas placé qui n'ait son théâtre*, et qui doive échapper, par son obscurité, au blâme ou à la louange ⁽¹¹⁾.

Autrement dit, le monde traditionnel aristocratique au sens étroit ou non, attestait ainsi en acte la possession de ce « savoir privilégié » dont le défaut a précipité la faillite de la Révolution française : « la conviction que l'obscurité plutôt que le besoin est la plaie de la pauvreté » (ER, 97/69/87) ⁽¹²⁾. L'obscurité est malédiction à deux titres au moins : d'une part, d'un point de vue individuel, elle frustre la quête d'immortalité de l'homme que son obscurité condamne à l'oubli. D'autre part, et dans le présent contexte, c'est ce que nous devons retenir, elle signifie une totale absence de protection. Seul celui qui est privé de tout espace d'apparence, de tout théâtre ne peut rien représenter et par conséquent ne représente rien. Ne représentant rien, il ne

⁽¹¹⁾ DA2, III, chap. 18, p. 297.

⁽¹²⁾ S'il s'agit d'un savoir privilégié, c'est qu'il n'est accessible qu'à ceux qui se sont délivrés de la nécessité vitale et des idéaux qui s'en déduisent. Pour en illustrer la teneur, Arendt cite dans l'édition allemande (p. 86) de *On Revolution* les vers de Brecht que j'ai mis en exergue du chapitre. Elle les citera encore dans son hommage à Brecht, cf. VP, 229.



« vaut » rien et peut donc être traité comme quantité négligeable. C'est ce qui arrive au concentrationnaire et c'est ce qui le différencie de l'esclave.

Nous touchons ici au principe de la différence entre la servitude selon les Anciens et la servitude selon les Modernes :

Au cours de l'histoire, l'esclavage a été une institution inhérente à un ordre social ; les esclaves n'étaient pas, comme les prisonniers des camps de concentration, *soustraits aux regards* et, par conséquent à la protection de leurs semblables ; comme instruments de travail ils avaient un prix défini et, comme propriété, une valeur non moins définie. Le prisonnier d'un camp de concentration n'a pas de prix puisqu'on peut toujours le remplacer ; personne ne sait à *qui il appartient puisque personne ne le voit jamais*. Pour la société normale, le concentrationnaire est absolument superflu (...) (OT3, 182/444).

L'esclave est exploité mais sa visibilité le protège de l'oppression totale. Être exploité, c'est travailler au bénéfice d'un autre, mais l'exploitation ne se confond pas avec l'oppression ; elle n'en est pas la condition et elle n'en définit pas la teneur. La condition de l'oppression, c'est l'obscurité et son contenu, c'est l'exclusion.

Claude Lefort a tiré des conclusions identiques de sa lecture de Soljénitsyne : « Les serfs, encore qu'ils soient la propriété de leur maître, se définissent comme des agents sociaux nécessaires au fonctionnement du système économique et politique. En tant que tels, ils sont enracinés dans le même monde que les maîtres, si fortes soient la domination et l'exploitation qu'ils subissent et si grand leur dénuement. Comme le souligne l'écrivain, ils vivent en famille, jouissent d'habitations permanentes, ils possèdent de menus objets, des outils, parfois des animaux, parfois encore cultivent une parcelle sur la terre du seigneur ; s'ils changent de propriétaire, il est exceptionnel qu'ils soient séparés de leur conjoint et de leurs enfants ou privés de leurs modestes biens ; pour eux, la journée de travail, longue et pénible, a une limite tenue pour naturelle ; la semaine est coupée par le dimanche, l'année par des fêtes qui les rassemblent ; ils célèbrent leur culte ; enfin, ils mangent à leur faim, si pauvre soit leur nourriture (II, 117-118). En bref, ils peuvent subsister, se reproduire, rapporter leurs pratiques, leurs relations, leurs croyances à un *ordre*



du monde »⁽¹³⁾. À l'inverse, les détenus des camps sont « défaits de la trame sociale, arrachés aux milieux qui leur procuraient les repères symboliques de leur existence »⁽¹⁴⁾. Ainsi exclus de tout monde commun, les habitants de l'univers concentrationnaire se présentent comme « des hommes abstraits, sans liens qui les unissent, sans propriété, sans famille, sans attache à un milieu professionnel, sans implantation dans l'espace, sans histoire — des déracinés »⁽¹⁵⁾.

Mais de qui nous parlent ici Arendt et Lefort ? Des victimes des camps nazis et soviétiques ou de notre brave Roquentin ? Même si le sort de ce dernier est évidemment incomparablement moins pénible, toutes les caractéristiques de l'« homme abstrait » ne se retrouvent-elles pas en sa personne ? À cette différence près que si le concentrationnaire subit l'oppression à son corps défendant, Roquentin revendique sa non-appartenance à rien comme l'expression même de sa liberté. N'est-ce pas l'indice le plus probant de la fausseté de sa conception de la liberté ? N'est-ce pas la preuve que les Modernes se sont absolument fourvoyés quant au contenu de cette liberté ? C'est en tout cas ce qu'Arendt fait plus que suggérer.

Puisque nous en avons fait le thème de cette première partie, restons attachés à l'exemple de la propriété. Nous avons vu à quel point il était essentiel, au regard de la définition moderne de la liberté, que la propriété ne soit pas conçue comme une détermination substantielle de l'individu. Elle ne peut en aucun cas être considérée comme une dimension inaliénable de ce qu'il est, de son identité. Pour Arendt au contraire, les biens personnels conditionnent l'identité parce que,

⁽¹³⁾ Cf. LEFORT, *Un homme de trop. Réflexions sur « L'archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1976, p. 111.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 112.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 104. Cf. aussi ARENDT, « The Ivory Tower of Common Sense », in : *Nation*, le 19/10/1946 : « Only a great scholar living in the ivory tower of common sense could be so completely unaware of the fact that certain categories of men today are far worse off than any slave or serf ever was. Nor do we need to evoke the extremities of the death factories. Concentration camps have outlived the downfall of the Nazi regime and are accepted as a matter of course ; their inmates belong to a new class of human beings who have lost even the elementary human usefulness for society as a whole of which slaves and serfs were never deprived » (p. 448).



sans eux, l'individu est incapable de se retrouver : « Les objets ont pour fonction de stabiliser la vie humaine, et — (...) — leur objectivité tient au fait que les hommes, en dépit de leur nature toujours changeante, peuvent recouvrer leur identité en se reliant avec la même chaise, la même table » (CHM, 154/137/125). Les objets personnels apparaissent ainsi comme la condition objective de l'accès de l'individu à son propre passé. Ils fixent le souvenir de l'expérience individuelle et sont ainsi constitutifs du sentiment de la continuité de la personne dans le temps.

L'avantage du patrimoine inaliénable, c'est qu'il mettait en outre l'individu en relation directe avec un passé d'avant sa naissance. Si les objets personnels sont la condition de la mémoire personnelle, le patrimoine était le support d'une mémoire transpersonnelle et, à ce titre, la condition objective du sentiment de la continuité des générations. Le processus maudit qui a débuté par l'attaque en règle contre ce type de propriété s'accomplit logiquement dans l'expropriation des ultimes vestiges de la propriété : les objets personnels, ces modestes monuments de notre histoire privée. La production des « hommes abstraits » représente l'étape ultime du procès d'expropriation qui inaugure la modernité. Parvenu à son comble, l'aliénation du monde s'identifie à l'aliénation de soi de telle sorte que se vérifie la teneur de la désolation : « Le moi et le monde, la faculté de penser et d'expérimenter sont perdues en même temps » (OT3, 229/477). A-t-il fallu passer par les camps pour le réaliser ? Apparemment oui :

Nous savons, en disant cela, que nous serons difficilement compris, et il est bon qu'il en soit ainsi. Mais que chacun considère en soi-même toute la valeur, toute la signification qui s'attache à la plus anodine de nos habitudes quotidiennes, aux mille petites choses qui nous appartiennent et que même le plus humble des mendiants possède : un mouchoir, une vieille lettre, la photographie d'un être cher. *Ces choses-là font partie de nous presque autant que les membres de notre corps*, et il n'est pas concevable en ce monde d'en être privé, qu'aussitôt nous ne trouvions à les remplacer par d'autres objets, d'autres parties de nous-mêmes *qui veillent sur nos souvenirs et les font revivre*. Qu'on imagine maintenant un homme privé non seulement des êtres qu'il aime, mais de sa maison, de ses habitudes, de ses vêtements, de tout enfin, littéralement de tout ce qu'il *possède* : ce sera un homme *vide*, réduit à la souffrance et au besoin, dénué



de tout discernement, oublieux de toute dignité : *car il n'est pas rare, quand on a tout perdu, de se perdre soi-même* ⁽¹⁶⁾.

En vérité, Roquentin était parvenu à la même conclusion. Bien plus, il avait réalisé le lien entre cette conséquence et son idéal de liberté. Seulement, de façon incompréhensible, il n'en avait pas déduit ensuite l'inanité de cet idéal. Le voilà comparant sa situation à celle des imbéciles heureux qui pensent vivre chez eux dans le monde :

Pour eux, (...), c'est autre chose. Ils ont vieilli autrement. Ils vivent au milieu des legs, des cadeaux et chacun de leurs meubles est un souvenir. Pendulettes, médailles, portraits, coquillages, presse-papiers, paravents, châles. Ils ont des armoires pleines de bouteilles, d'étoffes, de vieux vêtements, de journaux ; ils ont tout gardé. *Le passé, c'est un luxe de propriétaire*. Où donc conserverais-je le mien ? On ne met pas son passé dans sa poche ; il faut avoir une maison pour l'y ranger. Je ne possède que mon corps ; un homme tout seul, avec son seul corps, ne peut pas arrêter les souvenirs ; ils lui passent au travers. *Je ne devrais pas me plaindre : je n'ai voulu qu'être libre* (N, 96).

Faut-il que les Modernes soient déboussolés pour considérer comme un luxe la condition élémentaire de la mémoire ? Privé de mémoire, l'homme devient être de l'instant. Il ne se définit plus que par une suite sans rime ni raison de *hic et nunc*. Plus aucune histoire n'est possible. La déshumanisation est accomplie. Partie du dispositif garantissant la permanence du monde, l'inaliénabilité de la propriété se découvre également condition de l'identité de la personne. Il n'y a pas à s'en étonner puisque Arendt fait explicitement passer l'individualisation des personnes par la médiation du monde.

À partir du noyau de vérité que me semble contenir cette thèse, tout le problème est alors de déterminer si sa reconnaissance oblige à suivre Arendt dans toutes les conséquences qu'elle en déduit. J'essayerai de trouver dans la troisième partie une position médiane faisant droit aux deux dimensions présentées comme antinomiques par Arendt : l'appartenance à soi et l'appartenance au monde. En attendant, la première boucle est maintenant bouclée ; la phrase de *The Human Condition* que nous citons au commencement de notre enquête sur les origines

⁽¹⁶⁾ P. LEVI, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 31.

lointaines des totalitarismes a, je l'espère, été suffisamment commentée pour qu'elle soit devenue pleinement intelligible : « L'avènement de la société a provoqué le déclin simultané des domaines public et privé. Mais l'éclipse d'un monde public commun, si décisive pour la formation de l'homme de masse désolé et si dangereuse pour la formation de la mentalité amondaine des mouvements de masse idéologiques modernes, a commencé avec la perte beaucoup plus tangible de cette parcelle du monde que l'homme possédait privativement » (CHM, 289/257/252). Tant par la dynamique effective de son développement — le processus d'expropriation — que par ses idéaux — la définition abstraite de la liberté humaine qu'elle promeut —, la modernité tend à s'achever dans la désolation. Est-il besoin d'autres témoignages pour la condamner sans appel ?

6. Retour à la causalité du « rapport théorique »

Ce verdict ne résout toutefois pas encore le problème que nous nous sommes posés au début du chapitre et qui a justifié ce long détour au terme duquel s'est découverte la spécificité de la servitude selon les Modernes. Nous avons laissé en suspens la question de savoir comment le « rapport théorique » mis en évidence par Marx entre le majorataire et son bien pouvait être la cause du rapport pratique entre lui et ses serfs. Mais le détour n'a pas été inutile : il a révélé que ce rapport, dont nous avons retrouvé la présence massive en Grèce et, réduite à sa plus simple expression, chez Roquentin, avait un aspect éminemment positif puisque la singularité de l'oppression concentrationnaire réside dans sa disparition. Davantage encore, l'on peut dire que la participation à un rapport de ce type équivaut à la participation à un monde en lequel la vie de l'individu signifie quelque chose. Le monde ancien était certes foncièrement inégalitaire, il s'accommodait d'irréductibles différences statutaires mais, en règle générale, personne n'en était radicalement exclu, tout le monde y avait au moins une petite place ; ainsi,

à la lumière des événements récents, on peut dire que les esclaves, même les esclaves, faisaient encore partie d'une certaine forme de communauté humaine ; leur travail était nécessaire, utilisé,



exploité, et cela même les maintenait au sein de l'humanité. Être esclave, c'était après tout avoir un signe distinctif, une place dans la société, c'était bien plus que la nudité abstraite d'un être humain, et rien qu'humain. Ce n'est donc pas la perte de droits spécifiques, mais celle d'une communauté désireuse et capable de garantir des droits, quels qu'ils soient, qui s'est impitoyablement abattue sur un nombre de plus en plus grand de gens. L'homme, on le voit, peut perdre tous les prétendus Droits de l'Homme sans perdre pour autant sa qualité essentielle d'homme, sa dignité humaine (OT2, 283/297).

Puisque mieux vaut être à l'évidence esclave à la manière du majorataire — et même de son serf — qu'à celle du concentrationnaire, l'esclavage ou d'autres formes de servitude instituée représentent objectivement un moindre mal. Souvenons-nous de la formule de Montesquieu qui, a fortiori, s'applique au totalitarisme : « comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien ». Il faut y voir l'expression d'un constat et non d'un jugement de valeur. Arendt ne dit pas que l'esclavage antique était un bien, elle dit que c'était un crime. Mais ce crime était objectivement moindre — et elle dit pourquoi — que les crimes perpétrés par le totalitarisme.

Notre problème, c'est bien sûr d'examiner si ce moindre mal, même s'il se réalise dans des formes moins « barbares » que l'esclavage, doit être considéré comme étant irréductible de droit. Si, d'une part, il est correct de dire — ce qui n'est pas encore établi — que l'esclavage « résulte » de la forme de l'allégeance du citoyen à la cité et si, d'autre part, cette forme d'allégeance est la condition sine qua non de l'appartenance au monde — ce dont Arendt paraît convaincue —, on ne voit pas comment y échapper. Aussi adoucie soit-elle, une certaine oppression semble inéluctable, étant entendu que nous ne renonçons pas à nommer oppressif un état socio-politique en lequel, comme disait Tocqueville, « tous les rangs sont fixes » et ce, même si les inférieurs ne s'en trouvent apparemment pas mal.

Par ailleurs, les arguments d'Arendt en faveur de l'inclusion dans une structure de représentation sont sérieux. Celle-ci suppose la position d'une extériorité par rapport à laquelle les individus se reconnaissent dépendants. Le majorataire subordonne son destin à celui de son patrimoine, le citoyen à celui de sa cité. Roquentin finit par récuser toute espèce de subordination : il ne



voudrait faire allégeance qu'à lui-même tout en faisant le constat que c'est impossible et il conclut de ce fait à l'absurdité de sa liberté : « Seul et libre, mais cette liberté ressemble un peu à la mort » (N, 221).

Le voilà désolé ou, dirions-nous plus volontiers, anémique. Arendt a certainement raison de voir dans l'anomie-désolation une voie possible de la liberté selon les Modernes. Chez Jean-Marie Guyau, par l'intermédiaire duquel le terme s'est introduit dans la littérature sociologique, il désigne une réalité positive explicitement pensée par opposition à la structure contraignante de l'autonomie kantienne. S'appartenant en pleine propriété, l'individu anémique décide souverainement du bien et du bon pour lui. Il refuse de se soumettre à quelque loi que ce soit, sinon à la sienne propre. Mais le terme de « loi » est alors inadéquat puisque par définition celle-ci est censée valoir pour plusieurs. Besnard qualifie justement sa pensée d'« individualisme anarchisant »⁽¹⁷⁾. De Grotius à Nozick, il y a une tradition d'un tel individualisme qui représente sûrement un courant important de la modernité⁽¹⁸⁾. Dans ce cadre, l'individu ne se reconnaît de dépendance qu'envers lui-même, ce qui équivaut à l'affirmation d'une totale indépendance. L'allégeance est ici particularisée à l'extrême et les fins de l'individu sont à l'avenant : auto-positionnées et exclusives (puisque, par définition, l'un n'est pas l'autre).

Mais, et c'est pourquoi l'on peut reprocher à Arendt l'unilatéralité de ses vues, ce n'est pas la seule tradition moderne de l'individualisme. Pour Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Marx et bien d'autres, indépendance ne signifie pas encore auto-

⁽¹⁷⁾ P. BESNARD, *L'anomie...*, op. cit., p. 25.

⁽¹⁸⁾ Cette généalogie m'a été suggérée par Alan RYAN : *Property*, Milton Keynes, Open University Press, 1987, p. 67 : « If I may dispose of whatever I have rights over, I may sell myself into slavery. Grotius explicitly claimed this, and it is an implication of Robert Nozick's theory ». Si je ne dois ma liberté qu'à moi-même, je puis évidemment l'aliéner. D'où l'idée des premiers théoriciens de l'appartenance à soi soucieux de prévenir cette funeste conséquence : faire de la liberté l'instrument de la conservation d'une vie qui a été donnée et dont je ne suis pas par conséquent le maître absolu. Ici encore la catégorie du don permet de protéger les individus contre eux-mêmes. Mais, et c'est pourquoi Arendt ne saurait pactiser avec eux, la liberté elle-même devient alors fonction de la vie.



mie⁽¹⁹⁾. Pour eux, l'autonomie n'est pas allégeance aux idiosyncrasies de l'individu mais au contraire à l'universalisme de la raison. Au regard de l'autonomie ainsi conçue, l'allégeance du citoyen à la cité ou du majoritaire à son domaine apparaissent trop restreintes, trop particulières. L'autonomie du citoyen repose sur la cité, celle du propriétaire sur la propriété.

La portée de cette autonomie dépend de l'instance admise comme fondatrice de l'« auto », de l'instance par rapport à laquelle l'individu se considère débiteur de son autonomie. Les candidats à ce statut éminent d'extériorité fondatrice sont innombrables : Dieu, la nature, l'histoire, le monde, l'État, la nation, la famille, autrui, soi-même, les ancêtres, l'inconscient, le langage, les hommes, l'être, la conscience, la raison... Tous prétendent à la dignité suprême mais leurs titres de légitimation varient.

Nonobstant d'autres différences, je ne veux en retenir qu'une seule : l'étendue de l'autonomie qu'elles confèrent. Autrement dit, tous les hommes peuvent-ils en bénéficier ou est-elle réservée à un nombre, plus ou moins grand, à l'exclusion des autres ? Il apparaît à l'évidence que certains candidats supposent essentiellement cette exclusion. Ainsi l'allégeance à une cité particulière signifie *ipso facto* l'exclusion pour qui n'y appartient pas. De même l'allégeance à une lignée déterminée ou à certains ancêtres mythologiques restreint le cercle de l'humanité aux proportions de la tribu, du clan ou de l'ethnie. Cette allégeance inconditionnelle à une extériorité particulière entretiendrait-elle un rapport de déterminant à déterminé avec les rapports de domination à l'intérieur de la communauté ainsi constituée ? S'il

(19) Plus près de nous, L. FERRY et A. RENAUT, 68-86. *Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, p. 41 : « Une autre évolution possible de l'individualisme démocratique vient radicaliser le processus d'atomisation du social : elle conduit au relativisme. Si l'individualisme s'exprime dans la critique des traditions, la conséquence limite de ce mouvement est l'émergence d'une culture au sein de laquelle l'authenticité, le fait d'être soi-même dans sa singularité, devient la valeur qui supplante toutes les autres. Il ne s'agit plus pour l'individu de se soumettre à une norme extérieure à lui, *quelle qu'elle soit et quelle que soit la nature de cette extériorité* ». La différence théorique entre indépendance et autonomie est approfondie dans A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.



s'avérerait que oui, nous aurions enfin donné substance à l'hypothèse de Marx.

Dans une version « forte » du terme « causalité », elle ne semble pas soutenable : le « rapport théorique » ne peut être cause au sens où un coup de poignard serait cause de mort. Mais en un sens plus faible, elle est par contre tout à fait plausible et nous pouvons en donner la formule dans le langage classique de l'aliénation. L'identification à une cause particulière a pour effet de réprimer en l'individu l'expression de ce que Habermas appellerait ses intérêts universalisables. Ceux-ci sont sacrifiés sur l'autel des intérêts particuliers desquels l'individu reçoit sa raison d'être. L'intérêt particulier est de la sorte « fétichisé », hypostasié de manière indue. Il devient une idole qui ne peut présenter ses lettres de créances à la raison. Ne pouvant recueillir l'assentiment par voie d'arguments, elle s'impose sinon par la violence, du moins par une autorité non susceptible d'être remise en question : la tradition. Dès ce moment, elle devient une puissance extérieure, une puissance en laquelle les individus ne peuvent se reconnaître entièrement et, par conséquent, une puissance oppressive, aliénante.

Nous avons vu que chez Arendt la constitution de l'espace d'apparence et l'émergence de la puissance étaient corrélatives. L'organisation politique est la tentative pour les faire survivre au moment de leur actualisation : lois et institutions matérialisent objectivement le consensus informel qui a présidé au rassemblement d'une pluralité en vue d'un *telos* commun. Les institutions oppressives qui s'y manifestent ne peuvent-elles pas être considérées comme l'expression des vices contenus dans le consensus originel, des vices qui désormais s'imposent comme une puissance échappant à l'emprise des hommes ? Tel est le sens de l'objection fondamentale que Habermas oppose à Arendt :

Dans des communications systématiquement restreintes, les participants forment des convictions qui sont subjectivement libres de contraintes, mais qui correspondent à des illusions ; ce faisant, ils produisent communicationnellement une puissance qui, sitôt qu'elle est institutionnalisée, peut aussi être retournée contre les participants eux-mêmes ⁽²⁰⁾.

⁽²⁰⁾ J. HABERMAS, « Hannah Arendts Begriff der Macht », *op. cit.*, p. 302. J'emprunte la traduction de ce passage à Jean-Marc FERRY, *Habermas...*, *op. cit.*, p. 94.

L'organisation de la cité a beau recueillir l'assentiment consensuel de toutes les parties, elle n'en demeure pas moins critiquable en tant qu'expression d'un consensus faussé ; faussé parce qu'il ne peut résister à l'épreuve de l'universalisation ou, autrement dit, à l'épreuve d'une communication non restreinte et « éclairée ». Au serf qui se plaindrait de son sort, le majorataire répondra : « et moi, crois-tu que je sois libre de choisir ? ». Il argue ainsi de sa soumission forcée à un ordre particulier pour justifier la soumission forcée en laquelle il maintient ses gens. Il peut seulement prendre acte de l'allégeance qui le définit, il ne peut en donner la raison. Elle ne s'autorise que d'une tradition qu'ils partagent et subissent également. C'est parce que la forme de son appartenance au monde suppose par principe une aliénation de lui-même qu'il répercute à son tour, en tant que représentant de cet ordre du monde, l'aliénation qui le constitue, qui le fonde à être ce qu'il est. Le majorataire ne peut la remettre en cause sans se remettre en cause en son identité même.

Mais si l'oppression qu'il fait subir est ainsi le pendant de celle qu'il subit, cela signifie qu'à l'inverse, sa liberté a pour condition la liberté des autres. L'extrériorité fondatrice doit être telle qu'elle ne puisse pas se retourner, une fois institutionnalisée, contre ceux qui la reconnaissent. Cela implique que l'allégeance doit être passible d'un véritable consensus duquel personne ne serait exclu. L'exclusion ne signifiant pas uniquement que certains sont d'emblée interdits de parole comme le suggère Arendt lorsqu'elle évoque le cas des Noirs aux États-Unis. Selon elle, et pas selon Tocqueville auquel elle cherche à faire endosser la paternité de sa propre thèse, ce n'est pas du fait de l'esclavage en soi que les Noirs sont la croix de la République — ils auraient pu passer avec les Blancs ce que les juristes nommaient un *pactum subjectionis* — mais parce qu'ils ont été purement et simplement exclus du consensus originaire :

Tocqueville avait prédit, voici près de cent cinquante ans, que « le plus redoutable de tous les maux qui menacent l'avenir des États-Unis » provenait, *non pas de l'esclavage*, dont il prévoyait l'abolition, mais « de la présence des noirs sur leur sol ». Il pouvait ainsi prédire, plus d'un siècle à l'avance, le sort des Noirs et des Indiens, en se fondant sur le fait, aussi simple qu'effrayant, que ces populations



avaient été tenues à l'écart du premier *consensus universalis* de la communauté politique américaine (MV, 96) ⁽²¹⁾.

Esclaves par contrat, ils auraient été partie prenante de cette communauté et ils ne représenteraient pas aujourd'hui la menace qu'Arendt y voyait. C'est parce que sa pensée autorise de telles conclusions que Habermas est entièrement fondé à conclure qu'en définitive Arendt « retomba dans la tradition du droit naturel » ⁽²²⁾ qu'elle ne s'est pourtant pas privée de critiquer abondamment par ailleurs. Il est vrai que c'est la version rousseauiste du contrat social qu'elle a toujours fustigé, c'est-à-dire précisément la version qui déniait toute validité au pacte d'esclavage.

D'après Rousseau, certains participants au consensus originaire peuvent avoir souscrit, de façon irresponsable, à des termes dont on doit supposer qu'ils les auraient refusés s'ils avaient été en condition de réfléchir vraiment ce qu'ils faisaient : « la folie ne fait pas droit » ⁽²³⁾. C'est de cette réserve que la cri-

⁽²¹⁾ Si Tocqueville parlait effectivement de la présence des Noirs comme de la plus grande menace, c'était explicitement en raison de l'esclavage (cf. DA1, II, 10, p. 454 : « Mais il est un mal qui pénètre dans le monde furtivement : d'abord on l'aperçoit à peine au milieu des abus ordinaires du pouvoir ; il commence avec un individu dont l'histoire ne conserve pas le nom ; on le dépose comme un germe maudit sur quelque point du sol ; il se nourrit ensuite de lui-même, s'étend sans effort, et croît naturellement avec la société qui l'a reçu : ce mal est l'esclavage »). Lorsque plusieurs dizaines de pages plus loin, il évoque le *consensus universalis* (p. 521), le problème des Noirs et de l'esclavage n'est même plus mentionné.

⁽²²⁾ J. HABERMAS, « Hannah Arendts..., *op. cit.*, p. 303.

⁽²³⁾ J. J. ROUSSEAU, « Du contrat social », in : *Œuvres complètes III, op. cit.*, p. 356. À propos des esclaves noirs justement Tocqueville notait que le désir de servitude pouvait être socialement induit : « Plongé dans cet abîme de maux, le nègre sent à peine son infortune ; la violence l'avait placé dans l'esclavage, l'usage de la servitude lui a donné des pensées et une ambition d'esclave ; il admire ses tyrans plus encore qu'il ne les hait, et trouve sa joie et son orgueil dans la servile imitation de ceux qui l'oppriment. (...) S'il devient libre, l'indépendance lui paraît alors souvent une chaîne plus pesante que l'esclavage même ; car dans le cours de son existence, il a appris à se soumettre à tout, excepté à la raison ; et quand la raison devient son seul guide, il ne saurait reconnaître sa voix » (DA1, II, 10, p. 428). Dans ces conditions, un consensus faux peut être reconduit sans difficulté ; on peut donc admettre, comme le veut Arendt, qu'il faut être libéré de la nécessité vitale pour ne pas sacrifier son auto-



tique des idéologies, au sens classique du terme cette fois, s'autorise encore aujourd'hui.

Tout consensus n'est pas authentique. La légitimité a chez Arendt pour condition nécessaire et suffisante la référence autorisée au moment fondateur, au consensus initial duquel la communauté actuelle a reçu ses lois et ses institutions⁽²⁴⁾. Mais si tout consensus n'est pas légitime, il en découle qu'en droit les références ultérieures qui y sont faites n'en sont pas plus légitimes. Comme l'écrit très justement Jean-Marc Ferry,

dans l'hypothèse arendtienne où l'institution parviendrait à conserver intact le consensus qui la maintient, nous n'aurions pour autant, à en croire Habermas, aucune garantie d'être politiquement à l'abri de la domination et de l'injustice, de la violence et de la fausseté. Plus, la légitimité du pouvoir, en dépit de ce consensus, resterait toujours aussi contestable, tant que l'on n'aurait pas montré que cette expression librement consensuelle de l'opinion publique s'accorde en même temps à l'exigence de vérité et de justesse⁽²⁵⁾.

Au premier abord, il est très surprenant de voir Ferry conclure la confrontation qu'il a orchestrée entre Arendt et Habermas en ces termes : « Consensus n'est pas vérité : telle est la 'révélation' de la discussion avec Arendt (...) »⁽²⁶⁾. Tous ses partisans ont en effet beau jeu de répliquer qu'Arendt n'a jamais prétendu que tout consensus était légitime, qu'elle a même explicitement rejeté cette idée. Nous l'avons vue déjà exprimer son effroi à l'idée d'un assentiment généralisé à des « solutions » totalitaires :

nomie à sa survie ; mais la conclusion à en tirer est inverse de la sienne : pour réunir les conditions d'un consensus véritable, la question sociale doit être réglée et c'est pourquoi elle est éminemment politique.

⁽²⁴⁾ Sur la référence autorisée au consensus originaire passé comme dimension fondatrice de la légitimité (en tant qu'opposée à la justification, catégorie relevant de la rationalité instrumentale), cf. MV, 162 : « Aussitôt que plusieurs personnes se rassemblent et agissent de concert, le pouvoir est manifeste, mais il tire sa légitimité du fait initial du rassemblement plutôt que de l'action qui est susceptible de le suivre. Lorsque la légitimité est contestée, elle cherche à faire appel au passé tandis que la justification se réfère à un objectif dont la réalisation se situe dans le futur ». Visant à légitimer la pratique de la désobéissance civile, Arendt s'efforce ainsi de montrer qu'elle s'inscrit dans l'esprit de la constitution politique voulue par les pères fondateurs de la République (cf. MV, 103sq).

⁽²⁵⁾ J. M. FERRY, *Habermas...*, op. cit., p. 95.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, p. 97n.



Car il est tout à fait concevable, et même du domaine des possibilités pratiques de la politique, qu'un beau jour une humanité hautement organisée et mécanisée en arrive à conclure le plus démocratiquement du monde — c'est-à-dire à la majorité — que l'humanité en tant que tout aurait avantage à liquider certaines de ses parties (OT2, 286/299).

Il s'agit là à l'évidence d'un consensus monstrueux auquel jamais Arendt n'aurait souscrit. Ce qu'il importe toutefois de souligner, c'est qu'un tel consensus ne pouvait aux yeux d'Arendt être le fait que d'une humanité complètement socialisée. Dès lors, et précisément parce qu'un tel consensus lui paraissait ressortir désormais de l'ordre du possible, elle n'a pas tant cherché à démontrer pourquoi ce serait un consensus invalide qu'à en prévenir radicalement les conditions nécessaires. Si l'on considère les choses d'un point de vue théorique pur, c'est sans doute parce que, comme le suggère Habermas, elle dissocie totalement les registres du vrai et de l'opinion qu'elle a renoncé à se fier au critère de la vérité. Mais, si l'on se souvient de son expérience personnelle, c'est plutôt pour avoir vécu de très près l'inefficacité politique de la vérité qu'elle est devenue sceptique sur ce point : le discours des nazis était un « caquetage intolérablement stupide » (VP, 33) mais c'est lui qui à l'époque définissait la réalité et lui opposer le discours de la raison était purement et simplement illusoire. On ne faisait que se rendre ridicule en l'employant.

Avertie de cet état de fait, Arendt a préféré s'attaquer aux racines matérielles d'un consensus aussi monstrueux : soit une humanité surpeuplée et entièrement unifiée sous un gouvernement mondial. Outre qu'elle considérait l'idée d'une citoyenneté du monde comme une utopie ⁽²⁷⁾, elle craignait, pour toutes les raisons que nous avons examinées, que la représentation d'une humanité unifiée par une commune allégeance à l'universalisme de la raison ne se réalise de facto dans la figure de l'humanité socialisée unifiée par la seule universalité du processus vital.

Si l'on pense toutefois qu'Arendt agite un peu trop facilement l'épouvantail de l'humanité socialisée, si l'on pense que la

(²⁷) Cf. CHM, 252, en all. slt. : « Car la vieille représentation humaniste d'une citoyenneté du monde est une utopie : personne ne pourra jamais être citoyen du monde comme on était citoyen de son pays propre et délimité ».



modernité ne s'y réduit pas et que même la société de consommation de masse reste sans commune mesure avec la société concentrationnaire, on peut se permettre de poser la barre du souhaitable et du possible un peu plus haut. Pour prévenir le non-sens totalitaire, Arendt était prête à assumer la responsabilité d'un monde injuste mais néanmoins sensé. D'où, par exemple, son apologie de Lincoln disposé à tolérer le mal qu'il sait être l'esclavage pour sauvegarder l'union de la République américaine (cf. MV, 67).

Nous devons, je crois, admettre qu'en effet le sens et l'injustice peuvent cohabiter. Mais nous n'en restons pas moins persuadés que tout le monde paie le prix de l'injustice institutionnalisée : les opprimés surtout, mais les oppresseurs aussi. En réintroduisant le critère de vérité dans les questions pratiques, Habermas en appelle non seulement à la promotion d'un monde sensé, d'un monde en lequel tous puissent trouver une place mais encore d'un monde dont le sens soit « vrai » (en accordance avec des critères de vérité adéquats) : que tous puissent y trouver place sur des bases égales, que les règles du jeu et d'accès au jeu soient les mêmes pour chacun. Notre problème alors ne réside pas tant dans la reconstruction des identités stables et assurées que le monde traditionnel distribuait généreusement que dans la recherche d'institutions qui objectiveraient un consensus véritablement universalisable. Autrement dit, la question qu'il faut affronter est celle dont Habermas a fait le titre de l'un de ses meilleurs essais : *Les sociétés complexes peuvent-elles former une identité rationnelle ?*

C'est la question que nous approcherons indirectement dans la troisième partie. Dans la seconde, que nous pouvons maintenant entamer, il s'agit plutôt d'examiner comment se (re-)forme une identité à partir de la désolation. Non pas nécessairement une identité rationnelle, mais une identité qui ne soit pas l'identité criminogène que confère la société totalitaire par le biais de l'idéologie.



Deuxième partie

Idéologies, récits et réconciliation





CHAPITRE VIII

L'idéologie comme substitut du monde

« Tout mal se justifie, dont le spectacle édifie un dieu » dit l'antédiluvienne logique du sentiment — et franchement, est-ce seulement elle qui le dit ?

NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*.

Introduction

Dès le premier chapitre, j'ai suggéré que l'attrait des masses pour l'idéologie résultait d'après Arendt de la perte de cette place dans le monde dont nous venons de retracer l'origine. En vertu de quoi, je me suis permis d'avancer l'hypothèse selon laquelle la fiction idéologique représenterait un palliatif illusoire de l'artifice du monde. Il nous faut à présent établir ce point.

Roquentin nous est apparu comme une figure emblématique de la trajectoire de l'individualisme moderne aux yeux d'Arendt. En tant que rejeton de l'ère impérialiste, il concentre et récapitule en sa personne toutes les caractéristiques des individus qui vont finalement s'abandonner corps et âme aux chimères de l'idéologie. Nous l'avions laissé au désespoir d'avoir perdu son ultime lien au monde et par conséquent sa dernière raison d'être. Il a désormais atteint le point de non-retour : « J'ai envie de partir, de m'en aller quelque part où je serais vraiment à *ma place*, où je m'emboîterais... Mais ma place n'est nulle part ; je suis de trop » (N, 173). Cela ne peut toutefois être le dernier mot ⁽¹⁾ car cet état de superfluité radicale, en lequel nous avons

⁽¹⁾ Et de fait ce ne l'est pas puisque *in extremis*, Roquentin découvre qu'il pourrait bien avoir pour mission sacrée d'être le prophète de l'absurde parmi les hommes. Sartre saura plus tard démasquer sa propre fumisterie (cf. note 2).



appris entre-temps à reconnaître la figure moderne de la servitude, est insupportable.

Aussi ne fut-il pas supporté. Les premières vagues d'exclus modernes avaient été exportées outre-mer quand « leurs » pays respectifs disposaient de colonies en nombre suffisant. Cet exutoire n'existait ni pour les Russes ni pour les Allemands. Dans un premier temps se développèrent par conséquent des tendances impérialistes continentales et Arendt notera que « le nazisme et le bolchevisme doivent plus au pangermanisme et au panslavisme (respectivement) qu'à toute autre idéologie ou mouvement politique » (OT2, 172/222). C'était déjà un substitut banal parce que « là où l'impérialisme colonial avait offert une panacée réelle aux résidus de toutes les classes, l'impérialisme continental ne pouvait rien donner, si ce n'est une idéologie et un mouvement. C'était pourtant assez pour une époque qui préférerait une clé de l'Histoire à l'action politique — une époque où les hommes, pris dans la désintégration de la communauté et l'atomisation de la société, *voulaient à tout prix faire partie de quelque chose* » (OT2, 174/225).

Comment l'adoption de cette sorte pervertie de récit qu'est une idéologie permet de retrouver la place que le monde détruit ne donne plus, nous pouvons l'illustrer sur un plan individuel mais hautement significatif par l'exemple de Roquentin-Sartre. Comme depuis le début de ce travail, je m'efforcerai d'être attentif aux analogies formelles et structurelles entre les différentes manières narratives de dépasser la désolation.

Lorsqu'un quart de siècle après *La Nausée*, Sartre publie *Les mots*, il reconnaît explicitement que Roquentin, c'était lui ⁽²⁾. Ayant remisé tout le pathos de l'absurde qui rend *La nausée* si pesante à lire, nous découvrons avec stupéfaction que l'événement déterminant de sa superfluité n'est plus tant la condition humaine en général que sa propre condition d'orphelin de père. Que cette condition soit une excellente métaphore de la condi-

(2) Cf. M, 210 : « J'étais Roquentin, je montrais ma vie en lui, sans complaisance, la trame de ma vie ; en même temps j'étais *moi*, l'élu, l'annaliste des enfers, photomicroscope de verre et d'acier penché sur mes propres sirops protoplasmiques. Plus tard j'exposai gaïement que l'homme est impossible ; impossible moi-même je ne différais des autres que par le seul *mandat* de manifester cette impossibilité qui, du coup, se transfigurait, devenait ma possibilité la plus intime, l'objet de ma *mission*, le tremplin de ma gloire ».



tion des modernes selon Arendt, nul doute à ce propos. Si la mère symbolise la transmission de la vie dans le domaine privé, le père représente plutôt l'existence de l'espace public, de la continuité du monde en lequel il ménage une place à ses enfants. Or tel est bien l'héritage qui nous fait défaut selon Arendt. Sartre lui-même abonde dans ce sens :

Un père m'eût lesté de quelques obstinations durables ; faisant de ses humeurs mes principes, de son ignorance mon savoir, de ses rancœurs mon orgueil, de ses manies ma loi, il m'eût habité ; ce respectable locataire m'eût donné du respect pour moi-même. Sur le respect j'eusse fondé mon droit de vivre. Mon géniteur eût décidé de mon avenir : polytechnicien de toujours, j'eusse été rassuré pour toujours (M, 70).

C'est encore une variation, et nous allons voir de suite qu'elle ne fera que se préciser, sur le destin du majorataire que nous pouvons lire ici : le père inscrit son fils dans une structure de représentation singularisée ; il développe chez lui, en même temps que ses critères particuliers de jugement, le sens de sa mission sur terre ; c'est elle qui justifie son droit de vivre ; il se respecte dans la mesure où il est pétri de l'importance et du bien-fondé de la tâche dont il est investi. Habitant en lui, incarnant concrètement la voix de sa conscience, le père veille au bon déroulement de l'ordre prévu et le fils se respecte de respecter le *telos* légitime qu'il a reçu en héritage. Mais tout cela est au conditionnel. De fait,

si jamais Jean-Baptiste Sartre avait connu ma destination, il en avait emporté le secret ; ma mère se rappelait seulement qu'il avait dit : « Mon fils n'entrera pas dans la Marine. » Faute de renseignements plus précis, personne, à commencer par moi, ne savait ce que j'étais venu foutre sur terre. M'eût-il laissé du bien, mon enfance eût été changée ; je n'écirais pas ces lignes puisque je serais un autre. Les champs et la maison renvoient au jeune héritier une image stable de lui-même ; il se touche sur son gravier, sur les vitres losangées de la véranda et fait de leur inertie la substance immortelle de son âme (M, 70).

Privé de père, il se voit privé de destination. Il ne peut trouver de raison à sa présence sur terre, il y est sans objet, superflu. Un bout de terre dont la permanence morte lui aurait prêté sa consistance, aurait pu suppléer à l'absence du père ; comme le majorataire d'antan, il aurait alors identifié son destin



à la bonne tenue de la demeure familiale. Mais il ne connut jamais la sécurité d'un lieu auquel, de plein droit, l'on appartient :

Dans mes rares minutes de dissipation, ma mère me chuchotait : « Prends garde ! Nous ne sommes pas chez nous » ! Nous ne fûmes jamais chez nous : ni rue Le Goff ni plus tard, quand ma mère se fut remariée. Je n'en souffris pas puisqu'on me prêtait tout ; mais je restais abstrait. Au propriétaire, les biens de ce monde reflètent ce qu'il est ; ils m'enseignaient ce que je n'étais pas : je *n'étais pas* consistant ni permanent ; je *n'étais pas* le continuateur futur de l'œuvre paternelle, je *n'étais pas* nécessaire à la production de l'acier ; en un mot, je n'avais pas d'âme (M, 71).

Indépendamment de toute considération philosophique sur le malheur de la condition humaine, voilà donc le jeune Sartre confronté au même problème que Roquentin : il n'a réellement de place nulle part et il en ressent pourtant l'impératif besoin. Dès lors, il va résoudre le dilemme en s'inventant une destination fictive. Sartre le dit : « Je me défendis par l'imagination » (M, 92). Puisqu'aucun rôle ne lui a été effectivement réservé dans le grand jeu du monde, il se donne, par compensation, un rôle privilégié dans une histoire qu'il bâtit de toutes pièces : « Puisque personne ne me revendiquait *sérieusement*, j'élevai la prétention d'être indispensable à l'Univers » (M, 90). On se souvient de la métaphore célèbre du passager sans billet. Au contrôleur qui lui demande ce qu'il fait dans le train sans avoir payé sa place, il répond en invoquant une nécessité supérieure et inconnue du commun des mortels :

(...) : je révélais donc que des raisons importantes et secrètes m'appelaient à Dijon, qui intéressaient la France et peut-être l'humanité. À prendre les choses sous ce nouveau jour, on n'aurait trouvé personne, dans tout le convoi, qui eût autant que moi le droit d'y occuper une place. Bien sûr il s'agissait d'une loi supérieure qui contredisait le règlement mais, en prenant sur lui d'interrompre mon voyage, le contrôleur provoquerait de graves complications dont les conséquences retomberaient sur sa tête ; je le conjurais de réfléchir : était-il raisonnable de vouer l'espèce entière au désordre sous prétexte de maintenir l'ordre dans un train ? Tel est l'orgueil : le plaider des misérables. Seuls ont le droit d'être modestes les voyageurs munis de billets (M, 91).

Le voilà héros d'une fiction salvatrice. Son caractère outre-cuidant est à la mesure du motif qui l'a suscitée : le sens com-



mun est déserté parce qu'il s'avère incapable de lui assurer ce qu'il pourrait légitimement exiger d'un monde : une place en son sein. Exclu de l'ordre de ce monde, il en appelle à un ordre fictif qui doit, parce qu'il n'a aucun répondant objectif dans la réalité, être rendu plausible par une surenchère fanatique de la croyance. Évoluer en un milieu sensé, fiable, ordonné est indispensable pour les hommes. Si la réalité — la réalité telle qu'elle est construite par leur activité — n'est plus en mesure de leur offrir ce sens, ils se réfugient dans la fiction d'un ordre imaginaire. Cet ordre fictif devient alors plus précieux que leur vie même et, pour en garantir la crédibilité, ils sont disposés à y sacrifier leurs existences et celles des autres si nécessaire : c'est ce que Berger appelle un « suicide nomique » ⁽³⁾.

Si, pour une raison ou une autre, l'édifice fictif s'effondre, ils sont rendus au non-sens, à l'hébétude d'une vie injustifiable. Ainsi Sartre se dira-t-il « désabusé » : « depuis à peu près dix ans je suis un homme qui s'éveille, guéri d'une longue, amère et douce folie et qui n'en revient pas et qui ne peut se rappeler sans rire ses anciens errements et qui ne sait plus que faire de sa vie. Je suis redevenu le voyageur sans billet que j'étais à sept ans (...) » (M, 211). Arendt ne dit rien d'autre de l'état en lequel se retrouvent après la défaite ceux qui voulurent croire aux mirages de l'idéologie : « Privés de la force du mouvement, ses membres cessent immédiatement de croire au dogme pour lequel hier encore ils étaient prêts à sacrifier leur vie. Au moment où le mouvement, *c'est-à-dire le monde fictif qui les abritait*, est détruit, les masses retournent à leur statut primitif d'individus isolés qui, ou bien sont heureux d'accepter une nouvelle fonction dans un monde changé, ou bien sombrent à nouveau dans leur vieille superfluité désespérée » (OT3, 90/363). Si l'effet du retour à la « normale » est tellement semblable, c'est que la pathologie était identique et que Sartre-Roquentin d'une part, les masses désolées d'autre part, avaient cherché asile dans

⁽³⁾ Cf. P. BERGER, *La religion...*, op. cit., p. 52n, Arendt insiste beaucoup sur le désintéressement des masses (cf. OT3, 74/348) et cite comme étant très significative de leur mentalité le propos d'un jeune ouvrier : « Peu importe qu'on vive quelques années de plus ou de moins, pourvu qu'on ait quelque chose à montrer en justification de sa vie » (OT3, 52/328).



des fictions formellement comparables. C'est ce qu'il nous faut vérifier à présent.

1. Le ressort de la démarche idéologique

En vérité, il n'est que de lire Arendt pour s'en convaincre. Chez elle l'accent ne porte pas tant sur la quête d'une justification de soi que sur celle d'un monde à mesure humaine mais nous aurons amplement l'occasion de vérifier que ce ne sont que les deux faces d'une même médaille : vivre dans un monde en lequel la contingence est réduite équivaut à vivre dans un monde en lequel on a une place à soi.

Parce qu'elles en sont privées, comme Sartre, les masses se défendent par l'imagination. Arendt l'affirme explicitement dans ce passage capital :

Les masses ne font confiance ni à leurs yeux ni à leurs oreilles, mais à leur seule imagination, qui se laisse séduire par tout ce qui est à la fois universel et cohérent par soi-même. (...). Ce que les masses refusent de reconnaître, c'est le caractère fortuit dans lequel baigne la réalité. Elles sont prédisposées à toutes les idéologies parce que celles-ci expliquent les faits comme étant de simples exemples de lois, et éliminent les coïncidences *en inventant un pouvoir suprême et universel* qui est censé être à l'origine de tous les accidents. La propagande fleurit dans cette *fuite de la réalité vers la fiction, de la coïncidence vers la cohérence*. (...). La fuite des masses devant la réalité est une condamnation du monde dans lequel elles sont contraintes de vivre et ne peuvent subsister, *puisque la coïncidence en est devenue la loi suprême, et que les êtres humains ont constamment besoin de transformer les conditions chaotiques et accidentelles en un modèle fait par l'homme (a man-made pattern) d'une relative cohérence*. La révolte des masses contre le « réalisme », le sens commun et toutes les « plausibilités du monde » (Burke) était le résultat de leur atomisation, de la perte de leur statut social, perte par laquelle elles ont perdu l'ensemble des relations communautaires dont le tissu donne son sens au sens commun. Dans leur déracinement spirituel et social, une vue balancée de l'accidentel et du nécessaire, ne pouvait plus opérer. (...). *L'alternative était de faire face à la croissance anarchique et à l'arbitraire total du déclin, ou de s'incliner devant la plus rigide, la plus fantastiquement fictionnelle cohérence d'une idéologie* (OT3, 79/352).

Acculées à choisir entre l'absurdité d'une contingence radicale et une fiction folle, fût-elle finalement suicidaire, les masses



ont choisi la fiction. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'idéologie est la tentative pour suppléer les « plausibilités du monde » désormais détruites et y substituer, par la terreur, sa propre plausibilité. Si c'est au nom de l'idéologie que les régimes totalitaires font ce qu'ils font, c'est que la fiction est vitale à ses adeptes pour supporter les aléas de l'existence.

Il ne s'agit, rappelons-le, pour le totalitarisme que « de rendre le monde cohérent, de prouver le bien-fondé de son sur-sens » (OT3, 199/458). Tant l'organisation interne que la politique extérieure du régime correspondent à cet impératif. La fameuse « structure en oignon » identifiée par Arendt comme typique des mouvements totalitaires est tout entière ordonnée à la fin de conférer de la vraisemblance à l'appréhension idéologique de la réalité : « Les organisations de façade entourent les adhérents d'un mur protecteur qui les sépare du monde extérieur, normal ; en même temps, elles constituent un pont avec la normalité sans lequel les adhérents, avant la prise du pouvoir, sentiraient de façon trop aiguë les différences qui séparent leurs croyances de celles des gens normaux, les différences entre la réalité du monde normal et la fiction mensongère du leur propre » (OT3, 93/366). Et c'est encore parce que ce monde « normal » est un déni en acte du monde fictif en lequel ils sont chez eux qu'ils entreprennent ensuite de le détruire tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays.



2. Introduction au récit de second ordre

Cela étant, dans le passage que je viens de citer longuement, Arendt indique encore que le délire idéologique n'est pas en rupture totale avec la « normalité » :

S'il est vrai que les masses sont obsédées par un désir d'échapper à la réalité parce que dans leur essentiel déracinement elles ne peuvent plus en supporter ses aspects accidentels et incompréhensibles, il est également vrai que leur soif de fiction a un certain rapport avec ces capacités de l'esprit humain dont la cohérence structurelle est supérieure au pur hasard (OT3, 79/352).

Voilà une phrase qui paraît bien obscure mais dont on pressent l'importance puisqu'elle suggère que le principe d'action du totalitarisme pourrait entretenir « un certain rapport » avec cer-

taines capacités de l'esprit humain en général. Qu'est-ce à dire ? Reportons-nous à ce qui est *l'opération* par laquelle les masses se sauvent de la contingence : elles inventent « un pouvoir suprême et universel (an all-embracing omnipotence) qui est censé être à l'origine de tous les accidents ».

Personne ne peut être sûr qu'il ne désirera pas un jour ardemment fuir le monde parce qu'il n'est aucune existence, individuelle ou collective, qui ne soit totalement à l'abri d'accidents profondément traumatisants : deuils, catastrophes naturelles, invasions ennemies, revers de fortune, etc. Dans les sociétés sauvages, toutes ces irruptions du chaos sont, comme le dit Habermas en un verbe difficilement traduisible, « weginterpretiert » : dans le cadre de la pensée mythique, « presque tout le contingent peut être évacué par l'interprétation » ⁽⁴⁾. Il y a compensation de l'absence de maîtrise effective sur le cours des choses « par la production narrative d'une apparence d'ordre » ⁽⁵⁾.

