

2m 11. 2776. 8

Université de Montréal

Le concept d'aliénation  
dans Condition de l'homme moderne  
de Hannah Arendt

Par

Jean-François Lavallée

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
En vue de l'obtention du grade de  
Maître es arts (M.A.)  
en philosophie

Janvier 2000

© Jean-François Lavallée, 2000



2000.07.29

B  
29  
454  
2000  
v.007

Université de Montréal

Le concept d'altérité  
dans l'œuvre de Hannah Arendt  
de Hannah Arendt

Par

Jean-François Lasalle

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en arts (M.A.)  
en philosophie

Juillet 2000

© Jean-François Lasalle, 2000



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES

CE MÉMOIRE INTITULÉ :

« LE CONCEPT D'ALIÉNATION  
DANS CONDITION DE L'HOMME MODERNE  
DE HANNAH ARENDT »

PRÉSENTÉ PAR :

JEAN-FRANÇOIS LAVALLÉE

A ÉTÉ ÉVALUÉ PAR UN JURY COMPOSÉ DES PERSONNES SUIVANTES :

Monsieur Jean Grondin, président rapporteur

Monsieur Jean Roy, directeur de recherche

Monsieur Lukas K. Sosoe, membre

MÉMOIRE ACCEPTÉ LE ....8. août..2000....

## SOMMAIRE

Depuis la publication des Origines du totalitarisme en 1949, l'œuvre de Hannah Arendt a suscité un intérêt grandissant dans les milieux intellectuels en France et aux États-Unis. En 1956, Condition de l'homme moderne, que les commentateurs considèrent comme l'exposé systématique de sa philosophie politique, affiche une réflexion originale sur la modernité qui conjugue une conception de la condition humaine avec une critique de la pensée moderne, du « processus d'appropriation capitaliste » et de la perte d'expérience humaine que comporte la vie dans les sociétés de masse.

L'objet de ce mémoire est de montrer le jeu des articulations théoriques réunissant l'ensemble des parties du livre.

J'ai longtemps hésité sur le sens à donner à ce livre jusqu'au moment où, après avoir relu son prologue, toutes les pièces du puzzle se sont mises en place. Au dernier paragraphe, Hannah Arendt annonce qu'elle propose dans les pages qui vont suivre une analyse des transformations de la *vita activa* depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours dans le but « *de rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne (CHM 13)* ». La solution de l'énigme était simple, il suffisait de bien lire ce passage dans lequel l'auteure annonce textuellement l'intention de son propos. Condition de l'homme moderne articule une philosophie de l'aliénation classique dans la grande tradition léguée par Rousseau, Hegel et le jeune Marx. C'est un livre qui dénonce la déperdition de l'expérience humaine dans les conditions léguées par l'industrialisation et les sociétés de masse.

L'idée de dénaturation à l'origine du concept d'aliénation est nécessairement tributaire d'une conception idéale de l'homme ainsi que de la projection utopique d'une condition humaine originelle et harmonieuse qui deviennent des normes anthropologiques sur lesquelles

se fonde une critique des aspects de la modernité qui apparaissent contraires à l'idée d'humanité. La table des matières de Condition de l'homme moderne reflète exactement cette structure à la fois anthropologique et critique de la philosophie de l'aliénation. Elle annonce que le livre se divise en deux parties : la première développant une conception phénoménologique de la condition humaine, et la seconde, qui commence justement par un chapitre intitulée « l'Aliénation », menant de front une critique de son évolution moderne.

Si par bien des aspects la philosophie de l'aliénation de Hannah Arendt s'inspire de celle du jeune Marx, sa perception de la dénaturation humaine est le reflet d'une anthropologie qui est le fruit d'une synthèse originale entre le *zoon politikon* d'Aristote, le *dasein* de Heidegger et l'*existenz* de Jaspers.