Tous les événements perturbants sont référés à une cause téléologique qui fait apparaître le contingent comme ayant été voulu par une instance supérieure. Au sein de l'ethnie, chacun croit que la foudre qui a provoqué l'incendie de la hutte en laquelle certains ont péri est la manifestation de la colère d'un dieu consécutive à la transgression des normes du monde. Ainsi envisagé, l'événement devient compréhensible et il est possible d'y faire face en s'attelant, par exemple, à des cérémonies expiatoires. Le corps de pensées qui permet cette métamorphose de l'accident en nécessité est un savoir communément partagé et tous communient dans sa foi. Il structure la perception du réel de ses adeptes, il leur rend la terre habitable. Mais aux yeux d'un observateur extérieur — surtout s'il professe un savoir désenchanté —, cette croyance paraîtra puérile, fictive, de l'ordre de la fable. La foudre pour lui s'explique aussi, mais autrement : elle n'est plus référée à un dessein quelconque, c'est un phénomène naturel dont les effets néfastes eussent été efficacement prévenus par la pose d'un paratonnerre.

Pourtant — et c'est ici que je voulais en venir — même notre

⁽⁴⁾ J. HABERMAS, « Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden ?, in : *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 98.

⁽⁵⁾ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978, p. 163.



rationaliste pourra recourir, s'il est par trop malmené par le sort, à la « production narrative d'une apparence d'ordre ». Pour illustrer ce point, mentionnons le cas d'un intime d'Arendt, le philosophe Gleen Gray. Près de quinze ans après la fin de la guerre, il entreprend de raconter et de réfléchir parce que, dit-il,

en tant que professeur de philosophie et candidat philosophe, j'aspire à voir au moins ma propre vie *comme un tout* et à découvrir un certain *dessein* et une certaine *direction* au moins dans ses parties les plus importantes. Pourtant l'effort pour assimiler ces souvenirs de guerre intenses au reste de mon expérience est difficile et même effrayant. Pourquoi le tenter ? Pourquoi ne pas continuer à oublier ? (...). Il est hautement improbable que je parvienne jamais à comprendre le pourquoi de la guerre. Mais une réflexion suffisante à travers le miroir de la mémoire peut me rendre capable de *faire sens* de ma propre petite trajectoire. La *peur* la plus profonde de mes années de guerre, une peur qui ne m'a pas quitté, est que ces événements n'avaient aucun sens véritable. Tout comme la *chance* semblait souvent gouverner le cours de ma vie à l'époque, les chemins plus ordonnés de la paix pourraient bien ne rien signifier ou si peu. Je ne suis pas disposé à accepter cette conclusion sans résistance ⁽⁶⁾.

Suivent plus de deux cents pages de souvenirs réfléchis dont, dans la préface qu'elle a rédigée pour la seconde édition de l'ouvrage, Arendt dit le prodigieux intérêt pour quiconque veut comprendre ce qui se passe vraiment pour des hommes en guerre. De fait, par son récit, il parvient à « venir à bout » ⁽⁷⁾ de larges pans de son expérience en leur découvrant rétrospectivement une signification qu'il n'avait pas perçue à l'époque où il les vivait. Il n'empêche que son livre s'achève dans ce que l'on pourrait être tenté de considérer comme une abdication de son effort de compréhension :

Les plus vastes desseins de l'univers, bien qu'ils transcendent largement nos faibles pouvoirs de compréhension, pourraient bien, après tout, n'être pas dépendants de l'histoire de l'homme. Si nous ne sommes pas la fin principale de la création, et assurément nous

⁽⁶⁾ J. GLEEN GRAY, *The Warriors, Reflections on Men in Battle*, New York, Harper & Row, 1970, p. 24.

⁽⁷⁾ J'emprunte l'expression à Arendt qui écrit dans sa « Préface » au livre de Gleen Gray : (...) it took him fourteen years of remembrance and reflection to understand and *come to terms* with what had happened in these four years » (p. VIII).



ne le sommes pas, le tout en lequel nous sommes inclus comme une petite somme, peut avoir sens et dessein. Quoique les guerres des hommes puissent être trop petites d'un point de vue cosmique pour qu'un modèle puisse être découvert, elles pourraient néanmoins être suffisamment significatives si l'on pouvait voir les événements avec une vision moins myope que celle que nous possédons ⁽⁸⁾.

Ainsi recours est-il cherché dans la postulation d'un pouvoir tout-puissant au regard duquel ce qui nous semble dénué de sens apparaît ordonné à une finalité. Le problème est alors de parvenir à s'identifier suffisamment à ce que l'on voit de ce point de vue totalisant pour être capable d'accepter ce qui ne semblait, à notre point de vue limité, doté d'aucun sens.

Autrement dit, comme le suggérait Arendt, dans les situations extrêmes, c'est un réflexe commun que de s'en remettre aux raisons d'une nécessité supérieure. Tant que la vie suit un cours normal, cela n'est pas indispensable. L'ordre des raisons qui appartiennent au sens commun — le récit de premier ordre du monde — suffit à venir à bout de sa propre expérience. Mais lorsqu'un traumatisme d'importance survient, les regards se tournent vers le ciel. Dans le monde sauvage, chacun peut mobiliser les ressources des mythes pour signifier le contingent et le croyant trouve dans sa foi un réconfort du même type. Mais si mythes et religions ont perdu leur vraisemblance, les individus sont abandonnés à eux-mêmes. Ils doivent construire pour eux-mêmes un récit de second ordre palliant les défaillances du récit de premier ordre. Au regard des fins du monde ou dans l'absence de fins mondaines, les événements et les existences apparaissent dénuées de sens : on les inscrit alors dans un plan ordonné par d'autres finalités : les fins de l'histoire dans l'idéologie soviétique, les fins de la nature dans l'idéologie nazie.

Mais, et c'est pourquoi l'on peut considérer qu'en un certain sens tout récit recèle des virtualités idéologiques, subsumer l'advenu sous une fin inconnue des acteurs afin de le rendre supportable parce qu'ordonné et cohérent est le propre de tout récit, qu'il soit historique ou fictif, vrai ou « inventé ». Ainsi cette même imagination dont Arendt déplorait manifestement le déploiement dans le chef des masses désolées lui apparaît-elle

⁽⁸⁾ J. GLEEN GRAY, *The Warriors...*, op. cit., p. 242.



ailleurs comme « l'unique boussole dont on dispose » ⁽⁹⁾ dans le monde contemporain. C'est peut-être que l'imagination est passible d'usages différents, qu'il y a une différence entre (se) raconter une histoire et (se) construire des fictions. Arendt le dit explicitement en commentant Blixen :

« Sans répéter la vie en imagination, on ne peut jamais pleinement vivre, « le manque d'imagination » empêche les gens d'exister. « Sois loyal avec l'histoire » comme dit un de ses conteurs exhortant les jeunes, « sois éternellement et sans écart loyal avec l'histoire » : cela ne veut rien dire de moins que sois loyal avec la vie, ne crée pas de fiction, mais accepte ce que te donne la vie, montre-toi digne de tout ce qui peut arriver en le recueillant et en le méditant, c'est-à-dire en le répétant en imagination ; telle est la façon de rester vivant (VP, 125/97) ⁽¹⁰⁾.

Cela étant, elle nous prévient aussi, quelques pages plus avant, que nous sommes ici sur un terrain mouvant et que la plus grande prudence est de rigueur : « Et pourtant, si nous prêtons oreille à la 'philosophie' du conter d'Isak Dinesen, et si nous pensons sa vie à cette lumière, nous ne pouvons nous empêcher de prendre conscience que la plus légère incompréhension, le plus léger changement d'accent dans la mauvaise direction, ruinera infailliblement tout » (VP, 135/105). Les pouvoirs de l'imaginaire sont ambivalents. Bien utilisés, ils sont l'indispensable support de l'existence. Mal utilisés, ils la précipitent

⁽⁹⁾ H. ARENDT, « Compréhension et politique », *op. cit.*, p. 79 (repris dans PE, 60). Ainsi Jean-Marc Ferry par exemple trouve-t-il matière à conclure de sa lecture qu'en définitive chez Arendt « ce n'est plus attendre qui devient le mot d'ordre, mais « imaginer » — imaginer, sur le modèle du génie, et de la création de l'œuvre d'art, c'est-à-dire créer véritablement un sens, *ex nihilo* ; il n'y a au départ de la création d'art que la matière brute sensible ; et, dans la simple organisation de cette matière brute sensible, émerge comme par miracle un sens intelligible » (*Habermas...*, *op. cit.*, p. 112).

⁽¹⁰⁾ L'importance de ce passage devient évidente dès que l'on réalise que c'est pour s'être soustrait à cet exercice qu'Eichmann fut ce qu'il fut. À savoir — et ici se découvre la quasi-identité entre penser et raconter pour Arendt — quelqu'un qui ne pensait pas ce qu'il faisait, quelqu'un qui, par conséquent, n'était pas pleinement vivant : « La pensée va de pair avec la vie et est elle-même la quintessence dématérialisée du vivre ; (...). Une vie dépourvue de pensée n'a rien d'impossible ; elle ne réussit pas à développer sa propre essence, c'est tout — elle n'est pas seulement dépourvue de signification ; elle n'est pas tout à fait vivante. Les hommes qui ne pensent pas sont comme des somnambules » (VE1, 217/191). Nous y reviendrons.



dans l'arbitraire de dangereuses fictions. Il nous faut donc chercher les conditions d'un usage correct.

Puisqu'Arendt elle-même vient d'y faire allusion, voyons pour commencer ce qu'il en est de la « philosophie » du conter d'Isak Dinesen, alias la baronne Karen Blixen, cette « große Dame und weise alte Frau » (BW, 395).

3. La production du récit de second ordre chez Karen Blixen

Si philosophie il y a chez Karen Blixen, c'est au sens le plus authentique du terme selon Arendt : non pas une activité spécialisée — comme Kant, ce n'est pas sans ironie qu'Arendt évoquait les « penseurs professionnels » — mais une libre réflexion pour chercher le sens d'une expérience considérée comme l'unique sol fiable de la pensée : « Quel est le sujet de nos pensées ? L'expérience ! Rien d'autre ! » (On HA, 308). Mise en forme de l'expérience individuelle ou collective, la pensée se manifeste déjà dans la simple relation de l'advenu : « Quiconque raconte le récit de ce qui lui est arrivé une demi-heure auparavant doit mettre ce récit en forme. Et cette mise en forme du récit est une forme de pensée ». (On HA, 303). Entre cette forme élémentaire et la réflexion strictement philosophique, elle voyait une différence de degré et non une solution de continuité : « Il n'est rien dans la vie courante qui ne puisse être matière à penser. (...). Toutes les questions métaphysiques dont la philosophie a fait ses thèmes particuliers ont pour point de départ les expériences ordinaires du sens commun ; le ' *besoin de raison* ' — la *quête de signification qui pousse les hommes à se les poser* — ne diffère en rien du *besoin qu'ils ont de raconter les événements auxquels ils ont assisté ou d'en faire des poèmes* » (VE1, 95/78).

Blixen était à cet égard, nous dit Arendt dans *Vérité et politique*, non seulement « l'une des plus grandes conteuses de notre temps mais aussi — et elle fut presque unique à cet égard — savait ce qu'elle faisait » (CC, 333). Cet éloge de taille, et je ne crois pas qu'il s'agisse d'une coïncidence, rappelle l'éloge que faisait Aristote à Homère : il était non seulement le plus grand mais il maîtrisait son art. De même en ce qui concerne Blixen, elle a réfléchi ses expériences dans ses contes et, en même temps, elle a, dans quelques « métacontes », réfléchi la façon dont elle



en est venue à bout. On trouve par conséquent dans son œuvre un exposé poétique — ce qui ne l'empêche pas, nous allons le voir, d'être extrêmement rigoureux — d'une manière possible de donner sens au non-sens apparent d'une vie frustrée de toute réussite socialement reconnue. Nous verrons d'abord comment et pourquoi. Nous verrons ensuite combien sa démarche est « naturelle » et définit en vérité le noyau dur de toute philosophie de l'histoire qui se respecte. Il sera temps alors d'examiner quels sont ses mésusages possibles.

Le film *Out of Africa* a familiarisé le grand public avec le destin de Karen Blixen. J'en rappelle néanmoins quelques jalons importants. Elle naît en 1885 d'un père apparenté à la plus vieille aristocratie danoise et d'une mère issue de la haute-bourgeoisie. Personnage haut en couleur, son père se suicide quand elle a 10 ans. En 1914, un peu par dépit, elle épouse le frère de son aimé et s'en va avec lui vers le Kenya où ils lancent *La ferme africaine*. Vouée à l'exploitation du café, l'entreprise se révèle bien vite financièrement désastreuse et les quatorze années qu'elle y passera sont une longue lutte pour maintenir les finances de la ferme à flot. Une lutte finalement perdue puisqu'en 1931 la ferme est mise en faillite et vendue au grand désespoir de Blixen. Ce n'est pas le seul déboire qu'elle y connut : très rapidement aussi, le ménage bat de l'aile et elle ne gardera de son mari que le titre de baronne et une syphilis qui l'empoisonnera jusqu'à la fin de ses jours. Au milieu de ces échecs, elle connaît pourtant le bonheur : un profond attachement pour l'Afrique et les populations noires en général, l'amour d'une existence, comme dit Arendt, « sans protection sociale » (VP, 130) : une vie, dit plus poétiquement Blixen, « en contact direct avec Dieu » ⁽¹⁾, c'est-à-dire pleine d'expériences inconnues au commun des mortels ; enfin, last but not least, la chance d'une *grande passion* amoureuse avec Denys Finch-Hatton (qui mourra du reste peu avant son départ et, semble-t-il, peu après sa rupture avec Blixen, dans un accident d'avion).

Autant d'excellentes raisons pour être terrorisée à l'idée de devoir quitter son petit paradis. Parmi mille autres témoignages, retenons cette lettre écrite à sa mère en 1923, huit années avant

⁽¹⁾ K. BLIXEN, *Ombres sur la prairie*, Paris, Gallimard, 1963, p. 27. Cité par Arendt, VP, 130.



la faillite définitive. On y trouve déjà, dans des termes presque identiques à ceux de Gleen Gray, l'expression du souci de faire échec à la contingence, de trouver un sens à la faillite :

Ce dont j'ai peur, et ce qui serait vraiment un malheur pour moi, c'est de ne pas avoir de continuité dans ma vie ; il me paraît que ce serait ce que je pourrais connaître de plus angoissant et que cela risquerait de me conduire à la démence, ou quelque chose comme cela. C'est naturellement bien ennuyeux d'avoir autant de « shauries » et de préoccupations que cela a été le cas pour moi ces dernières années, mais il en est bien de même dans le monde entier à l'heure actuelle et, tant que ceux-ci ont un sens et de la cohérence, il est quand même possible de les supporter et ils gardent un intérêt ; tout autres sont les malheurs qui réduisent votre vie à néant, lui ôtent tout son sens et la soumettent totalement à la contingence ⁽¹²⁾.

On dirait ici qu'elle paraphrase Nietzsche : « Ce qui révolte dans la souffrance ce n'est pas la souffrance en soi, mais le non-sens de la souffrance » ⁽¹³⁾. En 1931, lorsque le désastre est consommé et qu'elle pense très sérieusement à se suicider ⁽¹⁴⁾, resurgit l'impérieux besoin de comprendre et on voit bien alors qu'il s'agit très littéralement d'une question de vie ou de mort :

J'étais au lit et je me remémorais les événements des derniers mois. J'essayais de comprendre ce qui m'était arrivé. Il me semblait que j'étais sortie de l'existence ordinaire pour entrer dans un tourbillon où je n'aurais jamais dû me trouver. Où que j'aille, la terre manquerait sous mes pas, les étoiles tomberaient du ciel. (...). Tout ce qui m'était arrivé pouvait n'être qu'une succession de coïncidences, autrement dit, une série de malchances ; mais toutes devaient plus ou moins, me semblait-il, se rattacher à une même cause. Et je me disais que si je parvenais à découvrir cette cause, je pourrais peut-être encore échapper à l'effondrement total, mais dans quelle direction orienter mes pensées ? ⁽¹⁵⁾

En ce passage se condensent la plupart des caractéristiques du dialogue de soi avec soi qui définit l'activité de penser selon Arendt : la remémoration, c'est bien la répétition imaginaire des

⁽¹²⁾ K. BLIXEN, *Lettres...*, op. cit., p. 187.

⁽¹³⁾ F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 261.

⁽¹⁴⁾ Cf. K. BLIXEN, *Lettres...*, op. cit., p. 444 : à son frère le 10 avril 1931, « pour moi, personnellement, la chose la plus raisonnable et la plus facile à faire serait de mourir ».

⁽¹⁵⁾ K. BLIXEN, *La ferme africaine*, Paris, Gallimard, 1942, p. 472.



événements qui constitue la condition de la compréhension ⁽¹⁶⁾. Les métaphores du tourbillon et des étoiles qui tombent du ciel évoquent adéquatement la destruction du monde, l'impression d'être abandonnée au chaos total de l'homme désolé. Le refus d'admettre que tout est coïncidence correspond exactement à « ces qualités de l'esprit humain dont la structure cohérente domine le simple hasard » dont Arendt disait qu'elles n'étaient pas sans rapport avec l'idéologie. Et de fait, à quoi sommes-nous confrontés ici sinon à ce besoin « de transformer constamment les conditions chaotiques et accidentelles en un schéma d'une relative cohérence » ? Blixen doit donc trouver une « cause », elle doit intégrer ses déboires dans une histoire telle que « les faits particuliers perdent leur contingence et acquièrent une signification humainement compréhensible » (CC, 333).

Quel type de cause pourrait servir à cet effet ? Certainement pas celles qui sont dites efficientes. Ces causes-là, par lesquelles ses pairs et sa famille expliquent la faillite ne peuvent la satisfaire puisqu'elles portent condamnation de toute son entreprise. On le lui a dit et répété que l'endroit ne se prêtait pas à la culture du café, on le lui a dit et répété que sa gestion manquait du plus élémentaire sérieux. Admettre le jugement familial signifiait par conséquent admettre qu'elle avait persévéré dans la bêtise et qu'il était temps de faire amende honorable, tirer un trait sur le passé et recommencer autre chose : une vie plus conforme à ce qui est attendu d'une femme de son milieu. Mais à quarante-six ans, il n'est pas évident de reconnaître que l'on a toujours agi de manière irresponsable. Le faire, ce serait renier ses plus belles années, introduire dans sa vie une discontinuité radicale entre la folle qu'elle était et la repentie honteuse qu'elle serait désormais. Comme ce n'était pas du tout de son goût — la mort lui semblait alors infiniment préférable —, elle tourna plutôt son regard vers un autre ordre de cause pour parvenir

(16) Cf. VE1, 104/87 : « À répéter en imagination, on désensorialise ce qui était pour les sens. Et c'est seulement sous cette forme désensorialisée que la faculté de pensée peut commencer à aborder ces données ». Arendt en appelle à la description augustinienne de l'activité de penser. À mon avis, la façon dont elle la comprend est très proche du modèle freudien (cf. par exemple le texte « Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten »). Elle-même eût certainement récusé cette proximité tant son mépris de la psychanalyse — la grande absente de son œuvre — était grand.



à juger son expérience à l'aune d'une autre sagesse que celle de sa trop bourgeoise famille. À l'instar de Job, Blixen quètera une réponse directe du ciel : « Il ne me restait plus qu'à me lever et à découvrir un signe » ⁽¹⁷⁾.

Elle ne le trouvera pas, comme Job, dans la nature en fureur mais, plus modestement, à la vue d'un coq sectionnant la langue d'un caméléon le condamnant ainsi à une longue agonie : « horrible drame en miniature » qui donne cependant « la réponse la plus complète et la plus riche de sens » ⁽¹⁸⁾ à sa quête, celle-là même qui fut faite à Job de la Toute-Puissance divine. Et « quelle autre réponse pouvaient-elles [=les puissances invoquées] me donner ? Ce n'était pas le moment de s'abandonner ; fermant l'oreille, elles avaient ri de ma faiblesse, et ce rire avait fait vibrer les montagnes » ⁽¹⁹⁾.

Reste alors le problème crucial d'interpréter la signification de la toute-puissance divine. Même si Job est ici la figure de référence, Blixen va délibérément l'interpréter dans un sens très peu orthodoxe. Non sans ironie ⁽²⁰⁾, Blixen donne à Dieu en personne l'occasion de découvrir son dessein à un futur cardinal pour que les termes de leur alliance soient tout à fait clairs :

Tu sais, dit-il, que je suis le Tout-Puissant. Et tu as devant toi le monde que j'ai créé. Eh bien, donne-moi ton avis là-dessus. Crois-tu que j'aie voulu créer un monde paisible ? — Non, non, Seigneur », répond le candidat. « Ou bien que j'aie voulu, demande le Seigneur, créer un monde agréable et pur ? — Non assurément », répond le jeune homme. « Ou bien un monde où il serait facile de vivre ? — Oh grand Dieu, non », répond le candidat. « Ou bien, tiens-tu, demande enfin le Seigneur, que j'aie eu le dessein de créer un monde *sublime* avec tout ce qu'il faut pour cela et sans que rien n'y ait été négligé ? — Oui », dit le jeune homme. « Alors, dit le maître, alors, mon serviteur, et mon porte-parole, prête serment ⁽²¹⁾.

⁽¹⁷⁾ K. BLIXEN, *La ferme...*, op. cit., p. 472.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 473.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 474.

⁽²⁰⁾ Ainsi découvre-t-on à la fin du texte que l'interprète de Dieu est en fait un imposteur qui, lorsque prise de soupçon son interlocutrice lui demande s'il est bien certain de servir Dieu, répond avec un sourire en coin : « Cela, dit-il, cela, madame c'est un risque que les artistes et les prêtres de ce monde doivent courir » (K. BLIXEN, *Nouveaux contes d'hiver*, Paris, Gallimard, 1977, p. 33. Je citerai désormais NCH).

⁽²¹⁾ NCH, p. 28.



Ainsi donc, Dieu veut le sublime : son dessein est esthétique. Ce qu'il aime, c'est la beauté, non la bonté ; la grandeur, non la raison ; l'extraordinaire, non le respect des normes. Ce n'est pas en tant que tels le malheur ou le bonheur des hommes qui l'intéressent mais le sublime qui s'y attache. Le meilleur des mondes n'est ni le jardin d'Eden, ni la société réconciliée. L'un et l'autre seraient mortellement ennuyeux. Dieu abhorre l'uniformité de la république universelle, il désire au contraire une exubérante diversité qui n'exclut ni les larmes, ni le sang. La vérité est un idéal d'eunuque : « d'où peut venir cette idée que c'est la vérité que le Seigneur exige de nous ? C'est une étrange pensée. Hélas ! cette vérité, le Seigneur la connaît d'avance, et jusqu'à en bailler d'ennui sans doute. La vérité est destinée aux tailleurs et aux cordonniers. Je pense au contraire que Dieu a un faible pour la mascarade » ⁽²²⁾.

Comme Arendt le savait bien ⁽²³⁾, la représentation de Dieu comme un souverain capricieux est grecque. C'est au monde d'Homère qu'appartiennent les critères de jugements que Blixen ressuscite pour signifier ses échecs.

Nietzsche non plus ne l'ignorait pas : « Et comment croyez-vous que les dieux d'Homère ont regardé de leur hauteur le destin des hommes ? Quel était au fond le sens de la guerre de Troie et d'autres semblables horreurs tragiques ? Point de doute : c'étaient des *jeux pour réjouir les dieux* (...) » ⁽²⁴⁾. Mais, souvenons-nous, Arendt aussi soutenait que le critère exclusif pour juger l'agir était la grandeur. Chez les Grecs et chez Blixen, la ou les divinités entendent apprécier l'action des hommes comme Arendt l'entend. Mettons ce constat en réserve, nous y reviendrons lorsque nous serons mieux à même d'en saisir et la portée et le motif.

En attendant, la révélation du dessein divin permet à qui s'est approprié sa teneur de renverser la valence de l'inéluctable. Quoi qu'elle ait lutté comme un beau diable pour prévenir la faillite, Blixen peut désormais y consentir et assumer le désastre. C'est dans un seul et même mouvement qu'elle affirme que « plus on parvient à s'élever jusqu'à une vue d'ensemble — qui

⁽²²⁾ K. BLIXEN, *Sept contes gothiques*, Paris, Stock, 1980, p. 41.

⁽²³⁾ Cf. VP, 125 et « Le grand jeu du monde », in : *Esprit*, 7-8, 1982, p. 27.

⁽²⁴⁾ F. NIETZSCHE, *La généalogie...*, op. cit., p. 262.



est probablement la chose qui mérite qu'on lui consacre le plus d'efforts dans la vie — plus la diversité et la splendeur de l'existence vous paraissent évidentes » ⁽²⁵⁾ et qu'elle peut sans regret définir la liberté autrement que par l'auto-détermination : « Pour ma part, j'aurais tendance à dire qu'on est libre quand on est en mesure d'aimer les lois auxquelles est soumise son existence » ⁽²⁶⁾.

Assomption de l'expérience par l'adoption du point de vue divin, telle est la formule magique de la réconciliation avec le passé (propre ou non) que prodigue l'histoire racontée. Dans le récit — et c'est pourquoi Isaac Bashevis Singer écrit que « la croyance en Dieu et en sa providence est l'essence même de la littérature » ⁽²⁷⁾ — les événements apparaissent comme s'ils étaient ordonnés depuis toujours à un dessein secret ; le conteur est à ses personnages ce que Dieu est aux hommes : le montreur de marionnettes qui, en coulisse, tire les fils de leurs destins et leur fait endurer toutes sortes d'expériences pour susciter un plaisir esthétique chez ses auditeurs.

Toutefois, nous avons vu que la différence entre une histoire vraie et une histoire fictive résidait selon Arendt dans le fait que la première n'avait pas d'auteur déterminé. Afin de rendre l'histoire vraie supportable, il faut pourtant parvenir à faire *comme si* — le fameux « als ob » du jugement réfléchissant — elle en avait un. Nous retrouvons l'aporie que nous avons rencontrée lors du chapitre précédent mais sa formulation gagne en précision : la fiction est illusoire (parce que l'histoire vraie n'a pas d'auteur), la fiction est nécessaire (parce que sans elle il n'y a pas de sens). Nous nous y attaquerons sérieusement dans le prochain chapitre.

Pour l'acteur qui a la chance d'entendre sa propre histoire racontée, la révélation du dessein qui présidait secrètement au cours de sa vie est salvatrice. Devenu, par la grâce du conteur, spectateur de sa propre existence ⁽²⁸⁾, il s'exclame : « Vous

⁽²⁵⁾ K. BLIXEN, *Lettres...*, op. cit., p. 440.

⁽²⁶⁾ *Idem*, 198.

⁽²⁷⁾ I. B. SINGER, *Le fantôme*, Paris, Stock, 1987, p. 7.

⁽²⁸⁾ Être représenté dans un récit ; rétrospectivement, être spectateur de soi-même, c'est l'irruption de « l'histoire comme catégorie de l'existence humaine » : « Non historiquement, mais poétiquement parlant, son début se trouve plutôt



m'avez révélée à moi-même. (...). Vous m'avez fait comprendre que j'avais déjà été créée, (...), par Dieu lui-même, que j'étais sortie de ses mains. Depuis ce moment, qu'est-ce qui sur cette terre ou au ciel, peut me troubler ? » ⁽²⁹⁾. C'est pourquoi Arendt peut écrire à son tour que

la fonction politique du raconteur d'histoire — l'historien ou le romancier — est d'enseigner l'acceptation des choses telles qu'elles sont. De cette acceptation, qu'on peut aussi appeler la foi, surgit la faculté de jugement — que, de nouveau dans les mots de Karen Blixen, « à la fin nous aurons le privilège de voir et de revoir cela — et c'est ce qu'on appelle le jour du jugement » (CC, 334).

Au jour du jugement, l'imagination chrétienne, fille du ressentiment, se représente volontiers un Dieu vengeur sous le couvert duquel les martyrs se réjouissent de voir les rôles renversés et leurs bourreaux à présent précipités dans les flammes de l'enfer. Nietzsche cite *in extenso* cet impressionnant passage de Tertullien dont je ne retiens que les premières lignes : « (...) ce jour dernier et perpétuel du Jugement, celui que les nations n'attendent pas, qu'elles tournent en dérision, lorsque se consumeront en un seul feu une telle antiquité du monde et tant de générations. Quel vaste spectacle, alors ! Comme j'admirerai ! Comme je rirai ! Là je me réjouirai ! Là j'exulterai, voyant tant de rois, et de si grands, dont on annonçait l'apothéose et qui, avec Jupiter lui-même et leurs propres témoins, gémiront ensemble dans les plus profondes ténèbres ! » ⁽³⁰⁾. Mais ce rire revanchard de ceux qui n'ont pas su aimer le monde est aux antipodes du rire de la réconciliation que Blixen prophétise pour sa part. Car il ne faut pas croire que le jour du jugement sera

comme le prétendent d'insipides sermonneurs le moment où nos pauvres petites tentatives de tromperie — que le Seigneur connaît déjà trop bien ! — doivent s'exercer, mais au contraire *l'heure où le Tout-Puissant lui-même laisse tomber le masque*. Oh ! quel moment Votre Grâce ! Cela vaudra la peine de l'avoir attendu un million

au moment où Ulysse, à la cour du roi des Phéaciens, écoute l'histoire de ses propres faits et souffrances, l'histoire de sa vie, devenue alors une chose extérieure à lui, un « objet » que tous devaient voir et entendre. Ce qui avait été pur événement devenait maintenant « histoire » (CC, 63). Nous y reviendrons.

⁽²⁹⁾ NCH, p. 10.

⁽³⁰⁾ TERTULLIEN, *Contre les spectacles*, cité par Nietzsche in : *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 246.



d'années. Le ciel retentira de rires clairs comme ceux des enfants, il résonnera de rires doucement baignés de larmes, comme ceux de la fiancée ; à moins qu'ils ne soient triomphants comme ceux du fidèle guerrier qui a vaincu ses ennemis et dépose fièrement leurs drapeaux aux pieds de son roi ; ou comme celui du prisonnier libéré des chaînes de la prison, enfin lavé des calomnies de ses accusateurs ⁽³¹⁾.

Au jour du jugement, Dieu révèle à chacun l'intrigue en laquelle il l'a mené et chacun comprend dès lors enfin le sens et la cohérence du sort qui lui fut imparti. C'est le mot de la fin, le dénouement de l'enquête. « C'était donc ça ! » s'exclame le malheureux qui n'y avait rien compris et, bon joueur, il reconnaît que l'enjeu valait sa peine, que la partie méritait d'être jouée même si, comme l'admet Blixen, c'était un jeu cruel.

En attendant le moment où Dieu en personne livrera le sens, les hommes peuvent — sur un mode hypothétique — anticiper le jugement par la grâce de cet « art divin » ⁽³²⁾ qu'est l'histoire. Tertullien lui-même jouissait à l'avance du supplice des futurs damnés : « ces spectacles, nous les avons déjà en quelque sorte par la foi, notre esprit imaginant ces représentations » ⁽³³⁾.

Dans une *optique* différente, « l'aède inspiré par les dieux pour la joie des mortels » ⁽³⁴⁾ imagine les histoires en lesquelles les dieux pourraient bien avoir entraîné leurs héros. Et ces derniers, attentifs au chant qui métamorphose la simple chronique de leurs péripéties en une configuration signifiante, y découvrent prémonitoirement la raison d'être de leurs existences. C'est pourquoi « c'est un bonheur que de pouvoir transformer en histoires tous les événements d'une vie. C'est peut-être l'unique bonheur absolu qu'un être humain puisse trouver en ce bas-monde » ⁽³⁵⁾.

Les principaux décors pour la discussion à venir sont à présent plantés. Il faut se garder d'en tirer des conclusions prématurées : de la proximité mise en évidence entre l'idéologie et la réflexion de Blixen, ne découle absolument pas leur identité. De même, les références positives d'Arendt à l'œuvre de Blixen ne

⁽³¹⁾ K. BLIXEN, *Sept contes...*, *op. cit.*, p. 44.

⁽³²⁾ NCH, p. 31.

⁽³³⁾ TERTULLIEN, *Contre les spectacles*, cité par Nietzsche in : *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 246.

⁽³⁴⁾ HOMÈRE, *Odyssée*, Paris, Gallimard, 1955, p. 521.

⁽³⁵⁾ K. BLIXEN, *Les chevaux fantômes*, Paris, Gallimard, 1978, p. 90.



signifient pas non plus un accord sans réserve. Au terme de ce chapitre, je ne tiens qu'une chose pour acquise, même si je m'attacherai encore à en préciser la teneur, c'est que l'inscription dans un récit de second ordre est un recours efficace — Arendt n'avait pas tort d'écrire de Blixen que « les histoires avaient sauvé son amour, et les histoires sauvèrent sa vie après que le désastre se fut abattu » (VP, 134/104) — pour pallier l'absence ou la perte d'inscription dans le monde.

Dans le prochain chapitre, j'entame d'une part la discussion des questions laissées en suspens : celle du statut ambigu — illusoire et nécessaire — de la fiction, celle du rapport de la fiction au monde, à la réalité humaine. Nous verrons que la critique du moderne chez Arendt s'en trouve lumineusement éclairée. Mais aussi, d'autre part, les questions que n'aura pas manqué de susciter la lecture de ce chapitre chez tout lecteur un peu familier de l'œuvre arendtienne ; car enfin ne fût-elle pas toujours l'ennemie par excellence de toutes les philosophies de l'histoire ? Or, comme nous allons le voir de suite, elles « fonctionnent » selon des modalités absolument identiques à celles que nous venons d'analyser chez Blixen. Pourquoi alors ne tarit-elle pas d'éloges envers cette dernière tandis qu'elle accable les malheureux philosophes qui n'avaient, eux aussi, d'autre souci que de trouver un sens à l'apparent non-sens des affaires humaines, que de trouver le moyen d'en raconter l'histoire ? C'est que, verrons-nous encore, non seulement leurs fictions sont mauvaises mais qu'ils les emploient à tort et à travers.



CHAPITRE IX

Holisme et récit : l'économie du salut par le monde

L'histoire est avant tout l'affaire de l'homme actif et puissant (...).

Il ne peut le plus souvent compter sur aucune récompense, si ce n'est la gloire, c'est-à-dire le droit d'occuper une place d'honneur dans le temple de l'histoire, (...). Car la loi qu'il reconnaît, c'est que tout ce qui a jamais été capable d'élargir et d'embellir la notion de l'« homme » doit rester éternellement présent, afin de maintenir éternellement cette possibilité. (...).

Mais cette croyance, que tout ce qui est grand doit être éternel, suscite justement la plus terrible des luttes. Car tout ce qui vit en dehors de cette atmosphère de grandeur proteste. (...).

Car ils ne veulent qu'une chose, vivre à tout prix. (...). Et pourtant il s'en trouve toujours quelques-uns qui s'éveillent et, contemplant la grandeur passée, se sentent fortifiés et pénétrés de bonheur, comme si la vie humaine était une chose magnifique et comme si le fruit le plus beau de cette plante amère était de savoir qu'une fois, dans le passé, un homme plein de force a traversé la vie, qu'un autre est venu, absorbé dans sa pensée, qu'un troisième a été ému de pitié et du désir de servir, tous laissant derrière eux cette leçon, que celui qui a la plus belle vie est celui qui ne tient pas à la vie. (...).

Souvent ils descendaient au tombeau avec ironie. Car que restait-il d'eux à mettre en terre ? Rien que ce qui leur avait toujours pesé, cette scorie, cette ordure, cette vanité, leur animalité. Tout cela tombait alors dans l'oubli après avoir été longuement l'objet de leur mépris. Mais une chose vivait : le chiffre de leur personnalité, une œuvre, un acte, une rare inspiration, une création. (...). Dans cette forme quintessenciée, la gloire est, (...), la croyance à la cohésion et à la continuité de la grandeur à travers tous les temps, c'est une



protestation contre la fuite des générations et contre la précarité de tout ce qui existe.

NIETZSCHE, *Considérations intempestives*.

Introduction

Une des plaintes les plus récurrentes chez Arendt, c'est qu'en lieu et place de la nouvelle science politique appelée de ses vœux par Tocqueville, la pensée moderne s'est bornée à produire inlassablement des philosophies de l'histoire⁽¹⁾. Un seul trait suffit à les identifier sans erreur possible : « l'introduction de cet invisible acteur en coulisse que l'on rencontre dans toutes les philosophies de l'histoire » (CHM, 209/185/177). Nous avons vu que cette singulière postulation caractérisait également la réflexion de Blixen. À ce propos, Arendt écrit, dans l'édition allemande de *The Human Condition*, que

l'hypothèse selon laquelle un Inconnu des hommes les dirige et que c'est à cet Inconnu que les choses agies par les hommes doivent leur sens racontable, ne correspond pas tant à des expériences faites dans l'agir lui-même qu'aux exigences posées à l'agir par un connaître et un penser qui sont originellement orientés et intéressés par de toutes autres expériences (CHM, 209/185/177).

Nous verrons tantôt ce qui fait — ou du moins faisait — agir les hommes. Ce qui leur fait postuler l'existence de l'acteur en coulisse, nous le savons depuis le chapitre précédent : c'est le « besoin de la raison », le besoin de comprendre rétrospectivement dans quelle histoire on a été embarqué si d'aventure il se trouve qu'on en a perdu le fil et la maîtrise. Arendt elle-même reconnaissait qu'en ce qui la concernait personnellement, ce besoin était le plus pressant : « j'admets que je suis, bien sûr, intéressée principalement par la compréhension. Ceci est absolument vrai. Et j'admets qu'il y a d'autres personnes qui sont principalement intéressées par faire quelque chose. Je ne le suis pas. Je peux très bien vivre sans rien faire du tout. Mais je ne puis vivre sans essayer au moins de comprendre ce qui arrive. Et ceci a à peu près le même sens que celui que vous connaissez

(1) Cf. CHM, 336n/298n/369n ; ER, 72/52 ; CC, 104 ; On HA, 331...

chez Hegel où je crois que le rôle central est la *réconciliation* — la réconciliation de l'homme en tant qu'étant pensant et raisonnable » (On HA, 303).

Cette croyance, elle ne s'est pas fait faute de l'exprimer à diverses reprises : « Pivot de tout le système » (VE2, 63/46), « but ultime de l'histoire » (CC, 63), « but ultime de toute pensée philosophique, et qui assurément a été le moteur secret de toute historiographie qui transcende la pure érudition » (CC, 335), « jusqu'à aujourd'hui souci profond de toutes les théories modernes de l'histoire » (CHM, 339/301/293), la réconciliation hégélienne avec la réalité est étroitement liée à la figure bien connue de la chouette crépusculaire :

Nous parlions de la partialité de l'acteur qui ne voit jamais le sens du tout parce qu'il est engagé. C'est vrai pour toutes les histoires ; Hegel a entièrement raison : la philosophie, comme la chouette de Minerve, ne prend son envol qu'à la tombée du jour, dans l'obscurité (KL, 77).

Comme Blixen, le spectateur philosophique découvre le sens objectif des événements dans la vision — interdite aux participants de l'action — de la totalité. Comme elle, il procède par subsomption de l'advenu sous une fin inconnue des acteurs et cette subsomption permet de produire la cohérence en éliminant le contingent :

S'il était possible de concevoir l'*Histoire universelle* — et pas seulement l'histoire d'époques et de nations particulières — comme une succession unique d'événements dont le résultat final serait le moment où « l'empire spirituel existant... qui se donne existence » s'incarne « dans la vie du monde », le cours de l'histoire ne serait plus livré au hasard, et le royaume des affaires humaines ne serait plus vide de signification (VE2, 63/46).

Mais bien qu'elle ait toujours considéré Hegel comme « le philosophe de l'histoire par excellence » (CC, 334), elle a d'ailleurs commenté les quelques essais que Kant a consacré à la question. Pour deux raisons majeures, me semble-t-il : tout d'abord, parce que « Kant, comme Vico avant lui, connaissait déjà ce que Hegel a appelé plus tard la 'ruse de la raison' » (CC, 110) et qu'Arendt pensait à bon droit qu'en ce point résidait l'essentiel. D'autre part, parce que, situé à la charnière entre l'intérêt pour la politique proprement dite et l'intérêt pour l'histoire, Kant fut encore « capable de percevoir l'inconvénient



crucial de l'approche nouvelle » (CC, 111). Pour cette raison, sa pensée sert mieux que celle de Hegel le propos d'Arendt.

Dans un premier temps, nous allons rappeler ce qu'était pour Arendt cet inconvénient crucial et la raison pour laquelle il fait de l'idéal du progrès, en tant que fil conducteur du récit de second ordre, une fiction désastreuse, une fiction incapable de susciter la réconciliation attendue. Nous découvrirons alors les raisons négatives qui doivent nous induire à lui préférer la fiction esthétique, soit le critère de la grandeur. Après la critique de la qualité de la fiction favorite des Modernes viendra celle de l'usage auquel les penseurs modernes en général et Marx en particulier l'ont vouée. Cela étant fait, il sera temps d'aborder la partie positive de ce chapitre en montrant comment le monde ancien parvenait à résoudre les principales apories qui désespèrent les tristes individus que nous sommes devenus.

1. La mauvaise fiction du progrès

Lorsqu'il propose ses hypothèses pour une *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, Kant est parfaitement conscient de l'annulation de la différence entre l'histoire réelle et l'histoire fictive que cette entreprise implique :

C'est sans doute un projet étrange, et selon l'apparence, absurde, que de vouloir composer une *histoire* d'après une *Idée* du cours que le monde devrait suivre s'il était adapté à certains buts raisonnables ; il semble qu'avec une telle intention on ne puisse aboutir qu'à un roman ⁽²⁾.

Si le projet est étrange, c'est qu'en *vérité*, Kant sait qu'il n'en va évidemment pas ainsi : le cours du monde ne se déroule pas réellement comme il se propose de le présenter. Mais si nous ne faisons pas « comme si », nous ne pourrions en composer l'histoire faute d'un principe téléologique ordonnateur. Kant se souvient sans doute ici de l'opinion d'Aristote et de la raison pour laquelle il trouvait l'œuvre de Hérodote moins noble que celle de Homère ; dans l'*Enquête* de Hérodote, les faits et gestes se

⁽²⁾ E. KANT, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite », in : *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 203. Je citerai désormais (*Idée*).

succèdent au petit bonheur la chance sans être configurés par une Idée ; comme le dit Aristote, ils se succèdent en une accumulation d'anecdotes « qui n'aboutissent en rien à un terme (*telos*) un » ⁽³⁾.

Après que l'histoire positiviste se soit échinée en vain à rendre le réel « tel qu'il était vraiment » sans le secours d'aucun artifice littéraire, la philosophie critique de l'histoire nous a rendu le propos kantien moins étrange. Même si le débat est encore loin d'être clos sur les conséquences de cette reconnaissance, nous sommes désormais prêts à admettre qu'aucune œuvre historique digne de ce nom n'est possible sans le recours à des principes de systématisation « métahistoriques » ⁽⁴⁾. Il y a toujours, que l'historien le réfléchisse ou non, une idée au sens kantien qui sert « de fil conducteur pour présenter, du moins dans l'ensemble, comme un *système*, ce qui sans cela resterait un *agrégat* d'actions humaines dépourvu de plan » (Idée, 203).

De l'Idée qu'il retient ainsi pour principe de systématisation, Kant escompte une « perspective consolante » sur l'avenir en même temps qu'une « justification » de la Providence et il n'hésite pas à avouer que la possibilité de cette justification « est un motif non négligeable pour choisir un point de vue particulier dans la contemplation du monde » (Idée, 204). Si, pour être à même de se réconcilier avec ce qui est, il faut adopter un point de vue quelque peu excentrique, c'est que le point de vue spontané que nous avons sur l'histoire des hommes n'incite nullement au contentement :

On ne peut se défendre d'une certaine humeur lorsqu'on voit exposés leurs faits et gestes sur la grande scène du monde et que, à côté de quelques manifestations de sagesse ici ou là pour certains cas particuliers, on ne trouve pourtant dans l'ensemble, en dernière analyse, qu'un tissu de folie, de vanité infantile, souvent même de méchanceté et de soif de destruction puériles (Idée, 188).

⁽³⁾ ARISTOTE, *La poétique*, op. cit., 59a28 ; sur la supériorité de la poésie, cf. le début du neuvième chapitre.

⁽⁴⁾ Dans *Raymond Aron et la raison historique* (Paris, Vrin, 1984), Sylvie MESURE a particulièrement bien mis ce point en évidence. Mais quant au statut et au contenu des fictions qui permettent la « mise en perspective » (p. 36), il n'est nullement acquis qu'elles doivent être d'inspiration kantienne. L'essentiel pour nous, c'est que les principes de systématisation ne procèdent pas des événements eux-mêmes et qu'en conséquence la séparation franche et totale entre philosophie de l'histoire et « science » historique demeure impossible.



Si les hommes faisaient leur histoire eux-mêmes de façon raisonnable, il ne serait pas nécessaire d'adopter un autre point de vue que celui des acteurs : mais « la marche absurde des choses » (Idée, 188) ne correspond manifestement à aucun projet sensé et il faut par conséquent chercher un autre point de vue pour y trouver du sens. On va donc faire comme s'il y avait un projet dissimulé, comme si les hommes s'orientaient « sans le savoir au dessein de la nature » (Idée, 188). Ils croiraient alors poursuivre leurs visées égoïstes mais, de fait, ils seraient manipulés par la providence pour réaliser une finalité pré-déterminée. Chez Blixen, cette finalité était esthétique, il s'agissait de réaliser du sublime. Chez Kant, les choses sont bien différentes. La teneur du dessein de la nature, instrument de la divine providence, c'est le déploiement et l'épanouissement de toutes les dispositions naturelles de ses créatures car « un organe qui ne doit pas être utilisé, un agencement qui n'atteint pas son but sont des contradictions au regard de la doctrine téléologique de la nature » (Idée, 189). Pourquoi sont-ce des contradictions ? Parce que Kant postule — sur base d'indices qui ne sont ni plus ni moins probants que ceux mis en avant par Blixen⁽⁵⁾ — le caractère nécessairement raisonnable du vouloir divin et qu'il n'est pas possible qu'un agencement dont l'auteur soit souverain n'atteigne pas le but fixé. Si on suppose le contraire, prévient Kant, « l'indétermination désolante vient prendre la place du fil conducteur de la raison » (Idée, 189). Mais, « parce qu'il faudrait que chaque homme ait une vie illimitée pour apprendre comment il doit faire un usage complet de toutes ses dispositions naturelles » (Idée, 190), le dessein providentiel ne peut se

(⁵) Le dieu de Blixen est, comme pour les Africains, à la fois « celui des grandes sécheresses et des famines » et « celui qui dispense sur la ferme des heures d'incroyable bonheur » (*La ferme...*, op. cit., p. 42). Lorsque Kant pense qu'en regardant bien « on découvrira un cours régulier dans l'amélioration de la constitution politique sur notre continent » (Idée, 203), il est plutôt moins convaincant. Arendt en tout cas n'était pas convaincue : « Aujourd'hui, rien n'apparaît plus discutable que cette idée que le cours de l'histoire est en lui-même et par lui-même dirigé vers la réalisation de plus en plus de liberté. Si nous pensons en termes de courants et de tendances, le contraire semble bien plus plausible » (H. ARENDT, « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente », in *Les cahiers de philosophie...*, op. cit., p. 24).



réaliser dans chaque individu. Par conséquent, on doit admettre que la nature « a besoin d'une série peut-être incalculable de générations, dont chacune transmet aux suivantes ses lumières, pour conduire finalement le développement de ses germes dans l'espèce humaine jusqu'au niveau qui est parfaitement conforme à son dessein » (Idée, 190).

Dans ces conditions, les individus ne reçoivent plus pour toute justification de l'intervention divine que le rôle d'une marche sur un escalier infini. Telle est « la grande pierre d'achoppement que ne peuvent jamais ébranler aucune philosophie de l'histoire ni aucun concept de progrès » (CC, 111) et Kant la formule ainsi :

Demeure toujours étrange ici le fait que les générations antérieures ne semblent poursuivre leur pénible labeur qu'au profit des générations ultérieures, afin précisément de leur préparer un échelon à partir duquel elles pourraient élever plus haut l'édifice que la nature a en vue, alors que seule les générations les plus tardives doivent avoir la chance d'habiter l'édifice auquel a travaillé une longue lignée de devanciers (il est vrai sans l'avoir intentionnellement voulu) qui ne pouvaient pourtant eux-mêmes prendre part à la joie qu'ils prépareraient (Idée, 191).

Nous retrouvons ici, transposé au domaine des affaires humaines, le schème utilitariste de la raison instrumentale dont nous avons vu qu'il était déjà destructeur du sens lorsqu'il régissait le rapport des hommes aux choses. La même confusion entre le sens et la fin qu'Arendt dénonçait comme la cause du mal y est à l'œuvre. En effet, tout comme dans « un monde strictement utilitaire, toutes les fins seront de courte durée et se transformeront en moyens en vue de nouvelles fins » (CHM, 172/154/140), dans un monde compris sous l'idée du progrès, tout achèvement se mue en étape nécessaire vers un état ultérieur et ainsi de suite.

Dans cette optique, seule compte la fin du voyage, l'itinéraire lui-même n'a plus aucune importance : au plus vite, au mieux. L'efficacité est le seul critère de jugement. Deux possibilités se présentent alors : soit on considère — version marxiste — que, marche après marche, on finira par parvenir à la hauteur voulue, c'est-à-dire ici à la société sans classes ; arrivés à destination, il n'y a plus rien à faire, les hommes vaquent désormais



à des passe-temps aussi arbitraires que futiles ⁽⁶⁾. Soit, comme Kant, on ne se fait pas d'illusion : l'état idéal est inatteignable, l'escalier ne parviendra jamais à la hauteur désirée. Mais cela signifie que le sens n'est jamais rendu aux hommes ; ils sont frustrés de la transfiguration de la chronique en destin qui produit la réconciliation parce que le dénouement de l'histoire demeure perpétuellement à l'horizon.

Le récit ne réalise pas sa promesse si la fin est toujours remise à plus tard. Mais si elle n'est plus susceptible d'être « récitale », l'histoire humaine perd sa qualité spécifiquement humaine : dès lors il faut dire qu'il

est contre la dignité humaine de croire au progrès. Le progrès, (...), signifie que le récit n'a jamais de fin. La fin du récit lui-même se trouve à l'infini. Il n'y a aucun point sur lequel reposer et regarder en arrière avec le regard rétrospectif de l'historien (KL, 77).

C'est pourquoi la fiction du progrès est une mauvaise fiction. Loin de rendre possible, comme c'était son objectif avoué, le récit de l'histoire des hommes, elle l'interdit bien plutôt.

À mêmes maux, mêmes remèdes. Tout comme il fallait rompre le cercle vicieux de l'utilitarisme, il faut rompre celui du progrès. Pour faire échec à la propagation du non-sens, c'est la dégradation de toutes les fins relatives en moyens de fins dernières qu'il s'agit de prévenir. Dans le cas des choses, c'est la beauté — norme du monde — qui réalisait cet office. Elle force l'attention sur l'objet indépendamment de sa fonction et suscite un intérêt pour la chose même et son auteur. Dans le cas des événements, de cela qui résulte de l'agir des hommes, c'est la grandeur qui permet de briser la chaîne du mauvais infini.

Nonobstant le fait de la réussite ou de l'échec de l'action, la manière dont elle a été exécutée peut aussi frapper l'imagination et la rendre mémorable, digne d'être retenue. Tandis que dans le système du progrès, chaque étape atteinte signifie un dépassement de la précédente et un moindre-être par rapport à la suivante, dans le système de la grandeur, l'éclat d'un exploit n'annule nullement celui des autres. Nous sommes comme dans un musée où un Breughel voisine aux côtés d'un Van Gogh. On

⁽⁶⁾ Cf. KL, p. 57 : « In Marx himself, (...), the classless society and the realm of freedom, based on abundance, will result in everyone's indulging in some sort of hobby », cf. aussi CHM, 132/118/106.



peut préférer l'un à l'autre, mais il ne viendrait à l'idée de personne de prétendre que le Breughel était l'ébauche nécessaire et maintenant dépassée du Van Gogh. Le sens de l'un n'implique pas la disqualification de l'autre. L'histoire les conserve tous les deux, elle est (re-)collection de l'extraordinaire : le « fablier de l'humanité » (CHM, 208/184/176). C'est une première raison pour laquelle l'on peut dire que la grandeur est à l'agir ce que la beauté est à l'œuvre, l'expression de la norme du monde. Nous verrons tantôt qu'il en est d'autres plus décisives encore.

2. Les mésusages de la fiction : « faire l'histoire »

Arendt n'aimait donc pas la fiction du progrès — pas plus que Kant n'avait jamais aimé, nous le verrons bientôt, la fiction de la grandeur — mais elle aimait la « souveraine ironie » (CHM, 209/185/177, *slt en all*) avec laquelle Kant l'avait, pensait-elle, introduite. On fait comme si l'histoire des hommes se produisait conformément à une marche vers le mieux pour n'en pas désespérer mais on ne prend pas pour autant ses désirs pour des réalités. On n'ignore pas que le point de vue adopté l'a été en vertu d'un certain intérêt et qu'il en est d'autres possibles ; certes ce point de vue peut orienter l'agir puisqu'il « semble que nous pourrions, par une préparation rationnelle qui serait notre propre fait, accélérer la venue de cet instant si heureux pour nos descendants » (Idée, 201) mais, demeurant conscients du fait que le sens « découvert » à l'histoire est l'expression d'un vœu plus qu'une tendance objective, le fanatisme n'est pas à craindre ⁽⁷⁾.

Ainsi, même si Kant avait pu conclure de l'adoption hypothétique du point de vue divin que les guerres servaient la cause

(⁷) Cf. Idée, p. 200 et, parmi beaucoup d'autres, R. ARON : « De même, autant il est erroné de se donner par la pensée un état social où toutes les aspirations seraient simultanément comblées, autant il est légitime de construire une idée de la raison, la représentation d'une collectivité ordonnée et équitable, qui semblerait rétrospectivement la raison d'être du long chemin, douloureux et sanglant, de l'humanité. (...). Mais confondre cette idée de la Raison avec l'action d'un parti, avec un statut de propriété, une technique d'organisation économique, c'est se livrer aux délires du fanatisme » (*Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 46).



du progrès, il n'en reste pas moins que « s'il avait agi sur base du savoir acquis en tant que spectateur, il aurait été un criminel à ses propres yeux » (KL, 54). C'est cette indispensable réserve qui fera défaut à des générations de révolutionnaires modernes et les fera effectivement basculer dans un cynisme criminel : « On ne fait pas d'omelette sans casser les œufs » (CHM, 257/229/223) et peu importe ce que cela implique en fait de souffrances et d'horreurs. Le précepte selon lequel la fin justifie les moyens qui est le premier article du crêdo de l'homo faber se trouve ainsi catastrophiquement transposé dans le registre de l'agir politique ⁽⁸⁾.

C'est chez Marx que la confusion entre le sens et les fins se trouve érigée en principe selon Arendt. Avant lui, les philosophes pensaient que

la vérité se révélait au regard contemplatif et rétrospectif de l'historien ; celui-ci étant capable de voir le processus comme un tout, est bien placé pour voir de haut les « buts étroits » des hommes en leurs actions et se concentrer plutôt sur les « buts plus élevés » qui se réalisent derrière leurs dos (Vico). Marx, de son côté, combina cette idée de l'histoire avec les philosophies politiques téléologiques des premiers stades de l'époque moderne, de sorte que dans sa pensée les « buts plus élevés » — qui selon les philosophes de l'histoire ne se révélaient qu'au regard rétrospectif de l'historien et du philosophe — purent devenir des buts visés par l'action politique (CC, 104).

Autrement dit, et telle est la manifestation la plus tangible de l'*hubris* de la modernité ⁽⁹⁾, les hommes se mettent à agir comme

⁽⁸⁾ Cf. CHM, 257/228/223 : « L'aphorisme célèbre de Marx : ' La violence est l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle ', c'est-à-dire de tout changement dans l'histoire et la politique, ne fait que résumer la conviction de l'âge moderne tout entier et tire les conséquences de sa croyance la plus enracinée : que l'histoire est ' faite ' par les hommes comme la nature est ' faite ' par Dieu ». Et Arendt d'ajouter qu'aucune génération avant la sienne n'a jamais expérimenté aussi fortement les « conséquences meurtrières inhérentes à cette ligne de pensée » (CHM, 257/229/223).

⁽⁹⁾ Comme souvent, la modernité n'invente rien : « La substitution du faire à l'agir et la concomitante dégradation du politique en un moyen pour produire une fin prétendument « plus haute » — (...) — est aussi vieille que la tradition de la philosophie politique » (CHM, 258/229/224). Mais si elle n'innove pas vraiment, elle amplifie et généralise le travers ancien en détruisant les « préjugés » (CHM, 258/230/224) qui, dans le monde ancien, lui interdisaient de déployer ses maléfices. J'ai développé plus longuement ce point dans « Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt », *op. cit.*



s'ils occupaient effectivement le point de vue divin, le point de vue souverain de la Toute-Puissance. L'usurpation du rôle divin s'accomplit ici dans la prétention à la maîtrise de l'histoire. C'est le point de vue d'Archimède qui prétend surplomber le monde et permettre par conséquent de le traiter comme un système fermé à l'intérieur duquel toutes les interactions peuvent être prévues et manipulées.

Il est vrai que les acteurs s'efforcent toujours de constituer un fragment du réel en système clos afin d'y imprimer un changement par modification d'une ou de plusieurs variables. Mais parce qu'ils ne peuvent jamais les envisager toutes, parce qu'ils ne peuvent comprendre toutes les données en jeu, ils sont incapables de prévoir parfaitement ce qui va se passer : une plus ou moins grande part d'incertitude est irréductible. Cela ne signifie pas pour autant que l'imprévisible soit inexplicable : *ex post facto*, il devient possible de compter au nombre des données initiales des éléments dont les acteurs n'avaient pas connaissance et qui ont précipité l'aboutissement réel de leurs entreprises. Dès lors, ce qui leur semblait un accident s'explique et l'insupportable contingence est réduite. Infiniment plus compréhensif, le point de vue de la rétrodiction est utopique pour l'acteur qui est par définition partie prenante et, comme tel, partial dans ses décisions et partiel dans son appréciation de la situation.

Penser l'agir sur le mode du faire, c'est prétendre réaliser l'utopie, c'est transporter illégitimement le point de vue d'Archimède dans le domaine de l'agir. Mais l'agir ainsi inspiré perd le contact avec le réel. La souveraineté n'appartient qu'au Dieu des monothéismes, en ce qui concerne les hommes, elle « n'est possible qu'imaginaire, au prix de la réalité » (CHM, 264/235/230). Alors que le point de vue divin — utilisé hypothétiquement *in media res* ou, mieux encore, rétrospectivement par l'historien ou le conteur, est celui qui nous permet normalement de nous accommoder du fait que nous ne sommes pas les auteurs de l'histoire et de venir à bout des conséquences imprévues de l'agir, son adoption à des fins pratiques finit par nous rendre la réalité inintelligible. Puisque nous nous figurons en effet occuper le lieu à partir duquel, parce que tout y est prévu, l'effet doit être parfaitement conforme à l'intention, nous ne



pouvons plus comprendre pourquoi il n'en va jamais ainsi en réalité :

Seule la chose que je vais faire sera réelle — cette idée, parfaitement juste et légitime dans le domaine de la fabrication, est perpétuellement démentie par le cours des événements tel qu'il a lieu et où il n'y a rien de plus fréquent que l'inattendu. Agir dans le style du faire, raisonner dans le style du « calcul des conséquences », c'est laisser de côté l'inattendu, l'événement lui-même, puisqu'il serait peu raisonnable ou irrationnel de s'attendre à ce qui n'est qu'une « improbabilité infinie ». Mais comme l'événement constitue le tissu même du réel dans le domaine des affaires humaines où « l'improbable arrive régulièrement », il est extrêmement peu réaliste de n'en tenir pas compte : de ne pas tenir compte d'une chose sur laquelle personne ne peut compter. La philosophie politique de l'époque moderne, (...), bute sur cette troublante découverte : son rationalisme est irréel, son réalisme est irrationnel, ce qui revient à dire que le réel et la raison ont divorcé (CHM, 338/301/293).

Ce n'est donc qu'en pensant l'histoire sur le mode de la fabrication que l'on peut, à l'instar de Fichte tentant de transposer « la révolution copernicienne au niveau de la philosophie de l'histoire »⁽¹⁰⁾, partir de la prémisse selon laquelle « nous ne trouverons jamais dans l'histoire du monde que ce que nous y aurons mis nous-même »⁽¹¹⁾. Si elle signifie simplement que l'histoire doit son existence aux hommes, la proposition est bien sûr défendable ; mais si, comme c'est manifestement le cas, il faut l'entendre au sens plus fort où elle signifie le refus de concevoir « la détermination de l'histoire par autre chose que l'activité libre et transformatrice des hommes »⁽¹²⁾, un pas supplémentaire est illégitimement franchi. L'histoire n'est pas l'œuvre de l'homme au sens où une table est l'œuvre de l'artisan pour la bonne et simple raison que « la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes » (CHM, 263/234/229). L'histoire relève du registre de l'agir qui a lui-même pour condition la pluralité et la pluralité interdit la souveraineté, la réalisation d'une volonté unique. Parce qu'il est seul face à une matière malléa-

⁽¹⁰⁾ L. FERRY, *Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 140.

⁽¹¹⁾ J. G. FICHTE, *Considérations...*, *op. cit.*, p. 79. Ce passage est cité par Luc Ferry qui en commente longuement la teneur.

⁽¹²⁾ L. FERRY, *Philosophie politique 2...*, *op. cit.*, p. 140.



ble, l'homo faber peut accéder à la maîtrise ⁽¹³⁾. Mais la souveraineté dans l'agir, calquée sur le modèle de cette maîtrise dans le faire, est impossible tant que les autres ne sont pas réduits au même état que la matière de l'artisan : malléables, taillables et corvéables à merci. Alors ou bien on s'y emploie et cela donne la tyrannie voire le totalitarisme, ou bien on ignore le fait élémentaire de la pluralité en laquelle se réalise l'agir. On ne peut donc se proposer l'idéal de la maîtrise de l'histoire qu'en se faisant oppresseur ou en faisant fi du réel :

Si l'on réussissait à surmonter les conséquences de la pluralité, il n'en résulterait pas tant une domination souveraine de soi qu'une domination arbitraire d'autrui à moins que l'on ne se décide avec les stoïciens à échanger le monde réel contre un monde imaginaire en lequel on fait comme si les autres hommes n'existaient tout simplement pas (CHM, 264/234/230).

Nous reviendrons longuement sur l'irresponsabilité de l'agir qui se fonde sur la dénégation ou l'ignorance de la réalité et nous chercherons alors à trouver un sens plus satisfaisant à l'idéal de la maîtrise de l'histoire. En attendant, contentons-nous de noter que c'est, selon Arendt, « pour tenter de résoudre le problème d'une histoire qui doit bien son existence aux hommes mais qui n'est évidemment pas 'faite' par eux » (CHM, 209/185/177) que les Modernes se sont raccrochés aux différents Auteurs inconnus des philosophies de l'histoire plutôt que de penser le politique à nouveaux frais.

Au terme de cette discussion, le caractère apparemment paradoxal des références positives d'Arendt à Blixen et à Hegel s'estompe. Ce n'est pas leurs démarches en soi qu'elle critique. Comme eux, Arendt pense que le sens des événements se découvre rétrospectivement dans le récit qu'en font conteurs et historiens. Parce qu'ils ont le privilège de l'après-coup, ils comprennent mieux que les acteurs eux-mêmes le pourquoi et le comment des choses. Mais eux seuls sont en position de « faire » l'histoire, eux seuls dominent la situation de l'extérieur. Les hommes ne peuvent être prophètes que du passé et ces prophéties ne leur sont d'aucun secours pour maîtriser l'avenir. Con-

⁽¹³⁾ Sur l'idéal de maîtrise de l'homo faber et les risques de sa transposition dans le registre politique, cf. mon article « Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt », *op. cit.*



fondre leurs positions respectives, c'est vouer les acteurs à devenir les « fous de l'histoire » (ER, 81/58), les jouets d'un destin qu'ils se sont eux-mêmes inventés.

Ce sur quoi porte donc l'essentiel de la critique arendtienne, c'est sur l'usage de la fiction inventée à fin de pouvoir construire le récit de second ordre. Le deuxième point important, c'est la qualité de la fiction, soit l'interprétation retenue du dessein ordonnateur. Ici, toute sa sympathie va à Blixen contre Kant⁽¹⁴⁾ et tous ceux qui imaginent un Dieu incapable de la moindre gratuité. Le *deus ex machina* des Modernes est à l'image de leur conception de l'agir et de la pensée : un grand calculateur qui apprécie toute chose dans l'optique exclusive de l'instrumentalité. C'est un dieu tristement bourgeois. Comme le déplorait Blixen avec humour :

Quiconque possède le sens de la grandeur ne peut croire que le dieu qui a créé les étoiles, les océans, Homère et la girafe est le même qui vient de créer le roi des Belges et qui soutient l'école poétique de Souabe, ainsi que les concepts moraux de l'époque. Parlons-en sérieusement. Nous servons un Louis-Philippe céleste, un dieu humain, de la même manière, le roi de France est un monarque bourgeois⁽¹⁵⁾.

Nous verrons de suite pourquoi Arendt refusait de faire allégeance à ce dieu par trop médiocre. Avant cela, l'hypothèse que nous sommes à présent en mesure de tester est la suivante : y a-t-il un sens à parler du monde — et dans l'affirmative, à quelle condition ? — comme de la puissance d'unification qu'en *désespoir de cause* les Modernes sont réduits à chercher en eux-mêmes ? Si oui, le monde lui-même peut être défini comme un principe de configuration et l'analogie structurelle entre le monde arendtien et le récit sera établie. Dès le second chapitre,

(14) Encore qu'à grand renfort de suppositions, elle s'efforce de se le concilier : « Supposons un moment que Kant ait écrit une théodicée, une justification du Créateur devant le Tribunal de la Raison. Nous savons qu'il ne l'a pas fait ; il a bien plutôt rédigé un essai *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, et il a prouvé dans la *Critique de la raison pure* l'impossibilité de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu (...). Pourtant, s'il avait écrit une théodicée, le fait de la beauté des choses dans le monde y aurait joué un rôle important — aussi important que la fameuse 'loi morale en moi', c'est-à-dire, le fait de la dignité humaine » (KL, 30).

(15) K. BLIXEN, *Sept contes...*, op. cit., p. 75.



j'ai illustré l'hypothèse par l'exemple des cérémonies comprises comme des réflexions en acte d'événements traumatisants, des grandes peines et des grandes joies ⁽¹⁶⁾ qui doivent également se prêter à être racontés, ne serait-ce que dans les formules conventionnelles prévues pour chacun d'eux.

Je poursuis maintenant l'enquête : comment doit être le monde pour qu'en son sein les cérémonies soient vraiment efficaces ? Comment doit-il être structuré pour que les événements dictent d'eux-mêmes la lecture qu'il convient d'en faire et ce de telle sorte que le caractère illusoire de la fiction nécessaire s'annule dans et par la vraisemblance instituée du monde ? La solution à ce problème est importante car c'est alors et alors seulement que nous aurons retrouvé le secret de l'harmonie pré-établie entre « la » réalité et sa représentation dans le récit.

3. Le paradis perdu de l'innocence

Sartre se souvenait de l'époque où même seul il était « en représentation » (M, 55), de l'époque où il avait foi en l'ordre du monde, comme de la plus heureuse de sa vie :

C'était le Paradis. Chaque matin, je m'éveillais dans une stupeur de joie, admirant la chance folle qui m'avait fait naître dans la famille la plus unie, dans le plus beau pays du monde (M, 24).

Il ne se remettra jamais de la destruction de sa croyance : du rôle qu'il s'inventera par réaction, il dira que « faute d'encouragements et d'une réquisition véritable, *je ne pouvais oublier que je me le donnais moi-même* » (M, 142). Jadis, les choses se passaient autrement. C'est le monde qui donnait les rôles que, dès l'enfance, on apprenait à identifier en écoutant des histoires et à tenir en jouant. Le temps passant, les personnages de ces histoires acquéraient une validité exemplaire. Homère était l'éducateur de la Grèce et le courage d'Achille une possibilité con-

⁽¹⁶⁾ Cf. CC, 333 : « Il est parfaitement vrai que ' tous les chagrins peuvent être supportés si on les transforme en histoire ou si l'on raconte une histoire à partir d'eux ', selon les mots de Karen Blixen (...). Elle aurait pu ajouter que la joie et la félicité, également, deviennent supportables et significatives pour les hommes seulement quand ils peuvent en parler et les raconter comme une histoire ».

crète pour tout qui entendait vivre à la hauteur des récits dont la jeunesse avait été bercée. Les hommes pouvaient encore (se) représenter en toute *innocence*, sans être empoisonnés par le dilemme de Sartre : « Comment jouer la comédie sans savoir qu'on la joue ? » (M, 56). L'on ne jouait pas seulement, selon les normes ambiantes définissant les prestations de ces différents personnages, à être un bon père, un bon patriote, un bon catholique, on voulait l'être du fond de soi. On n'imaginait pas d'autres possibilités que les possibilités reçues et tout en était simplifié : on ne passait pas sa vie à « se » chercher. Pour nos ancêtres, c'était d'évidence que la femme, par exemple, était « beaucoup plus qu'elle-même » ; elle avait appris, reçu et assumé la mission d'être « la gardienne du nom à transmettre solennellement aux âges à venir » ⁽¹⁷⁾. Il n'en va plus ainsi aujourd'hui où « elles ne conçoivent plus leur 'féminité' comme le *centre de gravité* absolument sacré de leur nature et la notion d'« honneur de femme » n'a plus d'importance et pratiquement plus de sens pour elles » ⁽¹⁸⁾. Ayant désinvesti ce rôle d'apparat, elles sont rendues à la naturalité sans éclat de leurs seules individualités :

Et hélas ! ce sera un pauvre et triste amant qui se tiendra auprès de sa dame pour la voir dépouillée de son histoire ou de son épopée et toute nue, muée en individu ⁽¹⁹⁾.

C'est dans une lettre à Ellen Dahl datée du 13 janvier 1928 que Blixen développe au mieux cette idée : « Je crois qu'il s'est produit un grand changement *qui, selon la façon dont on est prêt à le recevoir, apparaîtra comme un soulagement ou comme un appauvrissement*, en ce sens que très peu de gens, si même il en reste, ont encore de nos jours le sentiment, vis-à-vis des autres ou vis-à-vis d'eux-mêmes, de *représenter* quoi que ce soit d'autre que leur propre personnalité et leur forme particulière d'humanité. L'enthousiasme, la *fierté et la responsabilité* que l'on éprouve lorsqu'on a le sentiment de représenter une nation quelconque ont assurément disparu chez la plupart des gens, aussi fort que puisse être encore, sur le plan individuel, l'amour porté à un pays ou à un peuple (...). Je crois qu'oncle Mogens affrontait encore l'existence avant tout comme un Frijs, repré-

⁽¹⁷⁾ K. BLIXEN, NCH, p. 274.

⁽¹⁸⁾ K. BLIXEN, *Lettres...*, op. cit., p. 382.

⁽¹⁹⁾ K. BLIXEN, NCH, p. 32.



sentant Frijsenborg et sa famille, et conscient du privilège et de la responsabilité que cela impliquait ; mais cette façon de concevoir la vie n'est-elle pas descendue dans la tombe avec lui, et où la trouver maintenant si ce n'est dans les musées ? » ⁽²⁰⁾

Nous avons vu comment et pourquoi les structures de représentation avaient succombé aux assauts critiques de la modernité. S'il est vrai de dire que cette dernière s'explicite dans la Révolution française et s'il est exact de considérer, comme Arendt encore en était convaincue ⁽²¹⁾, que Kant en fut le théoricien, pour retrouver le monde configurant, il nous faut retourner en deça de Kant Kantien. Avant d'être l'inventeur du criticisme, il était dogmatique certes mais amoureux du monde...

4. Kant pré-critique et amoureux du monde

Il n'est pas nécessaire d'être un fin connaisseur de Kant pour deviner que la croyance en un Dieu aimant les plaisanteries devait lui répugner. En 1759, l'année où Voltaire publie *Candide*, il livre pour sa part au public un court *Essai de quelques considérations sur l'optimisme*. D'entrée de jeu, il y récusé en un tournemain l'hypothèse défendue par Blixen comme une « extravagance d'opinion » à laquelle « nous ne sommes pas tenus de prendre la peine de répondre soigneusement » ⁽²²⁾. Le seul énoncé de la position de Blixen lui paraît valoir réfutation et il s'indigne franchement qu'on puisse « trouver extraordinaire, puis beau et finalement juste, d'affirmer qu'il a plu à Dieu de choisir celui-ci, parmi tous les mondes possibles, non pas parce qu'il était meilleur que les autres qui étaient en son pouvoir, mais, pour le dire d'un mot, parce que tel était son bon plaisir. Et pourquoi donc t'a-t-il plu, Éternel, demandai-je humblement, de préférer le plus mauvais au meilleur ? Et des

⁽²⁰⁾ K. BLIXEN, *Lettres...*, op. cit., p. 381.

⁽²¹⁾ Cf. H. ARENDT, « What is Existenz Philosophy ? », in : *Partisan Review*, 8/1, 1946, p. 40 : « Kant is truly the philosopher of the French Revolution ».

⁽²²⁾ E. KANT, « Essai de quelques considérations sur l'optimisme » in : *Œuvres philosophiques I*, op. cit., p. 172. Je citerai désormais ECO.



hommes mettent cette réponse dans la bouche du Très-Haut : Il m'a plu de faire ainsi, cela suffit » (ECO, 168).

Kant n'ignorait pas que, ce disant, il s'en prenait aux dieux antiques puisqu'il ajoute ensuite qu'« on peut imaginer une telle conduite de la part de telle sous-divinité de la Fable, mais aucun ouvrage ne convient au Dieu des dieux qui ne soit digne de lui, c'est-à-dire qui ne soit le meilleur parmi tous les possibles » (ECO, 173).

Mais, si l'on fait — provisoirement — abstraction de la différence d'interprétation du dessein divin, sa démarche est rigoureusement identique à celle de Blixen. Nous avons vu que chez elle le principe de l'assomption de l'expérience était la révélation de l'intrigue en laquelle, sans le savoir jusqu'alors, l'individu était enrôlé. Une fois la prise de conscience accomplie du fait qu'il n'est pas fin en soi mais seulement partie nécessaire d'un tout dont la finalité l'emporte sur les visées particulières de ses éléments, il peut réaliser que :

Ce n'est pas le fou, ni le cavalier, ni la puissante tour qui sont sacrés en soi, mais le jeu d'échecs qui est un noble jeu et dans ce jeu, le cavalier est justifié par le fou, de même que le fou l'est par la reine. Ce ne serait pas non plus un avantage si le fou prétendait accéder à la supériorité de la reine, ou la tour à celle du fou. Ainsi nous sommes sanctifiés quand la main du Seigneur nous conduit à l'endroit que sa volonté nous assigne ⁽²³⁾.

Ayant compris cela, il met désormais toute sa fierté à se faire l'instrument des desseins de Dieu : « L'homme fier a le sentiment que sa *raison d'être* est de les accomplir. Ce n'est ni le bonheur, ni le bien-être qu'il recherche et qui peuvent ne pas concorder avec les visées que Dieu a sur lui. Son succès est le succès du plan divin et il est amoureux de son sort, de même que les bons citoyens trouvent leur bonheur dans l'accomplissement de leur devoir civique » ⁽²⁴⁾. Et Arendt, souvenons-nous, parlait en se référant explicitement à ce passage de Blixen, de cette capacité d'être amoureux de son sort comme de « la seule aspiration à la hauteur de ce fait que la vie nous a été donnée » (VP, 134).

Kant conclut son texte sur l'optimisme par des propos absolument semblables. Chez lui aussi la reconnaissance du primat

⁽²³⁾ K. BLIXEN, *Sept contes...*, op. cit., p. 32.

⁽²⁴⁾ K. BLIXEN, *La ferme...*, op. cit., p. 336.

du tout est source de fierté pour qui réalise le privilège que représente le fait d'en être partie intégrante :

Choisis par le meilleur de tous les êtres pour être un modeste chaînon du plus parfait de tous les desseins possibles, indigne par moi-même et fait pour le tout, j'apprécie d'autant plus mon existence que j'ai été choisi pour prendre place dans le meilleur des plans. Je crie à toute créature qui ne se rend pas par elle-même indigne de porter ce nom : Salut à nous, nous existons ! et le Créateur se complaît en nous. Sans doute l'immensité des espaces et des éternités ne révèle qu'à l'œil de l'Être omniscient les richesses de la création dans toute leur étendue, mais moi, du point de vue où je me trouve, armé de la pénétration accordée à mon faible entendement, je regarderai autour de moi aussi loin que je le pourrai et j'apprendrai à toujours mieux comprendre que le tout est le meilleur possible et que tout est bon par égard du tout (ECO, 174).

On sait qu'Arendt consacra en 1970 un séminaire à la philosophie politique de Kant et l'on pense généralement qu'il est représentatif de ce qu'aurait été le troisième tome de *La vie de l'esprit* si Arendt n'était pas prématurément décédée. À lire notamment les propos programmatiques qu'elle tint à l'issue de la série de conférences sur la pensée, je crois pour ma part que le volume sur le jugement eût été infiniment plus riche. Il est néanmoins indéniable que l'on y aurait retrouvé certains thèmes abordés lors du séminaire de 1970. En particulier, il me semble probable que la problématique de la cinquième des treize séances se fût retrouvée dans le dernier tome de *La vie de l'esprit*. Cette séance était principalement vouée « à ce point capital : l'attitude des philosophes envers la vie elle-même comme elle est *donnée* aux hommes sur la terre » (KL, 27). C'est dans ce cadre précis qu'elle-même se réfère au passage de Kant que nous venons de lire et elle le commente de la sorte :

Je doute qu'il ait encore *été capable* plus tard d'écrire comme il le fit ici : « Je crie à toute créature... : Salut à nous, nous existons ! [Heil uns, wir sind !] ». Mais l'éloge est l'éloge du « tout », *i.e. du monde* ; dans sa jeunesse, Kant était encore disposé à payer le prix de la vie pour le simple fait d'être dans le monde (KL, 30).

Arendt me paraît ici confesser explicitement une conviction que je pense indispensable à l'intelligence de son œuvre mais qu'elle-même n'a jamais vraiment thématisée : le « tout », c'est le monde et les fins du « tout », source du sens pour ses habitants, ce sont les fins du monde.

À partir de là, pas mal de choses s'éclairent...



5. Le holisme, corrélât de la pensée arendtienne de l'humanité de l'homme

Nous l'avons vu, le récit de second ordre survient généralement lorsque la réalité devient excessivement inhospitalière. C'est l'insatisfaction face à l'état présent du monde et le refus obstiné d'admettre qu'il se réduise à un chaos hostile qui provoque la quête imaginaire d'une définition alternative du réel. Cette insatisfaction n'est évidemment pas spécifiquement moderne en tant que telle : inconnue des philosophes grecs pour lesquels c'était bien plutôt l'étonnement admiratif face au bel ordonnancement du cosmos qui donnait l'impulsion initiale, elle est déjà par contre un motif déterminant chez les Romains. La pensée d'Épictète, celui-là même qui fut le premier théoricien de la désolation, constitue ainsi aux yeux d'Arendt le premier « système philosophique à peu près cohérent » (VE1, 177/154) dont la tonalité fondamentale est entièrement déterminée par le ressentiment contre le monde.

Nous savons désormais pourquoi la modernité généralise, à tel point qu'elle acquiert une signification politique, l'expérience d'Épictète. Ainsi chez Hegel, « la pensée a pour point de départ la désintégration de la réalité et la désunion qui, en conséquence, s'installe entre l'homme et le monde, *ce qui détermine l'exigence d'un autre monde, plus harmonieux, plus riche de signification* » (VE1, 176/153). Autrement dit, la pensée y a déjà pour point de départ l'inquiétude devant l'état de choses qui, lorsqu'il s'approfondira, donnera lieu au totalitarisme selon Arendt. Pour illustrer concrètement cette « racine existentielle » (VE1, 176/153) de la philosophie hégélienne, Arendt cite ce passage célèbre extrait de la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling* :

Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et que les oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque *ont acquis leur indépendance*, alors naît le besoin de philosophie. De la désunion, du déchirement jaillit la pensée, à savoir le besoin de réconciliation (cité in VE1, 176/153).



Hegel évoque la disparition de la « puissance d'unification » qui jadis informait la vie des hommes. En conséquence de cette disparition, les « oppositions », — traduisons : les individus — sont devenus indépendants : chacun pour soi, ils n'ont plus ni « vivante relation », ni « action réciproque ».

Comparons ce propos à la métaphore du jeu d'échecs utilisée par Blixen : les individus, ce sont les différentes pièces — le fou, le cavalier, la tour, le roi, la reine et la masse des pions ; ils ne sont pas indépendants : aucun d'eux, dit Blixen, n'est sacré en soi ; leur commerce est strictement défini par les règles du jeu qui les maintient en état de « vivante relation » et d'« action réciproque ». Cela ne signifie pas du tout que leur comportement soit uniforme : à partir des mêmes règles, une infinité de parties différentes peut être entreprise. Dans chaque partie, tous ont un rôle à jouer et tous sont solidaires. Les petits pions peuvent compter sur la protection des figures et, à l'inverse, ils se sacrifient volontiers pour sauver plus importants qu'eux si cela s'avère nécessaire. Tous sont d'ailleurs disposés au sacrifice si leur roi est en danger car sa défense est leur raison d'être commune : ils se meuvent « à l'intérieur d'un univers organiquement cohérent, où le supérieur et l'inférieur sont d'abord ensemble et l'un pour l'autre avant d'être hiérarchiquement distingués » ⁽²⁵⁾. En vertu des règles pré-établies, les possibilités objectives des uns et des autres sont différentes et parce que leur champ d'action est plus vaste, c'est essentiellement des figures qu'il faut attendre les événements décisifs. Cependant la règle n'est pas absolue : même le modeste petit pion peut provoquer un coup de théâtre et s'illustrer en allant délivrer sa reine.

Mais que se passe-t-il si les individus se mettent à contester les règles ? Le jeu cesse de les intéresser, ils préfèrent désormais la conservation et l'épanouissement de leurs petites personnes à l'ancienne cause commune. Ils refusent maintenant les limitations que les règles imposaient à leurs mouvements et se mettent à folâtrer anarchiquement sur l'échiquier. Malheureusement, comme tous s'arrogent le même droit et que leur circulation n'est plus réglée, les accidents se multiplient : ils s'entrechoquent, toutes distinctions confondues, en un espace devenu trop petit pour contenir tant d'aspirations ; la seule légalité qui

⁽²⁵⁾ M. GAUCHET, *La pratique de l'esprit humain*, op. cit., p. 397.



demeure est celle de la jungle : chacun pour soi et que le meilleur gagne. L'autre n'est plus l'allié ou l'adversaire, celui avec lequel le jeu met en rapport selon des formes déterminées, c'est tout au plus un gêneur qui, n'ayant ni plus ni moins de raison que l'alter ego de se trouver là où il se trouve, peut dans le meilleur des cas être toléré.

Enfin et surtout, une fois passée l'ivresse des premiers pas, les promeneurs solitaires réalisent que leurs déambulations sont devenues sans objet : tandis qu'auparavant certaines positions devaient absolument être tenues, ils découvrent désabusés que toutes les cases se valent quand il n'y a plus d'enjeu. À présent que la « puissance d'unification » qui les reliait et présidait à leur coexistence s'est évanouie, ils sont condamnés à parcourir vainement l'échiquier de long en large comme des âmes en peine.

Mais qu'est-ce que le monde pour Arendt sinon cette « puissance d'unification » dont la transcendance garantit la poursuite du jeu au fil des générations et qui, en tant qu'*inter-est* ou entre-deux, « relie et sépare en même temps les hommes » (CHM, 63/52/52). Et qu'est-ce qui fait notre malheur sinon l'absence de ce monde susceptible d'agencer le commerce de ses habitants autour d'une cause commune : « Ce qui rend la société de masse si difficile à supporter, ce n'est pas, principalement du moins, le nombre de gens ; c'est que le monde qui est entre eux n'a plus le pouvoir de les rassembler, c'est-à-dire de les relier et de les séparer » (CHM, 63/53/52). Mais un monde qui n'a plus ce pouvoir n'est évidemment plus un monde au sens normatif du mot, il ne réalise plus son concept. C'est donc l'absence de monde qui fait que les hommes n'ont plus de liens entre eux et qu'au lieu de composer ensemble une totalité réglée, ils constituent une masse informe en laquelle chacun empiète sur l'espace de l'autre. La pluralité n'apparaît plus comme un système — c'est-à-dire comme « un tout articulé dans lequel chaque proposition a une relation déterminée avec chacune des autres » ⁽²⁶⁾ — mais comme un simple agrégat, un vaste troupeau. Dans le prolongement de l'analyse arendtienne, l'on pourrait dire que si la problématique du système est devenue l'obsession de bon nombre des principaux philosophes modernes, c'est que le monde

⁽²⁶⁾ J. LADRIÈRE, article « Système » dans l'*Encyclopedia Universalis*, p. 685.



n'en présentait absolument plus l'apparence. D'où les différentes tentatives pour infuser, en se conformant à un idéal pré-établi, de la systématité dans la texture informe du réel. Chacun d'eux s'est alors donné pour objectif de *refaire* le monde conformément à son interprétation des préceptes de la raison universelle. C'est la seule « puissance d'unification » de son esprit qui devrait permettre au philosophe-démiurge de reconstruire le monde ex nihilo.

Auparavant les philosophes n'avaient pas à assumer cette (trop) lourde tâche. Le monde reçu était lui-même « auteur » au sens où, dans la fiction, Dieu, le conteur ou le philosophe le sont. Il était principe de configuration exerçant sa puissance unificatrice dès le niveau de l'expérience vécue.

Cela signifie premièrement que là où le monde n'est pas détruit, il est possible d'adopter le point de vue du monde et que ce point de vue, comme le point de vue divin dans la fiction, est celui à partir duquel émergent sens et cohérence, possibilité de comprendre sa vie comme un tout. Nous y reviendrons de suite.

Cela signifie deuxièmement que le divorce moderne entre l'ordre de l'expérience vécue et l'ordre du raconter, entre l'ordre du monde et l'ordre de la fiction, n'avait pas lieu d'être. En effet, il y avait alors isomorphisme strict entre les structures du récit et celles du monde. Deux principes y sont identiquement à l'œuvre : le primat du tout sur les parties d'une part et la hiérarchisation des parties en fonction de l'importance de leur contribution à la totalité d'autre part ⁽²⁷⁾. Le premier principe était intégrateur : tous les membres d'un monde particulier étaient parties d'un même projet de longue haleine ; le second principe permettait l'articulation des individus entre eux : en fonction des exigences du *telos* commun, le mérite respectif de chacun d'eux pouvait être objectivement mesuré et, ainsi fondée sur le mérite, une juste préséance était reconnue aux « meilleurs ».

Dans l'univers fictif du récit — du récit au sens traditionnel du terme au moins —, le développement de l'intrigue prime sur toute autre considération : « l'histoire ne ralentit pas son cours pour s'occuper de l'aspect ou du comportement de ses person-

⁽²⁷⁾ Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit, II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 51 sq.



nages — elle continue » ⁽²⁸⁾. Faute de respecter cet impératif, le récit s'abîme dans l'incohérence, le fil de la narration se rompt. La hiérarchisation des personnages, des situations ou des objets, la plus ou moins grande attention qui y est portée, se déterminent également en fonction des nécessités de l'intrigue : rien n'apparaît gratuitement et l'importance de chaque élément est proportionnée au rôle qu'il va jouer.

Dans le monde au sens normatif du terme, ces deux principes informent également l'expérience des hommes : chacun se comprend spontanément comme une partie dont l'intérêt est subordonné à celui du tout — souvenons-nous de la description du citoyen par Aristote — et engagé dans des rapports avec les autres dont les modalités sont déterminées par égard à la cohésion du tout — souvenons-nous de l'analyse de Polanyi relative à la fixation des « équivalents » — : c'est l'importance du statut, du rôle à jouer qui décide de l'espace imparti à chacun.

Dans la mesure où l'expérience est ainsi informée selon les mêmes principes qui permettent la mise en intrigue des événements dans le récit, la représentation narrative de cette expérience lui est parfaitement fidèle. Les structures du récit ne sont donc pas surimposées arbitrairement par le conteur pour transfigurer — et trahir, disait Sartre — le vécu, elles constituent d'entrée de jeu l'armature concrète de l'existence des acteurs.

Comme nous l'avions d'emblée pressenti, la thèse de Mink selon laquelle les qualités narratives sont transférées de l'art à la vie n'est pertinente que dans le cas où la vie se déploie comme *zôè*, en dehors d'un monde. Si au contraire elle est *bios*, elle sera d'entrée de jeu pétée par ces qualités narratives et, à bon droit, les acteurs se reconnaîtront dans leurs histoires ; et même si, ainsi que le remarquait MacIntyre, certaines vies ne trouvent pas leur poète, il n'en demeure pas moins que les individus les appréhenderont spontanément comme des histoires bien formées susceptibles d'être narrées. Ces vies-là peuvent donc, selon les critères d'Arendt, être considérées comme authentiquement humaines.

Mais, et je renvoie sur ce point à toute l'œuvre de Louis Dumont par exemple, un monde qui se définit par les deux principes que nous venons d'examiner, c'est un monde holiste.

⁽²⁸⁾ NCH, p. 32.

Dès lors qu'il constitue la condition d'une vie spécifiquement humaine parce que seule l'existence informée par une logique holiste prend « naturellement » la forme d'une biographie, le holisme est le corrélat conséquent de la pensée de l'humanité de l'homme selon Arendt. Dans la mesure où Dumont et bien d'autres ont raison de penser que le holisme est le trait générique commun de toutes les sociétés anciennes, quelle que soit par ailleurs la diversité potentiellement infinie de leurs modalités effectives, on peut conclure que la pensée arendtienne — distincte de la personne de Hannah Arendt — reste inconséquente tant que la critique du moderne ne s'accomplit pas dans une apologie de l'ancien.

Ceci étant établi, avant de nous attacher à préciser encore ce que cela signifie, il faut anticiper une objection évidente. Dans l'esprit de tous ceux qui utilisent le terme, le « holisme » est l'opposé de l'« individualisme ». Comment le holisme serait-il un corrélat de la pensée arendtienne alors qu'elle ne cesse d'affirmer et de vanter l'individualisme extrême des citoyens de la *polis* ? ⁽²⁹⁾.

En vérité, cette affirmation renforce plutôt qu'elle n'invalide l'interprétation ici proposée tant il est clair qu'Arendt utilise le concept d'individualisme dans un tout autre sens que celui de Dumont et des Modernes en général.

Comme l'a brillamment montré Steven Lukes, pour ces derniers l'individualisme comprend, dans la tradition de Benjamin Constant et de Tocqueville, les postulats de l'indépendance première des individus par rapport à la société et celui de leur auto-suffisance. Mais il est une autre tradition du concept qui s'oppose explicitement à la première : « c'est l'idée romantique de l'« individualité » (*Individualität*), la notion d'unicité individuelle, d'originalité, de réalisation de soi — ce que les romantiques appelaient l'*Eigentumlichkeit* — par contraste avec les « standards » rationnels, universels et uniformes des Lumières qu'ils considéraient comme « quantitatifs », « abstraits » et, pour cette raison, stériles » ⁽³⁰⁾. Dans cette seconde acception, qui connut sa plus grande faveur en Allemagne, individualisme et appartenance au monde ne sont pas en compétition, bien au

⁽²⁹⁾ Cf. CHM, 53/43/43 et CHM, 218/194/187.

⁽³⁰⁾ S. LUKES, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p. 18.

contraire : « Tandis que le sens typiquement français d' 'individualisme' est négatif, signifiant l'isolation individuelle et la dissolution sociale, le sens typiquement allemand est donc positif, signifiant la réalisation de soi individuelle et (...) l'unité organique de l'individu et de la société » ⁽³¹⁾.

Lorsque Arendt nous dit qu'en Grèce, « le domaine public était réservé à l'individualité » parce qu'il était « le seul qui permettait aux hommes de montrer qui ils étaient réellement et irremplaçablement » (CHM, 51/41/42), il me paraît clair qu'elle se rattache à cette tradition en laquelle le monde et ses habitants étaient en si parfaite harmonie que « c'est pour pouvoir courir cette chance, par amour d'une cité qui la leur procurait à tous, que les citoyens acceptaient de prendre leur part des charges de la défense, de la justice et de l'administration » (CHM, 51/41/42). Il est donc parfaitement possible de concilier l'individualisme arendtien avec la conclusion à laquelle nous venons de parvenir.

6. La composante religieuse de la pensée arendtienne

L'univers, tel que le conçoivent Blixen et Kant (en 1759 au moins), ne se prête guère aux visées réformatrices des hommes : mieux vaut s'abandonner soit aux caprices (Blixen), soit à la sagesse (Kant) de la Providence plutôt que d'interférer avec la volonté du Créateur. Quel que soit son déguisement, la volonté de maîtrise doit laisser place au laisser-être de ce que Dieu veut : « Il me semble que c'est justement ce que le Seigneur exige des faibles et vaniteux mortels : 'Lavez vos visages, car, si vous les recouvrez d'une épaisse couche d'humilité, de renoncement et de charité, je n'en puis rien faire'. (...) Mais consolons-nous en pensant qu'il n'y a pas d'honneur plus grand que d'avoir nos portraits peints par la main du Seigneur. C'est à cela seul que l'homme a jamais aspiré et ce qu'il nomme l'immortalité » ⁽³²⁾.

⁽³¹⁾ *Ibid.*, p. 22. Notons que O'Sullivan parle également du « romantic cult of heroic individualism and even of violence » chez Arendt. Cf. « Totalitarianism, Politics and Freedom... », *op. cit.*, p. 184.

⁽³²⁾ K. BLIXEN, *Sept contes...*, *op. cit.*, p. 40.

Aimer son destin et s'assumer comme dépossédé de sa maîtrise est une démarche en laquelle les Modernes flairent la mystification sinon l'aliénation⁽³³⁾. Mais, quel que soit le bien-fondé de leur aversion, il faut bien voir que c'est sur ce parti pris qu'a reposé la confiance des humains dans le monde durant des siècles et des siècles. Marcel Gauchet n'a pas manqué de souligner ses avantages considérables :

L'absolue référence pour un ordre des choses conçu comme radicalement soustrait à votre prise, mais *l'assurance en retour d'une place absolument stable* au sein de cet univers déterminé d'ailleurs, la garantie d'un accord intangible avec une Loi certes intégralement reçue, mais simultanément épousée en son intégralité comme la meilleure possible⁽³⁴⁾.

Dans une société par contre où les individus doivent assumer la responsabilité de l'existence — la leur propre et celle de l'agencement collectif —, il n'est aucun soutien dans les inévitables moments de crise :

Pourquoi est-ce que cela — la maladie, l'accident, l'abandon — tombe sur moi ? À quoi bon avoir vécu si l'on doit disparaître sans laisser de traces, comme si, aux yeux des autres, vous n'aviez pas vécu ? Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux⁽³⁵⁾.

Par la grâce des dieux ? Sans doute, mais — faut-il alors encore préciser selon Arendt —, de dieux mondains dans le cadre de ce que l'on pourrait légitimement appeler une *religion du monde* :

La certitude de la mort a fait que de tout temps les hommes ont cherché à acquérir une immortelle renommée par leurs actes et leurs

⁽³³⁾ Aliénation individuelle dénoncée par Sartre à propos de Baudelaire par exemple — « sa certitude d'avoir un destin est l'excuse perpétuelle qu'il donne de ses fautes et la ruse qu'il a choisie pour alléger le fardeau de son autonomie » (Baudelaire, Paris, Gallimard, 1947, p. 205) — ou aliénation collective dénoncée par C. Castoriadis : « Donc, qu'est-ce que l'hétéronomie dans une société primitive ? C'est que les gens croient fermement (et ne peuvent que croire) que la loi, les institutions de leur société, leur ont été données une fois pour toutes par quelqu'un d'autre : les esprits, les ancêtres, les dieux ou n'importe quoi d'autre, et qu'elles ne sont pas (et ne pourraient pas être) leur propre œuvre » (Domaines de l'homme, Paris, Seuil, 1986, p. 37).

⁽³⁴⁾ M. GAUCHET, *Le désenchantement...*, op. cit., p. VIII.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, p. 301.

paroles, et c'est elle encore qui les a incités à instituer un corps politique immortel en puissance. Ainsi la politique était-elle un moyen d'échapper à l'égalité devant la mort par une distinction assurant une mesure d'immortalité (MV, 178).

Comme l'a bien vu James Bernauer, le monde devient ici l'analogon de Dieu : « Le souci religieux de soi implique l'auto-renonciation devant l'Altérité de Dieu et les besoins de la communauté humaine. Cette renonciation apporte un sens plus élevé de l'individualité du soi et une plus grande conscience de sa place dans le monde. Quoique Arendt déplace l'accent de l'ascétisme religieux, elle imite le modèle en proposant la subordination du soi à l'altérité du monde, une subordination qui conduit à la possibilité de réaliser une plus grande différenciation individuelle »⁽³⁶⁾. Ce sont les modalités de ce salut par le monde qu'il nous faudra découvrir dès que nous aurons mieux compris de quoi nous devons être sauvés au juste.



7. Une vision tragique de l'existence humaine

Could boredom be more terrifying than all of war's terrors?

ARENDT.

Contrairement à ce que son style décidé et mordant pourrait laisser croire, plus encore que Kant ou les philosophes grecs, Arendt tenait la vie humaine en piètre estime. Elle partageait pleinement le terrible jugement de Sophocle : « N'être pas né surpasse tout ce que l'on peut dire, mais une fois né, le moindre mal est de s'en retourner là d'où l'on vient et le plus vite possible »⁽³⁷⁾. Il ne faut pas escompter de qui professe pareille

⁽³⁶⁾ J. BERNAUER, « The Faith of Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 14. Cf. aussi G. Kateb, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Oxford, M. Robertson, 1984, p. 158 : « Let us just say that though she is adamantly untheological, Arendt seems to have a religious commitment to the notion that we exist to be at home in the world and on the earth, and that human identity depends on it ».

⁽³⁷⁾ La citation de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle est citée par Arendt en conclusion de son *Essai sur la révolution* (ER, 416/281) ainsi qu'en d'autres circons-

croissance le moindre espoir en un avenir radieux pour les hommes. On ne peut même pas espérer qu'il nous donne de bonnes raisons de ne pas succomber à la désolation en laquelle nous sommes tous voués à sombrer quand nous réalisons « qu'un jour viendra où nous devons quitter ce monde commun, qui continuera après nous comme avant, et à la continuité duquel nous sommes inutiles » (OT3, 227/476). En sa vérité profonde l'existence humaine est marquée du sceau d'une irréductible contingence.

Mais Arendt pensait avoir (re-)découvert ce qui pouvait nous *distraindre* de cette sombre et inéluctable perspective. Dans un long passage qui n'existe que dans la version allemande de *The Human Condition*, elle écrivait : « Qu'en tant que vivants nous puissions supporter d'exister avec la mort devant les yeux, que nous ne nous comportions pas comme si nous n'attendions que l'exécution finale de la condamnation à mort qui a été prononcée à notre encontre dès notre naissance, va peut-être de pair avec le fait que nous sommes imbriqués en une histoire qui nous met en tension et dont nous ne connaissons pas le dénouement » (CHM, 216/192/184). Ainsi, quoique « nous ne sachions que trop bien » (id) que la mort est notre seule certitude, notre existence est « tenue en haleine » (id) par l'imprévisibilité de l'issue des aventures en lesquelles nous nous engageons. Sans ce suspense, d'autant plus fort que nous nous y risquons davantage, la vie « s'affaîsserait littéralement d'ennui » : « le dégoût de la vie, le *taedium vitae*, n'est peut-être rien d'autre qu'un attiédissement de cet être-sous-tension » (id).

Cette seconde conviction nous donne la clé de son horreur viscérale pour l'idéal de vie du bourgeois ⁽³⁸⁾ d'une part et de

tances (VE1, 186/162 ; KL, 23...). G. Kateb a parfaitement compris comment il fallait l'entendre : « Arendt writes as if she more than merely understood these words, as if she had come to believe them, or would believe them were it not for one thing, the polis and its life of action. Without the polis, who could "bear life's burden"? At times she suggests that the worst burden is mere knowledge of our mortality. The life of the polis with its chance for immortal fame or because of its intensity could thus be accepted as a kind of eternity. (...) Her invocation of Sophocles is no mere rhetorical flourish. No higher claim for politics can be imagined than that which she makes » (*Hannah Arendt, Politics...*, op. cit., p. 1).

⁽³⁸⁾ Cf. ON HA, 330.



son amour pour celui du citoyen d'autre part. C'est que la vie bourgeoise est si désespérément monotone et dépourvue d'aventures. Tout comme Arendt constatait que « si l'on compare le monde moderne avec celui du passé, la perte d'expérience humaine que comporte cette évolution est extrêmement frappante » (CHM, 362/321/314), Blixen lamentait le fait que « dans la société actuelle, le mot 'aventure' signifie presque toujours 'aventure amoureuse', expérience pour laquelle tous les êtres humains sont loin d'avoir des aptitudes ; mais, peu à peu, la vie s'est trouvée organisée de façon telle que c'est pratiquement la seule sorte d'aventure que les gens puissent connaître »⁽³⁹⁾. L'organisation de la cité était, rappelons-le, conçue à l'inverse en fonction de l'objectif explicite de multiplier pour tous les chances de participer à des aventures et de s'y illustrer. C'est pourquoi, en même temps que son diagnostic, Arendt admettait aussi la voie de *salut* proposée par Sophocle :

Ce qui permet à l'homme ordinaire, jeune ou vieux, de supporter le poids de la vie : c'est la *polis*, l'espace des exploits libres de l'homme et de ses paroles vivantes qui donne sa *splendeur* à la vie (ER, 417/281)⁽⁴⁰⁾.

Bornée par la mort qui en signale l'indépassable malédiction, l'existence humaine est — en ce qui concerne la vérité — sans objet. Absurde si l'on veut, mais « quand la *fierté* de l'homme est encore intacte, c'est le *tragique* plutôt que l'absurde qui passe pour la marque de l'existence humaine » (CHM, 265n/235n/360n).

La fierté, c'est le savoir de la gratuité de l'existence accompagné de la résolution de la rendre néanmoins splendide, rayonnante. Fières paroles ainsi que celles de Sarpedon dans l'*Illiad*e : « Mais puisqu'en fait, toujours et quoi que nous faisons, les démons du trépas, innombrables, nous guettent et que

⁽³⁹⁾ K. BLIXEN, *Lettres...*, op. cit., p. 348.

⁽⁴⁰⁾ Ici encore, cf. G. KATEB : « It is a vindication, not a sought-after consolation or compensation or pledge of something beyond and better than itself. Its "splendor" causes all other concerns to become weightless or forgotten. It is good in itself. Such is the judgment Arendt attributes to Theseus, king of Athens and protector of Oedipus. We must see that she sincerely shares this judgment, even though her philosophical groundwork is not pessimism but wonder at and gratitude for Being » (*Hannah Arendt, Politics...*, op. cit., p. 1).



nul des mortels ne peut leur échapper, allons ! et procurons la gloire à quelqu'un d'autre, ou plutôt gagnons-là, nous, aux dépens d'autrui ! » ⁽⁴¹⁾. Là où les philosophes n'ont vu que vanité puérile ⁽⁴²⁾, il y avait en fait toute la gravité d'une décision prise librement dans l'ombre de la mort. La fierté, c'est de pouvoir ainsi défier la camarade, de la provoquer et, tour de force admirable, de révolutionner l'ordre naturel : c'est en mourant que l'on accède à l'immortalité.

8. Le grand jeu du monde

N'est pas héros qui veut : ni le courage, ni le don ne suffisent, il faut qu'il y ait des hydres et des dragons.

SARTRE, *Les mots*.

Pour avoir l'occasion de se jeter à l'aventure, il faut toutefois que le monde en donne le *prétexte* : l'enlèvement d'Hélène par exemple qui fait à tous les Achéens un devoir impératif d'attaquer les Troyens. Ce prétexte était-il « vrai » ? Non point. C'était à l'évidence une fiction ; non pas au sens où elle aurait servi à dissimuler la réalité d'un motif impérialiste inavouable mais bien au sens où seul l'artifice d'une loi non naturelle pouvait obliger tant d'hommes à abandonner la paix de leurs foyers pour un motif aussi futile.