# TABLE DES MATIÈRES

## INTRODUCTION

- La vie 1
- L'œuvre 2
  - Les origines du totalitarisme 2
  - Condition de l'homme moderne 4
  - Essai sur la Révolution 6
  - Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal 8
- Thèse 10
  - Aristote et l'existentialisme allemand 12

## 1- LA THÉORIE DE L'ALIÉNATION 17

- La théorie de l'aliénation dans œuvre de Rousseau 20
- La doctrine du contrat social 21
- Entfremdung et entäusserung dans l'hégélianisme 23
- La phénoménologie de l'esprit 25
- Les principes de la philosophie du droit 29
- Le travail aliéné et la réification dans la pensée de Marx 31
- L'aliénation après Marx 36

## 2- L'INFLUENCE DE MARX 39

- L'histoire comme processus 40
- Marx et la tradition de la philosophie politique 42
- Le renversement de la tradition 47
- La critique de l'anthropologie marxienne 48
- Critique de l'interprétation arendtienne de Marx 50

## 2- LE CONCEPT D'ALIÉNATION DANS CONDITION DE L'HOMME MODERNE 54

- Condition de l'homme moderne 55
- L'expropriation capitaliste 67
- Critique du subjectivisme de Marx 68
- Une conception de l'homme dérivée de l'existentialisme allemand 72
- Les apories de la théorie de l'aliénation 74

### 3- LA TRADITION DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE 75

Être et temps 76

Arendt et Heidegger 77

Critique de la notion du *soi* dans la philosophie de Heidegger 79

Le soi 80

Le problème du solipsisme 81

L'influence de Jaspers 83

L'ontologie politique de Hannah Arendt 88

La natalité 92

Le caractère révélateur du politique 95

Le caractère révélateur du politique 100

### CONCLUSION

ABRÉVIATIONS DES TEXTES DE HANNAH ARENDT

|          |  |
|----------|--|
| ÉVÈN     | PENSER L'ÉVÈNEMENT   |
| INTÉRÊT  | L'INTÉRÊT POUR LA POLITIQUE DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE   |
| VP       | VIES POLITIQUES  |
| CHM      | CONDITION DE L'HOMME MODERNE                               |
| OT       | LE SYSTÈME TOTALITAIRE                                     |
| CC       | LA CRISE DE LA CULTURE. HUIT EXERCICES DE PENSÉE POLITIQUE |
| VOULOIR  | LA VIE DE L'ESPRIT. TOME 2, LE VOULOIR                     |
| IMP      | LES ORIGINES DU TOTALITARISME. L'IMPÉRIALISME              |
| NATURE   | LA NATURE DU TOTALITARISME                                 |
| PENSÉE   | LA VIE DE L'ESPRIT. VOL. 1 : LA PENSÉE.                    |
| POL      | QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE?                                |
| OR       | ESSAI SUR LA RÉVOLUTION.                                   |
| EXISTENZ | WHAT IS EXISTENZ PHILOSOPHY                                |

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier le professeur Jean Roy du département de philosophie de l'Université de Montréal pour l'intérêt qu'il a témoigné envers mon projet depuis le début jusqu'à sa conclusion et pour ses conseils judicieux qui m'ont beaucoup aidé à exprimer les résultats de mes recherches.

## INTRODUCTION

### La vie

Par sa consistance théorique, l'œuvre de Hannah Arendt dépasse le simple témoignage d'une vie engagée dans les drames de notre siècle. Cependant il est utile de souligner les liens particuliers de sa vie et de son œuvre.

Hannah Arendt est née à Königsberg en 1906. Elle est décédée dans son appartement new-yorkais en 1975 à l'âge de 69 ans. Entre ces deux événements ; la naissance d'un individu nouveau et sa disparition du monde des vivants, une femme d'origine juive, brillante et passionnée, a étudié avec trois des philosophes les plus novateurs de son temps, a vécu le sort des millions de parias que les turbulences des guerres et des révolutions du vingtième siècle ont privé de patrie, et, après bien des années d'exil en marge de toute patrie, a redécouvert le bonheur d'être citoyenne. Cette vie bousculée par les grands drames de notre époque a laissé une œuvre qui n'a pas fini de féconder la philosophie politique en Europe et aux États-Unis. Sa situation d'apatride, avec l'extrême vulnérabilité qu'elle comporte, aura suscité l'une des œuvres les plus originales de l'après-guerre.

Hannah Arendt a reçu sa formation universitaire à Tübingen et à Heidelberg où elle a suivi des cours d'abord avec Heidegger, dont la pensée a fortement influencé son œuvre, avec Husserl chez qui Heidegger l'avait envoyée suivre un séminaire de phénoménologie, et Jaspers qui fut son directeur de thèse et qui eut, de son propre aveu, une influence déterminante sur l'orientation éthique de sa pensée.