⁽⁴¹⁾ HOMÈRE, *Iliade*, Paris, Gallimard, 1955, p. 300.

⁽⁴²⁾ Platon et Aristote étaient encore au fait de l'enjeu et proposaient seulement une voie de salut qui leur paraissait plus fiable parce qu'indépendante de l'opinion d'un public dont ils avaient de bonnes raisons de se méfier : « Ce que partageaient Périclès et les philosophes, c'était l'idée, répandue chez les Grecs, que tous les mortels devaient s'efforcer à l'immortalité, chose rendue possible par la parenté entre les dieux et les hommes. (...) L'autre parti consiste à sombrer dans la vie animale » (VE1, 155/133). Mais la voie diffère pour parvenir à l'assimilation au divin et la contemplation solitaire de l'Être a pour « gros avantage » le fait que « l'homme, pour gagner sa part d'immortalité, n'avait plus à s'en remettre aux fortunes incertaines de la postérité » (VE1, 157/135). De telle sorte qu'Arendt conclut que « la philosophie n'a pas essayé de modifier cet objectif naturel ; elle n'a fait qu'offrir une autre façon de l'atteindre » (VE1, 160/138).

Blixen, et c'est probablement la raison profonde de la sympathie que lui voue Arendt, avait ici aussi parfaitement saisi le « mécanisme » ; « soumis par leur nature même, ou par les conditions de leur vie, à la loi de la nécessité » ⁽⁴³⁾, les hommes seraient condamnés à l'éternel retour du même s'ils n'avaient institué des « lois de gravitation » ⁽⁴⁴⁾ fictives, les lois du monde qui redoublent celles de la vie : « Projeté de la gloire céleste et de la joie dans la nécessité et la routine, l'homme, dans un suprême effort, a créé la tragédie » ⁽⁴⁵⁾. Comprenons que dans des circonstances normales ou naturelles, si rien ne le détourne de son cours, l'homme suivra spontanément le sentier plat et lisse de la vie. Ce faisant, il perdra l'opportunité — à lui seul réservée et qui peut donc faire sa fierté — de se distinguer des autres vivants en se jouant de la vie. Mais les Modernes sont timorés : « Ces jeunes gens agréables, vos petits-enfants, lors d'une réception comme celle-ci, d'ici un siècle, connaîtront le souci, non la tragédie. Ils auront des dettes — chose pénible — mais pas de *dette d'honneur* pouvant mettre en jeu la vie ou la mort » ⁽⁴⁶⁾. Entraînés dans le cycle répétitif des besoins vitaux, les hommes n'y échappent qu'en instituant des dérives, forcément conventionnelles et arbitraires, capables de les détourner de leur orbite naturelle et de les situer en position d'excentricité.

Excentriques et déraisonnables aux yeux de qui fait allégeance à la vie — et c'est typiquement notre cas puisque « la modernité ne cessa d'admettre que la vie, et non pas le monde, est pour l'homme le souverain bien » (CHM, 359/318/310) — ces dérives instituées auront toute la puissance du vraisemblable si l'organisation de la cité repose sur elles : il était évident pour tous qu'il fallait reprendre Hélène aux Troyens. Non pas que sa petite personne eût la moindre importance, ni même que Ménélas fut digne de tant d'efforts mais parce qu'à travers lui, c'est la communauté toute entière qui était atteinte et elle ne pouvait persister sans réparation. Laisser l'affront sans réplique eût été une conduite indigne, certes pas du point de vue de la vie mais bien du point de vue du monde qu'ils avaient bâti. Cette loi de

⁽⁴³⁾ K. BLIXEN, *Contes d'hiver*, Paris, Gallimard, 1970, p. 351.

⁽⁴⁴⁾ *Ibid.*, p. 361.

⁽⁴⁵⁾ K. BLIXEN, NCH, p. 300.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.*, p. 302.



gravitation anti-naturelle qui est en même temps, dit Blixen, « l'attribut le plus pittoresque de l'être humain »⁽⁴⁷⁾ peut donc légitimement être considérée comme une « chose absurde et déraisonnable, ridicule à porter avec soi dans la vie » mais c'est « le rare piment dont on fait la tragédie » et « cette chose se nomme, *l'honneur*, madame, *l'idée de l'honneur* »⁽⁴⁸⁾.

9. L'honneur et la fin du monde

Avec l'honneur, le monde prend la parole (...).

ARENDT, *De l'humanité en de sombres temps*.

L'idée de l'honneur est le point de vue qui peut avantageusement concurrencer les idées de la raison universelle et abstraite pour faire sens et juger des affaires humaines parce qu'il représente en vérité le point de vue du monde. Qu'est-ce à dire ?

Le monde, s'il est authentique, est ce qui donne à chacun une place déterminée au sein de la communauté. Or l'honneur, c'est précisément ce au nom de quoi chacun peut défendre cette place acquise : « Dans de nombreuses sociétés pré-modernes, l'honneur d'un homme est ce qui lui revient à lui, à sa parenté et à sa maisonnée *en raison du fait qu'ils ont une place de droit (a due place) dans l'ordre social* »⁽⁴⁹⁾. C'est pourquoi Montesquieu formulait ainsi la seconde des trois lois constitutives du code de l'honneur : « que, lorsque nous avons été une fois placés dans un rang, nous ne devons rien faire ni souffrir qui fasse voir que nous nous tenons inférieurs à ce rang même »⁽⁵⁰⁾.

Peter Berger l'a bien mis en évidence : l'honneur est aux sociétés anciennes ce que la dignité est à la société moderne⁽⁵¹⁾.

⁽⁴⁷⁾ *Ibid.*, p. 301.

⁽⁴⁸⁾ *Idem*.

⁽⁴⁹⁾ A. MACINTYRE, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 116.

⁽⁵⁰⁾ MONTESQUIEU, « L'esprit des lois », in : *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, 1952, p. 265. Je citerai désormais EL.

⁽⁵¹⁾ Cf. P. BERGER, « On the Obsolescence of the concept of Honour », in : *The Homeless Mind*, New York, Penguin Books, 1974, p. 83 : « Dignity, as



Mais tandis que l'honneur donne un motif socialement reconnu pour réagir aux atteintes portées à ce qu'Arendt considère comme le premier des droits de l'homme — à savoir le droit à une place dans le monde —, la dignité ne protège les individus qu'en tant qu'ils sont abstraits de toute appartenance. La dignité n'entérine que le droit naturel, « le droit du sauvage nu » (OT2, 288/300). Or, Arendt a eu l'occasion de l'expérimenter, le droit naturel non seulement intervient trop tard mais il porte à faux puisqu'il est indifférent à la véritable atteinte au droit élémentaire de la personne : être partie reconnue d'un monde commun ; « Le grand malheur des sans-droit n'est pas d'être privé de la vie, de la liberté et de la quête du bonheur, ou encore de l'égalité devant la loi et de la liberté d'opinion — (...) — mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court » (OT2, 280/295).

Tout en constituant ainsi le rempart le plus efficace contre l'oppression de ses habitants ⁽⁵²⁾, le sens de l'honneur sert l'intérêt du monde lui-même. Celui-ci a un besoin impératif de stabilité et de permanence : la stabilité pour faire échec au chaos, la permanence pour fonctionner comme cadre de référence. En ce qui concerne la stabilité, quel autre code que celui qui fait devoir de réagir à la plus petite atteinte à l'ordre institué pourrait mieux la servir ? Et la stabilité présente est fonction directe

against honour, always relates to the intrinsic humanity divested of all socially imposed roles or norms. It pertains to the self as such, to the individual regardless of his position in society. This becomes very clear in the classic formulations of human rights (...). These rights always pertain to the individual "irrespective of race, colour or creed" — or, indeed, of sex, age, physical condition or any conceivable social status. There is an implicit sociology and an implicit anthropology here. The implicit sociology views all biological and historical differentiations among men as either downright unreal or essentially irrelevant. The implicit anthropology locates the real self over and beyond all these differentiations ».

⁽⁵²⁾ C'est une leçon qu'elle avait déjà tirée de l'expérience de Rahel Varnhagen et qui lui semblait plus que jamais d'actualité en 1943 : « (...) être juif était et est toujours une honte, une honte que la société actuelle même lorsqu'elle ne nous tue pas directement, sanctionne par la diffamation, une honte à laquelle on n'échappe plus individuellement par le biais de la célébrité internationale, mais seulement par l'engagement politique et la lutte pour l'honneur du peuple tout entier » (TC, 95).



de la permanence de l'ordre hérité puisque l'atteinte à l'ordre est atteinte à un ordre essentiellement reçu du passé et destiné à être reconduit ⁽⁵³⁾.

En outre, le code de l'honneur ne maintient pas seulement la permanence du monde, il est aussi un dispositif qui permet de la générer et de la régénérer. L'honneur suscite et produit tout naturellement du mémorable parce que les critères de jugement qu'il institue sont ceux-là mêmes qui expriment le point de vue du monde. Montesquieu dit en effet du régime dont l'honneur est le principe d'action, qu'« on n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles ; comme justes, mais comme grandes ; comme raisonnables, mais comme extraordinaires » (EL, 262).

Autrement dit, quand le code de l'honneur définit la grille de lecture à travers laquelle les événements et les actions des hommes sont déchiffrés, la beauté, la grandeur et l'extraordinaire en sont les aspects les plus prisés. Pour gagner la faveur et la reconnaissance du public, ce sont ces qualités précises qu'il faut viser en priorité. Avant, notamment, la bonté, la justice ou la raison. Le point de vue normatif de la juridiction de l'honneur est donc le point de vue esthétique indépendamment de toute considération morale.

Or, nous avons vu que, parce qu'il est « la manifestation même de la permanence » (CC, 279), le critère de la beauté est l'expression de la norme du monde. Nous découvrons maintenant la raison positive qui fait de la grandeur l'équivalent pour l'agir de la beauté pour les choses : c'est que, au même titre que la beauté, la grandeur institue une durée potentiellement immortelle dans la mémoire des hommes. C'est pourquoi « la langue grecque ne distingue pas entre 'œuvres' et 'exploits',

⁽⁵³⁾ Que cet ordre soit holiste par prédilection, c'est ce que Gilles Lipovetsky met bien en évidence : « Lorsque l'individu et la sphère économique n'ont pas d'existence autonome et sont assujettis à la logique du statut social, règne le code de l'honneur, le primat absolu du prestige et de l'estime sociale, de même que le code de la vengeance, celui-ci signifiant en effet la subordination de l'intérêt personnel à l'intérêt du groupe, l'impossibilité de rompre la chaîne des alliances et des générations, des vivants et des morts, l'obligation de mettre en jeu sa vie au nom de l'intérêt supérieur du clan ou du lignage ». (*L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p. 198).

mais les appelle tous les deux *erga* s'ils sont assez durables pour persister et assez grands pour être mémorables » (CHM, 28n/19n/320n). C'est surtout pourquoi, directement après avoir introduit le critère de la grandeur, Arendt parle — dans l'édition allemande seulement — de l'art politique comme étant « *le plus haut de tous les arts* » (CHM, 231/206/200). Et si déjà devenir un artiste exige « un certain détachement de cette occupation entêtante, intoxicante qu'est le pur vivre » (VP, 125), devenir un virtuose du plus grand des arts suppose un détachement radical : « Qui entrait en politique devait d'abord être prêt à risquer sa vie » (CHM, 45/36/37). Dans la mesure où le code de l'honneur peut être considéré comme l'expression directe du point de vue du monde sur les affaires humaines, il n'est nullement étonnant que Montesquieu consigne ainsi la première de ses lois : « qu'il nous est bien permis de faire cas de notre fortune, mais qu'il nous est souverainement défendu d'en faire aucun de notre vie » (EL, 265).

Lorsqu'on apprécie les réalisations de l'agir selon les normes de l'esthétique, ce ne sont ni les intentions toujours obscures, ni les conséquences toujours imprévisibles qui déterminent le jugement mais bien l'éclat évident des exploits. Peu importe les motifs qui furent à son origine, peu importe les suites qui lui donneront son sens objectif, la grandeur d'une action peut être reconnue par tous avec impartialité. Sous la juridiction de l'honneur, le fil conducteur qui permet la transformation d'un agrégat d'événements en système, ce n'est ni la vie, ni la moralité, ni la raison, c'est la beauté : les actions humaines prennent sens quand on comprend qu'elles avaient pour principal objet de réaliser davantage de grandeur.

L'accès à ce point de vue privilégié supposant de la part du spectateur le même détachement vis-à-vis des normes vitales et morales que celui qui est exigé de l'acteur, il y a encore entre eux cette complicité que, depuis la mort de Périclès, les philosophes se sont évertués à défaire. Les uns visent une grandeur que les autres savent goûter et apprécier pour elle-même. À l'alliance du vivre et du raconter correspond la co-appartenance de l'acteur et du spectateur. Hérodote écrit « afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis, soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent



pas dans l'oubli » ⁽⁵⁴⁾ et l'acteur salue les « divins aèdes » dans les conteurs.

Tous deux se situent ouvertement dans la perspective du monde, d'un monde partagé auquel ils s'identifient également : sachant goûter les mêmes choses, ils se reconnaissent une commune appartenance à un certain *art de vivre* qui leur est plus précieux que leurs vies. Et même quand les voies des philosophes et celles des hommes d'action divergèrent, c'est encore dans le culte du beau qu'ils se retrouvaient puisque, ainsi que le remarque Arendt, les trois modes de vie qu'Aristote jugeait dignes d'un homme libre « avaient en commun qu'ils se déroulaient tous dans le domaine du « Beau » (CHM, 21/13/19) : la vie vouée à la jouissance de la beauté corporelle, la vie « qui produit des belles actions au sein de la *polis* » (CHM, 21/13/19) et la vie vouée à la contemplation de la beauté éternelle des philosophes.

10. L'honneur contre le despotisme

L'affinité entre les fins du monde et le code de l'honneur devient plus flagrante encore si l'on porte attention à la réputation naturelle entre l'honneur et le despotisme. Relisant Montesquieu avec à l'esprit l'opposition arendtienne entre la vie et le monde, on voit bien en quel sens il est possible de prétendre que la monarchie sert le monde à l'imitation des républiques antiques tandis que le despotisme sert les intérêts de la vie. Apparaissent en outre des indices supplémentaires d'une dangereuse proximité entre la condition des sujets du tyran d'une part et celle des sujets de la modernité d'autre part. Tout se passe à nouveau comme si ce que depuis toujours les hommes avaient subi de la part du tyran était maintenant spontanément recherché.

⁽⁵⁴⁾ HÉRODOTE, « L'enquête », in : *Hérodote-Thucydide, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 57. C'est ce qui fait dire à J. Redfield que l'art des conteurs « a son fondement dans l'éthique héroïque elle-même » (*La tragédie d'Hector, op. cit.*, p. 57). Comme Arendt le remarque souvent, ils n'en sont pas moins secrètement rivaux car : « Se pose alors une question caractéristique des Grecs : qui devient immortel, celui qui agit ou celui qui raconte ? Ou encore : lequel est redevable envers l'autre ? » (VE1, 154/133).

Montesquieu relève trois motifs pour expliquer la disparition du point d'honneur sous le régime despotique. Premièrement, tous les sujets sont également esclaves du tyran et par conséquent « on ne peut s'y préférer à rien » (EL, 258). L'égalité ici produite est celle du nivellement par le bas : tous sont identiquement insignifiants. C'est l'antipode de l'égalité antique : « L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens. Ils ne peuvent pas lui rendre tous des services égaux ; mais ils doivent tous également lui en rendre » (EL, 275). C'est pourquoi, renchérit Arendt, l'égalité antique stimulait l'individualisme véritable :

Appartenir au petit nombre des « égaux » (*homoioi*), c'était pouvoir vivre au milieu de ses pairs ; mais le domaine public lui-même était animé d'un farouche esprit de compétition : on devait constamment s'y distinguer de tous les autres (...) (CHM, 51/41/41).

Quant à l'égalité tant prisée des Modernes, elle reconduit plutôt le nivellement des esclaves du despote : « L'égalité entre les membres de la société n'a (...) rien à voir avec l'égalité de valeur, le 'se trouver entre ses pairs' que nous connaissons dans l'antiquité classique comme la condition du politique ; elle rappelle plutôt l'égalité de tous les membres d'une famille sous la puissance despotique du chef de famille » (CHM, 50/40/40)⁽⁵⁵⁾. Le gouvernement moderne a beau faire l'économie de la personne du despote, l'administration anonyme de la bureaucratie « ne gouverne pas moins despotiquement sous prétexte qu'elle n'est pas liée à une personne en particulier » (CHM, 50/40/41) ; bien au contraire, elle « peut se révéler comme l'une des formes de domination les plus horribles et les plus tyranniques » (id).

La seconde raison pour laquelle l'honneur ne survit pas au despotisme tient à la stabilité de son code. Même si ses pres-

⁽⁵⁵⁾ Claude Lefort a suffisamment analysé la méconnaissance de la signification politique de l'égalité moderne chez Arendt pour que je n'y revienne pas, cf. « Hannah Arendt et le totalitarisme », in : *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Paris, Hautes Études, 1985 et « Une interprétation politique de l'antisémitisme : Hannah Arendt », in : *Commentaires*, 21, 1983.



criptions paraissent bizarres au regard de la raison raisonnable, elles restent les mêmes à travers le temps et chacun sait à quoi s'en tenir : l'honneur « a des règles suivies et des caprices soutenus » (EL, 258). C'est pourquoi on ne le trouve « que dans des États où la constitution est fixe, et qui ont des lois certaines » (id). Le despote au contraire n'est lié par rien : il « n'a aucune règle et ses caprices détruisent tous les autres » (id). Dans ces conditions, le souci du monde disparaît : personne ne peut dire ce que sera demain et l'on vit au jour le jour. Comme l'avait heureusement défini Althusser, le despotisme est « le régime de l'instant » ⁽⁵⁶⁾ :

Dans ces États, on ne répare, on n'améliore rien. *On ne bâtit de maison que pour la vie*, on ne fait point de fossés, on ne plante point d'arbres ; on tire tout de la terre ; on ne lui rend rien ; tout est en friche, tout est désert (EL, 295).

L'honneur enfin « fait gloire de mépriser la vie, et le despote n'a de force que parce qu'il peut l'ôter » (EL, 256) ; c'est pourquoi le principe d'action du despotisme est la crainte. Mais, privé de la loi excentrique de l'honneur, l'homme retombe sous la juridiction de la loi naturelle : « dans l'État despotique, où il n'y a ni honneur, ni vertu, on ne peut être déterminé à agir que par *l'espérance des commodités de la vie* » (EL, 301). La quête de l'extraordinaire disparaît. On n'y veut plus, dit Montesquieu, que « la tranquillité ; mais ce n'est point une paix, c'est le silence des villes que l'ennemi est près d'occuper » (EL, 294).

Nivellement par le bas, disparition de la sphère publique, isolement, désintérêt pour le long terme, amour démesuré des commodités de la vie et de la tranquillité : tous ces traits qui définissent la condition des sujets du tyran, l'homme moderne les connaît et parfois les revendique. De ce point de vue aussi, nous retrouvons la conclusion qui nous avait été suggérée par le rapprochement entre le concentrationnaire et l'animal-consommateur de masse : le Moderne veut ce que les autres subissent ; il réalise la servitude volontaire.

⁽⁵⁶⁾ L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 79.



11. L'économie du salut par le monde

Évoquant l'éducation chez les Anciens, Montesquieu constate que « le contraste qu'il y a parmi nous entre les engagements de la religion et ceux du monde » (EL, 266) leur était inconnu. En termes arendtiens, on peut traduire cette remarque en disant que le souci du salut personnel et l'engagement dans et *pour* le monde étaient complémentaires plutôt qu'exclusifs l'un de l'autre. En effet, le « ressort essentiel » (CHM, 30/21/26) de la *vita activa* n'était autre que le souci du salut par l'immortalisation :

Le fait intéressant est que la Grèce pré-philosophique tenait pour axiome que le seul stimulant digne de l'homme en tant qu'homme est la quête d'immortalité : l'action noble est belle et digne de louanges, non parce qu'elle est utile à la patrie ou aux concitoyens, mais parce qu'elle sert à « s'assurer pour l'éternité des temps une gloire impérissable ». Comme Diotime le fait remarquer à Socrate : « Tu te figures, toi, qu'Alceste serait mort pour Admète, qu'Achille aurait dans la mort voulu suivre Patrocle... s'ils n'avaient pensé s'assurer ainsi à eux-mêmes, pour l'avenir, l'impérissable mémoire qui s'attache à l'excellence, et que nous leur gardons aujourd'hui ? » (VE1, 155/134).

Parce que « sur terre les humains passent comme les feuilles » ⁽⁵⁷⁾, les meilleurs d'entre eux étaient disposés à sacrifier leur vie à leur renommée pour se sauver du *néant* de l'oubli ;

Durant des siècles — mais cela est fini à présent — des hommes sont entrés dans le domaine public parce qu'ils voulaient que quelque chose d'eux-mêmes ou quelque chose qu'ils avaient en commun avec d'autres fut plus durable que leur vie terrestre (CHM, 66/55/54) ⁽⁵⁸⁾.

C'est par la conquête de la gloire et non par la contemplation que se réalisait la plus haute aspiration de l'homme : devenir l'égal des dieux. Pareille économie du salut supposait tout

⁽⁵⁷⁾ HOMÈRE, *Iliade*, op. cit., p. 192.

⁽⁵⁸⁾ Arendt constate qu'aujourd'hui où « l'admiration publique est, elle aussi, une chose à utiliser, à consommer », il est devenu « si invraisemblable qu'un homme aspire sérieusement à l'immortalité terrestre que l'on a probablement raison de n'y voir que de la vanité » (CHM, 67/56/55). Sur les raisons pour lesquelles l'humanité démocratique « consomme » en effet la gloire, cf. M. WALZER, *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 254.

d'abord une confiance inébranlable en l'immortalité du monde que la destruction de l'empire romain mina définitivement :

Le déclin de l'empire romain prouva concrètement qu'aucune œuvre issue de mains d'hommes ne pouvait prétendre à l'immortalité et ce déclin fut accompagné en même temps que répercuté par le message chrétien selon lequel dorénavant la vie de chaque homme en particulier durerait éternellement. C'était la fin des religions antiques qui avaient au contraire reposé sur le double postulat de la mortalité des hommes et de l'immortalité potentielle du monde qu'ils avaient construit (CHM, 30/21/26).

Outre cette foi en la permanence de leur monde, ce dispositif impliquait une infrastructure institutionnelle qui, selon Arendt, fournit la clé ultime de compréhension de la *polis* ⁽⁵⁹⁾. Si sa première fonction était de donner à tous des occasions de s'illustrer et donc de se sauver, la seconde était de fonctionner comme « une mémoire organisée » (CHM, 222/198/191) de telle sorte que le souvenir des actes glorieux soit toujours conservé :

Nos considérations se conforment exclusivement à ce que les Grecs eux-mêmes pensaient du sens de la *polis* ; et nous pouvons encore aujourd'hui recueillir ce sens dans les célèbres paroles de l'*Oraison funèbre* de Périclès. Il y est indiqué que la *polis* garantit à ceux qui contraindrent tout pays et toute mer à servir de théâtre à leur audace qu'ils n'auront pas vécu et agi en vain, qu'ils n'auront besoin ni d'un Homère, ni d'autres artistes ; sans aide, ceux qui agissent laisseront derrière eux d'« impérissables monuments » de ce qu'ils auront accompli de mémorable en bien et en mal ; la *polis* veillera à ce que l'ébahissement admiratif du monde présent ne disparaisse pas dans le monde à venir (...) (CHM, 222/198/191).

Inutile d'insister sur la *discipline* civique de la mémoire ⁽⁶⁰⁾ que ce dispositif impliquait : en même temps que le souvenir de l'action glorieuse proprement dite, sa seule interprétation légitime était transmise : pas question pour les générations futures

⁽⁵⁹⁾ Notons qu'il arrive à Arendt d'associer aussi la république romaine à cette figure : « Denn die Polis war für die Griechen — wie die *res publica* für die Römer — primär eine Garantie gegen die Vergänglichkeit und Vergänglichkeit des Lebens der Einzelnen, der Raum nämlich, der gegen alles nur Vergängliche geschützt und dem relativ Dauerhaften vorbehalten, also geradezu dafür bestimmt war, sterblichen Menschen Unsterblichkeit zu gewähren » (CHM, 66/56/55).

⁽⁶⁰⁾ Sur la discipline civique de la mémoire : cf. N. LORAUX, « De l'amnistie et de son contraire », in : *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988.



de revenir sur le sens des actes du passé. La manière dont, nous y reviendrons tantôt, ils devaient gérer leur héritage, était prescrite par un testament on ne peut plus précis.

Selon Arendt, cette religion du monde aurait succombé aux assauts conjoints des philosophes, des chrétiens et des événements de telle sorte que ces « paroles de Périclès, telles que Thucydide les rapporte, sont sans doute les dernières à exprimer cette suprême confiance que les hommes peuvent jouer un rôle *et* sauver leur grandeur en même temps et, pour ainsi dire, d'un seul et même geste (...) » (CHM, 230/205/199). Corrélativement la principale « crainte qu'avaient les esclaves, ces êtres obscurs », de « devoir à cause de leur obscurité passer sans laisser de trace de leur existence » (CHM, 66/55/55) a disparu.

Mais — et c'est une des raisons en vertu desquelles je m'autorise à ignorer les différences incontestables qu'il y avait *par ailleurs* entre le modèle grec et le modèle féodal —, Blixen montre bien que l'aristocratie avait conservé de larges fragments de la religion antique ainsi comprise :

La religion chrétienne nous apprend notre devoir envers nos frères et notre prochain, ceux qui vivent autour de nous aujourd'hui. (...). Mais il y a une autre religion qui ne parle pas du frère et du prochain, mais des pères et des fils. Elle affirme que nous avons une dette envers le passé et nous invite à défendre la cause des morts. De cette religion, le gentilhomme est le prêtre ⁽⁶¹⁾.

Au regard de cette religion, comme pour les tenants grecs de l'immortalité, la pire des infortunes résidait dans l'anonymat, dans l'absence de visibilité :

Les grandes masses grises de l'humanité, celles des individus sans nom, grouillant au-dessous et autour, restaient invisibles. L'idée de la pseudo-existence terrestre d'un tel monde, en train de se débattre et de lutter contre la pénurie, était à la rigueur acceptable pour l'esprit. *Mais que devenaient-ils, ceux-là quand ils mouraient, ne laissant derrière eux rien d'autre que du néant ?* Cette répugnance avec laquelle, lorsque de temps à autre il s'y voyait forcé, le monde des

⁽⁶¹⁾ K. BLIXEN, NCH, p. 220. Quoiqu'elle situe le déclin du souci de l'immortalité à la fin de l'antiquité, il est clair que pour Arendt, c'est la modernité qui en sonne définitivement le glas : « Daß Menschen sich in die Öffentlichkeit überhaupt wagten, ist durch lange Jahrhunderte, *eigentlich bis zum Anbruch der Neuzeit*, nur dem geschuldet gewesen, daß sie ein Eigenes oder ein Gemeinsames dauerhafter machen wollten als ihr irdisches Leben » (CHM, 66/56/54).



noms tournait vers le monde des sans-noms, c'était l'horreur du vide ⁽⁶²⁾.

Nous verrons dans le prochain chapitre ce que cette horreur était capable de susciter en fait d'actes glorieux. Une note encore avant cela pour montrer que même quand l'individu n'y voit plus tant l'instrument de son salut que celui de ses intérêts, le code de l'honneur sert toujours la cause du monde. C'est pourquoi Montesquieu y voyait un excellent palliatif de la vertu des Anciens. C'est pourquoi aussi nous pouvons en parler, par analogie avec la ruse de la raison, comme de la ruse du monde.

12. L'honneur ou la ruse du monde

Dans toutes ses versions, le schéma de la ruse est identique : les individus réalisent objectivement autre chose que ce qu'ils avaient l'intention de réaliser. Ils croient suivre la logique de leurs intérêts personnels mais ils servent en réalité le bien commun. Dans le *credo* libéral, ils sont invités à poursuivre la voie de leurs passions égoïstes pour le plus grand bien de l'ensemble par la grâce de la fameuse « main invisible ». Comme le faisait justement remarquer Louis Dumont, « la Main invisible d'Adam Smith remplit ici une fonction que l'on a peu remarquée. C'est comme si Dieu nous disait : ' N'aie pas peur mon enfant d'enfreindre apparemment mes commandements ici. J'ai ainsi arrangé toutes choses que tu es justifié à négliger la moralité dans ce cas particulier ' » ⁽⁶³⁾.

C'est dans la non moins fameuse *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville que Smith semble avoir puisé son inspiration sur ce point. Il est absolument capital puisqu'il définit le contenu de la fiction censément ordonnatrice du monde moderne : que chacun ne pense qu'à soi et tout ira pour le mieux, « les vices privés font le bien public ». Arendt n'avait pas de mots assez forts pour s'indigner de cette proposition et nous sommes maintenant en mesure de comprendre exactement les termes et la portée de son argumentation :

⁽⁶²⁾ K. BLIXEN, NCH, p. 277.

⁽⁶³⁾ L. DUMONT, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977, p. 84.



Comme les hommes ne sont néanmoins ni fourmis ni abeilles, tout cela n'est qu'illusion. La vie publique prend l'aspect fallacieux d'une *somme* d'intérêts privés comme si ces intérêts pouvaient suffire à créer une qualité nouvelle par le simple fait de *s'additionner*. Tous les concepts politiques prétendument libéraux (c'est-à-dire toutes les notions politiques pré-impérialistes de la bourgeoisie) — tel celui d'une compétition illimitée réglée par quelque secret équilibre découlant mystérieusement de la *somme* totale des activités en compétition, celui de la quête d'un « intérêt personnel éclairé » comme juste vertu politique, ou celui d'un progrès illimité inhérent à la simple *succession* des événements — tous ces concepts ont un point en commun : ils mettent tout simplement *bout à bout* les vies privées et les modèles de comportement individuels et présentent cette *somme* comme les lois de l'histoire, ou de l'économie ou de la politique (OT2, 48/146).

La leçon de ces phrases est limpide : dans le pseudo-ordre des Modernes, la métamorphose de la succession contingente en un tout cohérent est censée s'opérer automatiquement. Le monde n'a plus à composer les visées individuelles en une mélodie harmonieuse, elle se compose désormais toute seule. Illusion, clame Arendt : la mélodie escomptée de l'écriture automatique se réduit à une insupportable cacophonie. La simple addition ne peut produire qu'un agrégat, jamais un système et en émancipant les individus de toute préoccupation relative au bien commun, en tant que distinct de l'intérêt personnel, la légalité libérale les voue à l'absurde d'une juxtaposition sans objet. Et ce qui vaut pour la composition des individus entre eux vaut aussi pour chacun d'eux pris séparément : les phases de leurs vies s'additionnent sans autre continuité que celle de la succession de leurs caprices. Comme le disait Blixen, « notre existence moderne est devenue comme une journée à la radio, composée de vingt-quatre parties sans aucune solidarité en dehors du fait que, ensemble, elles forment un programme. Ce n'est pas une critique de la radio, c'est sûrement, ici, un excellent principe. Mais, en plus du fait que les choses se suivent les unes les autres, une vie humaine devrait former un tout » ⁽⁶⁴⁾.

De fait, selon Arendt, le seul point de vue à partir duquel la somme des intérêts privés peut apparaître comme ordonnée à une fin est celui de l'espèce qui veut, nous l'avons vu, la croissances de la société. Dans la mesure où le point de vue de la vie

⁽⁶⁴⁾ K. BLIXEN, *Essais*, Paris, Des femmes, 1987, p. 200.



est ainsi l'unique optique permettant de synthétiser l'existence de ses membres en une histoire sensée, la fiction libérale est la ruse de la vie. Il n'y a pas, comme le postulait Adam Smith, d'harmonie préétablie des intérêts privés mais il y a bien « un intérêt de l'ensemble de la société grâce auquel une 'main invisible' guide la conduite des hommes et harmonise leurs intérêts contradictoires » (CHM, 54/44/44), c'est celui de la nécessité naturelle. Dans la modernité, c'est le processus vital qui s'est emparé du masque de Dieu. Quiconque pense servir la liberté en adoptant le credo libéral sert en vérité le tyran de la nécessité.

Le code de l'honneur par contre a ceci de remarquable qu'il fait du souci de soi l'instrument, non de la vie, mais du monde. À l'instar de l'individualiste libéral, l'homme d'honneur « pense ignorer tout autre devoir que celui qu'il se reconnaît envers soi » ⁽⁶⁵⁾ et, ici aussi, « il se trouve que chacun va au bien commun croyant aller à ses intérêts particuliers » (EL, 257). Mais la main invisible qui œuvre ici est d'une tout autre nature que celle d'Adam Smith. Celle-là dupe les individus au profit de la vie de l'espèce qui menace finalement leur humanité, celle-ci les dupe au profit du monde qui en est la condition. La fiction de l'honneur — et Montesquieu ne manque pas de reconnaître que « philosophiquement parlant, c'est un honneur faux » (EL, 257) qui régit les hommes en monarchie — a beau être injuste, arbitraire et déraisonnable dans ses prescriptions, parce que l'honneur fait vertu de mépriser la vie et parce qu'il maintient les gens à leur place, il réalise objectivement les desseins du monde.

La troisième et dernière loi de son code — « que les choses que l'honneur défend sont plus rigoureusement défendues lorsque les lois ne concourent point à les proscrire ; et que celles qu'il exige sont plus fortement exigées, lorsque les lois ne les demandent pas » (EL, 265) — exprime d'ailleurs l'opération humaine par excellence : l'institution d'une force de gravité contre-naturelle, qui, redoublant l'ordre naturel de la vie, permet à l'homme de s'y arracher et de se hausser au-dessus de lui-même en tant qu'être simplement vivant. Comme l'écrit Manent commentant Tocqueville, « dans les sociétés aristocratiques, la nature individuelle n'apparaît et n'agit que dans un cadre déter-

⁽⁶⁵⁾ L. ALTHUSSER, *Montesquieu...*, op. cit., p. 73.



miné par les conventions sociales »⁽⁶⁶⁾. C'est précisément cet univers conventionnel, artificiel, second qu'Arendt appelle un monde. À le détruire, en mettant bas masques et conventions, on risque des surprises. Là où d'aucuns en espèrent la découverte d'un visage, Arendt craignait que n'apparaisse plutôt la face obtuse d'un grand singe : Tarzan, extraordinaire machine à jouir de la vie mais incapable d'articuler trois mots. Tocqueville partageait cette crainte et son anticipation d'un monde d'où le point d'honneur aurait disparu ressemble à s'y méprendre à la peinture du stade ultime de l'humanité socialisée selon Arendt :

S'il était permis enfin de supposer que toutes les races se confondissent et que tous les peuples du monde en vinssent à ce point d'avoir les mêmes intérêts, les mêmes besoins, et de ne plus se distinguer les uns des autres par aucun trait caractéristique, on cesserait entièrement d'attribuer une valeur *conventionnelle* aux actions humaines ; tous les envisageraient selon le même jour ; les besoins généraux de l'humanité, que la conscience révèle à chaque homme seraient la commune mesure⁽⁶⁷⁾.

À l'horizon de la disparition de l'arbitraire des conventions du monde, se profile le spectre d'une humanité totalement uniformisée, jugeant toute chose à l'aune des intérêts du genre animal humain. Pour Arendt qui interprétait, au regard de la réalité contemporaine⁽⁶⁸⁾ les « besoins généraux de l'humanité » dans un sens strictement naturaliste, rien n'était moins souhaitable. C'est pourquoi, comme je me propose de le montrer dans le chapitre suivant, sa pensée de l'action appelle également le contexte du monde ancien pour être intelligible en ses dimensions les plus originales.

⁽⁶⁶⁾ P. MANENT, *Tocqueville...*, op. cit., p. 109.

⁽⁶⁷⁾ DA2, p. 229.

⁽⁶⁸⁾ De fait l'unification de l'humanité s'est réalisée sous l'auspice de l'ordre économique mondial régi par l'intérêt de l'espèce et non de l'humanité en tant qu'idée régulatrice d'une unification des hommes par une commune allégeance à la raison : « L'avènement de l'espèce humaine, par opposition à l'humanité comme idée régulatrice de la dignité humaine, signifie ni plus ni moins que l'extension de la société moderne sur l'ensemble de la planète et, avec elle, la déportation (*die Verschleppung*) des phénomènes sociaux modernes — le déracinement et la désolation des hommes et des mouvements de masses, dans tous les pays du monde » (CHM, 289/257/252).



CHAPITRE X

Le champ de la douleur et les bassesses de la grandeur

Ce que je propose est donc très simple : rien de plus que de penser ce que nous faisons.

ARENDT, *The Human Condition*.

On a l'impression qu'au fond, les hommes ne savent pas très bien ce qu'ils font. Ils bâtissent avec des pierres et ils ne voient pas que chacun de leurs gestes pour poser la pierre dans le mortier est accompagné d'une ombre de geste qui pose une ombre de pierre dans une ombre de mortier. Et c'est la bâtisse d'ombre qui compte.

GIONO, *Que ma joie demeure*.

Introduction

« Le champ de la douleur » ⁽¹⁾, c'est le titre de l'un des contes les plus fameux de Karen Blixen, d'un conte dont Robert Langbaum, « de loin son meilleur critique » (VP, 128/100) selon Arendt, rapporte qu'il est « considéré par beaucoup comme son chef d'œuvre » ⁽²⁾. À la fois description des « relations entre les classes dans une société préindustrielle » ⁽³⁾ et mise en contraste « des modes de sentir et de penser archaïque et moderne » ⁽⁴⁾, il fut explicitement conçu comme une apologie de l'Ancien Régime, de la défunte « herrensgaardskultur ». C'est en pensant

⁽¹⁾ Il est repris dans les *Contes d'hiver*, *op. cit.*. Je citerai désormais CH.

⁽²⁾ R. LANGBAUM, *The Gayety of vision. A study of Isak Dinesen's Art*, Londres, Chatto & Windus, 1964, p. 31.

⁽³⁾ J. THURMAN, *Karen Blixen*, Paris, Seghers, 1986, p. 319.

⁽⁴⁾ R. LANGBAUM, *The Gayety...*, *op. cit.*, p. 33.



à ce texte et à quelques autres de la même veine que Marcel Schneider soutient à bon droit qu'« elle seule en notre siècle peut parler de l'ancien monde avec ce naturel et cette sincérité, nous faire toucher du doigt ce qui constituait ce monde »⁽⁵⁾.

S'il me paraît opportun d'y consacrer l'essentiel de ce chapitre, c'est pour deux raisons. D'une part, parce que nous allons y trouver une illustration de la plupart des motifs évoqués dans le chapitre précédent ; une illustration en laquelle il me semble que l'on voit clairement comment ces différents motifs s'articulent entre eux pour former système. Je voudrais ensuite donner cette analyse comme une confirmation ultime du fait que c'est bel et bien dans le contexte d'une telle apologie de la tradition que les thèses arendtiennes relatives à l'agir deviennent, sinon pleinement intelligibles, du moins plus intelligibles que situées dans tout autre contexte. Dans un second temps, j'examinerai deux critiques à mon sens très fondamentales auxquelles l'espèce de « holisme esthétique » qui caractérise sa pensée prête le flanc. J'aurais ainsi terminé d'expliquer pourquoi on ne peut être, à mon humble avis, un « arendtien » de stricte obédience sans verser soit dans l'inconséquence, soit dans l'inconscience. Il sera temps alors de conclure la partie la plus critique de ma lecture et, pour ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain, de renouer avec les intuitions et les réflexions d'Arendt qui me semblent devoir être sauvées.

1. Le champ de la douleur : une politique pour le monde

Blixen campe l'intrigue du conte dans la campagne danoise à la veille de la Révolution française. Trois protagonistes occupent le devant de la scène : le maître du manoir, un vieux baron, avocat de l'ordre ancien ; son neveu, gagné aux idées modernes ; Anne-Marie enfin, une simple paysanne qui, pour sauver son fils en passe d'être livré — cela dépend du baron — à la justice des hommes pour un forfait dont nous ignorerons toujours s'il en fut ou non coupable, accepte l'ordalie proposée par son seigneur et maître : elle devra faucher seule en l'espace d'une jour-

⁽⁵⁾ M. SCHNEIDER, « Préface » à l'édition Stock des *Sept contes gothiques*, op. cit., p. 13.



née un champ qui ne devrait normalement pouvoir l'être que par trois hommes vaillants. Telle est la situation livrée aux jugements respectifs des points de vue ancien et moderne.

Comme on pouvait s'en douter, le jeune paltoquet somme rapidement son vénérable parent de justifier une exigence qui lui paraît absurde et cruelle : « Vous n'avez obéi qu'à un caprice ou à une lubie » (CH, 358) affirme-t-il conformément à ce dont, soit dit en passant, Louis Dumont nous avait déjà prévenus : « d'un point de vue moderne, les sociétés traditionnelles sont révoltantes » ⁽⁶⁾. Alors, comportement qui répugne à la tradition mais indispensable ici puisque l'apologie ne saurait être muette, le baron consent à découvrir la logique inapparente de sa démarche :

Prends patience, mon neveu ! et permets-moi de t'expliquer mon attitude. Crois-moi ! Le bien public me tient à cœur autant qu'à toi. Mais faut-il que ce souci du bien commun ne tienne compte que des gens qui sont avec nous aujourd'hui, *et pas du tout de ceux qui nous ont précédés, ou qui nous suivront ?* (CH, 360).

Ce disant le baron se pose d'emblée en protecteur du monde, en protecteur du cadre de référence institué assez stablement pour que les existences humaines s'y inscrivent comme des trajectoires individualisées. Dans la mesure même où il est institué et contre nature, le monde est toujours menacé et il importe donc que certains s'en fassent les gardiens responsables et vigilants. Ce souci du monde est l'apanage, comme Arendt ne se lasse pas de le répéter, de ceux qui (se) sont libérés de la tyrannie de la nécessité vitale. Il s'agit, nous l'avons vu cent fois, d'un « savoir privilégié » et il n'est donc nullement surprenant que le baron affirme que « jamais, (...), tu ne trouveras une compréhension telle de ces valeurs, et tu ne peux raisonnablement pas espérer la trouver chez la moyenne des gens, *dont le pain quotidien est le principal souci et qui vivent au jour le jour tant au point de vue mental que physique* » (CH, 360). Ce sont donc les « aristocrates », par privilège de naissance exempts de l'activité laborieuse, qui seront les dépositaires de ce savoir :

« Sois-en persuadé, mon neveu, c'est notre affaire, notre responsabilité à nous, qui avons reçu en partage l'héritage du passé, et qui savons que notre nom, notre sang continueront à vivre pendant les

⁽⁶⁾ L. DUMONT, « Préface » à K. Polanyi, *La grande transformation*, op. cit., p. XII.



siècles à venir. Ces humbles paysans, dont la vie ne fait qu'un avec celle de la terre, et dont tu as parlé avec tant de fervente sympathie, à quoi leur servons-nous, s'ils ne peuvent se fier à nous pour veiller sur le « bien commun », non seulement d'aujourd'hui, mais de demain ? (CH, 361).

Après sa forme générale — le souci du monde — et sa condition — être, selon l'expression d'Arendt, « libre pour le monde » —, le baron expose plus précisément la teneur de ce bien commun. En quoi l'épreuve imposée à Anne-Marie y participe-t-elle ? Pour l'indiquer, le baron invoque l'exemple des pyramides. Son neveu se refusant obstinément à admettre que les générations passées puissent détenir la moindre créance sur les vivants, l'oncle renonce à lui faire entendre ce point pourtant essentiel :

Bon ! Laissons-les se reposer comme elles le méritent. Mais tu avoueras que les générations futures ne peuvent qu'être en majorité. Et quand nous parlons du bien du plus grand nombre, il faut laisser le dernier mot à ce plus grand nombre. On m'a raconté que le Pharaon d'Égypte fit de cent mille de ses sujets ses esclaves, et leur imposa de grandes souffrances pour la construction de ses pyramides. Il aurait pu, au même prix, distribuer du pain et du vin au peuple ; il aurait pu le nourrir et le vêtir, et le peuple l'aurait béni. Aujourd'hui, et bien qu'à l'époque tout se soit passé comme on nous l'a appris, ces gens sont tous morts et disparus. Depuis lors, des centaines de générations ont levé les yeux avec orgueil et joie vers les pyramides des Pharaons comme leurs propres biens. Une grande œuvre, mon neveu, *alors même qu'elle s'accomplit dans les larmes, et même hélas ! dans le sang*, est une source importante de joies, un trésor pour les générations à venir : *elle est, aux jours d'épreuve et de disette, le pain du peuple* (CH, 360).

Le pharaon a renoncé à la popularité qu'il aurait aisément pu obtenir en donnant du pain et des jeux au peuple. Il a pris sur lui de résister à la tentation de satisfaire des besoins vitaux pour laisser trace de l'existence de tous en un monument qui défie le temps. Cette trace est devenue le patrimoine commun des descendants des esclaves. Ils s'en nourrissent aux moments de détresse parce que, comme le disait Simone Weil, « toute oppression crée une famine à l'égard du besoin d'honneur, car les traditions de grandeur possédées par les opprimés ne sont pas reconnues, faute de prestige social » ⁽⁷⁾.

⁽⁷⁾ S. WEIL, *L'enracinement*, Paris, 1949, p. 31.



Nous le savons, la véritable plaie de la pauvreté selon Arendt, ce n'est pas la misère, c'est l'obscurité, l'absence de reconnaissance. Quand vient le temps de l'oppression ou de la décadence, le peuple est humilié par le mépris que lui porte l'envahisseur armé d'un glaive ou d'un appareil photographique ; un mépris qui le rabaisse et contre lequel il ne peut rien à moins de pouvoir produire la preuve que si, aujourd'hui, la roue de la fortune a tourné, il n'en fut pas toujours ainsi. Qu'hier c'était l'envahisseur qui allait tout nu dans les bois tandis que lui-même bâtissait des pyramides. Ce savoir lui permet de relever la face et d'affronter l'adversité présente avec dignité. Si le pain est l'aliment de la vie, le sens est celui de l'humanité : « On a raconté des histoires depuis que le langage existe et sans histoires, l'humanité aurait péri comme elle aurait péri sans eau »⁽⁸⁾. Les pyramides disent à ses héritiers qu'ils peuvent se prévaloir d'une glorieuse histoire et qu'il s'agit, dans le bonheur et dans le malheur, d'être à la hauteur de ce passé. Non pas de le répéter simplement mais de maintenir un certain niveau d'exigence dont il fournit la norme exemplaire.

En privilégiant l'édification d'une œuvre d'art au détriment des besoins élémentaires de la vie, le pharaon a affirmé en acte la priorité de la culture sur la nature et il a donné aux générations futures une preuve incontestable du fait que le peuple égyptien pouvait réaliser de grandes choses. Mais, nous l'avons vu, pour peu qu'ils soient assez grands pour être mémorables, les exploits des hommes sont les œuvres du plus grand des arts. Transmis sous forme de récits, plus encore que les œuvres de pierre, ce sont les exploits des prédécesseurs qui constituent la meilleure part de l'héritage du passé. Dans *Les feuillets d'Hypnos* si volontiers cités par Arendt, René Char définit la grandeur comme étant « un départ qui oblige ». Il oblige les héritiers, il les constitue en débiteurs et, ce faisant, il les pourvoit d'une destination : ils ne sont pas sur terre pour rien, ils doivent s'acquitter d'une dette ; leurs vies prennent sens dans l'accomplissement d'un devoir dicté par des valeurs issues, non de l'entendement abstrait, mais de la fidélité à un passé commun.

Encore faut-il pour cela que soit préservé le sentiment de l'appartenance à une histoire commune. C'est, nous l'avons vu,

⁽⁸⁾ K. BLIXEN, NCH, p. 30.



un des offices de la politique que de l'assurer : « Elle crée les conditions pour une continuité des générations, pour le souvenir et, en cela, pour l'histoire » (CHM, 17/9/15) ⁽⁹⁾. Lorsque les hommes du présent ne se reconnaissent plus dans leurs ancêtres, lorsque la continuité de l'histoire est rompue, l'héritage devient lettre morte : les monuments publics, disait Hegel, « ont une valeur parce que réside en eux *l'âme du souvenir et de l'honneur* et n'ont de valeur qu'en tant qu'ils sont des *buts vivants et des buts en soi*. Que cette âme vienne à les quitter, ils deviennent alors, pour une nation donnée, sans possesseur, et propriété contingente de ceux qui s'en emparent, comme ce fut, par exemple, le cas pour les œuvres d'art égyptiennes ou grecques qui se trouvaient en Turquie » ⁽¹⁰⁾.

C'est pourquoi la tradition est indispensable et c'est pourquoi aussi il faut compter au nombre des vertus « un sens adéquat de la tradition » ⁽¹¹⁾ — c'est-à-dire la capacité de saisir les possibilités que le passé a rendues accessibles au présent :

Le testament, qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, sans tradition — qui choisit et qui nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur — il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants (CC, 14) ⁽¹²⁾.

⁽⁹⁾ Cf. P. RICŒUR : « (...), il n'y a pas de communauté sans un *projet durable* et la fonction du politique est de rendre durable une communauté — c'est une thèse qui va de Machiavel à Éric Weil — ; or comment une communauté aurait-elle un projet, si elle ne s'appuyait sur une accumulation d'histoires racontées, donc sans un équipement de mémoire ? » (« Débat sur l'identité narrative », in : *Esprit*, 140-141, 1988, p. 310). La question est alors de savoir si c'est dans les catégories du projet qu'il faut penser la cohésion du social. Je dirai dans les conclusions pourquoi je pense que non.

⁽¹⁰⁾ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit...*, op. cit., p. 118.

⁽¹¹⁾ A. MACINTYRE, *After Virtue*, op. cit., p. 223.

⁽¹²⁾ Cf. ici la paraphrase éclairante d'Anne-Marie Roviello : « La tradition est gardienne du sens ; elle énonce les valeurs à sauvegarder, elle désigne l'emplacement des trésors, elle est le testament qui nous lègue le sens de l'héritage, et sans lequel nous ne savons où nous allons, ni où nous devons aller, ni même s'il nous faut aller où que ce soit » (*Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 89).



Mais les Modernes répugnent à l'idée de naître débiteurs ; pour éviter l'obligation de rendre ce dont ils sont redevables, ils refusent tout donné, ils veulent ne se devoir qu'à eux-mêmes. En cela, nous l'avons vu, se manifeste leur démesure : « Cet homme futur, dont les sciences de la nature prétendent qu'il peuplera la terre dans moins de cent ans, devrait son existence, s'il devait vraiment surgir un jour, à la rebellion de l'homme contre son propre être, en l'occurrence contre cela qui lui a été offert à la naissance comme un libre don et qu'il voudrait à présent échanger contre des conditions qu'il crée lui-même » (CHM, 9/3/9). Les responsables de l'ordre du monde ancien étaient scandalisés par cette prétention sacrilège ; son aristocratie en particulier

avait entendu citer, avait certes, vu de ses propres yeux, des gens capables de faire fortune eux-mêmes ; mais elle n'avait jamais admis complètement un fait qui présentait à ses yeux toutes les apparences d'un acte choquant de création volontaire, qui constituait une atteinte à la loi d'un Univers où la vie elle-même est, de toute évidence, héritée. Que l'on pût venir au monde sans être escorté d'un héritage quelconque était une idée si déplaisante qu'elle en paraissait presque inconvenante : mourir sans laisser derrière soi le moindre héritage était une triste affaire ⁽¹³⁾.

En se faisant le gardien de la tradition, le baron veille donc sur les sources du sens conformément aux conditions sous lesquelles l'existence humaine se produit sur terre. Mais il n'est pas seulement un conservateur. La tradition ne reste vivante que si de nouvelles pierres s'y ajoutent. En se faisant le prétexte d'un nouveau récit — celui que son exigence apparemment absurde va susciter —, il remplit l'autre versant de son office : l'enrichissement de la tradition. Par lui, une nouvelle histoire va être introduite dans ce qu'Arendt appelait « le fablier de l'humanité ».

Sa tâche est ingrate. Non moins que son neveu il préférerait faire directement le bonheur de ses gens. Mais les gens heureux n'ont pas d'histoire et les périodes de bonheur sont les pages blanches de l'histoire universelle. L'histoire ne se conçoit pas sans retournement, sans passage de la fortune à l'infortune ou vice versa. Il faut de tout — des rires et des larmes — pour faire

⁽¹³⁾ K. BLIXEN, NCH, p. 276.

un monde. Parce que le baron en assume consciemment la responsabilité, Blixen peut dire que « le rôle tragique par la nature des choses est celui du bourreau, et non celui de la victime » (CH, 350).

Mais, à nouveau, nos sensibilités s'offusquent : c'est Anne-Marie et non le baron qui va suer sang et eau dans le champ de la douleur. C'est très bien de penser à l'orgueil que pourront tirer ses descendants de son exploit mais elle-même paraît bernée dans cette affaire. Comme des peuples entiers sont aujourd'hui immolés sur la pyramide du progrès, il semble bien que la malheureuse paysanne soit instrumentalisée au profit des générations futures. Que l'autel du sacrifice soit nommé progrès ou honneur, qu'est-ce que cela change ? Blixen a-t-elle une réponse à proposer ?

2. Le point de vue de la victime : le salut par le monde

L'ordalie déjà entamée depuis longtemps, le neveu revient à la charge et supplie le baron de l'interrompre ne fût-ce que par égard aux conséquences — sans doute pressent-il la guillotine — qui pourraient en résulter pour lui. Aussi indifférent à cet argument qu'à celui de son régisseur qui, en bon représentant de l'*homo æconomicus*, craint quant à lui le manque à gagner qui résultera de cette journée de travail perdue par tous les paysans qui entourent maintenant silencieusement l'héroïque paysanne, le baron lui répond sereinement qu'il n'a jamais obligé Anne-Marie et qu'elle « reste toujours libre de renoncer à son entreprise au moment où elle le choisira » (CH, 357). Cette réponse nous choque d'autant plus que nous savons par ailleurs qu'en ce cas son fils serait remis aux mains d'une justice qui est entièrement à la botte du seigneur : « le juge est un imbécile et naturellement il ne ferait que ce que je voudrais » (CH, 357).

Mais lorsqu'il affirme en outre au nom de la « compréhension réelle » (CH, 361) qui existe prétend-il, entre ses gens et lui : « Il est bien possible que, si je cédaï à tes instances, ma décision ne serait d'aucune utilité au regard de la fidélité de cette femme, et que nous la verrions continuer à faucher, inca-



pable de s'arrêter dans le champ de seigle, comme en est incapable la navette dans le tissu » (CH, 361), faut-il y voir le comble du cynisme ou, au contraire, la preuve d'une compréhension des ressorts les plus profonds de l'agir ? Il me semble qu'il découvre ici l'aspect le plus original et le moins souvent perçu de la pensée arendtienne de l'action.

Voyons ce qu'elle soutenait à ce propos. Dans l'agir, deux dimensions doivent être distinguées : l'intérêt explicite qui en dicte la finalité d'une part (en l'occurrence le désir d'Anne-Marie de sauver son fils) et un « fait qui paraît d'importance secondaire » (CHM, 205/182/173), la révélation de *qui* agit. Manquer cette seconde dimension équivaut selon Arendt à manquer la spécificité de l'action véritable : « À défaut de la révélation de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité parmi d'autres » (CHM, 203/180/170). Elle se réduit alors à n'être que moyen en vue d'une fin. Ainsi devons-nous prendre acte qu'en sus de la dimension instrumentale de l'agir, il y a un excédent qui échappe généralement à la conscience des acteurs. Cet excédent est pourtant, comme la bâtisse d'ombre de Giono, ce qui compte. Mais si la fin explicite n'est pas l'essentiel, l'agir doit être jugé selon qu'il parvient ou non à révéler l'individualité de l'acteur. Dans cette perspective, les raisons qui déterminent depuis toujours les philosophes à se défier de l'action perdent toute pertinence. Dès lors que son analyse « insiste sur le phénomène du dévoilement de soi dans l'agir au détriment de tous les autres facteurs et vu que ce dévoilement n'est généralement pas le but propre de l'agir, l'imprévisibilité des conséquences n'a pas grande importance dans notre optique. Aussi peu que les conséquences d'une action s'accordent avec les buts prévus, s'il ne s'agissait essentiellement dans l'agir que du dévoilement de soi, alors tout agir atteindrait son but originellement intentionné » (CHM, 218/194/187). Or, ce qu'insinue précisément le baron, c'est qu'au-delà de la contrainte qu'il exerce, un motif secret anime la paysanne et rend véritablement raison de son courage : bien sûr, explicitement, elle ne pense qu'au salut de son fils mais peut-être — et ce soupçon n'ôte rien à la valeur de son geste et de sa personne — y va-t-il aussi en cette affaire de son propre salut et Arendt aurait pu lui dire ce qu'elle disait



aux résistants, à savoir que « tentant de sauver votre pays, vous vous étiez d'abord sauvés vous-mêmes » ⁽¹⁴⁾.

C'est qu'Anne-Marie n'est pas de celles qui, pour reprendre l'expression de Héraclite citée par Arendt, « vivent et meurent comme des bêtes ». Et, effectivement, le baron admet qu'« aucune personne *ordinaire* n'aurait jamais accepté cette condition » (CH, 339). Anne-Marie tranche sur le vulgaire et pour bien nous faire comprendre que cela n'a rien à voir ni avec le bien ni avec le mal, Blixen indique en passant qu'elle a mauvaise réputation au village où on la suspecte d'avoir jadis avorté. Que tel soit précisément l'acte dont elle se serait rendue coupable n'est évidemment pas fortuit : il nous est signifié par là qu'Anne-Marie est de celles qui n'hésitent pas à enfreindre la loi de la vie et son impératif suprême, la reproduction de l'espèce.

Anne-Marie est une aristocrate au sens authentique du terme. Elle est malencontreusement née dans la peau d'une roturière — depuis Aristote nous savons qu'il arrive à la nature de se tromper dans la désignation des esclaves — mais elle ne peut se résoudre à l'obscurité à laquelle cette naissance la condamne. Elle aspire à réaliser la possibilité authentiquement humaine de découvrir au monde l'individualité unique qu'elle est et cela n'est possible que par l'agir : « Agir et parler sont les activités en lesquelles cette unicité se présente. En parlant et en agissant, les hommes se distinguent activement les uns des autres au lieu d'être simplement distincts ; ce sont les modes en lesquels l'être-homme lui-même se révèle » (CHM, 198/176/165). Si dans cette entreprise elle doit risquer sa vie, c'est d'une part parce que telle est en effet la règle la plus générale qui norme la condition des aristocrates au sens classique du terme mais aussi, d'autre part, parce qu'elle n'appartient pas de droit à leur rang et doit forcer l'accès à la scène publique. Paysanne, elle ne peut attirer les regards par des exploits guerriers ou de belles paroles, il lui faut atteindre l'extraordinaire dans le seul registre en lequel les siens sont confinés, celui du labeur. Alors et alors seulement, elle montrera qui elle est et sera sauvée du néant de l'oubli.

Mais pour cela, il faut impérativement que le baron maintienne son exigence car s'il revenait sur sa décision, Anne-Marie n'aurait plus le *prétexte* nécessaire pour réaliser son exploit. Tant qu'elle

⁽¹⁴⁾ H. ARENDT, *Action and « The Pursuit of Happiness »*, op. cit., p. 5.



apparaît contrainte et forcée, les autres lui conservent sympathie et respect mais si la contrainte disparaissait et qu'elle continuait néanmoins à faucher le champ, elle ne serait plus « qu'un personnage choquant, d'un ridicule insupportable, comme une petite planète errante dans le ciel quand la loi de la gravitation est supprimée » (CH, 361). La loi de gravitation est ici celle du monde dont le baron se veut le porte-parole. Tant qu'elle s'impose, chacun reconnaît que sa nécessité est prioritaire mais dès le moment où elle s'efface la vie reprend ses droits et stigmatise l'absurdité de la dépense gratuite d'énergie que représente l'ordalie.

Au fait des vrais enjeux, le baron est à la hauteur de la situation. Spécialement revêtu de ses « habits de cour, en satin broché » (CH, 369) pour l'occasion, il va, au soleil couchant, saluer Anne-Marie agonisante à l'issue de l'épreuve et témoigne publiquement, devant la foule des spectateurs assemblés, de sa reconnaissance :

Le vieux seigneur s'avança et se découvrit solennellement. La foule se tut, dans l'attente de ce qu'il allait dire ; mais, pendant une ou deux minutes, il ne dit rien, puis il s'adressa lentement à la femme : — Ton fils est libre, Anne-Marie. Puis il attendit encore un peu avant d'ajouter : — Tu as fait une bonne journée de travail ; ton travail est celui d'un *grand jour* ; on s'en souviendra longtemps (CH, 372).

Ce disant, le baron sanctionne non seulement l'atteinte de l'objectif explicite — sauver le fils — mais encore celui de l'objectif jamais formulé et pourtant plus essentiel — la révélation du *qui*, l'immortelle renommée. Anne-Marie est désormais consacrée, « béatifiée » dit Blixen (CH, 351), rendue « essentielle » dirait Arendt (CHM, 218/193/186). Elle a eu et a su saisir l'occasion de se donner en représentation. Tandis que dans l'ordre de la vie quotidienne, on apparaît en représentant d'un rôle auquel l'individualité de chacun est presque indifférente — représentant d'une profession (le boulanger), d'un état (le majorataire), d'un parti (le communiste) — dans l'ordre de l'extraordinaire, on apparaît comme une personne unique et irremplaçable, comme une œuvre d'art. C'est pourquoi Anne-Marie est la seule à être nommée par son prénom dans le conte ; à part elle, il y a des types : le fils, le baron, le bailli, les paysans. Le neveu s'appelle bien Adam, mais c'est évidemment le nom de tous et de personne : Adam, c'est le nom de l'homme.

Se révéler unique, cela ne signifie bien sûr pas que le monde ne puisse survivre à la disparition du nom propre ainsi découvert,



mais plutôt que personne, dans les mêmes circonstances, n'aurait agi exactement de même. Tandis qu'il y a des normes communes qui définissent ce que doit être un bon boulanger, dans le registre de l'agir ainsi compris, il n'y a plus de règles généralement valables : on joue son propre rôle. Mais, précisément parce que cela reste un rôle, il n'y a pas atomisation ; la représentation de l'individu demeure intégrée à un scénario même si, à la différence des scénarios de la vie ordinaire, celui-ci ne sert aucune finalité extérieure.

Vicaire du dieu de grandeur, le baron a tout agencé pour donner matière à une noble histoire plutôt qu'au compte rendu d'une excentricité sans objet et relevant davantage de l'expertise psychiatrique que de la tragédie :

C'est sa fonction sociale de faire cela ; car il se trouve dans le même rapport vis à vis du manoir que Dieu vis à vis du monde. Il est encore plus clair dans *Le champ de la douleur* (...) que la civilisation nous assigne des rôles analogues aux rôles des personnages dans un récit — des rôles qui font servir nos fins relatives et bornées à un grand dessein ⁽¹⁵⁾.

Berger du monde comme d'autres sont bergers de l'être, le baron veille au maintien de l'isomorphisme entre l'expérience et le récit. La politique pour le monde et le salut par le monde se confortent mutuellement. Le système de la grandeur manifeste ainsi une parfaite cohérence et il ne semble pas douteux qu'il puisse avantageusement concurrencer le système de la raison ou celui de la vie pour donner sel et sens à l'existence humaine. Mais à quel prix ? C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

3. La grandeur et le mal

Hitler fut un très grand homme parce que la part du Mal fut très grande en lui.

Joachim FEST

La plupart des lecteurs anglo-saxons d'Arendt se sont alarmés de ce que Bikhu Parekh considérait être « son échec à inté-

⁽¹⁵⁾ R. LANGBAUM, *The Gayety...*, op. cit., p. 37.



grer la moralité dans la théorie générale du politique »⁽¹⁶⁾. Parce qu'il en a fait le thème majeur de sa lecture d'Arendt, Georges Kateb a su situer très précisément le problème. Tout en convenant que l'intégrité morale de la personne d'Arendt était hors de doute, il a bien vu que sans être nécessairement immorale, sa pensée était néanmoins radicalement amoral et par conséquent susceptible de dangereuses dérives :

Exceller, porter un masque et agir à partir d'un principe, ce ne sont pas des choses conceptuellement liées au fait de vouloir faire la chose moralement bonne à faire, bien que cela puisse évidemment être lié de façon contingente⁽¹⁷⁾.

Or, au regard de sa propre exigence, Arendt ne devrait pas se suffire d'un lien contingent entre l'agir et les prérequis minimaux de la moralité. Si sa pensée doit effectivement être une pensée de la résistance au totalitarisme, le moins que l'on puisse attendre d'elle, c'est qu'elle nous permette de condamner le mal totalitaire sans équivoque possible dans la multiplicité de ses manifestations. S'il s'avérait que le critère de la grandeur est incapable de satisfaire à cette condition minimale, il nous faudrait, après Parekh, parler d'un véritable échec.

D'une façon générale, c'est l'absence de réflexion sur les limites de ce que nous pouvons et devons faire au nom de notre responsabilité pour le monde qui est préoccupante. Arendt rappelle sans cesse que les exigences de la conscience morale individuelle et celles qui découlent de nos appartenances politiques sont souvent antinomiques. À une très importante exception près (sur laquelle nous reviendrons), chaque fois qu'elle a rencontré un tel conflit, elle a tenté de défendre la position de ceux qui passaient outre la voix de leur conscience pour assumer les fonctions de leurs charges dans la droite ligne de ce que Max Weber appelait l'éthique de la responsabilité. Parfois, surtout quand les acteurs eux-mêmes étaient douloureusement conscients du dilemme, elle parvient à nous faire sympathiser avec ces derniers. Je pense par exemple à son commentaire de la magnifique nouvelle de Melville : *Billy*

⁽¹⁶⁾ B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, Macmillan Press, 1981, p. 181.

⁽¹⁷⁾ G. KATEB, *Hannah Arendt...*, op. cit., p. 30.



Budd, marin ⁽¹⁸⁾. Ce faisant, elle nous apprend à éviter le rigorisme abstrait de la belle âme et ce n'est certainement pas inutile.

Mais il est des cas où il est beaucoup plus difficile de la suivre. Ainsi lorsque, quittant le registre de la fiction, Arendt adopte exactement la même attitude plus que compréhensive envers Lincoln affirmant que « l'objectif primordial doit être de sauvegarder l'Union, et... non pas celui de préserver ou abolir l'esclavage » (Lincoln, cité MV, 67), il me semble que nous devons y regarder à deux fois avant de l'absoudre. On peut certes saluer comme Arendt la claire conscience qu'il avait « de la distinction nécessaire entre « les devoirs de sa charge » et son « désir personnel qu'il n'y ait partout que des hommes libres » (MV, 67), il n'en reste pas moins qu'on peut se demander si, dans ce cas, le « désir personnel » n'eût pas mérité la préséance. La position de Thoreau, qu'Arendt présente ici comme un irresponsable uniquement préoccupé de son intégrité personnelle, paraît ici bien plus justifiable ; il y va pour ce dernier d'un impératif inconditionnel : « Ce peuple doit cesser d'avoir des esclaves, (...), même s'il devait lui

(¹⁸) Pour avoir frappé et tué un officier, Billy Budd, incarnation de la bonté absolue, est condamné à la potence par le capitaine du navire. Celui-ci n'ignore pas que d'un point de vue moral le châtiment est injuste mais il se sait obligé par l'uniforme qu'il porte : « Si, sans tenir compte de circonstances atténuantes, nous sommes contraints de regarder la mort du capitaine d'armes comme le fait du prisonnier, ce fait constitue un crime capital qui entraîne la peine de mort. Mais, en justice naturelle, ne devons-nous considérer que l'acte extérieur du prisonnier ? Comment pouvons-nous condamner à une mort sommaire et honteuse un de nos semblables innocent devant Dieu et que nous sentons être tel ? Est-ce bien cela ? Vous faites tristement signe que oui... Eh bien, moi aussi je sens cela, toute la force de cela. C'est la Nature. Mais ces boutons que nous portons attestent-ils notre allégeance à la Nature ? Non point, notre allégeance au Roi. Bien que l'océan, cette force de la Nature première inviolée, soit l'élément où nous nous mouvons et où nous existons en tant que marins, notre devoir en tant qu'officiers du Roi s'exerce-t-il dans une sphère aussi naturelle ? Cela est si peu vrai qu'en recevant notre brevet d'officier, nous perdons sur les points les plus importants notre liberté d'action naturelle. Quand on déclare la guerre, nous consulte-t-on préalablement, nous autres combattants appointés ? Si notre jugement approuve la guerre, ce n'est qu'une coïncidence. De même en d'autres circonstances. De même à présent, (...). Notre responsabilité jurée réside en ceci : quelque impitoyable que puisse s'avérer à l'usage la loi martiale, nous devons nous y conformer et l'appliquer » (H. MELVILLE, *Billy Budd, marin*, Paris, Gallimard, 1980, p. 132). Pour le commentaire d'Arendt, cf. ER, 119/84.



en coûter son existence en tant que nation » (cité par Arendt dans MV, 67).

Autrement dit, ce qui est dangereux chez Arendt, c'est qu'elle ne se soucie pas de poser des bornes à ce que le monde est en droit d'exiger de nous. À l'appui de sa défense de Lincoln, Arendt cite la phrase déjà relevée par Weber où Machiavel affirme qu'il estime davantage le salut de sa patrie que celui de son âme. Et Arendt de commenter :

Alors qu'il écrivait cela, l'expression n'était pas un cliché, elle signifiait littéralement qu'il était prêt à renoncer à la vie éternelle ou à risquer le châtement de l'enfer pour le salut de sa propre cité. Le problème pour Machiavel ne consistait pas à déterminer si l'on aimait Dieu plus que le monde mais si l'on était capable d'aimer le monde plus que soi-même. Et c'est le choix qui a toujours été capital pour tous ceux qui ont voué leur vie à la politique (ER, 421n/286n).

Dans cette version faible, la phrase de Machiavel peut apparaître, comme l'attitude du capitaine Vere dans la nouvelle de Melville, courageuse et responsable. Mais que dire à nouveau lorsque le même contenu s'exprime sous la forme plus radicale suivante :

Ce qui me fâche fort, c'est d'apprendre qu'il y en a quelques uns parmi vous qui, par conscience, se repentent des péchés commis, et ont le ferme propos de n'en plus commettre de nouveaux ; auquel cas, si cela est vrai, vous n'êtes pas les hommes que je croyais que vous étiez. En quoi ces termes de conscience, d'infamie, peuvent-ils vous épouvanter ? *Ceux qui vainquent, de quelque façon qu'ils vainquent, remportent-ils jamais vergogne ?* Et quant à la conscience, nous n'avons pas à nous en soucier, car chez des gens comme nous, tout pleins de peur, peur de la faim, peur de la prison, il ne peut pas, et ne doit pas y avoir de place pour la peur de l'enfer ⁽¹⁹⁾.

Faut-il encore le suivre ici ? Le problème avec Arendt c'est qu'elle ne nous fournit aucun critère permettant de départager une version faible et une version forte des violations de « l'ordre naturel de la conscience » ⁽²⁰⁾ qu'un élémentaire réalisme oblige souvent, sinon à justifier, du moins à admettre.

⁽¹⁹⁾ N. MACHIAVEL, « Histoires florentines », in : *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 1089. Pierre Manent m'apprend que Léo Strauss considérerait ce passage précis comme étant « le plus machiavélien » de Machiavel ! (cf. *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977, p. 33).

⁽²⁰⁾ A. DE TOCQUEVILLE, DA2, p. 287 ; cf. aussi DA2, p. 285 où Tocqueville évoque « l'instinct puissant et obscur » de la conscience.



Paradoxalement, Arendt elle-même nous a livré a contrario la preuve de son absence de critère lorsque dans *Eichmann à Jérusalem* elle a abordé ce qui lui semblait être « le plus sombre chapitre de cette sombre histoire » (EJ, 134), soit la collaboration apportée par les *Judenräte* institués par les nazis dans la déportation. Comme on le sait sa réprobation de quelques uns des principaux responsables juifs a suscité à l'époque une violente polémique⁽²¹⁾ et même si rétrospectivement il apparaît qu'Arendt avait raison, que le nombre de victimes eût sans doute été bien moindre si les *Judenräte* avaient refusé tout compromis, il n'en reste pas moins que leur condamnation par Arendt était inconséquente au regard de ses autres prises de position. On peut en effet se demander au nom de quoi elle réfutait, sans ressentir même le besoin de s'en justifier, les arguments émis à l'époque par les intéressés. Elle mentionne par exemple ironiquement une phrase célèbre de Jacob Gens, chef du ghetto de Vilna, qui espérait épargner « mille personnes en en sacrifiant cent, dix mille en en sacrifiant mille » (cité dans EJ, 135). En vérité, les choses étaient moins simples. Sans doute Gens s'illusionnait-il mais peut-on aussi facilement jeter la pierre à quelqu'un qui, malgré de nombreuses possibilités d'évasion, a choisi de rester et de mourir avec les siens dans le ghetto ? C'est le mérite de l'écrivain Joshua Sobol d'avoir su montrer qu'il s'agissait bien pour Gens d'assumer pleinement une éthique de la responsabilité :

Si les Allemands me demandent mille Juifs, je les donne. Si je ne le fais pas, c'est par la force qu'ils les prendront. Et ce ne sera plus mille, mais des milliers, des milliers... Et le ghetto disparaîtrait. Pour cent personnes, j'en sauve mille. Pour mille, j'en sauve dix mille. Vous, avec votre sainte morale, vous ne voulez pas vous salir les mains. Si vous échappez à la mort, vous pourrez dire : Nous, nous avons gardé notre conscience pure. Tandis que moi, Jacob Gens, si jamais j'en sors vivant, j'aurai les mains pleines de sang. Mais, après la guerre, je m'en remettrai à la justice des Juifs. Je leur dirai : tout ce que j'ai fait, moi, Jacob Gens, je l'ai fait pour sauver le maximum de Juifs et leur rendre la liberté. Pour en épargner quelques uns, j'ai dû en conduire moi-même d'autres à la mort. Pour que certains Juifs gardent leur conscience pure, j'ai dû moi, Jacob Gens,

(21) Cf. *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1964.



256 CHAMP DE LA DOULEUR ET BASSESSES DE LA GRANDEUR

me souiller. Je ne pouvais m'offrir le luxe d'avoir la conscience pure... ⁽²²⁾.

Dans la mesure où la mort même de Gens certifie qu'il s'agissait bien là d'un choix éthique et non d'un simple alibi où donc, sinon dans une intuition personnelle peut-être juste mais non réfléchie, Arendt va-t-elle chercher la raison de sa condamnation ? Pourquoi la phrase de Machiavel ne s'applique-t-elle pas ici ? Si elle avait pris le parti de réfléchir et d'indiquer les limites de validité de la maxime machiavélienne, nous lui serions redevables d'une contribution significative sur l'articulation entre morale et politique mais, une fois de plus, je ne trouve rien de tel dans son œuvre.

En ce qui concerne le critère de la grandeur, la situation est pire encore. Lorsqu'elle prend position sur ce point, ce n'est pas seulement l'indécision qui est alarmante, c'est l'affirmation explicite de l'indifférence au bien et au mal. Elle ne dit pas en effet, comme l'a soutenu récemment Anne-Marie Roviello que « l'excellence de l'action politique ne se mesure pas à des critères moraux, mais que le sens de la différence entre bien et mal n'en demeure pas moins la condition restrictive de l'action et de son excellence » ⁽²³⁾, elle dit expressément le contraire. Relisons l'ensemble du paragraphe où elle introduit le critère de la grandeur :

À la différence du comportement — que les Grecs, comme tous les civilisés, jugeaient selon des « normes morales », en tenant compte des motifs et des intentions d'une part, des buts et des conséquences de l'autre —, l'agir se juge en son essence exclusivement d'après le critère de la grandeur puisqu'il lui appartient de franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire, où plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne parce que tout est à ce point unique et sui generis qu'on ne peut plus le subsumer sous des règles. Thucydide — c'est-à-dire Périclès qui nous parle à travers lui — ne craint pas de faire directement référence à cette rupture de l'agissant par rapport aux normes communément valables du comportement quotidien quand il dit que la gloire d'Athènes sera que les Athéniens auront laissé « partout d'immortels monuments (*mnemeia aidia*) de leurs actes bons *et mauvais* (CHM, 231/205/200).

⁽²²⁾ J. SOBOL, *Ghetto*, Lyon, La Manufacture, 1986, p. 146.

⁽²³⁾ A-M. ROVIELLO, *Sens commun...*, op. cit., p. 46.

C'est Arendt elle-même qui souligne, dans l'édition allemande, le « et mauvais » et cette insistance est la première des indications qu'elle nous donne pour nous faire entendre que la grandeur se trouve au-delà du bien et du mal. Mais ce n'est pas la seule. Dans les traductions courantes de l'*Oraison funèbre*, il n'est pas questions d'actes bons et mauvais. Roussel par exemple traduit : « Il n'est pas de terre, il n'est pas de mer que nous n'ayons contraintes d'ouvrir une route à notre audace et nous avons partout laissé des monuments impérissables de nos entreprises, *de nos échecs comme de nos succès* »⁽²⁴⁾. Même si l'on admet que le texte est ambigu et passible des deux lectures, le fait qu'Arendt se soit rangée dans le camp de la minorité qui choisit de lire « bien et mal » là où la plupart lisent « échec et succès » est significatif. D'autant plus significatif en vérité qu'elle aurait parfaitement pu se satisfaire de la version habituelle. N'aimait-elle pas en effet à citer aussi le mot de Caton — « *Victrix causa deis placavit, sed victa Catoni* » ? La grandeur de l'échec, c'est, on en conviendra, tout autre chose que la grandeur du mal. Être capable d'estimer les vaincus, c'est un privilège humain ; c'est, comme Arendt le faisait elle-même remarquer, l'expression de notre pouvoir de nous opposer au verdict de l'histoire universelle⁽²⁵⁾. Mais le grandeur du mal, où est-elle ? En quoi consiste-t-elle ?

Nietzsche avait une réponse à ces questions et je crains bien qu'Arendt s'en soit inspirée et l'ait adoptée en pleine connaissance de cause. Dans un passage de *La généalogie de la morale* en lequel il vient justement d'évoquer la rupture des héros avec les normes qui régissent normalement leur commerce avec autrui lorsqu'ils se trouvent en dehors de leur communauté, Nietzsche écrit :

Là ils jouissent de l'affranchissement de toute contrainte sociale, ils se libèrent comme dans une jungle de la tension qui résulte de leur

⁽²⁴⁾ Traduction de D. ROUSSEL, p. 815 de l'édition de La Pléiade de *La guerre du Péloponnèse*.

⁽²⁵⁾ Cf. VE1, 242/216 : « Si le jugement est, en nous, la faculté qui s'occupe du passé, l'historien est le curieux qui, en le racontant, le soumet à son jugement. S'il en est ainsi, nous recouvrerons peut-être notre dignité humaine, nous la reprendrons, pour ainsi dire, à la pseudo-déesse de l'époque moderne appelée Histoire, sans nier l'importance de l'histoire, mais en lui refusant le droit d'être juge ultime. Caton l'Ancien, (...), nous a laissé une phrase curieuse, qui résume parfaitement le principe politique qu'implique cette affaire de récupération. Il dit : « *Victrix causa deis placavit, sed victa Catoni* ». (La victoire plaît aux dieux, mais la cause vaincue à Caton)



long emprisonnement, de leur séquestration dans la paix de la communauté, ils retournent à l'innocence du fauve, comme des monstres triomphants venus peut-être d'une suite abominable de meurtres, d'incendies, de viols et de tortures, l'âme sereine et exubérante, comme s'il ne s'était agi que d'une farce d'étudiants, convaincus qu'ils ont fourni une fois de plus aux poètes, et pour longtemps, une matière à chanter et à célébrer. Au fond de toutes ces races aristocratiques, il y a, à ne pas s'y tromper, le fauve, la superbe brute blonde avide de proie et de victoire ; de temps en temps ce fond caché a besoin de se libérer, il faut que le fauve sorte, qu'il retourne à son pays sauvage — dans ce besoin, tous se valent : aristocrates romains, germaniques ou japonais, héros homériques ou vikings scandinaves. Ce sont les races aristocratiques qui ont laissé partout où ils sont passés le concept de « barbare » ; même à l'apogée de leur culture, ils en sont encore conscients et même fiers (par exemple quand Périclès dit aux Athéniens dans sa célèbre oraison funèbre : « notre audace s'est ouvert des chemins vers toutes les terres et toutes les mers, s'érigeant partout des monuments impérissables en bien *et en mal* » ⁽²⁶⁾).

La grandeur du mal, c'est qu'elle laisse, au même titre que le bien hors du commun, un souvenir impérissable. C'est probablement vrai ; mais si cela seul doit servir à juger l'agir, il n'est plus aucun frein qui puisse prévenir ses embardées criminelles.

À partir de cette position, qu'est-ce qu'Arendt aurait pu rétorquer à un Hitler se réclamant des paroles de Périclès pour justifier les entreprises les plus abominables de son règne ? Ce n'est pas de la science-fiction : il est fréquemment arrivé à des nazis de renvoyer aux Grecs pour justifier la mise en esclavage de peuples entiers et, quoique l'hypothèse soit controversée, certains historiens de la « solution finale » sont convaincus qu'Hitler cherchait vraiment à s'assurer l'immortalité en anéantissant les Juifs ⁽²⁷⁾. Himmler quant à lui, dans un autre discours célèbre, n'hésitait pas à en appeler directement à la glorieuse grandeur de leur tâche :

La plupart d'entre vous — disait-il en s'adressant le 4 octobre 1943 aux officiers supérieurs de la SS — savent ce que signifie avoir 100 cadavres devant soi, 500 cadavres, 1000 cadavres. Avoir supporté

⁽²⁶⁾ F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 238. Après avoir noté la difficulté du texte et passé en revue différentes traductions proposées, Maurice de Gandillac souligne qu'« en toute hypothèse, l'exégèse de Nietzsche lui reste tout à fait personnelle » (in *Ibid.*, « Notes et variantes », p. 392). La même chose vaut a fortiori pour la traduction d'Arendt.

⁽²⁷⁾ Cf. E. JÄCKEL, « L'élimination des Juifs dans le programme de Hitler », in : *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, op. cit., pp. 113-114.



cela et néanmoins — à part quelques faiblesses humaines exceptionnelles — être resté corrects, cela nous a endurcis. C'est une page de gloire jamais écrite et qui ne sera jamais écrite de notre histoire ⁽²⁸⁾.

On me rétorquera qu'un page de gloire destinée à demeurer secrète ne peut par définition être vraiment glorieuse. Mais ce serait erroné. Tout d'abord, parce que, comme Hitler, Himmler lui-même pensait que le secret pourrait être levé un jour et qu'alors viendrait l'heure de la reconnaissance posthume de leur « exploit » ⁽²⁹⁾. Ensuite parce que le héros n'a que faire de la reconnaissance de la piétaille. C'est de ses pairs qu'il veut être reconnu et, devant leur tribunal, il n'hésite pas à revendiquer ses actes haut et fort. Ainsi que l'indique justement Saul Friedländer, « comme les prisonniers de la caverne de Platon, la grande masse ne saurait se tourner et regarder la lueur de la vérité sans en être aveuglée. D'où la nécessité d'une élite, d'où ce discours aux généraux des SS » ⁽³⁰⁾. Enfin et surtout, les oppresseurs heureux peuvent toujours falsifier l'histoire et infuser rétrospectivement de la grandeur là où il n'y avait que de la scélératesse. Telle que conçue par Arendt, la grandeur ne va peut-être pas sans un formidable mensonge.

4. Les mensonges de la grandeur

Pour avoir reçu des mains de Walter Benjamin lui-même le manuscrit de ses *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, Arendt n'ignorait pas que l'histoire était généralement écrite par les vainqueurs et qu'à bien y regarder, « il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi document de barbarie » ⁽³¹⁾ mais tout se passe comme si elle l'oubliait quand il s'agit des Grecs.

C'est une vérité que réalisèrent — au sens le plus fort du terme — bon nombre de victimes du système concentrationnaire. Ainsi Tadeusz Borowski dans *Chez nous, à Auschwitz* :

⁽²⁸⁾ H. HIMMLER, « Discours » du 4/10/43 à Posen, reproduit in : F. BAYLE, *Psychologie et éthique du national-socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 436.

⁽²⁹⁾ H. HIMMLER, *Discours secrets*, Paris, Gallimard, 1978, p. 169.

⁽³⁰⁾ S. FRIEDLÄNDER, *Reflets du nazisme*, Paris, Seuil, 1982, p. 106.

⁽³¹⁾ W. BENJAMIN, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in : *Essais 2, 1935-1940*, Paris, Denoël/Gonthier, p. 199.



Nous travaillons sous terre et sur terre, sous un toit et sous la pluie, à la pelle, au pic, à la brouette et au levier. Nous portons des sacs de ciment, nous posons des briques, des rails, nous mesurons le terrain et nous tassons la terre... Nous posons les fondements de je ne sais quelle civilisation monstrueuse. C'est à présent seulement que je prend conscience du prix de l'Antiquité. Quels crimes affreux sont les pyramides égyptiennes, les statues et les temples grecs ! (...). Te souviens-tu comme j'aimais Platon ? Aujourd'hui, je sais qu'il mentait. Car dans les choses de la terre ne se reflètent pas des idées, mais le lourd travail sanglant des hommes. C'est nous qui avons construit les pyramides, extrait le marbre pour les temples et les pierres pour les routes impériales, (...), alors que les grands composaient des dialogues et des drames, justifiaient leurs intrigues par le sentiment de la patrie, se battaient pour des frontières et la démocratie. Nous étions sâles et mourions vraiment. Eux étaient des esthètes et discutaient pour la frime. *Il n'y a pas de beau quand l'homme est soumis au mal. Il n'y a pas de vrai qui ignore le mal. Il n'y a pas de bon qui le permette.* Que sait l'Antiquité de nous ? Qu'est-ce que le monde saura de nous si les Allemands gagnent ? Personne ne saura rien de nous. Leurs poètes, leurs avocats, leurs philosophes, leurs prêtres couvriront nos voix. Ils créent le beau, le bon et le vrai ⁽³²⁾.

Les moyens de falsifier l'histoire sont innombrables. On peut tout simplement escamoter les facettes inavouables des grands exploits. On peut aussi nier radicalement leur réalité. Mais la voie la plus odieuse pour faire passer l'inacceptable consiste peut-être à *sublimiser* la souffrance des opprimés.

Souvenons-nous du *Champ de la douleur*, Blixen avait, semblait-il, eu le cran de reconnaître la nécessité des larmes et du sang pour l'édification des pyramides et c'est en vertu de cette nécessité que le baron était légitimé d'agir comme il agissait. C'est facile aujourd'hui de parler à la légère des esclaves égyptiens ; ils sont si éloignés de nous que nous ne pouvons plus guère nous représenter leur peine. Mais Blixen ne pouvait omettre de montrer d'un peu plus près son héroïne suant dans le champ de seigle. Et là, probablement sans même en être consciente, simplement parce qu'elle n'a jamais réalisé vraiment le sens de ce qu'elle soutenait, elle procède à une falsification éhontée. C'est à ce prix seulement que le système de la grandeur, dont nous avons vu combien il était cohérent par ailleurs, peut être défendu.

J'en appelle au témoignage de tous ceux qui endurèrent l'ex-

⁽³²⁾ T. BOROWSKI, *Le monde de pierre*, Paris, Calmann-Lévy, 1964, p. 159.



termination par le travail pour affirmer que les phrases suivantes sont mensongères :

Son visage osseux et hâlé était couvert de sueur et de poussière, ses yeux voilés ; mais ils n'exprimaient en aucune façon la crainte, ou la peine. En vérité, parmi tous les visages graves et désolés qui l'entouraient, celui d'Anne-Marie était le seul qui fut empreint de calme, de paix et de douceur. Ses lèvres serrées formaient une ligne étroite sur laquelle apparaissait un petit sourire joyeux, réservé et patient, tel qu'on en voit chez une vieille femme en train de filer au rouet, ou de tricoter, une femme qui aime son travail et en est heureuse (CH, 356).

Voilà comment s'opère la sublimation de l'horreur. C'est seulement en esthétisant la souffrance de la paysanne que Blixen peut l'intégrer dans son histoire sans que les lecteurs ne crient au scandale. Lorsqu'on parle aujourd'hui de « banalisation du nazisme », c'est, entre autres, ce danger que l'on veut prévenir. Il est tout de même paradoxal et infiniment regrettable que la pensée arendtienne soit susceptible d'être mobilisée pour une fin pareille.

Je conclurai donc en disant que, dans la mesure où, d'une part, il n'offre aucune garantie sérieuse contre le mal de l'oppression et où, d'autre part, il repose sur le mensonge, le critère de la grandeur comme mesure exclusive de l'agir doit être rejeté sans appel. Mais, comme nous l'avons vu à diverses reprises, son exhumation est chez Arendt totalement solidaire de sa critique du moderne et de son apologie de l'ancien. Son rejet implique dès lors le refus de la suivre dans son retour — dénié mais seul conséquent dans le cadre de sa pensée — à la Grèce. Ce retour n'est pas seulement impossible pratiquement ; il n'est pas seulement non plus à éviter en tout ce par quoi il heurte de front les idéaux modernes : même au regard de l'urgence de la lutte anti-totalitaire, il est indéfendable puisqu'il n'offre nullement le recours qu'Arendt croyait y trouver.

J'avoue ne pas m'expliquer son aveuglement sur ce point. Comme nous aurons encore l'occasion de le vérifier, certaines de ses positions apparemment choquantes deviennent pleinement intelligibles et argumentables lorsqu'on les réfère à sa perception des événements contemporains. Mais l'engouement pour la grandeur me paraît littéralement aberrant. Est-ce l'indice d'une profonde mécompréhension de ma part ? Faut-il sup-



262 CHAMP DE LA DOULEUR ET BASSESSES DE LA GRANDEUR

poser que chez des personnes de la trempe d'Arendt, semblable fourvoyement est à priori exclu et que l'erreur doit par conséquent résider du côté de l'interprétation ? Nous allons voir de suite à propos de Jean Améry que ce n'est malheureusement pas certain : les meilleurs mêmes peuvent être atteints par les infections qu'ils combattent.



Troisième partie

Le poids du passé





CHAPITRE XI

Conclusions

Pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui.

SARTRE, *Critique de la raison dialectique*.

Introduction

Plutôt que de proposer une conclusion en forme de clôture, je voudrais procéder ici à une récapitulation prospective. J'entends par là une récapitulation qui replace les éléments acquis ou supposés tels dans de nouveaux contextes en lesquels s'ouvre la perspective de poursuivre la discussion plus avant.

Comme on a pu s'en rendre compte, mes réserves vis-à-vis d'Arendt sont considérables et je ne crois résolument pas que sa pensée soit le meilleur phare dont nous disposions à ce jour pour nous orienter dans le présent. Je pense au contraire, pour rester dans le registre des métaphores homériques, qu'elle est comparable au chant des sirènes qui éprouvèrent Ulysse : la pensée est belle, la personne aimable mais la séduction est périlleuse. À l'horizon de la proposition arendtienne se profile un dangereux mirage.

Cela étant dit, je suis d'autant plus à l'aise pour reconnaître mes dettes à son égard. D'une part, je suis convaincu que d'importantes dimensions de sa pensée ne participent pas de l'apologie de la *polis* et qu'Arendt parvient là à marquer des points contre les tenants d'une modernité comprise en un sens trop étroitement rationaliste. D'autre part, il me semble aussi que certaines de ses intuitions se prêtent à être réinterprétées de manière à les désolidariser de la critique outrancière du moderne pour en faire la matière d'une reprise féconde. C'est à



cet exercice que je vais m'essayer tout au long de cette ultime partie.

Je procéderai en deux temps. D'abord, je vais tenter de ramasser l'essentiel des hypothèses soutenues sur le rapport entre la désolation et l'idéologie comme tentative suicidaire pour compenser la perte d'appartenance au monde. C'est Jean Améry qui m'a fait découvrir la radicalité de l'être-désolé. C'est encore sa propre expérience que je prendrai ici pour fil conducteur. Nous y verrons à l'œuvre de façon à la fois exemplaire et concrète l'articulation entre la réflexion sur les « propriétés » du sujet menée dans la première partie et la réflexion sur l'idéologie menée dans la seconde. J'en conclurai à la nécessité d'un noyau substantiel minimal pour nos identités collectives. C'est ensuite des « communautariens » que je m'inspirerai pour fonder en droit le fait brut de cette nécessité telle qu'elle se découvre chez Améry. Cette discussion nous fournira les éléments nécessaires pour entamer dans l'épilogue l'examen du problème de la responsabilité historique.

1. Désolation, appartenance au monde et idéologie : Améry ou l'impossible retour

Je n'ai pas voulu me prononcer sur le fond de la pensée arendtienne du totalitarisme et je ne compte pas davantage le faire à présent. Mais même si j'ignore la part qu'elle a pu avoir dans l'avènement effectif du national-socialisme, la démarche située par Arendt au fondement du recours aux solutions totalitaires me semble bel et bien réelle.

J'en rappelle rapidement les principaux moments : au départ — et il s'agit d'un départ qui constitue déjà un aboutissement —, il y a des individus « désolés », c'est-à-dire des individus qui sont affectés indissociablement dans leur identité et dans leur confiance au monde. Souvenons-nous, dans la désolation, disait-elle, « le moi et le monde sont perdus en même temps » (OT3, 229/477). Faute de trouver dans leur environnement objectif — groupes organisés, institutions, mœurs, etc. — ou subjectif — dans leurs relations privées — des repères en nombre suffisant pour asseoir leurs personnalités, ils se réfugient dans la fiction de l'idéologie. Pour reprendre les termes que j'ai



proposés, la disparition du récit de premier ordre du monde — celui qui assure normalement à chacun sa place et sa destination au sein de la communauté en laquelle il est né — a suscité la fuite dans le récit de second ordre de l'idéologie. C'est un cas extrême de ce que Habermas appelle le « désaccouplement entre système et monde vécu » ⁽¹⁾ et il trouve son origine dans les graves perturbations du tissu des relations humaines qu'Arendt analyse à partir de la double logique de l'expropriation et de l'individualisme. Seulement, et c'est pourquoi l'évasion s'avère finalement illusoire, l'idéologie est un récit halluciné et formellement mal construit ; halluciné, il induit une perception aberrante de la réalité ; mal construit, il représente un abri on ne peut moins sûr : l'échelle est inhumaine, les fins sont indéfinies, les indices de l'œuvre de la toute-puissance postulée sont douteux. Bref, l'appartenance qu'elle confère n'est pas spontanément vraisemblable, elle n'apaise pas la quête des individus désolés ; tandis que Job peut se satisfaire de ce qu'il interprète comme la réponse de Dieu à son angoisse, ceux qui font du credo idéologique leur Bible doivent encore se convaincre de sa validité, ils doivent eux-mêmes en produire les preuves : ainsi par exemple créent-ils de toutes pièces une sous-humanité pour conforter une surhumanité qui est loin d'être d'emblée crédible.

L'entreprise qui consiste à rendre l'invraisemblable vraisemblable en laquelle Arendt situe le principe du totalitarisme nécessite alors l'emploi massif de la terreur, une terreur qui finit par s'exercer à l'encontre de ceux dont elle devait initialement servir les desseins : le sujet idéal du régime totalitaire est ainsi, disait-elle, « l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e. la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (i.e. les normes de la pensée) n'existent plus » (OT3, 224/474). C'est pourquoi elle peut voir dans le système concentrationnaire, qui viserait à produire des sujets semblablement conformés, le modèle achevé de la société totalitaire. La « solution » proposée par le totalitarisme à l'angoisse de la désolation révèle son caractère suicidaire en ceci qu'elle résout le problème par dissolution pure et simple de l'individualité pour laquelle le problème se posait. Dans ces conditions, le monde devient une

⁽¹⁾ Sur la problématique du désaccouplement entre système et monde vécu, cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel II*, Paris, Fayard, 1987.



réserve naturelle des différentes races de l'espèce animale « homme ».

Je ne suis pas sûr qu'on puisse suivre Hannah Arendt aussi loin. Mais j'aimerais montrer, à partir de l'exemple de Jean Améry, jusqu'où ses hypothèses peuvent être soutenues même si cela ne préjuge en rien de leur importance effective dans l'avènement du totalitarisme.

Jean Améry nous a aidés dès le premier chapitre à préciser la teneur de la désolation. Nous le retrouverons encore longuement dans l'épilogue car ses réflexions sur la responsabilité historique comptent parmi les plus riches qu'il m'ait jamais été donné de lire. Je voudrais maintenant tirer argument de son cheminement après sa libération pour corroborer l'hypothèse arendtienne de l'idéologie raciale comme substitut de l'appartenance au monde perdue.

Son temps de détention prit fin lorsque les Anglais parvinrent à Bergen-Belsen où il s'était retrouvé, au terme d'une des sinistrement célèbres « marches de la mort » après l'évacuation forcée d'Auschwitz. Le premier mai 1945, il est de retour à Bruxelles, rapatrié, comme il dit, dans la « non-patrie » où il avait cru pouvoir trouver asile en 1938. À ce moment-là, il est libre de la liberté de Roquentin : il n'y est pas chez lui parce qu'il n'est plus de « chez lui » possible pour lui. Son épouse est décédée durant son absence. Il ne possède rigoureusement rien et dépend de la charité publique.

Sa libération signifie certes la fin du cauchemar dans l'enfer concentrationnaire mais elle ne le restaure nullement dans les « biens » que l'exil, la torture et la détention lui ont fait perdre. Les Autrichiens, au nombre desquels il s'était compté jusqu'à ce qu'ils décrètent qu'il était juif et donc leur ennemi avant que d'être leur compatriote, ne redeviennent pas ses pairs pour autant. Comment la libération — qui n'est pas venue d'eux, bien au contraire — pourrait-elle suffire à effacer l'expérience traumatisante de les avoir vus presque du jour au lendemain se métamorphoser de « Mitmenschen » en « Gegenmenschen » ? Il ne recouvre pas non plus son passé : jusqu'à ce que sa judéité devienne l'élément déterminant de son existence, il avait cru pouvoir se retrouver dans l'image d'un enfant autrichien comme les autres ; la société autrichienne toute entière lui a signifié que ce n'était pas vrai, qu'il se trompait sur lui-même : son enfance



ne pouvait être que celle d'un membre de la race des *Untermenschen* ; mais comme lui-même ne pouvait se retrouver dans cette image alternative, il ne lui restait rien. En ce qui concerne les lieux enfin, le revoilà en Belgique, c'est-à-dire en une terre où rien ne lui est familier, où rien ne lui est évident. Il y évolue comme s'il marchait sur des œufs, jamais assuré de la consistance du sol ou du sens des regards d'autrui. C'est un retour sans retrouvailles et faute de retrouver quoi ou qui que ce soit, il ne se retrouve pas non plus.

C'est alors qu'il découvre l'existentialisme sartrien et il s'y raccroche comme un naufragé à une planche de salut car, dit-il, « jamais encore je n'avais pénétré un édifice de pensée duquel j'aurais pu dire qu'il me convenait si bien pour y habiter » :

L'existence précédait l'essence : chacun serait demain ce qu'il voudrait être. Mon cas, exemple d'un *particulier sans propriété*, n'est peut-être pas si mal choisi quand j'y repense rétrospectivement. Je m'étais relevé d'entre les morts, un *Néant*, je n'avais rien, je ne présentais qu'un corps meurtri sur lequel les vêtements mis à ma disposition par les œuvres de charité tombaient mollement et sans ordre. Mais *parce que je n'étais rien, je pouvais tout être grâce à la liberté sartrienne*. Et parce que je pouvais tout être, je le voulus aussi ⁽²⁾.

La suite de son parcours me semble valoir réfutation en acte de la praticabilité de la proposition sartrienne de telle sorte qu'il me paraît avoir entièrement raison d'écrire qu'« en moi et à travers le medium de mon individualité, les succès et les échecs de la doctrine furent rendus manifestes » ⁽³⁾ ; et Améry d'ajouter, ce qui va également dans le sens de ce qu'Arendt suggérerait, que, même s'il incarnait alors plus que personne l'état de superfluité en lequel se découvre quiconque réfléchit la condition de l'homme selon l'existentialisme, celui-ci représentait bel et bien « socialement et historiquement la théorie d'une époque » ⁽⁴⁾. Alors qu'il était censé se trouver dans la situation idéale pour parvenir à l'existence authentique, il a bien plutôt expérimenté — et cela l'a finalement conduit au suicide trente ans plus tard — l'impossibilité d'être quelqu'un à partir de rien. Qu'est-ce à dire ?

⁽²⁾ J. AMÉRY, *Unmeisterliche Wanderjahre*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1971, pp. 86 et 84.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 93.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 94.



Ne pouvant reposer que sur moi-même, sans patrie, expulsé de toute tradition, j'étais « jeté dans le monde » : j'éprouvais littéralement la dérégulation et avec elle le projet de soi heure après heure comme des réalités ; j'étais l'inventeur de mon moi, même si c'était un moi misérable, qui assumait bien le risque de la liberté mais qui ne savait comment faire jaillir des étincelles à partir de cette liberté. (...) Telle était l'authenticité à laquelle je me sentais obligé mais dont mon maître — (...) — ne m'avait pas révélé l'essence⁽⁵⁾.

L'insoluble aporie à laquelle Améry se heurtera, c'est celle-là même qu'Arendt a dénoncée dans l'humanisme sartrien : l'impossibilité de se faire solitairement son propre créateur ex nihilo. L'individu ne peut exister — authentiquement ou inauthentiquement — qu'en étant un parmi d'autres, un « je » qui peut dire « nous » ; membre donc d'une communauté dont la réalité est *prédonnée*. L'amorce de l'individualité, c'est un « je » qui, au départ, n'est pas rien puisqu'il est au moins partie d'un « nous » et reconnu comme tel. Or Améry a été exclu de sa communauté d'origine et — nous y reviendrons longuement dans l'épilogue — les conditions d'une réintégration ne furent jamais recréées.

Il lui restait alors la possibilité d'une inclusion au sein de sa « Schicksalgemeinschaft » : la communauté juive. Mais ce n'était pas évident non plus ; contrairement à ce que lui avait promis Sartre, on ne peut pas choisir souverainement d'être ce que l'on veut être. Jean Améry a décortiqué le dilemme de l'impossible retour à ce dont on ne provient pas, de magistrale façon dans un essai intitulé *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein* :

J'ai la liberté de me choisir comme un Juif et cette liberté, à la fois personnelle et généralement accessible à tous, est mon privilège humain. C'est du moins ce dont on m'assure. Mais l'ai-je effectivement ? Je ne le crois pas. Jochanaan, fier porteur d'une identité nouvelle et autoproduite serait-il immunisé par sa connaissance approfondie du hassidisme contre le fait de penser le 24 décembre à un arbre de Noël ? Le fait de parler couramment l'hébreu suffirait-il à dissoudre le dialecte natal du gamin en courtes culottes à bretelles autrichiennes devenu un loyal Israélien ? Le changement d'identité — un jeu très excitant dans la littérature moderne mais, dans mon cas, une exigence impérative qui, ou bien affecte un homme en sa totalité sans l'échappatoire d'une solution intermédiaire, ou bien ne signifie

⁽⁵⁾ Ibid, p. 92.

rien — ce changement d'identité, il me semble que je ne remplissais aucune des conditions pour qu'il ait la moindre chance de succès. L'on peut se rattacher à nouveau à une tradition que l'on a perdue. Mais le fait est que l'on ne peut l'inventer librement pour soi. Parce que je n'ai jamais été juif, je ne le suis pas ; et parce que je ne le suis pas, je ne pourrai jamais l'être. (...). Personne ne peut être ce qu'il cherche vainement dans ses souvenirs ⁽⁶⁾.