Sa thèse de doctorat portait sur le concept d'amour chez Saint-Augustin. Elle se destinait à une carrière universitaire dans l'enseignement de la philosophie ou de la théologie, mais l'irruption du parti nazi avec sa politique de discrimination raciale lui a

bloqué cette avenue. À partir de 1936, elle s'engage activement dans la résistance allemande. Elle travaille pour diverses organisations sionistes, fait émigrer des enfants juifs vers la Palestine, recueille des renseignements sur la condition des Juifs dans l'Allemagne nazie et participe même à des opérations dangereuses en cachant des ennemis du régime de Hitler poursuivis par la Gestapo.

En 1939, tandis que la situation devenait alarmante pour les Juifs d'Allemagne, elle décide de fuir vers États-Unis avec son mari, Heinrich Blücher. À partir de 1951, elle produit une œuvre qui reflète une vision pessimiste de notre époque. Les Origines du totalitarisme paraît en 1951, puis Condition de l'homme moderne en 1958, Essai sur la Révolution en 1963, et la même année Eichmann à Jérusalem ; rapport sur la banalité du mal, son livre le plus controversé. Enfin en 1978, La vie de l'esprit, un ouvrage plus philosophique sur la pensée, la volonté et le jugement, est publié à titre posthume. La partie sur le jugement était en cours de rédaction quand la mort l'a emportée le 4 décembre 1975.

## **L'ŒUVRE**

### **Les origines du totalitarisme**

L'œuvre de Hannah Arendt comporte 16 monographies et environ 140 articles, préfaces et contributions diverses. Sa notoriété commence avec la publication des Origines du totalitarisme où elle montre que, bien que le nazisme et le stalinisme soient diamétralement opposés sur le plan idéologique, ils constituent en fait un seul et même type de régime politique fondé sur la domination totale. Dans le contexte de la guerre froide, soutenir que l'URSS de Staline est une nation aussi totalitaire que l'Allemagne nazie ne pouvait pas manquer de susciter l'attention et l'intérêt des milieux politiques. Son livre sur le totalitarisme fournissait une base théorique solide pour prendre position contre le marxisme-léninisme et la propagande pro-soviétique qui sévissait dans la pensée de gauche.

Dans les deux premiers tomes qui composent Les Origines du totalitarisme, Hannah Arendt passe en revue l'histoire du dix-neuvième siècle à la recherche des éléments qui seraient à l'origine du nazisme et du stalinisme. Elle voyait dans ces régimes totalitaires un amalgame particulièrement dangereux de l'antisémitisme et de la politique raciale des nations impérialistes. À ses yeux, ce sont ces deux phénomènes politiques nouveaux et en rupture avec les valeurs de la tradition occidentale qui ont enflammé l'imagination de Hitler, inspiré son Mein Kampf et préparé les masses allemandes à devenir insensibles face aux crimes que les fonctionnaires du régime nazi allaient commettre pour réaliser l'idéologie de leur Führer.

Selon Hannah Arendt, un régime devient totalitaire lorsque son chef prétend à une domination totale sur les individus. La grande originalité des Origines consistait à définir le nazisme et le stalinisme comme des variantes d'une forme de suprématie politique entièrement différente de la tyrannie ou du despotisme traditionnels. Tandis que les tyrans et les despotes dominent leurs sujets en étouffant toute velléité d'opposition, le leader totalitaire veut dominer leur conscience et les transformer en des hommes nouveaux parfaitement obéissants et prévisibles. Pour parvenir à une tel paroxysme dans la domination, il doit mettre en place la machine totalitaire dont l'objectif est de terroriser la population en faisant planer la menace de l'enfer concentrationnaire. À la différence de la peur d'être tué qui pèse sur les opposants des régimes tyranniques et à laquelle on peut se soustraire simplement en s'abstenant de faire de la politique, on ne peut échapper à la terreur parce que l'histoire montre qu'elle continue de frapper même lorsque tous les ennemis du régime sont liquidés.