Pour comprendre la radicalité de ces paroles, il importe de bien mesurer l'ampleur de la rupture qui s'était produite dans la famille d'Améry avec le judaïsme. Son père était mort au front durant la première guerre mondiale en fidèle officier de l'empire austro-hongrois et sa mère ne jurait que par le christianisme. Ce n'est par exemple qu'à l'âge de dix-neuf ans qu'il apprit l'existence de l'hébreu.

Le « cas » parallèle de l'historien Saül Friedländer peut nous aider à préciser les conditions minimales d'un raccrochage à une tradition perdue d'une part et à illustrer la nécessité du raccrochage d'autre part. Comme Améry, il était issu d'un milieu en lequel on se voulait national — tchèque en l'occurrence — avant d'être juif. Cependant il n'a pas dû attendre aussi longtemps qu'Améry pour apprendre qu'il était juif et que cette appartenance était le facteur décisif de sa destinée. Réfugié en France vers l'âge de dix ans, il sera finalement placé dans un pensionnat catholique tandis que ses parents seront déportés et assassinés à Auschwitz.

Mais durant l'exil français, quand il était encore avec ses parents, il assista à leur « redécouverte » du judaïsme. Redécouverte politique d'abord : son père a tenté vainement d'obtenir un visa pour la Palestine parce que d'être « pourchassé pour ce qu'il avait refusé de rester : un juif » ⁽⁷⁾, il avait perçu, trop tard hélas, ce qu'Arendt tenta de thématiser davantage après le déluge : à savoir que « jusqu'à nouvel ordre, seule la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve l'exemple récent de l'État d'Israël, peut assurer la restauration de droits humains » (OT2, 287/299). En témoigne une des rares lettres qu'il a laissées derrière lui : « Bien que les nouvelles que l'on reçoit de Palestine soient peu favorables concernant les

⁽⁶⁾ JSS, 101.

⁽⁷⁾ S. FRIEDLÄNDER, *Quand vient le souvenir*, Paris, Seuil, 1978, p. 57.



possibilités de travail et la situation économique et sociale du pays, tout le monde s'accorde à dire qu'on a le sentiment d'y être chez soi, en citoyen libre. Aujourd'hui on sait apprécier ce que cela signifie » ⁽⁸⁾.

Redécouverte culturelle d'autre part puisque ses parents étaient retournés à leurs racines :

Plus d'un juif découvrait soudain, comme mon père dans son total désarroi, quelque élément infime le raccrochant au passé collectif, un récit d'enfance longtemps oublié sans doute, qu'il scrutait soudain d'un regard hésitant et timide. Quand surviennent les crises, on fouille les tréfonds de la mémoire pour y découvrir quelques vestiges du passé, non plus celui de l'individu, défaillant et éphémère, mais celui de la communauté, dont on s'est détaché certes, mais qui, néanmoins représente la constance et la pérennité ⁽⁹⁾.

Il n'en faut s'en doute pas plus — mais il faut au moins cela — pour pouvoir plus tard renouer avec la tradition.

Re-renouer faudrait-il dire plutôt dans son cas car après ces brèves retrouvailles, il fut contraint, pour des raisons de sécurité évidentes, de faire table rase de son passé et de re-repartir à zéro dans le pensionnat catholique :

En franchissant le portail de Saint-Béranger, le pensionnat de la Sodalité où j'allais vivre désormais, je devenais un autre : Paul-Henri Ferland, ensemble sans équivoque auquel on ajouta encore Marie au moment de mon baptême, pour un surcroît d'authenticité, (...). Le rejet du passé qui me fut imposé n'était ni une affaire de pure forme — car mon père s'était engagé non seulement à accepter ma conversion, mais aussi à m'assurer une éducation catholique si la vie normale reprenait son cours —, ni, bien sûr, le résultat d'un cheminement spirituel. Les dix premières années de ma vie, les souvenirs de mon enfance, devaient disparaître, car il n'y avait pas de synthèse possible entre celui que j'avais été et celui que je devais être ⁽¹⁰⁾.

Quoi qu'elle soit également hautement instructive ⁽¹¹⁾, je ne m'attache pas au détail de son évolution ultérieure et je ne relève qu'un point. Plus tard, c'est seulement en renouant le fil

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p. 44.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 69.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 78.

⁽¹¹⁾ Pour une analyse approfondie de la biographie de S. Friedländer, cf. P. J. EAKIN, *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton University Press, 1985.



avec son passé renié — reniement imposé d'abord pour sa survie, « rationalisé » ensuite lorsque, devenu un bon petit catholique, il partagera le mépris de ses camarades pour les assassins du Christ — qu'il se retrouvera, qu'il redeviendra capable de prendre sa destinée en main : c'est le père jésuite auquel il alla parler de sa propre vocation religieuse qui le rappela à ses origines en lui découvrant le destin de ses parents :

Pour la première fois, je me sentis juif — non plus malgré moi ou secrètement, mais par un mouvement d'adhésion entière. Du judaïsme, il est vrai, je ne connaissais rien, et, catholique, je l'étais encore. Mais, quelque chose avait changé, un lien était rétabli, une identité émergeait, confuse certes, contradictoire peut-être, mais désormais reliée à un axe central qui ne pouvait faire de doute : d'une manière ou d'une autre, j'étais juif — quelle que fût, dans mon esprit, la signification de ce terme. L'attitude même du père m'influença profondément : l'entendre parler avec autant d'émotion et de respect du sort des juifs dut être pour moi un encouragement capital. Il ne me poussait pas à choisir un chemin ou l'autre — et peut-être eût-il préféré me voir rester catholique — mais son sens de la justice (ou était-ce une charité profonde ?) *me reconnaissait le droit de juger par moi-même en m'aidant à reprendre contact avec mon passé* ⁽¹²⁾.

Notons bien ce témoignage car l'épilogue n'en sera guère plus qu'une longue explicitation : c'est en le rendant à son passé — c'est-à-dire non seulement à son enfance mais aussi à la communauté d'origine et au passé collectif — que le religieux permit au jeune Friedländer de juger par lui-même, et par conséquent de réaliser effectivement l'idéal de l'Aufklärung. Certes, il n'y avait pas beaucoup de souvenirs pour donner un contenu à « la loyauté profonde » qui, dit-il, resurgit alors comme un « instinct » et je ne suis pas sûr qu'il ait jamais éclairci le mystère de « ce besoin d'un retour, le retour vers un groupe décimé, humilié, misérable » ⁽¹³⁾ mais le fait est qu'il y avait pourtant assez d'appartenance substantielle pour qu'il se raccroche à la tradition perdue sans que ce soit pur simulacre.

Pour Jean Améry, ce n'était pas possible. Sa judéité n'avait définitivement d'autre contenu que sa non-appartenance au monde des non-juifs — « als Nicht-Nichtjude bin ich Jude »

⁽¹²⁾ S. FRIEDLÄNDER, *Quand vient...*, op. cit., p. 129.

⁽¹³⁾ *Ibid*, p. 130.

(JSS, 112) — et le numéro qu'on lui avait tatoué sur le bras à Auschwitz :

La solidarité face à la menace est tout ce qui me relie à mes contemporains Juifs, aux croyants comme aux incroyants, aux nationalistes comme à ceux qui sont prêts à s'assimiler. Pour eux, cette solidarité est peu de chose ou même rien du tout (JSS, 116).

Autrement dit, le seul lien effectif qui le reliait vraiment au peuple juif ne suffisait pas, aux yeux de la grande majorité des membres de ce peuple, pour qu'ils le reconnaissent comme l'un des leurs. Même avec eux, il ne pouvait dire « nous » et son « je » n'avait dès lors plus aucun ancrage possible⁽¹⁴⁾. Il a fallu un véritable héroïsme à Améry pour survivre dans la désolation ainsi prolongée et il a su faire de son désespoir le terreau d'une œuvre magnifique que le public francophone devra bien découvrir un jour ou l'autre.

Mais même les meilleurs ont parfois des moments d'abandon. Et c'est, je crois, dans un tel moment qu'Améry a écrit les lignes que nous allons lire à présent. Dix ans après le texte *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein*, il rédigea un second texte sur le sujet — intitulé simplement *Mein Judentum*. En grande partie, il y reformule les mêmes thèses que dans l'essai précédent mais il s'y trouve néanmoins deux glissements capitaux.

Dans le premier passage, et ici il me semble que le ton est bel et bien celui de l'arrogance idéologique, il affirme la fondation biologique de l'être-juif :

Je sais que le mot « race » est mal vu. Mais seul un fou peut nier qu'il y ait des races humaines et que celles-ci ne se manifestent pas seulement par des propriétés physiques (peau foncée, claire, rou-

⁽¹⁴⁾ Plus d'ancrage, hors l'amour eût dit Arendt qui écrivait : « Pour l'être humain qui n'a plus sa place dans une communauté, qui a perdu son statut politique dans les luttes de son époque et la personnalité juridique qui fait de ses actes et de sa destinée un tout cohérent, il ne lui reste plus que les qualités qui ne peuvent d'ordinaire s'articuler que dans le domaine de la vie privée et qui doivent demeurer imprécises, au rang du strict vécu, dans toutes les questions d'intérêt public. À cette existence réduite, c'est-à-dire à tout ce qui nous est mystérieusement accordé de naissance et qui inclut la forme de notre corps et les dons de notre intelligence, répondent seuls les imprévisibles hasards de l'amitié et de la sympathie, ou encore la grande et incalculable grâce de l'amour, qui affirme avec Saint Augustin : *'Volo ut sis'* (' Je veux que tu sois '), sans pouvoir donner de raison précise à cette suprême et insurpassable affirmation » (OT2, 290/301).



geâtre, etc.) mais aussi par des propriétés *psychiques et intellectuelles*. Je n'en ai aucune preuve et je suis bien conscient qu'aucun biologiste moderne n'admettrait mon opinion. Mais les expériences d'une vie entière ne pèsent-elles pas plus lourd en fin de compte que quelques hypothèses controversées et peut-être demain réfutées qui servent à orienter le travail en laboratoire ? Je suis convaincu — et aucune affirmation anthropologique provisoire ne fera vaciller ma certitude — *que mon intellect et mes dispositions spirituelles (meine seelische Befindlichkeit) sont juives, et ce, non pas seulement au sens de l'influence d'une éducation ou d'un milieu* — qui étaient dans mon cas aussi peu juifs que possible — *mais bien du fait de la naissance*. Et quiconque le désire peut bien m'appeler un sale « raciste » ⁽¹⁵⁾ !

L'écart par rapport au texte de 1966 est abyssal puisqu'il se disait alors persuadé du fait que, même s'il entreprenait de s'immerger sur le tard dans la culture, la tradition, la langue juives, jamais il ne parviendrait à *se faire* assez juif pour l'être vraiment. Et le fait d'avoir été « fait juif » par les lois de Nuremberg ne modifiait évidemment en rien cet état de choses : « Les traits de mon visage n'étaient pas devenus méditerranéens-sémitiques, mes associations ne s'étaient pas soudainement emplies par sorcellerie de références hébraïques, l'arbre de Noël ne s'était pas magiquement métamorphosé en un chandelier à sept branches » (JSS, 102).

Cette dérive, qui ne fut sans doute que l'égarement d'un moment de profonde dépression, me semble illustrer à merveille la thèse d'Arendt sur le recours à l'idéologie en tant que substitut d'une appartenance perdue au monde humain. Venant d'Améry — sa vie durant un partisan résolu de l'Aufklärung et un adversaire non seulement du nazisme mais encore de toutes les pensées déshumanisantes (signalons notamment qu'il anticipa de vingt ans les critiques que Habermas ou Ferry et Renaut adressent aujourd'hui à Foucault par exemple) —, je ne puis m'expliquer ce fourvoyement aberrant dans une croyance dont il ne connaissait que trop bien la fatale issue que comme une ultime tentative pour fonder en nature une communauté dont l'histoire ne lui fournissait pas suffisamment d'ingrédients. On voit bien en effet comment ce passage résout les difficultés qu'il a lui-même dégagées et méditées avec une incomparable acuité :

⁽¹⁵⁾ J. AMÉRY, « Mein Judentum », in : *Mein Judentum* (H. J. Schultz, éditeur), Stuttgart, Kreuz Verlag, 1978, p. 83.



si, indépendamment de toute influence extérieure et de toute activité personnelle, il appartient de naissance corps *et âme* à la race juive, le problème de sa judéité est solutionné (au sens chimique du mot) avant même que de pouvoir être posé ; cela devient un faux problème et l'on peut carrément inverser le sens de ce qu'il écrivait antérieurement : « Parce que je suis né Juif, j'en suis un ; et parce que j'en suis un, je devrai toujours en être un. (...). Car l'être-quelque-chose, non pas en tant qu'essence métaphysique, mais comme simple dérivation du biologique, a incontestablement la priorité. Chacun doit être ce qu'il était par sa race. Personne ne peut devenir ce qu'il cherche vainement dans sa race » (*passage modifié par moi*, d'après JSS, 101).

Nous ne pouvons évidemment pas le suivre sur ce chemin. Indépendamment du fait que ceux qui se veulent aujourd'hui les héritiers de sa mémoire doivent, me semble-t-il, être les premiers à critiquer impitoyablement ce passage susceptible de discréditer à peu de frais l'ensemble de son œuvre, le fait qu'Améry se soit égaré de la sorte semble attester l'irréductibilité non seulement du besoin d'une appartenance mais encore de l'existence d'un contenu substantiel minimal pour cette appartenance : la seule liaison logico-formelle (« je suis juif en tant que non non-juif ») paraît insuffisante.

Jean Améry n'a jamais été un nostalgique des communautés traditionnelles. Il n'avait aucune attirance ni pour la mythologie du « Blut und Boden », ni pour aucune de ses formes plus édulcorées et — tout comme Arendt — il savait apprécier à leur juste valeur les vertus émancipatoires du déracinement⁽¹⁶⁾. Il affirmait seulement que « l'on doit avoir une patrie pour ne pas en avoir besoin » (JSS, 60). À l'heure où nous sommes nombreux à réfléchir dans la foulée de Habermas à ce que pourrait être une « identité post-conventionnelle » parce que nous avons

(16) J'en donne pour indice le seul inédit d'Arendt qui soit en ma possession : la lettre qu'elle écrivit à son ami Nicolas Chiaromonte le 25 octobre 1958. On y lit : « I came just back from Europe but was not in Italy. There is a certain advantage in coming and going at regular intervals. At least, ones loses all illusions about "roots" etc. ». Sur la rencontre de H. Arendt et N. Chiaromonte, cf. la « Postface » de Mary McCarthy au livre de N. Chiaromonte, *The Paradox of History*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1985. Je remercie vivement Madame Myriam Chiaromonte de m'avoir communiqué et permis de citer cette lettre adressée à feu son mari.

toute raison de croire qu'après Auschwitz son heure a sonné, des expériences comme celle d'Améry — y compris dans sa dérive — me semblent devoir être soigneusement méditées.

Le second glissement qui se produit dans le texte *Mein Judentum* atteste bien l'état d'esprit suicidaire en lequel se trouvait Améry lorsqu'il l'a rédigé. Il confirme encore, au niveau le plus général, le rapport entre désolation et perte radicale du lien intersubjectif. Comme nous le verrons dans l'épilogue, la révolte a toujours été une constante de sa personnalité. Or, quel que soit son objet, la révolte présuppose que le révolté n'ait pas abdiqué tout espoir de voir, pour lui-même ou pour d'autres, la situation modifiée dans un sens plus favorable. Pour Améry, la révolte avait un sens tant qu'il croyait en la possibilité de dépasser l'être-désolé, de reconstruire un « nous » avec ceux qui, après avoir été ses amis et compatriotes, étaient devenus ses persécuteurs. La signification éminemment « optimiste » de la révolte ainsi comprise avait été parfaitement cernée par David Rousset dans *Les jours de notre mort* :

Tous ces gens qui crient et se lamentent, ces femmes qui se donnent à nos hommes du Sonderkommando ou aux S.S. pour gagner quelques heures, ne croient pas à la mort au plus intime d'eux-mêmes. Ils vivent dans le monde de la magie. Ils sont convaincus que, quelque part dans l'univers, se tient un miracle qui va se réaliser au dernier moment et les sauver. En fait, nous aussi.

- Parce qu'on ne se suicide pas ? dit Vlodzimierski. Je ne voudrais pas me leurrer moi-même. Cependant je crois bien qu'il y a aussi que je ne veux pas m'avouer vaincu.
- Crois-tu que les S.S. soient par quelque côté semblables à toi-même ?
- Non, dit Vlodzimierski.
- Les rares qui insultent aux portes du Krematorium le croient. Ils n'injurieraient pas un arbre ou un mur. Une protestation, pour être faite, doit être efficace. Du moins celui qui proteste doit le croire. Autrement son acte n'a plus de sens et il ne le commencera même pas. Combien ici croient encore à l'importance, même historique, d'une protestation ? Ce scepticisme-là, c'est le vrai chef-d'œuvre des S.S. Ils ont corrompu toutes les solidarités humaines. Ici la nuit est tombée sur l'avenir. Lorsqu'il n'y a plus de témoins, aucun témoignage n'est possible. Manifester alors que la mort ne peut plus être écartée, c'est vouloir lui donner un sens, agir au-delà de sa mort. Pour s'accomplir, un geste exige une signification sociale. Nous sommes ici des centaines de milliers à vivre sciem-



ment dans l'absolue solitude. C'est pourquoi ils acceptent. Le sens de la résignation ⁽¹⁷⁾.

Dans *Mein Judentum*, Jean Améry atteint ce point de non-retour. Désespérant de la possibilité d'un nouvel *inter homines esse* — c'est-à-dire, comme le rappelle opportunément Arendt (cf. CHM, 16/7/15), de la possibilité de vivre selon l'entente romaine de l'expression —, il ne compte effectivement plus parmi les vivants. Plus de trente ans après avoir réchappé d'Auschwitz, il devient un « musulman », un mort-vivant. C'est avec une insoutenable ironie qu'il renie sa révolte, c'est-à-dire son ultime lien avec les hommes. En se gaussant de ses espérances révolues, il accomplit sa propre destruction et sanctionne ainsi le triomphe à retardement des nazis. Lorsqu'il écrit les lignes que je vais citer, il me semble qu'il n'aspire plus qu'à mourir. Faute d'avoir retrouvé une place dans le monde des vivants, c'est aux morts qu'il désire désormais appartenir : seule la mort lui fera faire cause commune avec son peuple assassiné. Nous n'existons plus pour lui, il renonce à nous convaincre. Toute initiative — agir, parler — est désormais perçue comme vaine. Il ne faut plus que subir, se faire chose parmi les choses. Rien ne le donne pour tel et il est totalement dénué du pathos auquel l'on pourrait s'attendre, mais je doute qu'on puisse trouver dans son œuvre un chant du désespoir plus radical que ce court passage :

Je fus soumis à la condamnation à mort générale et elle s'appelait Auschwitz. Que me faudrait-il encore ajouter que je n'aie déjà consigné dans mon livre *Jenseits von Schuld und Sühne* ? Peut-être seulement ceci : que mon être-juif (mein Judesein) prit à Auschwitz cette forme définitive qui se maintient jusqu'aujourd'hui (...); nous étions promis à la mort. De là que, *nous Juifs*, nous laissions frapper sans résistance. Une unique fois j'ai rendu le coup dans la croyance erronée que je pouvais de la sorte regagner ma dignité humaine. Alors j'ai vu que cela n'avait pas de sens. Le Juif était le sacrifié. Il devait boire le calice jusqu'à la lie. Je bus. Et ceci devint mon être-juif ⁽¹⁸⁾.

Je dirai dans l'épilogue pourquoi je crois que nous portons une responsabilité dans le suicide qui consacra l'échec de toutes

⁽¹⁷⁾ D. ROUSSET, *Les jours de notre mort*. T. 2, op. cit., p. 347.

⁽¹⁸⁾ J. AMÉRY, *Mein Judentum*, op. cit., p. 87.

ses tentatives pour retrouver une place dans le monde. Dans l'immédiat, je voudrais poursuivre la discussion qu'Arendt, Améry, Primo Levi et bien d'autres m'obligent à maintenir ouverte sur le rapport du sujet à ses « propriétés ». Améry nous confronte au fait d'un besoin d'appartenance. Il s'agit maintenant d'essayer de le comprendre en l'intégrant dans une théorie de la subjectivité qui soit capable d'en rendre compte. La question reste la même, je la déplace simplement sur un autre terrain : celui du débat qui oppose depuis quelques années les « libéraux » et les « communautariens ». J'espère ce faisant parvenir à préciser davantage les questions auxquelles nos « lumières » devront encore se frotter si nous voulons vraiment qu'un jour le projet kantien puisse s'inscrire dans le réel.

2. Libéraux et communautariens à propos du sujet et du néant

À première vue, il pourrait sembler que le courant communautarien ne soit que l'ultime avatar de la tradition réactionnaire qui survit vaille que vaille en Occident depuis les premières formulations de la philosophie politique moderne chez les juristes. Il est vrai qu'un MacIntyre par exemple partage souvent l'outrance de Hannah Arendt dans sa critique de la modernité ; à lire notamment les dernières lignes d'*After Virtue* où il évoque, comme le faisait Hannah Arendt en conclusion de *L'impérialisme* ⁽¹⁹⁾, le règne des barbares issus du sein même de notre culture et la nécessité corrélative de chercher refuge en des « formes de communautés locales à l'intérieur desquelles la sociabilité et la vie intellectuelle et morale pourraient être préservées à travers les nouveaux âges de ténèbres qui nous submergent déjà » ⁽²⁰⁾, on comprend que certains aient pu dénoncer son « néo-tribalisme féroce » ⁽²¹⁾.

⁽¹⁹⁾ Cf. OT2, 292/302 : « Le danger mortel pour la civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. (...) Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie des sauvages ».

⁽²⁰⁾ A. MACINTYRE, *After Virtue*, op. cit., p. 263.

⁽²¹⁾ T. FULLER, compte-rendu de *After Virtue*, in : *Political Theory*, février 85, p. 148.



À la lumière du cas de Jean Améry, il me semble pourtant qu'une partie de leurs objections à la pensée libérale de la subjectivité mérite d'être prise très au sérieux. Tout se passe en effet comme si MacIntyre et Sandel avaient cherché à découvrir les raisons générales pour lesquelles l'espoir mis par Améry en l'idéal sartrien ne pouvait qu'être déçu.

Ils soutiennent tous les deux que l'idéal est fourvoyant — qu'il conduit, comme chez Améry, à l'anomie plutôt qu'à l'autonomie — parce qu'il présuppose l'existence d'un sujet qui n'existe nulle part ailleurs que dans l'imagination des théoriciens modernes. Ainsi Sandel prétend-il que « nous ne pouvons pas nous regarder nous-mêmes de façon cohérente comme ce type d'étants que l'éthique déontologique — kantienne ou rawlsienne — nous prescrit d'être »⁽²²⁾. Autrement dit, les communautariens reprochent aux libéraux de fonder les idéaux censés gouverner notre praxis sur un mirage. Quel mirage ?

On se souvient des phrases célèbres de *L'existentialisme est un humanisme* :

L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, *c'est qu'il n'est d'abord rien*. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. (...) ; l'homme n'est *rien d'autre* que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi ce qu'on appelle la subjectivité (...) ⁽²³⁾.

Luc Ferry et Alain Renaut ont récemment rappelé que ce disant, Sartre renouait avec la grande tradition de l'humanisme abstrait de Rousseau à Rawls en passant par Kant et Fichte, c'est-à-dire de la tradition sur laquelle repose toute notre pensée des droits de l'homme ⁽²⁴⁾. Or, soutiennent les communautariens, cette pensée de l'homme qui, parce qu'il n'a pas d'essence préalable, est libre de choisir ses fins et de se faire tel qu'il veut être, est incapable de rendre compte du procès effectif de la constitution de la subjectivité.

⁽²²⁾ M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University press, 1982, p. 14.

⁽²³⁾ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 22.

⁽²⁴⁾ Sur Sartre et la tradition de l'humanisme abstrait, cf. L. FERRY et A. RENAUT, *Heidegger et les Modernes*, op. cit., pp. 15 et 206. Sur l'humanisme abstrait comme fondement de la pensée des droits de l'homme, cf. des mêmes auteurs, *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 61.



Ainsi le sujet rawlsien, montre Sandel dans le détail, est un sujet dont l'autonomie est censée exister en dehors de tout lien extérieur, que ce soit un rapport au passé ou intersubjectif, un rapport aux valeurs ou aux choses. Je suis censé être « un sujet dont l'identité est donnée indépendamment des choses que j'ai, c'est-à-dire indépendamment de mes intérêts, de mes finalités et de mes relations avec d'autres »⁽²⁵⁾. Le lien du sujet à ses « biens » — matériels ou non, hérités ou non — est calqué sur le modèle de la propriété *selon les Modernes*, c'est-à-dire d'une propriété toujours aliénable sans que son intégrité subjective n'en soit affectée. Et, bien sûr, sa ou ses « fins » — les biens qu'il poursuit — ont leur source en lui-même, dans ses inclinaisons ou dans sa conscience morale, peu importe ; mais pas dans le monde qu'il partage avec d'autres.

La fin que je choisis est mienne en ce sens qu'elle n'est pas celle de mon voisin mais elle est *mienne* plutôt que *moi*. Je ne m'y identifie nullement. Je reste moi-même si d'aventure je choisis demain une autre ou des autres finalités. Mon intégrité personnelle n'est donc nullement liée aux fins contingentes auxquelles je m'attache hic et nunc ; à fortiori n'est-elle liée à aucune propriété matérielle (demeure, objets, etc.). Je m'appartiens en dehors de toute appartenance déterminée et il est essentiel à ma liberté de préserver son indépendance par rapport aux divers pôles d'identification auxquels le monde tend à me réduire. Ferry et Renaut l'affirment en effet :

En clair : chaque homme risque sans cesse de se confondre avec des déterminations *particulières*, il peut se *concevoir* comme appartenant à une nation particulière, à un sexe, à une ethnie ou un groupe, à un rôle, une fonction sociale quelconques, il peut donc être « nationaliste », « raciste », « corporatiste » — mais il peut aussi (et là est l'*humanitas* de l'homme) transcender ces définitions *pour entrer en communication avec autrui* (universalité)⁽²⁶⁾.

Le seul bien inaliénable du sujet est une puissance plutôt qu'une substance : c'est sa capacité à se choisir des fins, à s'auto-déterminer. Pour le reste, il peut et doit abstraire les propriétés contingentes de sa personne, dues au simple hasard de la naissance — être mâle plutôt que femelle, noir plutôt que

⁽²⁵⁾ M. SANDEL, *Liberalism...*, *op. cit.*, p. 55.

⁽²⁶⁾ L. FERRY et A. RENAUT, *Heidegger et...*, *op. cit.*, p. 17.



blanc, belge plutôt que soudanais, bourgeois plutôt qu'ouvrier — pour juger et agir sur la seule base de l'appartenance universelle à la pure forme de l'humanité dont il découvre la réalité au terme du procès émancipateur d'abstraction, d'expropriation.

Mais, rétorquent MacIntyre et Sandel, ce néant de contenu particulier, loin de constituer la condition de l'autonomie plonge plutôt le malheureux sujet dans la désolation car, *si tant est que ces appartenances doivent être considérées comme constitutives de ce qu'il est*, en les aliénant, il s'aliène automatiquement lui-même. Et telle est évidemment leur conviction.

Ils admettent que le petit d'homme n'est encore rien de déterminé lorsqu'il paraît au monde « au lieu qu'un animal est au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce au bout de mille ans ce qu'elle était la première année de ces mille ans »⁽²⁷⁾. Cela étant, n'être rien au départ ne signifie ni que l'on soit déjà un sujet autonome capable de juger par soi-même — cela, on ne le sera, parfois et jamais parfaitement, qu'au terme d'une longue éducation —, ni que l'on puisse tout être, que le champ des possibles soit infini. En effet, sur le sujet « seulement indiqué, esquissé »⁽²⁸⁾ qui gargouille dans son berceau, la communauté — strictement familiale d'abord, de plus en plus large ensuite — va exercer ce que Peter Berger et Thomas Luckmann dénomment fort heureusement « un droit de *préemption* de l'ordre social »⁽²⁹⁾. Parce que cette préemption, plus ou moins heureuse selon les cas, précède et conditionne l'activité autonome future de l'enfant, elle fera désormais partie intégrante et inaliénable de sa personnalité. Individualisation et socialisation sont inséparables.

Cela ne signifie évidemment pas que l'individu soit totalement déterminé par cette empreinte formatrice reçue dès le plus jeune âge : plus tard, il aura la faculté de « travailler » cette « propriété » héritée indépendamment de sa volonté et ainsi d'en modifier substantiellement la teneur. Mais cela signifie bel

⁽²⁷⁾ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 142.

⁽²⁸⁾ J. G. FICHTE, *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 95.

⁽²⁹⁾ P. BERGER ET T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 75.



et bien par contre que seule une personnalité mutilée peut parvenir au point de vue d'Archimède. Le point de vue de l'humanisme abstrait met en rapport des sujets incomplets plutôt que des sujets délestés de l'inessentiel. C'est pourquoi la communication se réduit entre eux à presque rien : « abstraction faite de nos différences, nous sommes des hommes ». Ce « presque » est évidemment important : il fonde le principe d'une communication universelle possible. Mais il ne fournit que l'amorce de la conversation. Le dialogue véritable ne trouvera à s'alimenter que moyennant le retour de chacune des parties à son identité particulière.

Pour qui craindrait qu'on ne s'égare ici dans des considérations par trop sociologiques, qu'il suffise de rappeler que l'argumentation des communautariens ne diffère pas fondamentalement de celle que Hegel opposait jadis à la conception kantienne de la subjectivité. Chez Kant comme chez Rawls, l'identité du sujet transcendantal est donnée dans une pure réflexion, c'est-à-dire « dans l'expérience que le sujet fait de lui-même, faisant abstraction de tous les objets du monde possibles et se référant à lui-même comme seul et unique objet » ⁽³⁰⁾. Quand l'autonomie est simplement présupposée, dira Habermas à la suite de Hegel, on manque radicalement la part de l'autre dans la constitution de l'un et « l'interaction se résout en actions de sujets solitaires qui se suffisent à eux-mêmes » ⁽³¹⁾ : elle est monologique et stratégique, nullement communicationnelle.

Reconnaître et assumer la part de l'Autre en soi — je mets une majuscule pour évoquer sa généralité indéterminée, non pour marquer une éminence quelconque —, cela risque effectivement de nous reconduire à des positions pré- et anti-modernes. On se souvient par exemple du principe de l'opposition d'un Ramsay à la thèse de la souveraineté du peuple :

Rien n'est plus faux que cette idée des amateurs de l'indépendance, que toute autorité réside originairement dans le peuple, et qu'elle vient de la cession que chacun fait, à un ou plusieurs magistrats, de son *droit inhérent à se gouverner lui-même*. Cette idée n'est fondée que sur la fausse supposition que chaque homme *né pour soi, hors de toute société, est le seul objet de ses soins, et sa règle à lui-*

⁽³⁰⁾ J. HABERMAS, « Travail et interaction », in : *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p. 167.

⁽³¹⁾ *Ibid.*, p. 179.



même ; qu'il naît absolument son maître, et libre de se gouverner comme il veut... (32).

Mais du fait que le sujet — sur ce point Ramsay a raison — ne s'appartient pas originairement à lui-même, il ne résulte aucunement qu'il appartienne à Dieu ou à qui que ce soit d'autre. Comme nous l'a rappelé Arendt, il n'y va pas ici d'une alternative : de l'absence de maîtrise de l'homme sur son histoire ne découle pas que la main de Dieu y soit secrètement à l'œuvre. Même s'il devient chaque jour plus clair que, volens nolens, les critiques contemporaines de la métaphysique de la présence — de la pure présence à soi hors de toute appartenance à un monde — tendent à succomber à la tentation du retour au pré-moderne, cette dérive ne signifie pas pour autant qu'il faille nécessairement revenir à l'humanisme abstrait pur et dur de Kant.

Habermas aussi part de la prémisse selon laquelle « nul n'est un sujet n'appartenant qu'à lui-même »⁽³³⁾ et cela ne l'empêche nullement d'être le critique par excellence de toutes les dérives anti-modernes. Il n'est pas facile de penser ensemble la non-appartenance originaire et l'idéal d'autonomie et on lui reproche souvent de demeurer trop kantien, trop abstrait encore⁽³⁴⁾ mais il me semble être celui qui va le plus loin sans sacrifier aucun des deux termes en tension.

Cela étant, si nos attaches particulières doivent être comptées au nombre des composants de nos personnes, la question qui se pose est de déterminer ce que nous en faisons : ce que nous pouvons et, éventuellement, ce que nous *devons* en faire. Selon Sandel « si nous sommes partiellement définis par les communautés que nous habitons, alors nous devons aussi être impliqués dans les projets et les fins caractéristiques de ces communautés. (...) Aussi ouverte qu'elle puisse être, l'histoire de ma vie est toujours imbriquée dans l'histoire de ces communautés desquelles

⁽³²⁾ RAMSAY, cité par R. DERATHÉ, in : *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 38.

⁽³³⁾ (Entretien avec) J. HABERMAS, dans le quotidien *Libération* du 30 juin 1988.

⁽³⁴⁾ Ainsi D. KOLB, *The Critique of Pure Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 273n9 se demande « whether despite Habermas's intentions he can provide anything more than formal norms without any guiding contents ».



je reçois mon identité — que ce soit la famille ou la cité, la tribu ou la nation, le parti ou une cause. D'après les communautariens, ces histoires font une différence morale et pas seulement psychologique » ⁽³⁵⁾. La position que je vais tenter de défendre se trouve à mi-chemin entre les communautariens et les libéraux. J'admets et je crois très important qu'un poids moral soit attaché au simple fait de nos appartenances objectives mais je refuse de le situer où ils le situent. Je pense que l'appartenance est source d'obligations politico-éthiques pour l'individu sans qu'elle l'oblige pour autant à adhérer aux projets présents de la ou des communautés dont il se trouve faire partie.

C'est cette position que je vais tenter d'argumenter de différentes façons d'ici la fin de cet ouvrage mais je voudrais illustrer d'abord la position libérale selon laquelle l'appartenance est un fait dénué de toute portée morale et prendre acte du point fort de son argumentation. On la rencontre à l'état pur dans l'ouvrage d'Alain Finkelkraut intitulé *La défaite de la pensée*. Il y affirme dans le même temps la détermination de l'un par l'autre et l'absolue non-pertinence éthique de cette détermination constituante. D'abord il fait crédit à Goethe d'avoir retenu « de Herder que l'homme n'est pas de tous les temps et de tous les lieux, que la langue qu'il parle, le paysage qu'il habite et l'histoire dans laquelle il est jeté ne sont pas des qualités secondaires ou des ornements de sa nature » ⁽³⁶⁾ ; ensuite, il applique à ces qualités non secondaires la division tranchée entre l'être et le devoir-être :

Que nous relevions d'une tradition spécifique et que nous soyons façonnés par notre appartenance nationale, c'était un *fait* devant lequel il était désormais impossible de s'aveugler ; *en aucun cas*, ce ne devait être une *valeur* ⁽³⁷⁾.

On comprend bien pourquoi. Si, reconnaissant ce qu'il doit de lui-même à sa communauté (naturelle ou artificielle, à *ce stade du raisonnement*, peu importe), l'individu revendique cette appartenance comme son plus grand titre de gloire ; s'il s'identifie à ce point à ce qui l'a constitué qu'il en arrive à considérer

⁽³⁵⁾ M. SANDEL, « Introduction » à *Liberalism and its Critics* (M. Sandel, éditeur), Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 6.

⁽³⁶⁾ A. FINKELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 51.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, p. 52.



que cette appartenance est la condition même de l'humanité véritable, le pire peut être redouté. Identifier en effet la quintessence de l'humanité avec l'allégeance à une extériorité particulière telle que ma nation, ma classe, ma culture, ma race ou quoi que ce soit d'autre, c'est ipso facto décréter que certains sont moins humains que moi : non seulement ils ne participent pas au même culte mais ils ne pourraient par définition y participer puisqu'ils n'ont pas reçu à la naissance la marque de l'élection (peau blanche ou carte d'identité française par exemple). Cette dérive sociale trouve son équivalent politique exact dans les figures que nous avons analysées du majoritaire et du citoyen de la *polis*. Eux aussi sont constitués en sujets maîtres d'eux-mêmes par l'allégeance privilégiée à une extériorité particulière. Et nous avons vu que parce qu'elle était particulière, elle était exclusive et que cette exclusion était non seulement génératrice d'oppression pour les exclus mais qu'elle limitait en outre considérablement l'autonomie des privilégiés. Loin de moi donc l'idée de prôner la moindre absolutisation des héritages divers qui nous constituent en individus et en peuples différents les uns des autres. J'admets volontiers que, portée à son comble, pareille absolutisation peut conduire au projet génocidaire. Mais, derechef, il me semble que c'est aller trop loin dans l'autre direction que d'en conclure à l'absence totale de portée morale des liens communautaires.

Jeune Allemand de la troisième génération après Hitler, n'ai-je, du seul fait contingent de mon appartenance au peuple au nom duquel les Juifs furent exterminés, aucune *obligation* particulière vis-à-vis des Juifs aujourd'hui ? Si vraiment l'appartenance était dénuée de toute signification éthique, c'est bien ce qu'il faudrait conclure. Je pourrais certes décider souverainement — comme je puis chez Rawls choisir d'affirmer personnellement la priorité des valeurs communautaires — de me sentir concerné par ce que firent mes pères, mais c'est un choix qui ne concerne que moi. Comme le disait justement MacIntyre, « du point de vue de l'individualisme, je suis ce que je choisis d'être. Je puis toujours, si je le désire, mettre en question ce qui n'est censé représenter que les dimensions sociales purement contingentes de mon existence. Je puis bien être biologiquement le fils de mon père ; mais je ne puis être tenu responsable pour ce qu'il fit à moins que je ne choisisse implicitement ou explicitement



d'assumer une telle responsabilité » ⁽³⁸⁾. Autrement dit, ce que l'humanisme abstrait est incapable de justifier, c'est le caractère *contraignant* de la responsabilité historique : le fait qu'il me faille l'assumer que je le veuille ou non. C'est à cette démonstration que nous allons nous attacher dans l'épilogue.



⁽³⁸⁾ A. MACINTYRE, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 220.

ÉPILOGUE

Responsabilité historique et dignité humaine

To what extent this faculty of thought, which is exercised in solitude, extends into the strictly political sphere, where I am always together with others, is another question. But whatever our answer to this question, hopefully to be answered by political philosophy, might turn out to be, no moral, individual and personal, standards of conduct will ever be able to excuse us from collective responsibility. The vicarious responsibility for things we have not done, this taking upon ourselves the consequences for things we are entirely innocent of, is the price we pay for the fact that we live our lives not by ourselves but among fellowmen, and that the faculty of action, which, after all, is the political faculty by excellence, can be actualized only in one of the many and manifold forms of human community.

Hannah ARENDT, *Collective Responsibility*.

Que reste-t-il de nous ? Allez, cherchez ! Quelle trace ? Pas de cadavres, pas d'archives, pas de monuments, pas de cimetières. Simplement, inscrite dans le temps, vissée en chacun de nous, enfants de survivants, à peine survivants nous-mêmes, la PEUR, qui monte le soir et nous tient éveillés tard dans la nuit.

Henriette ASSÉO, *Du miel aux cendres*.

Introduction

Avant d'aborder le problème laissé en suspens — justifier le caractère contraignant de la responsabilité historique —, j'aimerais indiquer en quoi cette réflexion représente une ébauche de



solution, aux principales apories soulevées dans les chapitres précédents. J'en retiendrai principalement trois : la maîtrise de l'histoire, l'inclusion dans une structure de représentation et enfin la reconnaissance mutuelle dans les conditions de la modernité. On verra alors clairement qu'il existe un lien rigoureux entre les éléments à mon sens pertinents de la critique arendtienne de la modernité tels qu'ils s'élaborent à travers la recherche des causes du totalitarisme et la réflexion éthique ici proposée.

A. Sur le problème de la maîtrise de l'histoire

En ce qui concerne la problématique en laquelle l'ensemble de ma recherche trouve son origine, deux conclusions peuvent être tirées des développements antérieurs. D'une part, on ne peut transposer au niveau de l'histoire le type de maîtrise caractérisant l'œuvre de l'homo faber. Le modèle artificialiste consistant à concevoir la maîtrise effective de l'histoire comme planification du futur et création de l'homme nouveau s'est avéré intenable et dangereux. D'autre part, en examinant les ressorts de la maîtrise narrative de l'histoire, nous avons appris que si les événements passés demeuraient bien évidemment hors de toute atteinte, leur sens par contre n'est pas irrévocablement fixé. Mais s'il est toujours possible de conférer une signification positive à l'inéluctable en adoptant un point de vue tel qu'il paraisse s'inscrire dans un dessein providentiel, cette possibilité apparaît toutefois comme un outrage indécent à la mémoire des opprimés : ainsi que l'écrivait Arendt elle-même, « qui oserait se réconcilier avec la réalité des camps d'extermination ou jouer à thèse-antithèse-synthèse jusqu'à ce que sa dialectique ait découvert la 'signification' du travail servile ? »⁽¹⁾ Cependant, plutôt que de nous dessaisir de toute maîtrise en faveur de l'auteur supposé régir secrètement la destinée en coulisse, nous pouvons agir de telle sorte que l'inéluctable acquière rétrospectivement à travers notre pratique un sens qu'il n'avait pas pour les victimes. Nous verrons que dans cette activité appelée par l'assomption de la responsabilité historique s'esquissent les grandes

⁽¹⁾ H. ARENDT, « L'intérêt pour la politique... », *op. cit.*, p. 25.

lignes d'une conception alternative de l'idéal de maîtrise de l'histoire.

B. Sur l'inclusion dans une structure de représentation

Plus que tout autre, l'individu moderne s'interroge avec angoisse sur le pourquoi de son existence. C'est qu'à la différence de ses prédécesseurs, il n'hérite pas d'une destination concrète et socialement reconnue l'assurant du bien-fondé et de la nécessité de sa présence sur terre. Le citoyen se doit à sa cité, le majorataire à « son » patrimoine et dans les deux cas, ce devoir se décompose en une multitude d'obligations concrètes qui, si elles sont satisfaites, leur permettent d'appréhender leurs vies comme des missions bien menées à terme. L'individu moderne par contre oscille entre l'allégeance à ses inclinaisons strictement personnelles et l'allégeance indéterminée à l'universalisme de la Raison. Ni l'une, ni l'autre ne sont capables de lui fournir l'équivalent de l'héritage ancien : l'allégeance aux idiosyncrasies est trop arbitraire pour être socialement reconnue ; l'allégeance aux canons de la Raison est trop abstraite pour déterminer le comportement quotidien. Par ailleurs, nous avons vu que les structures de représentation traditionnelles reposaient sur des privilèges qui constituaient autant de sources d'oppression pour les non-privilegiés (le serf ou l'esclave) et pour les privilégiés eux-mêmes (le propriétaire ou le citoyen antique). Il importe dès lors de concilier particularité des obligations, absence d'arbitraire et absence de privilège : la particularité tempère la généralité abstraite de la raison, l'absence d'arbitraire confère une normativité intrinsèque susceptible d'être reconnue ⁽²⁾, l'absence de privilège prévient les effets pervers de l'inégalité érigée en principe d'articulation. Ici aussi je tenterai de montrer que l'assomption de la responsabilité historique signifie l'inclusion dans une structure de représentation obéissant à ces trois critères.

(2) Mais, à l'inverse, cette normativité ne peut être absolutisée ; si elle doit être compatible avec un certain relativisme historique, elle ne peut se réclamer ni des commandements divins, ni des décrets intemporels de la raison. Il s'agit, pour le dire d'un mot, de bâtir une éthique historique et pleinement consciente de l'être.



C. Sur la reconnaissance

Nous retiendrons de l'analyse arendtienne de la désolation que l'absence radicale de reconnaissance conduit directement à la folie ou à la mort d'une part et qu'individualisation et socialisation sont un seul et même processus d'autre part. Une double dimension diachronique et synchronique est ainsi mise en évidence : à travers l'empreinte formatrice des proches, un lien constituant s'instaure entre le sujet et la totalité du passé de la communauté à laquelle il appartient ; après avoir, pour le meilleur et pour le pire, intégré cet héritage inévitable, le sujet est encore tributaire dans le présent de la reconnaissance plus ou moins large, non pas seulement de ses pairs mais de l'ensemble des partenaires objectifs dont la reconnaissance définit les différentes facettes de son identité personnelle et collective. Dans la mesure où, comme nous le verrons, l'assomption de la responsabilité historique vise précisément à restaurer et à améliorer les conditions de la reconnaissance mutuelle, elle présente le double avantage négatif et positif de contrecarrer les facteurs spécifiquement modernes érosifs de la reconnaissance d'une part et de contribuer à la réalisation de l'idéal d'une société de pleine réciprocité d'autre part. Il est bien entendu que cet idéal n'est acceptable qu'à titre d'Idée régulatrice car on peut prédire qu'il se produira toujours, ne fut-ce que par le biais des effets pervers de l'agir, des handicaps qui pèseront a priori sur les relations individuelles (personnelles ou non) et nécessiteront un travail de cure préalable. Mais il me paraît important de rappeler avec Arendt qu'au-delà du critère de la justice cher aux penseurs libéraux — un au-delà qu'on ne voit nullement encore il est vrai se profiler à l'horizon —, c'est par rapport à la qualité des relations humaines qui y ont cours qu'une société doit être jugée.

Voilà, condensés à l'extrême, les propos dont les pages suivantes se voudraient un commencement de démonstration. Nous reprenons à cet effet la discussion où nous l'avions laissée en cherchant à fonder en raison le caractère normatif de la responsabilité historique. Dans un souci de cohérence, c'est de la responsabilité historique telle qu'elle nous incombe aujourd'hui du fait des crimes et génocides nazis qu'il sera exclusivement question. Membre de la troisième génération après les événe-



ments, je suis directement concerné. C'est pourquoi je mènerai ces considérations à la première personne du singulier. Si j'ai raison cependant, ce n'est pas strictement en mon nom propre que j'écirai : c'est en tant que je suis un Belge issu d'un milieu universitaire bourgeois catholique largement sécularisé mais ayant néanmoins encore nombre d'attaches objectives avec le catholicisme — l'enseignement que j'ai reçu, le mouvement de jeunesse que j'ai fréquenté, la mutuelle et le syndicat auxquels je cotise... — tel qu'il s'est incarné institutionnellement en Belgique.

1. L'humanisme abstrait et les limites de la responsabilité

Dans la responsabilité historique au sens fort du terme, ce n'est ni ce que nous avons fait directement ou indirectement, ni ce que nous nous sommes abstenus de faire qui est déterminant. Notre responsabilité est engagée par ce que d'autres ont fait ou se sont abstenus de faire lorsque nous n'étions même pas nés. Et si nous héritons d'une responsabilité pour cela, c'est uniquement en raison de ce que nous *sommes* sans avoir choisi de l'être. Puisque je vais tenter la gageure consistant à justifier pareille proposition en prenant appui sur les principes mêmes de l'humanisme abstrait, il faut commencer par rappeler brièvement quels sont les fondements de la responsabilité selon cette doctrine.

Souvenons-nous du passage de *L'existentialisme est un humanisme* cité dans le chapitre précédent. Ferry et Renaut, spécialistes en la matière, assurent qu'il condense l'essentiel de la doctrine de « l'humanisme authentique » ⁽³⁾ :

L'humanisme, comme l'avait vu Sartre dans cette conférence qu'il devait malheureusement renier, se signale par le refus d'attribuer à l'homme une essence, de l'emprisonner dans une quelconque définition historique ou naturelle. En une tradition qui remonte à Rousseau, l'homme apparaît comme le seul être pour lequel ni l'histoire ni la nature ne sauraient représenter des codes : si donc il est un propre de l'homme, une authenticité (*Eigentlichkeit*), il ne saurait consister qu'en cette capacité (qu'on l'appelle transcendance ou

⁽³⁾ L. FERRY et A. RENAUT, *Heidegger et..., op. cit.*, p. 205.

liberté, peu importe) de s'arracher à toute assignation d'une essence ⁽⁴⁾.

Pour attester l'enracinement de ces positions chez Rousseau, Kant et Fichte, Renaut et Ferry produisent différentes citations qui avaient déjà été rapprochées par Alexis Philonenko dans l'introduction à sa traduction des *Réflexions sur l'éducation* de Kant. Philonenko les avait commentées avec sa rigueur habituelle :

Précisément parce que l'homme est libre, il doit « se cultiver lui-même » ; il ne serait pas libre si une raison étrangère le guidait. Aussi bien libre *l'homme est responsable de lui-même* ; il lui appartient de *se choisir*, de décider ce qu'il doit être ⁽⁵⁾.

Néant d'être et, pour cette raison, libre de se choisir et, pour cette raison derechef, responsable de lui-même, l'homme est, selon une formule qu'il utilise peu après, « œuvre de soi » ⁽⁶⁾. L'homme répond de lui-même parce qu'il se fait lui-même. Telle est la proposition qui se trouve au fondement de notre représentation de la responsabilité humaine et des droits et des devoirs qui en découlent. Sartre avait donc parfaitement raison dans cette optique d'affirmer que, parce qu'il n'est rien d'autre que ce qu'il se fait, « l'homme est responsable de ce qu'il est » ⁽⁷⁾. C'est en raison de cette responsabilité primordiale vis-à-vis de ce qu'il est que l'homme accepte de répondre aussi de ce qu'il fait, des actes qu'il pose. Nous acceptons de répondre de ce que nous faisons dans la mesure où nous en sommes les auteurs parce que nous prétendons répondre de nous-mêmes en tant que nous sommes à nous-mêmes à la fois notre propre auteur et notre propre œuvre.

Fort de cette argumentation, nous sommes en mesure de pulvériser la défense adoptée par bon nombre des nazis inculpés à Nuremberg, Jérusalem ou Francfort. Ils prétendaient ne pas être coupables car littéralement conditionnés par l'idéologie nationale-socialiste d'une part, et simples exécuteurs d'ordres reçus d'autre part. Mais depuis longtemps, nous savons que ce

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 15.

⁽⁵⁾ A. PHILONENKO, « Introduction » à sa traduction de E. KANT, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 1966, p. 28.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 39.

⁽⁷⁾ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 24.



n'était pas tant une excuse que l'aveu d'une faute. Nous leur disons en effet, selon l'admirable formule de Rousseau : « Je ne puis, sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera à faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime » ⁽⁸⁾.

Rousseau écrivit cette phrase dans le cadre de la très importante discussion sur l'inaliénabilité de la liberté. Contre les juriconsultes qui affirmaient la légitimité du pacte d'esclavage pour pouvoir penser ensuite à son image le pacte de soumission entre un Prince et un peuple, Rousseau dénonçait la nullité de pareil contrat. Tous ses arguments ne sont pas aussi convaincants mais celui-ci paraît indépassable : un contrat suppose pour être valide l'existence de deux parties également autonomes, également libres de conclure ou non le pacte. Or, affirme Rousseau, un pacte en vertu duquel une partie s'abandonne sans réserve à l'arbitraire de l'autre ne satisfait pas à cette condition. Puisqu'en effet « c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté » ⁽⁹⁾, au moment même où je conclus le pacte d'esclavage, je renonce à mon être moral, à ma qualité d'individu responsable doté d'une volonté autonome : or, en cet état d'irresponsabilité, je ne suis pas habilité à contracter : « un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens » ⁽¹⁰⁾. Un aliéné ne peut passer de contrat parce qu'il est incapable de répondre de lui-même. Si un homme apparemment normal désire souscrire aux termes du pacte d'esclavage, nous devons supposer qu'il est fou et le protéger contre lui-même. Personne ne peut vouloir se dégrader de la sorte en abdiquant sa liberté. Ce serait un acte auto-destructeur, une renonciation volontaire à la dignité humaine : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs » ⁽¹¹⁾.

Retenons donc de cette rapide discussion que pour pouvoir prétendre à l'autonomie — et corrélativement à la « qualité d'homme », à la dignité humaine —, il faut avant tout pouvoir répondre de soi. Si l'on se soustrait à cette exigence, l'on se

⁽⁸⁾ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, op. cit., p. 184.

⁽⁹⁾ J.-J. ROUSSEAU, « Du contrat social », in : *Œuvres complètes III*, op. cit., p. 356.

⁽¹⁰⁾ *Idem.*

⁽¹¹⁾ *Idem.*



déclare irresponsable et incapable par conséquent d'assumer la charge de soi-même, de maîtriser sa propre destinée. On appelle littéralement la tutorisation ; on se condamne à une minorité éternelle. Assumer la responsabilité de ce que l'on est, constitue la condition de possibilité de la liberté selon les Modernes.

2. Le paradoxe de la responsabilité historique

À partir de là, il ne reste plus qu'un pas à franchir afin d'établir le caractère obligatoire, si nous voulons effectivement prétendre à l'autonomie, de l'assomption de la responsabilité historique. Mais auparavant, il faut résoudre un paradoxe dont voici la teneur : c'est uniquement en raison de ce que nous sommes sans avoir choisi de l'être que nous devons porter le poids d'une responsabilité historique. Or, en l'impossibilité d'établir empiriquement une singularité absolue, une des façons les plus convaincantes de démontrer la spécificité de l'extermination des Juifs par les nazis consiste à relever le critère en vertu duquel ils procéderaient : il suffisait d'être né juif, en accord avec des définitions péniblement élaborées a priori par de consciencieux bureaucrates, pour être condamné à la chambre à gaz. Le jugement était ainsi absolument indépendant de ce que les individus avaient pu faire ou ne pas faire ; rien ne comptait que ce qu'ils étaient censés être : des exemplaires identiques d'une race naturellement maudite qu'il n'était dans le pouvoir de personne — ni d'eux-mêmes, ni d'autres — d'« améliorer ». Aucune mesure de rééducation ne devait être envisagée, tous sans exception étaient totalement déterminés par leur race. Ils n'étaient que ce qu'ils étaient de par leur naissance, absolument pas leur œuvre propre. Ils étaient donc bel et bien réduits à une « essence », la dignité humaine — pouvoir se choisir librement tel que l'on se veut — leur était déniée. Les nazis les ont jugés — et ensuite, en toute cohérence, traités — comme s'ils étaient des bêtes.

Dès lors, l'aporie en laquelle je me trouve semble évidente : d'une part, j'admets, à la suite de Renaut et Ferry, que le caractère singulier des génocides nazis provient de ce qu'ils ont jugé des millions de personnes exclusivement d'après ce qu'elles étaient censées être et, d'autre part, je soutiens néanmoins que si nous devons assumer une part de responsabilité dans les abo-



minations qu'ils ont perpétrées, c'est également en raison de ce que nous sommes. Ne suis-je pas — et ce serait, avouons-le, un comble — en train de répéter simplement la démarche des nazis ? C'est exactement ce que suggèrait Ernst Nolte dans le cadre de la récente « querelle des historiens » : « Quand on emploie la formule de la 'culpabilité des Allemands', on s'évertue un peu trop à oublier qu'elle correspond à celle de la 'culpabilité des Juifs', qui était l'un des principaux arguments du national-socialisme » ⁽¹²⁾. Serais-je, à mon insu, devenu nazi ?

Pour me dépêtrer de cette embarrassante accusation et en même temps justifier mon propos, je dois revenir sur le sens de la proposition selon laquelle l'homme se fait lui-même. Jusqu'à présent, le raisonnement était le suivant : étant mon œuvre propre, je ne dois répondre que de moi et de mes actes. Pas question donc d'assumer des œuvres étrangères, en particulier ce qu'ont pu faire ou ne pas faire des individus qui, il y a cinquante ans, se trouvaient occuper l'espace physique — ce bout de terre nommé Belgique — que par hasard j'occupe aujourd'hui à mon tour. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, je puis bien si ça me chante choisir de me sentir responsable mais c'est une décision arbitraire qui ne regarde que moi. La dimension contraignante de la responsabilité historique est injustifiable dans cette optique.

La déduction serait imparable si elle ne reposait sur une interprétation profondément erronée du sens qu'il faut donner au fait, effectivement peu contestable, que l'homme est fruit de ses œuvres. Elle ne serait concluante que s'il était vrai que *chaque* homme est son propre produit, que chacun est créateur de lui-même. Mais nous avons vu que ce n'était qu'une vue de l'esprit. Je ne suis, nous ne sommes, dans le meilleur des cas, que « les co-auteurs de nos histoires » ⁽¹³⁾. Puisque nous avons déjà décliné cette proposition sous toutes ses formes possibles précédemment, je me borne maintenant à en déduire les conséquences éthiques qui me semblent en découler.

L'idéal du « self-made-man » n'est pas illusoire et nous tra-

⁽¹²⁾ E. NOLTE, « Légende historique ou révisionnisme ? », in : *Devant l'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 31.

⁽¹³⁾ A. MACINTYRE, *After Virtue*, op. cit., p. 213.



vaillons tous, si nous sommes de bonne volonté, à ce qu'il parvienne toujours davantage à se réaliser. Mais nous savons aussi — et si nous l'oublions, les sciences humaines sont là pour nous le rappeler — que ce n'est encore et pour très longtemps sans doute qu'un idéal. Chacun subit l'emprise de son milieu et cette emprise nous détermine et nous limite dans nos possibilités. Cette limitation n'est pas insurmontable : il arrive qu'un fils d'ouvrier devienne banquier mais, dans la plupart des cas, il sera ouvrier comme son père. Cela ne signifie pas qu'il soit dans l'absolu préférable d'être banquier, cela signifie simplement que nos destinées ne sont pas aussi ouvertes que nous le voudrions. Si l'idéal n'est pas vain, le déterminisme social doit lui aussi être reconnu comme une réalité. Cette réalité a-t-elle des implications éthiques ou ne s'agit-il que d'un fait qui, parce qu'il est contingent, est seulement passible d'une reconnaissance explorée en attendant son abolition ?

La substance de ce déterminisme, c'est le milieu social. Or, la « seconde nature » qu'il confère a ceci de remarquable qu'elle ne tombe pas du ciel. Ce sont des hommes comme nous qui l'ont, non pas entièrement voulue — car pas plus que nous, ils ne furent souverains en la matière —, mais du moins édifiée au cours du temps. Les lois, les institutions, les mœurs, les mentalités collectives, nous les trouvons déjà-là. Nos pères, grands-pères et bien plus loin encore les ont façonnées plus ou moins consciemment. Chacun de nous est ainsi né au sein d'un monde chargé d'histoire. Un monde qui l'a déterminé dans ses possibilités futures d'une part et qui l'a constitué au plus intime de lui-même d'autre part : *au départ*, ses goûts, ses aversions, ses préjugés et ses principes lui ont été donnés. Il n'a pas réinventé tout cela tout seul. Il n'a pas recommencé l'histoire à zéro. Il peut certes déplorer l'empreinte particulière qui le marque et le démarque mais s'il avait été laissé à lui-même dans la vierge nature, il serait sans doute plus semblable à ses compagnons animaux qu'à nous (en ceci notamment qu'il ne serait probablement pas capable de s'insurger contre sa condition). Avoir été éduqué, bien ou mal, par un milieu humain est la condition de notre humanité concrète.

À partir de là, il est grand temps de corriger notre proposition initiale : plutôt que de prétendre que l'homme se produit



lui-même, nous dirons désormais avec davantage de justesse que *les hommes se produisent eux-mêmes dans l'histoire.*

Mais — et c'est évidemment ici que je voulais en venir — il faut corriger du coup dans la même mesure ce que nous inférons de la proposition initiale à propos de la responsabilité. Si parler de l'homme comme œuvre de soi n'est qu'un fantastique raccourci pour signifier qu'il ne devient homme que dans le commerce avec ses contemporains dans le cadre de structures héritées du passé, il en découle que nous ne sommes pas redevables exclusivement à nous-mêmes de ce que nous sommes. Nous nous devons, partiellement au moins, à l'activité des autres, vivants et morts. *Nous ne pouvons donc répondre entièrement de nous-mêmes sans répondre aussi de ce qu'ils firent, en bien comme en mal.* Parce que nous nous devons en partie à eux, nous sommes leurs héritiers et cet héritage ne nous est nullement extérieur puisqu'il contribue largement à faire de nous ce que nous sommes.

Il est vrai qu'on ne nous a pas demandé notre avis. L'essentiel de ce que nous avons reçu, il ne nous a pas été permis de le refuser. Et il est vrai aussi qu'on nous donne parfois des cadeaux empoisonnés. C'est bien dommage, mais c'est comme cela.

À partir de là, plusieurs cas d'espèce sont possibles. On peut être simplement et de bonne foi tout à fait inconscient de la présence de cette altérité constituante en nous. On se laisse alors déterminer par elle sans même le savoir, en croyant au contraire que tout ce que l'on veut et fait vient de soi. Mais être manipulé à son insu par une détermination extérieure, ne pas savoir ce que l'on est et agir en fonction d'une représentation fausse de soi-même, c'est une des définitions de l'aliénation, tant au sens politique que psychiatrique. Il est bien évident que l'autonomie de qui se trouve en cette condition est illusoire.

Deuxième figure, non moins répandue que la première : le cas de ceux qui ne retiennent de leur héritage que ce qui leur convient et ignorent plus ou moins délibérément le reste. On rappelle volontiers par exemple que César affirma jadis que de tous les peuples de Gaule, les Belges étaient (déjà) les plus valeureux mais des atrocités commises en notre nom dans l'ex-Congo belge ou de notre passivité face à la déportation de plus de 30 000 Juifs qui vivaient en Belgique, on ne se souvient



guère. Les cadeaux empoisonnés que nous lègue notre histoire, nous les ignorons superbement. Et quoi de plus compréhensible que de revendiquer exclusivement les aspects positifs du passé ?

C'est pourtant, à bien y réfléchir, une attitude non moins caractéristique que la première d'une démarche d'aliéné. Que penserions-nous en effet d'un homme se défendant au tribunal en distinguant soigneusement les moments où il était lui-même des moments où il ne se reconnaît pas ? Quand j'ai fait telle ou telle action louable, c'était moi ; quand j'ai mis un poignard dans le dos de ma compagne, ce n'était pas moi. Cet homme-là qui refuse de se reconnaître dans la totalité de son passé, nous jugeons à bon droit que c'est un irresponsable. Et puisqu'il refuse de répondre de lui-même en certaines circonstances, nous pouvons craindre qu'il ne remette cela demain. Nous ne nous fions plus à sa parole. Nous lui refusons désormais le droit de se diriger lui-même. Quoi qu'il dise de ses bonnes intentions pour l'avenir, nous trouvons plus prudent de décider à sa place de ce qui est souhaitable pour lui, nous l'affligeons d'un conseil de tutelle. *Ce déni que nous lui infligeons est la conséquence normale du déni qu'il s'est lui-même infligé pour échapper à sa responsabilité.*

Dans la mesure où, que nous le voulions ou non, que nous l'assumions ou non, le passé historique de la communauté à laquelle nous appartenons contribue fortement à nous faire ce que nous sommes, ce que je viens de dire à propos du passé individuel de chacun vaut aussi pour le passé d'avant notre naissance. *Nous ne pouvons, sans renier cette part de nous-mêmes qui ne fut pas notre fait, refuser d'en répondre.*

Si l'assomption de cette hétéronomie constituante est ainsi la condition de notre autonomie, c'est au nom même de notre désir et de notre intérêt à agir et à être reconnus comme des agents responsables que le destin des victimes du Troisième Reich en Belgique nous concerne directement. C'est, autrement dit et comme je m'étais proposé de le montrer, le projet des Lumières lui-même qui nous oblige à admettre la responsabilité historique.

Nolte se trompait donc en me soupçonnant d'être un nazi en puissance ; reconnaître les liens qui nous attachent au passé, ce n'est pas participer au délire ségrégationniste des racistes, c'est affirmer au contraire une solidarité entre les hommes, entre les



faits et gestes de ceux qui ne sont plus et les nôtres. C'est faire cause commune avec nos pères et nous rendre à l'évidence que nous ne sommes précisément pas d'une espèce différente : il n'est que trop probable que, dans la situation qui fut la leur, nous aurions réagi exactement comme ils ont réagi face aux déportations ; c'est-à-dire, pour la grande majorité des Belges dont je fais partie, par l'indifférence. Autant dire par conséquent que je me sens concerné et interpellé lorsque je lis sous la plume du regretté Marcel Liebman : « Il y eut certes de nombreux cas d'admirable dévouement qui sauvèrent de la mort quelque vingt mille Juifs de Belgique et certes les dénonciateurs des Juifs ne furent jamais qu'une très faible minorité. Mais la très grande majorité des Belges se refugia dans l'abstention et, pendant la longue période au cours de laquelle se prépara le génocide, dans l'indifférence » ⁽¹⁴⁾.

J'aurais voulu pouvoir lui dire et le persuader du fait que, si à l'époque, dans la même situation, j'aurais sans doute fait partie des indifférents, aujourd'hui les choses ont changé. Non pas tant parce que nous ne sommes heureusement plus dans la même situation que parce qu'entre-temps *nous avons appris*. Nous ne sommes pas des animaux en effet. Nous ne sommes pas condamnés à répéter purement et simplement les mêmes comportements de génération en génération. Pas d'illusion, nous ne croyons pas être devenus des parangons de vertu mais nous voudrions pouvoir le convaincre qu'aujourd'hui les choses se passeraient autrement, que nous donnerions plus de fil à retordre à la petite vingtaine de sinistres individus qui s'occupèrent de la « solution finale » en Belgique.

Le problème, c'est que l'accusé de notre exemple précédent — celui qui ne se reconnaissait pas dans l'homme qui avait poignardé sa compagne — affirme aussi à qui veut bien l'entendre qu'il est désormais hors de question qu'il récidive et même s'il paraît sincère, ses déclarations nous laissent sceptiques. C'est aux actes qu'on peut juger si oui ou non, il s'est fait autre qu'il n'était. Marcel Liebman et tous ceux qui furent abandonnés à eux-mêmes, discriminés par rapport au reste de la population,

⁽¹⁴⁾ M. LIEBMAN, « Carte blanche » dans le journal *Le soir* du 20/02/79. Passage également cité dans M. STEINBERG, *L'étoile et le fusil : La traque des Juifs 1942-1944*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1986, p. 257n5.



me paraissent en droit de manifester le même scepticisme à notre endroit.

Une reconnaissance de responsabilité qui ne se concrétise dans aucun engagement demeure abstraite et vaine. Je puis bien assumer la responsabilité de tous les maux de la terre, si personne ne m'en demande réparation, cela ne porte pas à conséquence. Admettre une responsabilité en un dommage, cela suppose la résolution d'y remédier dans la mesure du possible.

J'ajoute explicitement « dans la mesure du possible » car j'ai l'intime conviction que dans ce que le nom d'Auschwitz symbolise désormais, de l'irréparable a été commis. La dette que nous y avons contractée par l'intermédiaire de nos pères est insolvable et personne ne peut prétendre s'en acquitter complètement. Impossible d'effacer l'ardoise et de repartir à zéro. Mais si la conscience de l'irréparable fonde ainsi l'élémentaire *devoir* du souvenir, la remémoration, même active, est insuffisante en gage de notre amendement. Faute d'être prolongée par des actes concrets, elle pourrait bien se muer en une morigénération hypocrite. C'est là un point sur lequel Arendt et son mari ont insisté dès 1946⁽¹⁵⁾. Il serait frauduleux de vouloir faire passer un programme déterminé comme l'unique réponse possible. Mais cela ne signifie pas que l'indétermination soit totale. Fondés tant sur des considérations d'ordre général que sur une analyse précise du passé, je crois que l'on peut proposer certains contenus à la responsabilité historique. Les actes à poser visent un but précis : il s'agit de nous faire reconnaître par les victimes d'hier et leurs descendants comme des individus ayant tirés les leçons du passé et par conséquent partiellement autres que nous n'étions du temps de nos pères. Mais une importante distinction paraît devoir s'imposer selon que l'on est héritier d'un milieu où l'indifférence fut la règle (pour ne pas même parler des individus issus de milieux sympathisants des nazis) ou, au contraire, de milieux activement résistants et solidaires du sort des Juifs.

(15) Cf. la lettre de Jaspers à Arendt du 19/10/1946 en laquelle Arendt et son mari proposent l'inscription d'une déclaration d'intention politique positive à l'égard des Juifs dans la future constitution de l'Allemagne. J'ai depuis lors, à l'occasion de la réunification de l'Allemagne, tenté de donner un prolongement actuel à cette initiative. Cf. à ce propos J.-M. CHAUMONT, « La mémoire d'Auschwitz dans l'Allemagne réunifiée : pour une inscription constitutionnelle », in : *Bulletin Trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 25-26, 1990.



Dans le premier cas, l'affaire semble entendue et nous verrons que les individus concernés ont tout intérêt à entreprendre le travail de cure — à la fois sur eux-mêmes et sur les *habitus* néfastes de leur milieu — découlant de la responsabilité historique correctement assumée. Dans le second cas par contre, cela semble nettement plus problématique : au nom de quoi en effet un individu peut-il être tenu de répondre de forfaits contre lesquels ses parents ont activement lutté ? Le travail critique sur soi et son milieu n'est-il pas en l'occurrence largement inutile ? Sans doute. Aussi faut-il mobiliser une argumentation complémentaire si l'on prétend soutenir que dans ce cas aussi la responsabilité historique oblige. Nous procéderons donc en deux temps qui correspondront respectivement à l'aspect diachronique et à l'aspect synchronique de la problématique de la reconnaissance évoquée dans l'introduction de l'épilogue.

3. Restaurer la confiance

Tant que nous n'aurons pas vraiment tiré les leçons du passé, il n'y a aucune raison pour que les victimes d'hier et leurs descendants se sentent en confiance parmi nous, qu'ils se sentent chez eux en Belgique. À la limite, tout se passe comme si l'exécution de la condamnation à mort prononcée par le régime nazi avait été simplement suspendue sans que le verdict lui-même ne soit cassé comme cela a lieu quand une cour d'appel révisé un procès et réhabilite un innocent. À cet égard, la situation est peut-être pire dans les pays envahis par Hitler qu'en Allemagne. En République Fédérale au moins il a bien fallu procéder à des révolutions publiques et solennelles du jugement. Mais en Belgique, en France, en Hollande, en Pologne, etc., la passivité des populations, elles-mêmes victimes de l'occupant, n'a jamais été vraiment épinglée. La faute a été entièrement imputée aux envahisseurs. Or, comme le disait justement Arendt, « la politique et l'école maternelle ne sont pas la même chose : en politique obéissance et soutien ne font qu'un » (EJ, 305). Étant donné les conditions alors prévalentes, il faut certainement modérer cette affirmation et on ne doit pas oublier non plus qu'il y eut par-tout des actes de résistance qui furent le fait d'individus ou de



groupes organisés. Tous ces faits rendent notre héritage moins lourd à porter, ils allègent le passif du bilan.

Reste que, même en tenant compte des différences de contexte, la Belgique ne fut pas le Danemark. Là-bas, il y a un sens à dire que c'est « la » communauté qui a fait cause commune avec les Juifs et ils furent, pour la plupart, sauvés de la mort. Nous ne pouvons pas en dire autant. Sans doute n'avions-nous pas pleinement réalisé à l'époque l'horreur du sort qui attendait les gens regroupés à Malines et il serait injuste de l'ignorer. Aussi n'y a-t-il pas lieu pour nous de condamner ceux qui ne furent nullement des collaborateurs actifs des nazis ; même en ce qui concerne certains au moins d'entre ces derniers, il est patent qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient.

Le véritable problème, c'est qu'*après coup*, personne ne semble avoir réalisé vraiment ce qui s'était passé et comment il aurait convenu de réagir. Les Danois sont partout cités en exemple mais apparemment personne ne s'est avisé du fait qu'il y avait peut-être des raisons pour lesquelles le comportement des Belges n'a pas été le même. Personne n'a affirmé la nécessité de passer au crible de la critique nos lois, nos institutions, nos mentalités pour découvrir les « mécanismes » qui nous ont mués en spectateurs passifs du drame. Qui sait si ces mêmes mécanismes n'ont pas été reconduits sous d'autres formes dans notre législation, nos institutions et nos mentalités actuelles ?

Les quelques rescapés sont revenus discrètement et on a fait comme s'il ne s'était rien passé. Ils étaient là de nouveau et voilà tout. Dans ces conditions, les survivants n'ont aucun motif de croire que nous agirions autrement que nos parents ou nos grands-parents. À quel titre pourrions-nous y prétendre ? Qu'est-ce qui nous aurait rendus plus fiables si nous n'avons rien appris de toute cette histoire ? Jean Améry était donc parfaitement fondé à se sentir séparé de nous par une « distance interstellaire » :

La voisine salue amicalement : Bonjour Monsieur ; je tire mon chapeau, Bonjour Madame. Mais Monsieur et Madame sont séparés par une distance interstellaire, car une madame a hier détourné son regard quand on a enlevé un monsieur ; et un monsieur observait madame à travers les barreaux de la fenêtre de la voiture qui l'emportait comme un ange de pierre dans un ciel clair et dur à jamais interdit aux Juifs. Je lis un avis officiel en lequel la population est invitée à faire quelque chose : bien disposer les poubelles ou arborer le drapeau pour une fête nationale. La population. Voilà encore un



royaume extra-terrestre en lequel je puis aussi peu appartenir qu'au château de Kafka car, hier encore, la population avait grand peur de me cacher et il n'est malheureusement pas certain qu'elle aurait plus de courage demain si je venais frapper à la porte (JSS, 113).

Améry et les siens sont restés seuls au monde, ne pouvant compter que sur eux. Toujours sur le qui-vive, toujours convaincus de la précarité extrême de leur situation : tolérés mais non vraiment admis à faire partie de « nous ». Nous avons vu le désespoir en lequel cet état de fait avait précipité Améry et c'est pourquoi je disais alors que nous portions — directement cette fois mais encore collectivement — une part de responsabilité dans son suicide. Après le souvenir que l'on doit aux morts, c'est donc à une analyse critique du passé et de ses prolongements dans le présent qu'oblige la responsabilité historique. J'en dirai davantage sur ce que cela peut signifier en finale lorsque je proposerai de voir dans cette activité un modèle alternatif pour concevoir l'idéal de maîtrise de l'histoire.

4. La restauration de la communauté comme remède d'une nécrose du lien social

Pour qu'un tel programme puisse être entrepris, il faudrait au préalable que nous réalisions vraiment l'horreur de ce qui s'est passé. Cette prise de conscience susciterait en nous le désir irrépressible que cela ne se fût jamais passé, la volonté de s'insurger contre l'irréversibilité du temps. C'est en cette capacité d'une revendication morale refusant de s'incliner devant le fait accompli, que Jean Améry situait la différence humaine :

C'est le droit et le privilège de l'homme que de se déclarer en désaccord avec les événements naturels, et donc aussi avec la cicatrisation biologique du temps. Ce qui est arrivé, est arrivé : la phrase est vraie mais elle répugne à la morale et à l'esprit. La force de résistance éthique contient la protestation, la révolte contre l'effectivité (« das Wirkliche »), qui n'est rationnelle qu'aussi longtemps qu'elle est morale. L'homme éthique exige la relève (« Aufhebung ») du temps et cela, en l'occurrence, par la crucifixion du fauteur à son méfait (JSS, 88).

On ne pourra qu'être sensible à l'accent hégélien — un Hegel qui aurait intégré la radicalité de l'exigence éthique kantienne



— de ces lignes. De fait, on lit dans *L'esprit du christianisme et son destin* que « s'il n'y a aucune voie pour faire qu'une action n'ait pas eu lieu, si sa réalité est éternelle, aucune réconciliation n'est possible » ⁽¹⁶⁾ ; et Hegel d'ajouter peu après qu'ici « l'opposition est la possibilité de la réunion » ⁽¹⁷⁾.

Il indique ce disant la voie d'une réconciliation essentiellement différente de celle dont nous avons trouvé le modèle chez Blixen et que Hegel plus vieux fera sienne également. Chez Blixen et dans la philosophie spéculative de l'histoire en général, c'est l'adoption du point de vue divin qui autorise la réconciliation avec l'advenu : on s'abandonne passivement aux mystères plus ou moins insondables de la providence. Ici au contraire, le principe est le refus du consentement et la résolution — ni plus, ni moins « démesurée » que l'occupation théorique du point de vue divin — de renverser activement le cours du temps ⁽¹⁸⁾.

Deux choses me semblent à retenir des phrases d'Améry et de Hegel. Tout d'abord, pour qu'une réconciliation puisse avoir lieu d'être, il faut maintenir aiguë la conscience de la désunion que les événements ont à la fois révélée et aggravée. Il faut ensuite que l'existence de cette déchirure apparaisse suffisamment pénible pour qu'on veuille y remédier. Il faut, dit Hegel dans le langage un peu vitaliste qui était alors le sien « prolonger (...) le sentiment de la douleur, et l'exacerber assez à chaque instant pour ne pas se réconcilier avec la vie (...) à la légère, mais seulement du fond du cœur » ⁽¹⁹⁾.

Lorsque Améry parle de la « crucifixion du fauteur à son méfait », c'est exactement à cette fin. C'est l'expression du refus d'abandonner au simple passage du temps le soin de guérir les plaies causées par les crimes des hommes. Ce ne sont pas des catastrophes naturelles et leur réparation ne peut par conséquent pas être laissée à la nature non plus. On ne peut attendre

⁽¹⁶⁾ G.W.F. HEGEL, « Der Geist des Christentum und sein Schicksal » in : *Werke in zwanzig Bänden, 1, Frühe Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1971, p. 340. Trad. française, *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1948, p. 47.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 345/52.

⁽¹⁸⁾ Sans qu'il faille pour autant interdire à l'acteur le réconfort de l'assomption narrative du vécu lorsqu'il n'est pas d'autre issue. Ainsi par exemple, à Dachau, L. MARTIN-CHAUFFIER, *L'homme et la bête*, Paris, Gallimard, 1947, p. 127.

⁽¹⁹⁾ G.W.F. HEGEL, *Der Geist...*, op. cit., p. 345/52.



que le temps fasse son office en feignant qu'il ne s'est rien passé, que la situation s'est normalisée du seul fait de la défaite de l'Allemagne nazie. En refusant de voir la blessure — et elle n'est effectivement pas belle à voir — on s'expose à l'infection ; la gangrène menace et risque d'empoisonner l'existence de ceux qui subiront les séquelles d'une plaie vite et mal refermée.

L'intuition géniale d'Améry, c'est d'avoir compris que les héritiers des bourreaux ou de leurs complices souffraient également, même si c'était dans une moindre mesure, de la détérioration des liens avec les victimes. En choisissant d'intituler son essai *Jenseits von Schuld und Sühne*, il nous donne une indication capitale en ce sens. « Schuld und Sühne », c'est en effet la traduction allemande courante du roman de Dostoïevsky que nous appelons *Crime et châtiment*. Nous suggérant d'aller au-delà de ces catégories, Améry affirme que le problème n'est pas celui du châtiment légal. Le criminel en effet voit tomber sur lui la punition comme une puissance extérieure, comme une chose qu'il subira, comme un mal qu'il va souffrir. Ayant rempli sa peine, il peut considérer qu'il a payé, qu'il est quitte. Mais ce que la punition légale occulte, c'est le mal que le criminel s'est fait à lui-même et à l'ensemble de la communauté en niant le droit de son semblable. Exprimé grossièrement, le fait de la négation de soi-même qu'implique l'atteinte à l'autre me semble susceptible d'être élucidé ainsi : si le sujet ne se constitue pas dans une réflexion solitaire ; si, au contraire, la médiation de l'autre — comprise en un sens non strictement personnel — est un moment nécessaire de son individuation, on comprend qu'une relation pourrie à l'autre signifie nécessairement un préjudice à l'un. Si les rapports communautaires participent de ce que nous sommes au plus intime de nous-mêmes, des rapports pourris nous constituent en porteur d'une pourriture interne ; et personne n'ignore, c'est pourquoi même si elle est un peu suspecte la métaphore de la gangrène me paraît opportune, que la pourriture finit par tout envahir.

Le rapport communautaire (indépendamment des relations personnelles) entre Belges et Juifs n'est certainement pas un élément aussi déterminant de notre genèse individuelle que ne l'est le rapport entre francophones et flamands par exemple. Mais il n'est sans doute pas non plus tout à fait insignifiant. Dans la mesure où il serait gangrené — comme l'est d'ailleurs aussi pro-



bablement à un degré moindre (même si apparemment plus conflictuel) le rapport entre francophones et flamands —, ce serait un foyer d'infection menaçant de corrompre à la longue toutes nos autres relations, qu'elles soient communautaires ou personnelles. Pour prendre un exemple où, parce que l'infection y atteint des proportions extrêmes, le nexus causal devient plus clair, pensons à l'Afrique du Sud. Dans *États d'urgence*, il me semble que c'est cette contagion qu'André Brink a voulu montrer : la corruption des liens entre Noirs et Blancs est telle que même une histoire d'amour entre deux Blancs devient impossible. Nous n'en sommes pas là. En partie parce que le temps a effectivement suffisamment encroûté les plaies pour qu'elles ne nous gênent plus que comme un léger scrupule, en partie parce que les victimes étrangères sont mortes sans descendance en Belgique, en partie parce que la rupture n'y a pas atteint la même intensité, l'effet de la gangrène du lien social sur les liens privés passe inaperçu. Mais je suis convaincu qu'il existe et que les cas ne sont pas rares en lesquels on cherche vainement des causes — et des responsabilités — personnelles pour des problèmes qui n'ont pas d'autre origine.

Il est remarquable que dans sa discussion de la « causalité du destin », Hegel envisage explicitement le cas de qui n'est, à la différence du criminel, personnellement coupable de rien et qui en subit pourtant les rigueurs. Le mot « destin » ne désigne plus ici, comme chez Blixen, l'expression d'une volonté extra-humaine ; il a au contraire sa source dans les détériorations du tissu des relations humaines ; mais il a ceci de commun avec le destin au sens classique qu'il affecte des « innocents ». Dans le cas de la responsabilité historique, c'est suite à « l'acte d'un autre » ⁽²⁰⁾ que le destin se manifeste et de là provient le sentiment d'injustice profonde ressenti par ceux qu'il afflige. C'est, poursuit Hegel, parce que :

Le destin a un domaine plus étendu que le châtement ; la culpabilité sans crime le suscite également et c'est pourquoi il est infiniment plus rigoureux que le châtement ; sa rigueur paraît souvent tourner à l'injustice la plus criante, quand il se dirige contre la culpabilité la plus haute, la culpabilité de l'innocence, et il est en cela d'autant plus effrayant ⁽²¹⁾.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 346/53.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 347/53.



Si l'on doit payer pour ce que l'on n'a pas fait, c'est que le châtiment légal des coupables ne suffit pas à réparer ce que leurs actes ont abîmé ou détruit. Il n'est pas dans le pouvoir de la punition infligée individuellement de remédier aux atteintes portées à ce qui dépasse les individus : le réseau immaîtrisable des relations humaines. Hegel exprime cette idée en disant que « comme la vie, le destin est incorruptible et illimité ; il ne connaît pas de relations données, pas de distinction de points de vue, de situations, pas de sphère propre à la vertu ; là où la vie est blessée, quelles que soit les conditions d'équité dans lesquelles l'événement s'est produit, (...), le destin apparaît (...) » ⁽²²⁾. Indépendamment de la personnalité des victimes ou des criminels, indépendamment des circonstances en lesquelles se trouvaient les contemporains de la tragédie et des différents facteurs qui rendent leur passivité plus compréhensible, un mal a été commis qui paraît appeler les foudres divines. C'est précisément cette intuition qu'Arendt a voulu (re-)mettre au fondement de la condamnation à mort d'Eichmann en assumant pleinement son caractère archaïque :

Tous les systèmes juridiques modernes supposent que pour commettre un crime il faut avoir *l'intention* de faire le mal. Les peuples civilisés se sont vantés de ce que leur jurisprudence prend en considération ce facteur subjectif. Quand cette intention est absente, quand, pour une raison ou une autre, fût-ce l'aliénation morale, la faculté de distinguer le bien et le mal est atteinte, nous pensons qu'il n'y a pas eu crime. Nous rejetons, nous considérons comme barbare, l'idée qu'un grand crime est une offense contre la *nature*, de sorte que la terre elle-même crie vengeance ; que le mal constitue une violation de l'harmonie *naturelle* (...) (EJ, 304).

Ce que Hegel suggère, ce que Habermas tente de penser plus avant à sa suite, c'est que l'offense n'est ni offense aux commandements divins, ni offense aux lois du *cosmos* — même si on peut se la représenter symboliquement ainsi —, elle est offense au « milieu (medium) au sein duquel un moi communique avec un autre moi et à *partir duquel* seulement, en tant que médiation absolue, l'un et l'autre se constituent réciproquement comme sujets » ⁽²³⁾. S'il en va bien ainsi, il n'est plus nécessaire

⁽²²⁾ *Ibid.*, p. 347/54.

⁽²³⁾ J. HABERMAS, « Travail et interaction », in : *La technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 169.

d'invoquer Dieu ou l'ordre objectif du monde pour comprendre non seulement le dommage — à savoir « la perturbation des conditions de symétrie et de reconnaissance mutuelle qui président à la constitution intersubjective d'une communauté de vie » ⁽²⁴⁾ — mais aussi le principe de sa réparation :

Le coupable doit souffrir de cette violence émanant de la vie repoussée et séparée qu'il a lui-même provoquée, jusqu'à ce qu'il fasse l'expérience d'un manque à sa propre vie dans la répression d'une vie qui n'est pas la sienne, et d'une aliénation de soi-même dans le fait de se détourner de cette vie étrangère. Dans la causalité du destin est à l'œuvre la puissance de la vie opprimée qui ne peut être réconciliée que si naît de cette expérience de la négativité de la vie désunie le désir d'un retour à ce qui a été perdu, qui conduit à identifier dans l'existence étrangère combattue la sienne propre niée. Alors les deux partis reconnaissent dans le durcissement de leurs positions respectives le résultat d'une abstraction du contexte vécu qui leur est commun — et en lui, dans ce rapport dialogique de la reconnaissance-de-soi-en-l'autre, ils font l'expérience du fondement commun de leur existence ⁽²⁵⁾.

Reste à considérer la dimension synchronique. Nous venons de voir que le *telos* à poursuivre est la restauration de la communauté en tant que condition d'une désaliénation, d'une émancipation de tous les individus qui en font partie. Dans l'absolu, ce *telos* se réfère à une communauté idéale qui ne peut être que présupposée : une communauté humaine telle que chacun puisse y participer en réalisant à la fois pleinement sa différence individuelle et sa communauté avec tous les autres. C'est un idéal régulateur dont la réalisation parfaite est sans doute utopique et il est de toute façon illusoire d'imaginer qu'il ait jamais été réalisé dans le passé. En Grèce comme ailleurs, les hommes ont toujours porté en eux l'aliénation consécutive à l'exclusion d'autrui : les esclaves, les barbares, les femmes, les serfs, les opprimés, les exploités, les colonisés, les Juifs... Nous ne savons pas, nous ne pouvons pas nous représenter vraiment ce que serait une communauté où tous les hommes seraient libres et égaux.

Cela étant, concrètement, dans le cas précis de la restaura-

⁽²⁴⁾ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 35.

⁽²⁵⁾ J. HABERMAS, « Travail et interaction », *op. cit.*, p. 175.

tion de la communauté imparfaite et précaire (mais meilleure néanmoins) qui a été rompue à cause du Troisième Reich, la question se pose de déterminer *sur quelles bases* devrait s'opérer une réconciliation éventuelle. La réponse à cette question va nous permettre de présenter les raisons pour lesquelles, même si objectivement le milieu duquel nous sommes issus fut irrécupérable ou si nous n'avons plus rien à voir avec nos pères, l'assomption de la responsabilité est néanmoins requise d'une part, et de justifier la nécessité d'un certain retour à nos traditions d'autre part.

Jusqu'à présent en effet, nous n'avons établi que la nécessité d'une critique de ces traditions. Or l'on peut parfaitement imaginer le cas d'un individu élevé dans un milieu particulier qui, ayant conclu à la nécessité d'amender certaines caractéristiques (institutionnelles ou autres) de ce milieu, ne s'en sentirait pas pour autant l'obligation d'assumer sa propre appartenance. Il procéderait simplement, en connaissance de cause, à une critique externe. Ce serait déjà pas mal et cet individu-là se mettrait en meilleure position pour agir de façon autonome et morale. Cela resterait pourtant une démarche foncièrement égocentrique au sens où Arendt parle de la moralité comme restreinte au rapport de soi à soi. Ce faisant il abandonnerait en effet à son triste état le tissu des relations non strictement personnelles. Absolument délié de ses appartenances, il s'interdit de contribuer à l'amélioration de la qualité des liens qui relèvent uniquement du registre des relations publiques : par exemple les liens entre Belges et Juifs ou entre la communauté catholique et la communauté juive.

5. Responsabilité et discontinuité historique

Nous avons jusqu'à présent fondé le caractère contraignant de la responsabilité historique sur le fait de notre appartenance objective à ce que Habermas appelle « une forme de vie ('Lebenzusammenhang') dans laquelle ces choses-là ont été possibles »⁽²⁶⁾. Cet argument s'expose à une objection qui me

⁽²⁶⁾ J. HABERMAS, « De l'usage public de l'histoire », in : *Devant l'histoire*, op. cit., p. 204.

semble actuellement peu convaincante mais qu'il faut néanmoins prendre en considération parce qu'elle risque le temps passant de devenir de plus en plus plausible : pourquoi, demandait Christian Meier, Habermas lie-t-il la responsabilité

à une certaine « forme de vie » ou à un « contexte de vie dans lequel Auschwitz a été possible », toutes choses qui, à l'évidence, seraient encore virtuellement présentes aujourd'hui ? Comme si c'était prouvé ! Voilà en tout cas une façon d'introduire Auschwitz dans notre présent, de le ramener à certaines structures et mentalités sociales continues, ainsi que de l'annexer de façon partisane, que j'aimerais au moins voir justifier davantage avant de m'en laisser convaincre. Particulièrement après quarante ans de succès pour notre démocratie. Car si, à bien des égards, nous agissons autrement qu'en Allemands, est-ce réellement cette façon d'agir, et pas plutôt le fait que nous sommes Allemands, qui nous rend responsables ⁽²⁷⁾ ?

Quoique, comme on le voit, Christian Meier ne l'avance nullement pour dénier la responsabilité historique des Allemands, on devine bien comment ce contre-argument pourrait être utilisé à cette fin. Il affirme une telle *discontinuité* entre les acteurs d'hier et d'aujourd'hui — une discontinuité dont 40 ans de démocratie exemplaire témoigneraient en acte — qu'il n'y a plus lieu de redouter que les comportements d'alors se reproduisent. Sans qu'elle ait été menée à terme de façon explicite, la dénazification se serait néanmoins parfaitement accomplie.

D'un point de vue individuel, c'est ce que prétendaient certains accusés à Francfort en 1965 : Voyez, disaient-ils, depuis la fin de la guerre, nous nous sommes comportés en honnêtes citoyens ; nous n'avons plus rien de commun avec ceux que nous fûmes à Auschwitz ; nous ne sommes plus ceux que nous étions et par conséquent en nous punissant vous punissez des innocents : il y a erreur sur la personne. Je suis devenu un autre. Cette argumentation serait convaincante s'il leur avait été possible de prouver cette métamorphose totale. Or, le témoignage des années ultérieures ne suffisait nullement à cet effet puisqu'avant de se muer en tortionnaires, ils étaient pour la plupart d'honorables individus ; aucun d'eux n'avait le moindre antécédent criminel. Dès lors, puisque cela ne les a pas empêchés d'être ce qu'ils prétendent ne plus être, il n'y a aucune raison de croire que la nouvelle façade de respecta-

⁽²⁷⁾ Ch. MEIER, « Une conclusion provisoire », in : *Devant l'histoire*, op. cit., p. 224.



bilité qu'ils arborent à présent préviendrait davantage une rechute dans le crime si l'occasion s'en présentait. Pour qu'ils puissent prétendre à une véritable renaissance, il aurait fallu qu'ils aient pris la mesure du mal qu'ils avaient commis, qu'ils se rendent compte de ce qu'ils avaient fait. De toute évidence, non seulement cette condition n'était pas remplie mais je pense qu'elle ne *pouvait* pas l'être : si Boger par exemple, le responsable de la section politique à Auschwitz, avait réalisé ce que cela signifiait d'avoir été un homme capable de « trouver un enfant mangeant une pomme, de le prendre par les jambes, de fracasser sa tête contre le mur et de ramasser calmement la pomme pour la manger une heure plus tard » ⁽²⁸⁾, je n' imagine pas qu'il se soit encore supporté vivant une minute de plus. Pour bien moins que cela, Oedipe s'est crevé les yeux. Je veux croire — mais je n'en suis malheureusement pas sûr — qu'il y a des prises de conscience létales. Dans des cas pareils, on ne peut se survivre qu'à la façon d'un somnambule disait Arendt ⁽²⁹⁾, d'un mort-vivant dont la mort physique n'est plus alors qu'une simple entérination.

Mais il en va évidemment autrement pour les enfants et, à fortiori, pour les héritiers plus lointains des bourreaux. Plus le temps passe, plus la descendance pourra arguer de sa totale différence par rapport à eux et à leurs complices objectifs. Ils pourront, avec davantage de raisons, prétendre ce que prétendait ce fils de S.S. gardien de camps :

Je ne suis responsable en rien de ce que mon père a fait, je n'étais pas encore né à l'époque et je n'ai rien à voir avec tout cela d'ailleurs. Je ne me sens pas non plus responsable de ce qui s'est passé. (...). Je n'ai rien à faire de ses actes, ni de lui. *Je suis un*

⁽²⁸⁾ H. ARENDT, « Introduction » à B. NAUMANN, *Auschwitz*, New York, F. A. Praeger, 1966, p. XXX (trad. allemande dans NA, 135).

⁽²⁹⁾ VE1, 217. Dans le roman, à bien des égards critiquables, d'E. AXELRAD (*Le jaune*, Paris, J. C. Lattes, 1988), ceci est pourtant bien mis en évidence : un médecin arrive d'Auschwitz à Sachsenhausen : à Auschwitz, il a collaboré avec Mengele qui lui a laissé la vie sauve et il raconte ce qu'il a fait et vu ; il se jette ensuite sur la clôture électrifiée ; et un autre détenu de commenter : « Comment ne pas le comprendre ? L'emper avait un témoignage à transmettre. Il l'a fait. Mais la vie ? Tôt ou tard il aurait découvert qu'il l'avait déjà quittée. Sa mort physique n'était qu'une formalité » (p. 190) et cela parce que : « La chance ne lui est pas échue par hasard. Il y a contribué, avec une volonté qui balayait scrupules et sentiments. *C'était assez pour vivre, mais pour survivre il fallait qu'il puisse cohabiter avec son passé* » (p. 191).

homme complètement différent, peut-être même à l'extrême opposé de lui ⁽³⁰⁾.

Admettons, c'est très peu vraisemblable, mais admettons-le tout de même, que ce jeune homme dise vrai : qu'il ne doive rien de lui-même à son père ; qu'entre eux, la discontinuité soit totale. Ce qu'Arendt et Améry m'invitent à penser — et cela vaut aussi bien pour l'ensemble de ceux qui ont de bonnes raisons de croire qu'ils n'ont plus rien de commun avec leurs « ancêtres » que pour ceux dont les ancêtres firent tout ce qu'il était en leur pouvoir de faire contre le mal —, c'est que *même alors*, il leur faudrait, pour restaurer vraiment la communauté détruite, assumer comme les leurs les actes caractéristiques de la majorité de leur peuple. Autrement dit, j'entends montrer pourquoi Willy Brandt a eu raison, malgré son passé antifasciste notoire, de s'agenouiller devant le monument commémoratif du ghetto de Varsovie.

6. L'assomption de la judéité chez Arendt et Améry

À cette fin, je dois faire un détour par une problématique *apparemment* tout à fait distincte : celle de l'assomption de la judéité chez Arendt et Améry. J'insiste sur le fait que la problématique n'est qu'apparemment distincte car je suis persuadé — même si aucun des deux n'a vraiment élaboré l'analogie — que l'un comme l'autre avaient, sinon parfaitement compris, du moins pressenti que leur assomption de la judéité et notre assomption du passé relevaient d'un même registre et des mêmes exigences.

Dans le magnifique discours qu'elle prononça à Hambourg en 1959 à l'occasion de la réception du prix Lessing, Arendt s'était donnée pour thème *De l'humanité dans de sombres temps* et elle en vint à dire que :

Si je souligne explicitement mon appartenance au groupe des Juifs tôt chassés d'Allemagne, c'est que je désire prévenir certains malentendus qui ne surgissent que trop facilement dès qu'on parle d'*humanité*. Dans ce contexte, je ne peux passer sous silence que, pendant de longues années, j'ai considéré que *la seule réponse adéquate à la question « qui êtes-vous ? » était : une Juive*. Seule cette réponse tenait compte de

⁽³⁰⁾ P. SICHROVSKY, *Naître coupable, naître victime*, Paris, Maren Sell & Cie, 1987, p. 58.

la *réalité* de la persécution. De même pour l'affirmation (dont voici l'esprit, sinon les termes exacts) par laquelle Nathan le Sage riposte à l'ordre : « Approche, Juif » — l'affirmation : Je suis un homme —, j'aurais estimé que ce n'est rien d'autre qu'une *grotesque et dangereuse évasion hors de la réalité* (VP, 27/18).

Tout à fait indépendamment d'Arendt, sur la seule base d'une communauté d'expérience, Jean Améry était parvenu à une conclusion identique :

La dignité ne peut être octroyée que par la société et la revendication issue de la simple intériorité individuelle — « Je suis un homme et, en tant que tel, j'ai ma dignité quoi que vous puissiez dire et faire ! » — est une vue de l'esprit, une illusion. Pourtant l'homme dégradé, menacé de mort, (...), peut convaincre la société de sa dignité dans la mesure où il assume son destin et, dans le même temps, s'insurge contre lui dans la révolte. Le premier acte doit être une reconnaissance sans réserve du verdict de la société comme d'une réalité donnée (JSS, 106).

Tout deux, on le voit, lient dignité humaine et assomption d'un destin. Le mot « destin » a ici un troisième sens : ni une détermination supra-humaine, ni un dommage subi en conséquence d'actes passés mais plutôt un « préjugé » attaché à une qualité objective de la personne et qui détermine plus ou moins considérablement les conditions de sa reconnaissance présente par ceux qui ne possèdent pas cette qualité objective. Je voudrais parvenir à montrer que le destin que représentait pour Arendt et Améry leur appartenance formelle au judaïsme est sensiblement identique au destin qu'est pour nous notre appartenance — substantielle *ou réduite à une pure forme* — aux communautés qui nous font *reconnaître* par les autres comme étant des Blancs, des Européens, des Belges, des catholiques, des bourgeois ou n'importe quelle autre « étiquette » qui nous précède et nous accompagne. Ce qui est en question alors, c'est la manière dont il convient de réagir lorsque l'on se trouve ainsi catalogué. Arendt et Améry affirment semblablement que, dans un premier temps, il faut assumer l'étiquette. Pourquoi et en quoi cela concerne la problématique de la responsabilité historique, c'est ce que je vais tenter d'établir à présent ⁽³¹⁾.

⁽³¹⁾ J'ai développé plus longuement ce point dans « Geschichtliche Verantwortung und menschliche Würde bei Jean Améry », in : *Über Jean Améry* (I. Heidelberger-Leonard, éditeur), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1990, pp. 29-47.



S'adressant en 1959 à un public allemand, Hannah Arendt n'évoque pas son expérience personnelle gratuitement ; c'est en vue d'introduire la question du rapport des Allemands à leur passé qu'elle parle d'abord d'elle-même et elle en prévient son auditoire :

Lorsqu'ainsi je révèle crûment l'arrière-fond personnel de mes réflexions, cela peut facilement résonner, à l'oreille de ceux qui ne connaissent le destin des Juifs que par ouï-dire, comme un bavardage d'école, une école dont ils n'ont pas suivi les cours, et dont les leçons ne les concernent pas (VP, 28/19).

De la même façon, ce n'est pas un hasard si Améry clôture son ouvrage, principalement voué à démontrer aux générations d'après-guerre qu'Auschwitz est aussi leur affaire, par une longue méditation sur *La contrainte et l'impossibilité d'être juif*. Nous avons déjà évoqué l'impossibilité dans le chapitre précédent : nous allons maintenant considérer les motifs de la « contrainte » (« Zwang »). Améry est encore moins explicite qu'Arendt quant au lien que pourrait entretenir la nécessité de l'assomption de la judéité et la nécessité de l'assomption du passé, mais il indique tout de même qu'il espère que « l'individuel soit assez exemplaire pour concerner aussi ceux qui ne sont ni ne doivent être juifs » (JSS, 99).

Or, précisément en tant qu'individus, Arendt et Améry n'avaient plus de juif que le nom. Issus l'un et l'autre de milieux presque totalement assimilés, ils avaient bien plus de motifs que le jeune homme de notre exemple pour se sentir totalement étrangers à « leurs » coreligionnaires. L'un et l'autre ont compris pourtant que l'unique façon de résister à l'oppression d'une part et de conserver leur dignité humaine d'autre part, consistait à s'identifier tout à fait à cet « être-juif » qui leur était reproché.

Une fois de plus, il pourrait sembler que ce fût là jouer le jeu des nazis. Ne faut-il pas penser plutôt que

C'est au contraire toujours *au nom de l'universalité abstraite* qu'il nous est possible d'échapper à tous les particularismes dont l'absolution seule, sous la forme d'un faux universel, conduit au projet de l'exclusion, voire de l'extermination ⁽³²⁾ ?

⁽³²⁾ L. FERRY et A. RENAUT, *Heidegger et...*, op. cit., p. 17.

Améry s'inscrivait en faux contre cette proposition pourtant théoriquement irréfutable :

Ce n'est pas en appelant intérieurement à mon humanité abstraite que je devins homme mais dans la mesure où je me suis trouvé et entièrement réalisé en tant que Juif se révoltant dans la réalité sociale donnée (JSS, 108).

Arendt était tout à fait consciente de la mécompréhension possible de cette affirmation à laquelle elle aurait sans aucun doute souscrit :

Aujourd'hui, pareille attitude semblerait être une pose. Aujourd'hui, il est aisé de remarquer que ceux qui réagissent ainsi n'ont jamais été de bons élèves à l'école de l'« humanité », qu'ils étaient tombés dans le piège posé par Hitler et qu'ils avaient donc à leur manière succombé à l'esprit de l'hitlérisme (VP, 28/18).

En vérité pourtant, poursuivait-elle, « le principe fondamentalement simple qui est en question ici » est le suivant :

On ne peut se défendre que dans les termes de l'attaque. Ceux qui rejettent de telles identifications opérées par un monde hostile peuvent bien se sentir magnifiquement supérieurs au monde, mais leur supériorité n'est alors en vérité plus de ce monde ; c'est la supériorité d'un « Coucouville les Nuées » plus ou moins bien échafaudé (VP, 28/18).

Qu'est-ce à dire ? Seulement ceci qu'on ne peut agir efficacement — c'est-à-dire en inscrivant son acte dans la réalité — que sur base de ce pour quoi les autres vous prennent. Éluder cette définition de soi — et en l'occurrence, elle réduisait les individus à n'être que des Juifs au sens le plus péjoratif du mot — qu'impose à tort ou à raison la société, c'est une fuite de la réalité. Affirmer sa qualité d'être humain lorsque l'on est unanimement désigné et ainsi constitué comme juif, c'est ignorer le poids du réel. Or, agir sans tenir compte des contraintes du réel, c'est agir en irresponsable, c'est s'interdire d'avoir prise sur ce réel, de lui résister et, éventuellement, de le transformer.

Hannah Arendt qualifiait de « grotesque et dangereuse » l'affirmation qu'elle met dans la bouche de Nathan-le-Sage répliquant à l'ordre — « Avance, Juif ! » par : « Je suis un homme ». Elle n'est évidemment pas grotesque en ce sens qu'elle serait fausse. Arendt ne met pas un instant en doute la vérité de cette réponse. Seuls les nazis prétendaient qu'être juif et être — vrai-



ment — homme étaient deux qualités exclusives l'une de l'autre. Mais en sus de la dimension sémantique du langage — à ce point de vue, la proposition : « je suis un homme » est irréprochable —, il y a la dimension pragmatique, soit « l'élément illocutoire, *qui a pour fonction d'engager des relations interpersonnelles* » ⁽³³⁾.

Vraie, la réponse de Nathan est pourtant inopportune, non-juste « eu égard au contexte normatif de l'énonciation » ⁽³⁴⁾. Or, de 1933 à 1945, ce contexte normatif était défini par le régime nazi et il avait reçu sa consécration officielle dans les lois de Nuremberg. Autrement dit, dans ces circonstances, la réponse de Nathan était inadéquate pour « engager des relations interpersonnelles » — *fûs-sent-elles des relations d'opposition* — avec ses interlocuteurs. En effet, elle l'excluait bien plutôt de l'enceinte — injustement réduite, personne ne le conteste — de toute conversation, de toute révolte possibles. Améry rappelle à ce propos le pathétique dialogue auquel il assista entre deux détenus à Auschwitz-Monowitz : tout content de trouver un compatriote, le premier dit : « Je suis français comme toi » ; et l'autre de lui répondre, sans aucune hargne : « Français, toi ? Mais tu es Juif, mon ami » (JSS, 105). Dans la réponse du deuxième, il y a la tranquille assurance de l'homme normal qui corrige gentiment l'aliéné se prenant pour Napoléon. Si ce dernier réalise son erreur, son interlocuteur peut reprendre le dialogue mais s'il persiste dans sa conviction intime d'être Napoléon, l'autre haussera les épaules ; ou bien il abandonnera la partie, ou bien il lui parlera désormais comme on parle à un enfant en jouant : ce n'est plus une vraie conversation, les paroles prononcées — « je te tue ; tu es mort ! » — ne portent pas à conséquences.

Comme qui ignore la part du passé collectif en lui, celui qui ignore les conditions présentes de reconnaissance se contraint lui-même à occuper la place du fou et il ne peut par conséquent être considéré comme autonome. Qu'il dise tout ce qu'il veut à l'intérieur des limites de l'asile, cela ne fait aucune différence. C'est pourquoi la revendication issue de la seule conviction intime, pour vraie qu'elle soit d'un point de vue théorique, n'est pas seulement grotesque mais aussi dangereuse : elle condamne ipso facto à l'impuissance du bouffon qui s'agite sans que personne ne le prenne au sérieux.

⁽³³⁾ J. HABERMAS, *Le discours...*, op. cit., p. 369.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, p. 370.



Autrement dit, pour être reconnu comme un agent responsable, il faut d'abord reconnaître la loi de l'autre si c'est elle qui a le pouvoir de définir les règles du jeu. À nouveau, l'assomption d'une hétéronomie s'avère être la condition préalable de l'autonomie. Faute d'admettre les conditions d'admission — aussi infâmes soient-elles — sur la scène du monde adulte, du monde normal qui se trouve à l'extérieur de l'asile — même si sa normalité déraile —, on se voue à une existence radicalement hors du monde. Quand la définition officielle de la réalité est insatisfaisante sans être néanmoins menaçante, c'est un pari difficile mais il n'est pas impossible. Mais quand l'ignorer signifie ignorer la menace que cette définition fait porter, c'est pratiquer la politique de l'autruche.

Entre 1933 et 1945, ce n'était pas, dit Améry, sombrer dans l'inauthenticité sartrienne que de s'aligner sur l'image que les antisémites donnaient des Juifs. Les plus lucides d'entre eux étaient bien obligés de réaliser que :

Le monde, (...), nous voit tels et tels ; paresseux, haïssables, inutilisables, méchants ; mais quel sens aurait-ce, au vu de cette unanimité mondiale, de protester et de dire que nous ne l'étions pas. L'abandon des Juifs à l'image "stürmérienne"⁽³⁵⁾ d'eux-mêmes n'était rien d'autre que la reconnaissance d'une réalité sociale : contre celle-là, un appel à une auto-appréciation d'un autre ordre devait apparaître folle ou ridicule (JSS, 105).

Si, pour inepte qu'il soit, il ne rimait à rien d'ignorer le jugement du monde, il ne s'ensuit nullement que toute résistance était interdite. Au contraire. Mais c'est à partir de ce jugement qu'il fallait opérer :

Je compris, (...), que je devais accepter le verdict en tant que tel mais que je pouvais forcer le monde à le réviser. J'assumai le jugement du monde avec la résolution d'en venir à bout par la révolte (JSS, 107).

Par la révolte, c'est-à-dire par des actes posés en tant que Juif conscient d'être un paria et assumant sa condition de paria. Pour gagner son procès en réhabilitation, il lui fallait agir de telle façon qu'il se découvre — lui, le Juif méprisable, lâche et honteux — différent de ce qu'on attendrait d'une semblable sous-humanité. Alors, et alors seulement, par ce décalage qu'il manifeste en acte

⁽³⁵⁾ *Der Stürmer*, journal violemment antisémite dirigé par Julius Streicher (1885-1946), pendu à Nuremberg pour crimes contre l'humanité.



entre ce qu'il est et ce qu'il est censé être, il force le monde à reconsidérer son jugement.

Comme jadis la légalité a constitué Améry et Arendt en Juifs, leurs regards inquiets nous constituent aujourd'hui en complices potentiels du crime ; de bonne foi, nous pouvons nous indigner de leur soupçon, le rejeter comme absurde, arguer de la présomption d'innocence dont bénéficie tout prévenu. Non moins que nous, davantage que nous, ils auraient pu faire de même il y a cinquante ans. Les bonnes raisons pour lesquelles ils ne l'ont pas fait sont encore valables et c'est pourquoi nous devrions assumer notre qualité de complices en puissance pour les forcer ensuite, en nous révélant activement différents de l'image négative qu'ils ont de nous, à retirer leur plainte.

Le comportement de fuite qui consistait pour eux à récuser le statut maudit qui de toute façon leur collait à la peau trouve son équivalent dans notre refus d'admettre qu'on puisse nous voir comme des porteurs d'une identité collective plutôt qu'individuelle. En effet, le problème ne se pose pas différemment en ce qui concerne nos autres qualités objectives ; même si elles ne sont plus que purement formelles, elles définissent a priori le « contexte normatif d'énonciation » et c'est à partir de cette reconnaissance seulement que l'on se met en mesure de faire évoluer la situation. Au Zaïre, je suis d'abord un ex-colonisateur ; à Anvers, je suis d'abord un « franskiljon » ; etc. Fuir ces images en lesquelles l'on peut avoir du mal à se reconnaître, c'est s'abstraire du réel. On en comprend la tentation : entamer une relation avec un handicap aussi lourd que l'image d'un oppresseur, d'un colonisateur ou même d'un criminel, ce n'est pas évident et on peut désespérer d'en venir jamais à bout. Mais forte d'une expérience longuement méditée, Arendt — et ce sera une ultime manière d'illustrer le lien entre dignité humaine et responsabilité historique — nous prévenait : « Tandis que nous pensons généralement à la responsabilité, et spécialement à la responsabilité collective, comme à un poids et même comme à une sorte de châtiment, je crois qu'il est possible de montrer que le prix à payer pour une non-responsabilité collective est considérablement plus élevé » ⁽³⁶⁾.

⁽³⁶⁾ H. ARENDT, « Collective Responsibility », in : *Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (J. W. Bernauer, éditeur), Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 45.



L'innocence que l'on peut conquérir par l'isolement, par la résolution de ne se montrer que là où aucune image de soi ne pré-détermine l'appréhension d'autrui, c'est l'innocence de l'idiot du village. L'état d'irresponsabilité apparaît parfois enviable. Le fou n'a ni charge de lui-même, ni de personne d'autre. S'il est considéré comme inoffensif, il pourra sans doute gambader librement dans le village et faire tout ce qui lui plaît pourvu que cela ne contarie pas l'activité des gens normaux. Mais il vit dans un autre monde. Et ce qu'il dit de là, cela n'intéresse personne : même les enfants en rient. Arendt évoque explicitement dans ce passage l'expérience des apatrides. Loin d'être enviable, leur « innocence, dans le sens de totale absence de responsabilité, était le signe de leur privation de droits tout comme elle était le sceau de leur perte de tout statut politique » (OT2, 278/295). Si vraiment esquiver la responsabilité historique équivaut à se réfugier dans l'innocence de l'ingénu, on s'expose volontairement par là au sort que les apatrides ont subi. Et de fait, ce qu'Arendt dit d'eux pourrait être transposé tel quel aux aliénés :

Ni la sécurité physique — consistant à être nourris par une œuvre de charité publique ou privée —, ni la liberté d'opinion ne changent le moins du monde leur situation fondamentale qui est d'être privés de droits, (...) ; leur liberté d'opinion est une liberté en monnaie de singe [« a fool's freedom » écrit-elle d'ailleurs] puisque, de toute façon, ce qu'ils peuvent penser n'a aucune importance. (...). Être privé des droits de l'homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde *qui rende les opinions significantes et les actions efficaces* (OT2, 281/296).

C'est pourquoi Arendt avait tout à fait raison de soutenir dans la citation que j'ai mise en exergue de l'épilogue que l'assomption de la responsabilité historique était le prix à payer pour pouvoir vivre comme un homme parmi les hommes. On comprend dès lors qu'il ne suffise pas, pour réduire la distance interstellaire qui s'est creusée entre Améry et nous, d'ouvrir tout grands les bras en proclamant haut et fort : « Vous et nous sommes des hommes, nous appartenons ensemble à la grande famille humaine ». Ce serait manquer le coche car entre 1933 et 1945, c'est en tant que Juif qu'il fut persécuté et c'est en tant que non-juifs que nous fûmes épargnés. C'est en tant que Belges, c'est en tant que catholiques que nous fermâmes les yeux sur ce qui se passait. C'est donc en tant que tels que nous avons



devoir de réparer l'injure, si l'on veut bien entendre le sens anglais du terme qui veut dire « blessure ». Même Eichmann prétendait, sans que l'on ne doive sur ce point douter de sa sincérité, que personnellement il n'avait rien contre les Juifs. Puisque ce n'est pas le lien privé d'homme qui a été corrompu — même si, comme nous l'avons suggéré, il est probable qu'à terme il soit aussi gangrené —, ce n'est pas lui qui doit être reconstitué. Ce sont les liens publics entre Juifs et Belges, Juifs et Allemands, Juifs et Autrichiens, Juifs et catholiques qui sont en cause. C'est sur cette base qu'une nouvelle alliance peut être conclue.

Mais cela suppose que les deux parties conservent leurs identités respectives. Qu'il y ait encore des Juifs et qu'il y ait encore des Belges. Faute de partenaires, le pacte ne pourrait être reconduit. C'est de cette exigence que je conclus à la nécessité du retour aux appartenances et aux traditions qui les supportent. Un retour conscient et critique, un retour qui ne ramène pas simplement à la case de départ. Au contraire, sans doute les générations d'avant le séisme ne pourraient-elles pas comprendre d'emblée notre façon d'être belge ou catholique. Tant mieux, ce serait la preuve que nous ne sommes plus tout à fait les mêmes ; mais il faudrait pourtant qu'un minimum de continuité subsiste pour que nos partenaires reconnaissent que ce sont effectivement avec des Belges ou des catholiques et non avec une espèce nouvelle qu'ils traitent. Une fois l'affaire conclue, nous pourrons — si nous le désirons — reprendre notre liberté et entamer une nouvelle histoire sur des bases individuellement choisies. Le contrat sera à nouveau de mise.

Mais aussi longtemps qu'une blessure demeure, latente ou patente, les conditions ne sont pas remplies pour que la reconnaissance s'effectue sur des bases purement contractuelles et individualistes. Dès lors, nous restons inclus dans une structure de représentation qui a les mêmes traits formels que les structures de représentation du monde ancien. En effet, pour prix d'une existence au sein de la pluralité, nous héritons, à travers les diverses responsabilités historiques qui nous incombent, d'obligations qui constituent autant de missions terrestres à remplir. En même temps, chacune d'entre elles définit un « nous » qui est le noyau d'une identité collective : même si rien d'autre n'unit plus les membres d'une collectivité quelconque, ils constituent une communauté de fait à laquelle, en tant que



telle, il peut être minimalement imputé certains manquements en vertu du *pouvoir* qu'ils possèdent — *et qu'eux seuls possèdent* — de remédier collectivement à une situation donnée. À l'inverse toutefois de ce qui avait lieu antérieurement, cette communauté ne s'instaure pas sur la base du privilège mais bien plutôt de la dette vis à vis des opprimés et des exploités. Non pas toutefois des « opprimés et des exploités » en général dont il s'agirait de faire universellement valoir les droits : chacun hérite, en vertu de ses appartenances particulières, d'obligations particularisées envers les membres de telle ou telle autre communauté lésée dans les rapports d'oppression ou d'exploitation instaurés jadis. C'est dire que les obligations prioritaires ne sont pas les mêmes pour tous et qu'elles ne sont pas non plus arbitraires : parce qu'elles s'originent dans les tragédies et les accidents de l'histoire, elles sont elles-mêmes transies d'historicité. Tant la perception de l'injure perpétrée que les réponses qu'elle appelle sont variables et relatives à des états de culture ou de civilisation donnés.

À cet égard, Auschwitz représente un véritable tournant dans l'histoire de l'humanité. La singularité absolue de l'événement ne peut être établie empiriquement. Comme toute science, l'histoire ne traite que du relatif et du comparable. Seule la mémoire peut connaître une singularité absolue et, du point de vue de la mémoire, la singularité ne réside ni dans le nombre des victimes, ni dans le degré d'horreur qui fut atteint même si de part et d'autre des sommets historiques ont été atteints et dépassés. Ce qui s'est modifié à la faveur d'Auschwitz, c'est notre rapport à l'histoire en général. Comme l'écrivait à juste titre Habermas :

Depuis lors, un lien de naïveté a été rompu qui nous unissait — une naïveté à laquelle des traditions, ignorantes du doute, puisaient leur autorité, et qui, d'une manière générale, nourrissait les continuités historiques. Auschwitz a modifié les conditions qui permettaient aux tissus historiques de la vie de se perpétuer spontanément — et ce pas seulement en Allemagne ⁽³⁷⁾.

Parce qu'Auschwitz s'est produit au milieu de l'Europe en plein vingtième siècle sous l'égide d'un peuple hautement civilisé, l'événement a provoqué un traumatisme dont nous n'avons

(37) J. HABERMAS, « Conscience historique et identité post-traditionnelle », in : *Bulletin Trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 25-26, 1990, p. 18.

pas encore pris l'entière mesure mais il est d'ores et déjà clair qu'on ne pourra plus désormais verser la souffrance des victimes — et pas seulement des victimes du nazisme — au compte pertes et profits de l'histoire universelle. Cet interdit, aucun événement antérieur, pour meurtrier et cruel qu'il ait pu être, ne l'avait suscité : ni le génocide pourtant proche des Arméniens, ni le génocide pourtant quantitativement beaucoup plus important des Indiens d'Amérique du Sud lors de la conquête. Après Auschwitz, dit Habermas, les conditions de la reproduction des contextes de vie ne sont plus ce qu'ils étaient avant. Comprendons que leur reconduction automatique et irréfléchie n'est plus de mise — « et ce pas seulement en Allemagne » même si, il ne faut pas s'illusionner sur ce point, dans la majorité des pays d'Europe et d'ailleurs cette prise de conscience est encore loin d'être réalisée. Autrement dit, il est permis d'espérer que le rapport au passé prendra dorénavant la forme d'un apprentissage dont l'assomption des responsabilités sera le vecteur effectif. C'est en ce sens que l'on peut parler de la cure du passé comme modèle de la maîtrise de l'histoire. Je voudrais pour finir en spécifier quelque peu les traits.

7. La cure du passé comme modèle de la maîtrise de l'histoire

Récapitulons une ultime fois l'argumentation développée en faveur de la responsabilité historique pour la prolonger dans le sens d'un modèle alternatif de maîtrise de l'histoire : chacun s'accorde à penser qu'il n'est pas d'autonomie véritable qui ne suppose la capacité de répondre de soi et la meilleure preuve en est que nous traitons le fou, celui qui par excellence s'ignore, comme un éternel mineur ; or, la sortie hors de l'état de minorité constitue bien l'enjeu spécifique des Lumières. À partir de là, on peut soutenir dans la tradition de l'humanisme abstrait pur et dur que, n'étant rien au départ, nous ne sommes que ce que nous (nous) faisons et que, par conséquent, répondre de ce que nous sommes se borne à répondre de ce que nous faisons. Mais si, comme c'est évidemment le cas, nous sommes davantage que ce que nous (nous) faisons, nous ne pouvons répondre de la totalité de nous-mêmes sans répondre de ce qui en nous



ne vient pas de nous. Dans la mesure où il contribue à nous faire ce que nous sommes ou à nous faire apparaître comme tel sur la scène publique, nous devons donc répondre du passé. Cette responsabilité nous affecte à la manière d'un destin qui nous afflige sans que nous n'ayons rien fait pour mais, et ici réside le moment de vérité indépassable de l'humanisme abstrait, nous ne sommes pas impuissants face à ce destin. Nous reconnaissons déterminés par le passé, nous nous mettons *ipso facto* en mesure, sinon de le maîtriser, du moins d'avoir prise sur lui. En refusant de reconduire inconsciemment les facettes de notre héritage historique collectif qui se sont avérées soit franchement néfastes, soit dangereusement ambivalentes, nous effectuons un travail sur nous-mêmes (au sens large qui inclut également les milieux de vie au sein desquels nous évoluons) qui nous rend autres que nous étions. Non pas totalement différents mais suffisamment métamorphosés pour que nos divers créanciers, chacun d'eux dans son optique propre, puissent à nouveau nous accorder leur crédit et nous reconnaître comme de véritables partenaires d'une relation enrichissante pour toutes les parties impliquées.

L'héritage historique collectif est en nous comme une pierre taillée au hasard des circonstances et des péripéties de l'histoire : polie en certaines de ses facettes, presque brute ou parfois fendue en d'autres. Le progrès, ce n'est peut-être rien d'autre que le lent travail de ce donné au fil des générations. Un travail qui, à la faveur du nouveau rapport à l'histoire induit par la profonde crise provoquée par Auschwitz, pourrait se faire de manière plus réfléchie qu'il ne se faisait jusqu'alors. C'est au niveau des déterminismes sociaux que ce travail s'effectue. L'important en l'occurrence, ce n'est pas d'expliquer l'inexplicable, soit le courage ou, à l'inverse, les bassesses exceptionnelles et largement imprévisibles d'individus déterminés. Ce n'est pas en effet en considérant les accomplissements individuels qu'il est possible d'établir le progrès ou la régression dans l'histoire puisqu'à toutes les époques on trouvera vraisemblablement des écarts identiques. Souvenons-nous de ce que nous disions de l'attitude des Danois vis à vis de la persécution de leurs compatriotes juifs. Ce sur quoi il importe de porter les efforts, c'est à la tâche de longue haleine consistant à réformer la qualité de la « moyenne », l'esprit objectif ou l'éthos afférant à chacune des



communautés historiques existantes. Dans cette perspective, il est bien entendu d'une part que tous — y compris les candidats-analystes de l'éthos — participent de ses manquements jusqu'à preuve du contraire : les héros ne se révèlent qu'à l'épreuve des circonstances et personne ne peut préjuger de ce que sera son comportement individuel. D'autre part, il s'agit bien de réformer et non de révolutionner au sens d'un recommencement radical car on succomberait sinon derechef au mythe éculé de la création de l'homme nouveau. La pierre est un donné irréductible qu'il n'est possible ni de supprimer, ni d'abstraire et les membres de toutes les communautés historiques en héritent sous des configurations extrêmement diverses : même s'ils sont belges tous les deux et qu'en tant que tels ils ont des obligations communes, la cure du passé compris entre 1940 et 1945 appelle manifestement des tâches distinctes selon que l'on est un ouvrier socialiste wallon ou un bourgeois catholique flamand.

Il est clair en outre qu'il y va d'une tâche infinie : comme en psychanalyse, la cure est interminable. C'est compréhensible pour plusieurs raisons : tout d'abord, les défauts de la pierre ne se révèlent pas toujours. On peut vivre avec eux, comme nous vivons avec nos névroses personnelles, sans que n'en résultent des dommages patents si les circonstances sont favorables ; et même si les défauts se sont révélés, nous savons qu'ils peuvent être niés, refoulés, banalisés, normalisés. Les mécanismes de défense faussement protecteurs contre les plaies du passé sont nombreux. Ensuite, l'histoire ne s'arrête pas pour que nous procédions tranquillement aux réparations avant de remettre la voiture en marche. D'autres événements surviennent qui minent, diffèrent ou au contraire confortent le travail non encore consolidé. D'autres urgences apparaissent, inédites, qui brouillent les cartes et rendent le jugement plus difficile encore. Bref, l'histoire contemporaine interfère sans cesse sans qu'il ne soit possible de contrôler l'effet des transformations ainsi introduites. Enfin et surtout, les limites de l'autoréflexion collective sont réelles, plus étroites encore que celles de l'autoréflexion individuelle. Nous ne pouvons surplomber globalement le passé dont nous sommes issus. Il n'y a pas de point d'Archimède universellement valable à partir duquel la critique des traditions et du passé pourrait être entreprise. Ce sont autant de raisons qui, de droit et de fait, limitent toute maîtrise de l'histoire possible.



Et pourtant... À travers les sciences humaines, l'art et nombre d'institutions, nos sociétés se sont données les instruments nécessaires pour procéder plus systématiquement à cette autoréflexion collective et pour en traduire les conséquences dans nos pratiques courantes. Après la génération des témoins, les chercheurs, scientifiques, artistes ou militants, élaborent chacun à leur manière le passé collectif et le livrent — dans ses failles en particulier — au jugement des contemporains. Ils proposent des bilans du passé qui, comme tout diagnostic, peuvent et doivent (si l'on se refuse à concevoir le rapport critique au passé sur un mode technocratique) être débattus en faisant pleinement droit au pluralisme des interprétations et à la diversité des angles d'approche : les uns porteront davantage d'attention aux déterminismes économiques, les autres aux déterminismes socio-politique, d'autres encore à la psychologie sociale... À travers les œuvres artistiques, des aperçus rétifs à l'analyse scientifique en même temps que des concaténations concrètes favorisant l'empathie sont fournies à l'appréciation du grand public. Même si l'entreprise est complexe et délicate, nous ne sommes pas dépourvus d'outils efficaces pour tirer les leçons de l'histoire.

Ce faisant, on ne fait pas que soigner les plaies du passé qui empoisonnent le présent, on travaille également pour les générations futures. Si l'on admet en effet que le progrès se traduit par un accroissement de l'autonomie humaine, le corollaire en est l'indétermination du futur : plus libre, il sera forcément plus ouvert. Il ne s'agit donc pas de planifier le futur mais bien de permettre aux générations prochaines d'être davantage que nous ne le sommes en mesure de décider ce qu'elles veulent pour elles-mêmes. Or, cette faculté est fortement limitée par les facettes négatives de l'héritage du passé. D'abord comme nous l'avons vu, parce qu'elles handicapent considérablement les relations susceptibles de s'établir entre membres de communautés séparées par les événements historiques. Ensuite parce que la cure du passé délivre nos propres héritiers du poids de déterminismes qui étaient jusque là reconduit spontanément sous forme de préjugés. Or si les idées reçues de la sorte ont ceci d'avantageux qu'elles nous épargnent la peine de penser et d'agir par nous-mêmes, la rançon de cette facilité se manifeste dans l'éternel retour du même auquel l'abandon aux préjugés nous condamne en prédéterminant le type de rapports possibles entre individus. Cette prédétermination récurrente dans



l'histoire réelle a pour pendant une histoire hypothétique des possibilités avortées et des recontres manquées, de tout ce dont l'on se prive en adoptant la voie de la facilité. Se libérer des préjugés et des autres obstacles du même genre, c'est alors ouvrir l'histoire à des scénarios inédits dont les participants définiraient eux-mêmes librement l'allure et tel est précisément l'idéal régulateur de la modernité.

Last but not least, il y a les victimes du passé et leurs vaines souffrances. Comme d'aucuns y ont à bon droit insisté ⁽³⁸⁾, toute réconciliation présente ou à venir qui se ferait à leurs dépens souffrirait d'un vice de forme indélébile. Cette souffrance, rien ne peut l'annuler et il est proprement indécent de l'instrumentaliser en l'inscrivant dans le dessein providentiel de je ne sais quelle divinité malfaisante. Mais si malgré tout nous voulons conférer un sens à une souffrance qui en fut de bout en bout dénuée pour la plupart des victimes, c'est à nous qu'il revient de faire en sorte que leur mort désespérée ne soit pas le point final du récit. Il m'arrive de rêver qu'un historien futur pourrait écrire qu'au milieu du XX^e siècle une terrifiante régression par rapport aux fragiles acquis de plusieurs millénaires de civilisation et de culture se produisit mais qu'ensuite et en conséquence de la crise profonde qui en résulta l'histoire humaine ne fut plus jamais pareille. On peut encore rêver.



⁽³⁸⁾ Cf. en particulier H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1976.

Bibliographie des ouvrages et recueils d'articles de H. Arendt

Étant donné que des inédits d'Arendt sont encore régulièrement exhumés de la bibliothèque du Congrès américain où ses manuscrits ont été déposés, il est prématuré d'entreprendre une bibliographie exhaustive. La bibliographie — pourtant très complète et facilement accessible au lecteur francophone — établie par Élisabeth Young-Bruehl (*Hannah Arendt*, Paris, anthropos, 1986, pp. 689-704) ne reprend même pas la totalité des textes publiés du vivant d'Arendt. Provisoirement, la bibliographie la plus exhaustive se trouve dans la petite monographie de Wolfgang Heuer : *Hannah Arendt*, Hambourg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1987, pp. 135-144. En ce qui me concerne, je ne mentionne ici que les références des éditions utilisées des livres publiés sous le nom d'Arendt par ordre chronologique de parution en langue française.

The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

Édition allemande (traduite et revue par Arendt elle-même) : *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Traduction française (à partir de l'édition anglaise) : *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (réédition 1983 avec une préface de Paul Ricœur).

Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal (1963), Paris, Gallimard, 1966.

On Revolution (1963), New York, Penguin Books, 1977. Édition allemande (traduite et revue par Arendt) : *Über die Revolution*, Munich, Piper, 1963. Traduction française : *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought (1961), New York, Penguin Books, 1977. Traduction française (augmentée de deux essais) : *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard (« Idées »), 1972.

The Origins of Totalitarianism (1951), Londres, André Deutsch, 1986.



[contient la préface de la première édition ainsi que les nouvelles préfaces aux trois parties de l'ouvrage dans l'édition définitive (1968)]. Édition allemande (traduite et revue par Arendt) : *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1955. Traduction française en trois volumes : *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982 ; *Le système totalitaire*, Paris, Seuil (« Points »), 1972.

Crises of the Republic, San Diego/New York/London, Harcourt Brace Jovanovich, 1972. Traduction française : *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Men in Dark Times, San Diego/New York/London, Harcourt Brace Jovanovich, 1968. Traduction française : *Vies politiques*, Paris, Gallimard (« Tel »), 1974.

The Life of the Mind, San Diego/New York/London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (One-Volume Edition). Traduction française en deux volumes : *La vie de l'esprit I. La pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981 et *La vie de l'esprit II. Le vouloir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago, The University of Chicago Press, 1982 (texte établi et édité par R. Beiner).

Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969 (H. Saner, éditeur), Munich, Piper, 1985.

Rahel Varnhagen, La vie d'une Juive allemande à l'époque du Romantisme (1958), Paris, Tierce, 1986.

Die verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Traduction française (partielle) : *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, Paris, Bourgeois, 1987.

Zur Zeit. Politische Essays, Berlin, Rotbuch Verlag, 1987. Traduction française (partielle) : *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989.

Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1, Berlin, Tiamat, 1989.

Die Krise des Zionismus. Essays & Kommentare 2, Berlin, Tiamat, 1989.

La nature du totalitarisme, Paris, Payot, 1990.



Index nominum

- ALTHUSSER, Louis : **232 ***, 238
 AMÉRY, Jean : 38-**39**-40, 262, 268, **269**-274, **275**-320
 ANTELME, Robert : 17, 31
 ARISTOTE : **43**, **58**, 60, 67, **71**, 82-3, 87, 89, 103, 111, 121, 146-7, 152, 197-8, 217, 224, 230, 241.
 ARON, Raymond : 46, 198, **202**
 ASSÉO, Henriette : 288
 AUBENQUE, Pierre : **43**
 AUGUSTIN (saint) : 19, 274
 AXELRAD, Axel : **312**
 BAUDELAIRE, Charles : 220
 BAUMAN, Zygmunt : **8**
 BAYLE, François : 259
 BENJAMIN, Walter : **259**
 BENTHAM, Jeremy : 117
 BERGER, Peter : **38**, 40, 44, 177, **226**, **282**
 BERNAUER, James : **65**, 221, 319
 BESNARD, Pierre : **44**, 163
 BLIXEN, Karen : 20-1, 24, 58, 62, 98, 101, **126**, 150, 183-, **185**, **186**-187, **188**, **189**-191, **192**-193, 196, 199, 206-211, 214, 219, 223, 225, 235-7, 240-251, 261, 305
 BOGER, Roger : 312
 BONALD (de), Louis : 23
 BOROWSKY, Tadeusz : 17, 259-**260**
 BRANDT, Willy : 313
 BRAUDEL, Fernand : **80**
 BRECHT, Bertold : 142, 156
 BREUGHEL : 201
 BRINK, André : 307
 BURKE, Edmund : 23, 178
 CALVIN : 16
 CARTRY, Michel : **16**
 CASTORIADIS, Cornelius : **220**
 CATON : 257
 CHALAMOV, Varlam : 17, **87**
 CHAR, René : 115, 136, 244
 CHAUMONT, Jean-Michel : **15**, **21**, **43**, **138**, **301**, **314**
 CHIARAMONTE, Myriam : 276
 CHIARAMONTE, Nicolas : **276**
 CLASTRES, Pierre : 16, 88
 CLISTHÈNES : 139
 CONRAD, Joseph : **79**
 CONSTANT, Benjamin : **90**, 137, 218
 CRÈVECOEUR, Hector saint-John de : 137
 CAHL, Ellen : 209
 DELBO, Charlotte : 17
 DELIGNY, Fernand : **15**
 DERATHÉ, Robert : **284**
 DESCARTES, René : **12**, 47, 73
 DINESEN, Isak : voir KAREN BLIXEN
 DOSTOÏEVSKY, Fiodor M. : 306
 DUMONT, Louis : 62-**63**, 67, 72-3, 217-8, **236**, 242
 DURKHEIM, Émile : 44
 EAKIN, P. J. : **272**
 EICHMANN, Adolf : 183, 255, 299, 308, 321
 ENEGRÉN, André : **21**, 32, 130

* En gras, les pages où se trouvent les références bibliographiques des ouvrages et/ou articles cités de l'auteur.

- ENGELS, Friedrich : **61, 131, 143, 153**
 EPICTÈTE : **37-8, 42, 213**
- FERRY, Jean-Marc : **102, 165, 168, 183**
 FERRY, Luc : **14, 16, 18, 24, 46, 164, 205, 280-1, 292-3, 295, 315**
 FEST, Joachim : **251**
 FICHTE, Johann Gottlieb : **104-7, 119, 163, 205, 213, 280, 282, 293**
 FINCH-HATTON, Denis : **181, 185**
 FINKELKRAUT, Alain : **285**
 FLEISCHMAN, Eugène : **105, 118**
 FOUCAULT, Michel : **88**
 FRIEDLÄNDER, Saül : **259, 271**
 FULLER, Timothy : **279**
 FURET, François : **22**
 FUSTEL DE COULANGES, Numas Denis : **108, 110-1, 125, 143, 145**
- GALDELLI, G. : **66**
 GANDILLAC (DE), Maurice : **258**
 GAUCHET, Marcel : **11, 14, 16, 33, 90, 214, 220**
 GELLNER, Ernst : **21**
 GENS, Jacob : **255**
 GIONO, Jean : **240, 248**
 GLEEN GRAY, John : **181-2, 186**
 GLUCKSMANN, André : **35**
 GOETHE : **285**
 GROTIUS : **163**
 GUYAU, Jean-Marie : **251**
- HABERMAS, Jürgen : **20, 24, 101, 142, 165, 167-9, 180, 267, 276, 283, 308, 309, 310-1, 317, 322-3**
 HAYM, Rudolph : **118**
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : **14-5, 72, 75, 84-5, 104-5, 111, 113-115, 116-120, 125-130, 132, 134-140, 142, 144, 163, 195, 206, 213, 245, 304-5, 307-8**
 HEIDEGGER, Martin : **15, 19, 22**
 HEIDELBERGER-LEONARD, Irène : **314**
 HÉRACLITE : **249**
 HERDER, Johann Gottfried : **285**
- HÉRODOTE : **197, 229-230**
 HEUER, Wolfgang : **328**
 HILBERG, Raoul : **77**
 HILL, M. A. : **77**
 HIMMLER, Heinrich : **258-9**
 HITLER, Adolf : **34-5, 258-9, 286, 302, 316**
 HOBBS, Thomas : **47**
 HOFFMANN, Ernst Theodor Wilhelm Amadeus : **130**
 HÖLDERLIN, Friedrich : **16**
 HOMÈRE : **62, 189, 192, 197, 208, 224, 234**
- ILICH, Ivan : **21**
 ILTING, K. H. : **116**
- JÄCKEL, Eberhard : **258**
 JAEGER, Werner : **135**
 JASPERS, Karl : **19, 31, 62, 71, 301**
 JAY, Martin : **21**
 JONAS, Hans : **19**
- KAFKA, Franz : **59, 304**
 KANT, Immanuel : **15, 20, 41, 47, 57, 87, 117, 143-4, 163, 184, 196-7, 198-202, 207, 210-2, 219, 221, 280, 283, 293**
 KATEB, Georges : **221-2, 252**
 KERMODE, Frank : **67**
 KIERKEGAARD, Soeren : **150-1**
 KOLB, David : **284**
- LADRIÈRE, Jean : **13, 27, 215**
 LAMARTINE (DE), Alphonse : **38**
 LANGBAUM, Robert : **240, 251**
 LEFORT, Claude : **32, 157-8, 231**
 LESSING, Gotthold Ephraïm : **97, 313**
 LEVI, Primo : **17-8, 95, 160, 279**
 LIEBMAN, Marcel : **300**
 LINCOLN, Abraham : **170, 253**
 LIPOVETSKY, Gilles : **228**
 LOCKE, John : **93, 103-4, 119**
 LORAUX, Nicole : **234**
 LUCKMANN, Thomas : **282**
 LUKES, Steven : **44, 218-9**
 LUTHER : **74**



LUXEMBOURG, Rosa : 78

QUELQUEJEU, Bernard : 105

MACCARTHY, Mary : 276

MACHIAVEL, Nicolas : 72, 245, **254**, 256

MACINTYRE, Alasdair : 20-1, **50**-1, 153, 217, 226, 245, 279-80, 286-7, 296

MACPHERSON, Crawford Brough : **104**

MAIER, Hans : voir JEAN AMÉRY

MAÎTRE (DE), Joseph : 23

MALDINEY, Henry : **43**

MANDEVILLE, Bernard : 236

MANENT, Pierre : **128**, 238-9, **254**

MARTIN DU GARD, Roger : **40**

MARTIN-CHAUFFIER, Louis : **305**

MARX, Karl : **61**, 69, 73-4-8, 84, 93-4, 98, **113**-121, **132**-**135**-146, 149, 154, 163, 165, 197, 201

MEIER, Christian : **311**

MELVILLE, Herman : 252-3

MENGELE, Josef : 312

MESURE, Sylvie : **198**

MINK, Louis O. : 49-**50**-1, 53

MONTESQUIEU, Charles de Secon-dat : 31, 48, 162, **226**, 228, 230-3, 236, 238

NAUMANN, Bernd : **312**

NIETZSCHE, Friedrich : 35, **64**, 173, 186, 189, 191-2, 194-5, 257-8

NOLTE, Ernst : **296**, 299

NOZICK, Nobert : 163

O'SULLIVAN, N. K. : **21**, 219 .

PAINE, Thomas : 117, **129**

PAREKH, Bikhu : 251-2

PÉGUY, Charles : 140

PÉRICLÈS : 224, 234, 256

PEUKERT, Helmut : **327**

PHILONENKO, Alexis : **293**

PLATON : 35, **101**, 103-9, 224, 259

POLANYI, Karl : 71, **83**, 87-9-90, 99-100, 217, 242

POLPOT : 35

RAMSAY : 283-4

RAWLS, John : 57, 283, 286

REDFIELD, James : **60**, 68, 230

REHBERG : 23

RENAUT, Alain : **14**, 16, 18, 24, **164**, **280**-1, 292-3, 295, 315

RHODES, Cecil : 78

RICHIR, Marc : 27

RICOEUR, Paul : **20**, **34**, **216**, **245**

RIESMAN, David : 44

RITTER, Joachim : **119**

ROSENZWEIG, Franz : **118**

ROUSSEAU, Jean-Jacques : 37, **66**, **107**, 163, **167**, 280, 292-4

ROUSSEL, Denis : 257

ROUSSET, David : 17, **95**, 277-8

ROVIELLO, Anne-Marie : **245**, 256

RUBEL, Maximilien : 143

RUBENSTSEIN, Richard junior, 8

RYAN, Allan : **104**, 118, **163**

SAHLINS, Marschall : **88**-9

SANDEL, Michael : **280**-1, 284-5

SARTRE, Jean-Paul : 31, **59**, **65**-67, 151, 173-178, **220**, 265, **280**-293

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph : 213

SCHNEIDER, Marcel : 241

SCHULTZ, H. J. : 275

SCHÜRMANN, Reiner : 15-6

SEMPRUN, Jorge : 17, **55**

SENNET, Richard : **66**

SICHROVSKY, Peter : **313**

SINGER, Isaac Bashevis : 49, **190**

SMITH, Adam : 82, **84**, 88, 116, 236, 238

SOBOL, Joshua : 255-6

SOLJÉNITSYNE, Alexandre : 17, 157

SOPHOCLE : 221, 223

STALINE, Joseph : 35

STEINBERG, Maxime : **300**

STERNBERGER, Dolf : **20**

STRAUSS, Léo : 86, 254

STREICHER, Julius : 318

SUMNER MAINE, Henri : **110**



- TAMINIAUX, Jacques : 27, **122**
 TAYLOR, Charles : **55**
 TERTULLIEN : 191-2
 THANASSEKOS, Yannis : 87
 THOREAU, Henri David : 253
 THUCYDIDE : 235, 256
 THURMAN, Judith : **239**
 TOCQUEVILLE (DE), Alexis : **66, 114**,
 128, **136**, 151-2, 162, 166, 195,
 218, 238, 254
 VAN GOGH, Vincent : 201
 VAN PARIJS, Philippe : 27
 VARNHAGEN, Rahel : 150, 227
 VERNANT, Jean-Pierre : 62-**3**
 VICO, Giambattista : 196
 VOEGELIN, Éric : **21**, 116
 VOLTAIRE : 210
 WALZER, Michael : **233**
 WEBER, Max : 70-72-4, 254
 WEIL, Éric : **118**, 245
 WEIL, Simonne : **243**
 YOUNG-BRUEHL, Élisabeth : **44, 328**



Table des matières

PROLOGUE.	7
RÉPERTOIRE DES SIGLES.	10
INTRODUCTION : DE LA MAÎTRISE DE L'HISTOIRE ET DE SES LIMITES.	11
Avant-propos.	11
1. La problématique de départ : de la maîtrise de l'histoire à la critique de la modernité.	12
2. L'évolution de la problématique : de la critique de la modernité à l'expérience concentrationnaire.	16
3. Le sens de la référence à Arendt.	19
4. Bref aperçu sur le plan.	23
5. Bref aperçu sur les conclusions.	25
6. Remerciements.	27



PREMIÈRE PARTIE

Expropriation, déracinement et désolation

CHAPITRE I : TOTALITARISME ET MODERNITÉ.	29
Introduction.	31
1. La maladie totalitaire : ancienne, mixte ou moderne ? ..	32
2. L'épée de Damoclès contemporaine.	33
3. À la recherche des coupables.	35
4. L'expérience de la désolation.	37
5. Entre désolation et modernité : le déracinement.	45
6. Aliénation au monde et idéologie.	46
CHAPITRE II : VIE, MONDE ET RÉCIT.	49
Introduction.	49

TABLE DES MATIÈRES

335

1. La vie et le monde	50
2. Le monde comme principe de configuration d'une biographie.	52
3. Les dimensions du monde	55
4. Illustration : les formes cérémonielles	59
5. Les rôles hors du commun	62
6. Le divorce moderne entre le vivre et le raconter	64
 CHAPITRE III : LE PÉCHÉ ORIGINEL DE LA MODERNITÉ : L'EX- PROPRIATION DES BIENS D'ÉGLISE	 69
Introduction	69
1. Arendt et Weber : histoire d'un malentendu	70
2. Expropriation et accumulation	74
3. Marx revu et corrigé	75
 CHAPITRE IV : L'OUVERTURE DE LA BOÎTE DE PANDORE	 82
Introduction	82
1. L'émancipation de la force de travail	84
2. Le lieu naturel de l'économie	86
3. Les fins de la vie et la dénaturaion de l'homme	91
4. Société de consommation, société concentrationnaire	93
 CHAPITRE V : LA PROPRIÉTÉ : ANCIENNE ET MODERNE.	 98
Introduction	98
1. La propriété selon les Modernes	102
2. La propriété selon les Anciens : « C'est l'homme qui passe »	108
 CHAPITRE VI : AMOUR, FAMILLE ET PROPRIÉTÉ	 112
Introduction	113
1. Pas d'objections de principe au majorat	114
2. Les défauts du majorats selon Hegel... ne sont pas de vrais défauts selon Arendt	117
3. La critique marxienne du majorat	132
 CHAPITRE VII : DE LA SERVITUDE SELON LES MODERNES	 142
1. Le majorat contre la liberté : bis	142



2. Parenthèse : la naissance du marxisme	144
3. Exploitation n'est pas oppression : variations sur une hypothèse sans postérité	145
4. Citoyen et majoritaire, esclave et serf.	146
5. De la servitude chez les Modernes.	147
6. Retour à la causalité du « rapport théorique »	161

DEUXIÈME PARTIE

Idéologies, récits et réconciliation

CHAPITRE VIII : L'IDÉOLOGIE COMME SUBSTITUT DU MONDE .	171
--	-----

Introduction	173
1. Le ressort de la démarche idéologique	178
2. Introduction au récit de second ordre.	179
3. La production du récit de second ordre chez Karen Blixen.	184

CHAPITRE IX : L'ÉCONOMIE DU SALUT PAR LE MONDE.	194
--	-----

Introduction	195
1. La mauvaise fiction du progrès	197
2. Les mésusages de la fiction : « faire l'histoire »	202
3. Le paradis perdu de l'innocence.	208
4. Kant pré-critique et amoureux du monde	210
5. Le holisme, corrélat de la pensée arendtienne de l'humanité de l'homme.	213
6. La composante religieuse de la pensée arendtienne.	219
7. Une vision tragique de l'existence humaine	221
8. Le grand jeu du monde.	224
9. L'honneur et la fin du monde	226
10. L'honneur contre le despotisme.	230
11. L'économie du salut par le monde	233
12. L'honneur ou la ruse du monde.	236

CHAPITRE X : LE CHAMP DE LA DOULEUR ET LES BASSESSES DE LA GRANDEUR.	240
---	-----

Introduction	240
1. Le champ de la douleur : une politique pour le monde .	241



TABLE DES MATIÈRES

337

2. Le point de vue de la victime : le salut par le monde . . .	247
3. La grandeur et le mal	251
4. Les mensonges de la grandeur	259

TROISIÈME PARTIE

Le poids du passé

CHAPITRE XI : CONCLUSIONS	263
Introduction	265
1. Désolation et appartenance au monde : Améry ou l'impossible retour	266
2. Libéraux et communautariens à propos du sujet et du néant	279
ÉPILOGUE : RESPONSABILITÉ HISTORIQUE ET DIGNITÉ HUMAINE	288
Introduction	288
1. L'humanisme abstrait et les limites de la responsabilité .	292
2. Le paradoxe de la responsabilité historique	295
3. Restaurer la confiance	302
4. La restauration de la communauté comme remède d'une nécrose du lien social	304
5. Responsabilité et discontinuité historique	310
6. L'assomption de la judéité chez Arendt et Améry	313
7. La cure du passé comme modèle de la maîtrise de l'histoire	323
BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES ET RECUEILS D'ARTICLES DE H. ARENDT	328
INDEX NOMINUM	330



Liste des publications récentes de l'Académie

CLASSE DES LETTRES ET DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Mémoires in 8° - 2^e Série

TOME LXIV

1. 1886. **Horrent, Jacques.** Les versions françaises et étrangères des Enfances de Charlemagne ; 1979 ; 281 p. **450 (TVA incluse)**
2. 1887. **Lenger, Marie-Thérèse.** Corpus des Ordonnances des Ptolémées (réimpression et mise à jour) ; 1980 ; 419 p. **700 (TVA incluse)**
3. 1888. **Byl, Simon.** Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés ; 1980 ; XLIII-418 p. **700 (TVA incluse)**
4. 1889. **Griffin-Collart, Evelyne.** La philosophie du sens commun. Thomas Reid et Dugald Stewart ; 1980 ; 306 p. **600 (TVA incluse)**

TOME LXV

1. 1891. **Vanlangenhove, Fernand.** L'élaboration de la politique étrangère de la Belgique entre les deux guerres mondiales ; 1980 ; 15 pll., 403 p. **800 (TVA incluse)**
2. 1894. **Henry, Albert.** Le Jeu de saint Nicolas de Jehan Bodel (3^e éd. remaniée) ; 1981 ; 475 p. **900 (TVA incluse)**
3. 1895. **Salmon, Pierre.** La Politique Égyptienne d'Athènes (VI^e et V^e siècles avant J.-C.) (réimpression de l'édition princeps (1965) corrigée et mise à jour) ; 1981 ; XXXII-302 p. **700 (TVA incluse)**
4. 1897. **Vanlangenhove, Fernand.** Facteurs individuels et collectifs de la détente et de l'équilibre international ; 1982 ; 85 p. **200 (TVA incluse)**
5. 1898. **Puissant, Jean.** L'évolution du mouvement ouvrier socialiste dans le Borinage ; 1982 ; 694 p. **1000 (TVA incluse)**

TOME LXVI

1. 1901. **Sansterre, Jean-Marie.** Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s.-fin du IX^e s.) ; 1983 ; vol. I (texte), 225 p. ; vol. II (bibliographie et notes), 262 p. **1500 (TVA incluse)**
2. 1909. **Henry, Albert.** Métonymie et Métaphore ; 1984 ; 245 p. **600 (TVA incluse)**
3. 1910. **Vanderstraeten, Louis-François.** De la Force publique à l'Armée nationale congolaise. Histoire d'une mutinerie, Juillet 1960 ; 1985 ; 616 p. **950 (TVA incluse)**
4. 1911. **Polasky, Janet L.** Revolution in Brussels 1787-1793 ; 1986 ; 304 p. **980 (TVA incluse)**

TOME LXVII

1. 1916. **Sauvage, Pierre.** La Cité Chrétienne (1926-1940) ; 1987 ; 315 p. **895 (TVA incluse)**
2. 1917. **Rainkin, Marcel.** L'inconscient à l'œuvre. Que peut la psychanalyse de la littérature ? ; 1987 ; 285 p. **870 (TVA incluse)**
3. 1918. **Graulich, Michel.** Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique ; 1987 ; 463 p. **1250 (TVA incluse)**
4. 1923. **Henry, Albert.** Lecture de quelques « Illuminations » ; 1989 ; 160 p. **500 (TVA incluse)**

TOME LXVIII

1. 1926. **Lories, Danielle.** Expérience esthétique et ontologie de l'œuvre. Regard « continental » sur la philosophie analytique de l'art ; 1989 ; 286 p. **1200 (TVA incluse)**
2. 1927. **Dumoulin, Michel.** Les relations économiques italo-belges (1861-1914) ; 1990 ; 372 p. **1400 (TVA incluse)**
3. 1928. **Van Nieuwenhuysen, Andrée.** Les finances du duc de Bourgogne Philippe le Hardi (1384-1404). Le montant des ressources ; 1990 ; 309 p. **1200 (TVA incluse)**
4. 1929. **Winand, Jean.** Les hiérophantes. Recherche institutionnelle ; 1990 ; 230 p. **800 (TVA incluse)**

TOME LXIX

1. 1931. **Griffin-Collart, Evelyne.** Philosophie et sens commun dans la philosophie anglaise du XIX^e et du XX^e siècles ; 1990 ; 192 p. **700 (TVA incluse)**
2. 1933. **Ghins, Michel.** L'inertie et l'espace-temps absolu de Newton à Einstein. Une analyse philosophique ; 1990 ; 238 p. **700 (TVA incluse)**
3. 1936. **Cootjans, Gerrit.** La stomatologie dans le *Corpus aristotélécien* ; 1991 ; 242 p. **800 (TVA incluse)**
4. 1937. **Depoortere, Rolande.** Le rachat du péage de l'Escaut ; 1991 ; 415 p. **1500 (TVA incluse)**

TOME LXX

1. 1938. **Chaumont, Jean-Michel.** Autour d'Auschwitz. De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique : une lecture de Hannah Arendt ; 1991 ; 337 p. **1300 (TVA incluse)**

Autour d'Auschwitz

De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique : une lecture de Hannah Arendt

Jean Michel Chaumont,
*docteur en philosophie est
collaborateur scientifique de
la Fondation Auschwitz et maître
de conférences à l'Université
Catholique de Louvain.*

Photo de couverture :
Edvard Munch (1863-1944)
Angst. 1896.
Bois gravé. 460 × 377.
Munch-museet, Oslo.

« La pyramide des martyrs obsède la terre. » Ainsi disait René Char, poète et homme d'action admiré par Hannah Arendt. Auschwitz obsède la terre. Événement central du XX^e siècle pour la conscience occidentale, il demeure encore et toujours, en cela au moins à nul autre pareil, une lancinante énigme. Une énigme qui interroge la modernité et plus globalement toute l'histoire humaine, une énigme qui interdit désormais toute innocence face à cette histoire. Une énigme aussi qui impose le respect et dont on ne peut s'approcher qu'avec la plus extrême prudence sous peine de briser net l'effort de la réflexion. C'est pourquoi il n'est peut-être pas inutile d'initier l'approche en décrivant un large cercle concentrique dont Auschwitz ne demeure qu'implicitement le foyer irradiant. D'abord, il y a l'avant-Auschwitz, soit selon Arendt, des sociétés gravement malades de la modernité, malades de cette terrifiante désolation qu'elle génère massivement. Diagnostic quelque peu outrancier dont il importe de tempérer la sévérité si l'on ne désire pas renoncer à bien des idéaux émancipateurs toujours présents à nos cœurs et à la raison. Mais diagnostic à débattre car sans se confondre avec la modernité, Auschwitz ébranle néanmoins certains de ses fondements apparemment les mieux assurés. C'est après coup seulement que nous pouvons prendre la mesure de l'ébranlement et repenser l'ensemble. Cette tâche ne peut être l'œuvre d'un seul, car il n'est aucune de nos pratiques, aucune de nos théories qui ne doivent être revisitées à la lumière chevrotante de ces sombres temps. Au moins s'efforce-t-on ici d'établir fermement la nécessité éthique de tirer les leçons de l'histoire et il appert, chemin faisant, qu'une telle entreprise suppose que nous redécouvrons le poids et que nous retrouvons le sens de notre appartenance à un monde, un monde qui n'est pas né d'hier, un monde reçu en partage avec d'autres. Or, à cette reconnaissance précisément, Hannah Arendt a sans cesse œuvré car elle lui semblait représenter la prévention la plus efficace contre la résurgence possible des totalitarismes. Alors, peu importe que la lecture proposée de sa pensée soit si souvent très critique puisqu'elle s'achève en définitive sur cette convergence à ses yeux primordiale.