C'est lorsque la réserve d'opposants s'est épuisée que le régime totalitaire atteint sa pleine maturité. Il s'invente alors des ennemis objectifs pour justifier et perpétuer le droit de vie ou de mort qu'il s'arroge sur chacun de ses sujets. Hannah Arendt écrit :

*« La catégorie d'ennemis objectifs n'est pas établie en fonction des*

*renseignements de la police, mais en fonction de la ligne politique des dirigeants ... Pour perpétuer le mouvement, de nouveaux ennemis objectifs sont découverts au gré des changements de conjectures ... On leur reproche non pas une faute suspectée, mais un crime possible fondé sur une anticipation logique d'évolutions objectives ... Tout crime imaginé par les dirigeants doit être puni sans se soucier de savoir s'il a été commis ou non<sup>1</sup>».*

### **Condition de l'homme moderne**

L'analyse historique des éléments du totalitarisme développée dans les trois tomes des Origines sera suivie sept ans plus tard par la publication de Condition de l'homme moderne dans lequel Hannah Arendt se livre cette fois-ci à une ambitieuse histoire philosophique de l'époque moderne qui, comme le dit l'auteure elle-même dans son prologue, « *a pour but de rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne ... afin d'arriver à comprendre la nature de la société telle qu'elle avait évolué et se présentait au moment de succomber à l'avènement d'une époque nouvelle et encore inconnue (l'âge de l'atome)<sup>2</sup> ».*

Le livre se divise en deux parties. Dans la première, Hannah Arendt procède à une description phénoménologique de la condition humaine qui peut être lue comme une remarquable anthropologie philosophique s'inspirant à la fois d'Aristote et de l'existentialisme allemand. Sa conception de l'homme reprend l'analyse aristotélicienne des principales articulations de la vie active en la détachant délibérément de son cadre métaphysique toute entière axée sur l'excellence de la *vita contemplativa*. Selon Hannah Arendt, les diverses formes d'engagements actifs dans le monde, que ce soit le travail, la fabrication (*poiesis*) ou l'action (*praxis*), correspondent à des préoccupations humaines centrales entièrement autonomes et distinctes. Elle écrit : « *Cette hypothèse ( la hiérarchie des activités humaines établie en fonction de l'excellence de la vie*

<sup>1</sup> Hannah Arendt: Le système totalitaire Seuil, Point politique, paris, 1972, pp. 159-160

<sup>2</sup> H. Arendt: Condition de l'homme moderne calmo-ley, paris, 1961, p. 13

contemplative) *ne va pas de soi, et l'emploi que je fais de l'expression *vita activa* présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieures au dessein central de la *vita contemplativa* (CHM 26) ».*

Elle voulait s'en tenir à une description rigoureusement phénoménologique de la condition humaine en classant les activités de tous les jours en fonction de leur signification existentielle, un peu à la manière des existentialistes de Heidegger.

Selon Hannah Arendt, la vie active comporte trois activités humaines fondamentales, le travail, la fabrication et l'action, qui correspondent chacune aux conditions de base dans lesquelles la vie sur Terre se présente aux hommes lorsqu'ils viennent au monde. Le travail regroupe toutes les activités que les hommes font pour subvenir à la nécessité biologique liée à la condition humaine d'avoir un corps qu'il faut nourrir jusqu'à sa mort. La fabrication, par quoi Hannah Arendt comprend l'ensemble des activités créatrices d'artefacts durables, correspond à la condition humaine d'habiter dans un monde composé d'édifices, de routes et d'ouvrages publics plus durables que la vie biologiques des ses habitants ; d'être partie prenante d'une culture séculaire conservée par l'autorité des institutions, des lois, de l'éducateurs et par la pérennité des œuvres d'arts; et enfin d'entrer en rapport avec une communauté qui existait avant notre naissance et dans laquelle se ramifie un réseau de relations humaines auquel nous devons sans cesse rattacher notre vie individuelle. Enfin l'action, qui rassemble les hommes dans l'espace politique pour débattre des affaires publiques et prendre des décisions communes, correspond à la condition humaine de la pluralité, c'est-à-dire au fait que chaque homme sur cette planète partage le monde avec d'autres humains qui comme lui possèdent une volonté libre, une faculté de jugement et une vie de pensée qui leur sont propres et qu'il faut respecter.

La notion de monde est très importante pour comprendre la pensée de Hannah Arendt. Une de ses thèses dominantes est que sans la stabilité et la durabilité du monde, la vie des hommes serait semblable à celle des animaux : « *Si nous n'étions installés au milieu de choses qui par leur durée permettent d'édifier un monde dont la permanence*

*s'oppose à la vie, cette vie ne serait pas humaine (CHM 151) »*. Selon elle, c'est le fait d'habiter dans un monde moins périssable que la vie des individus qui permet aux hommes de transcender les vicissitudes de la nécessité biologique et la futilité du cycle travail-consommation.

Bien que la plupart des commentateurs voient dans Condition de l'homme moderne le testament théorique de Hannah Arendt, bien peu ont prêté autant d'attention à la deuxième partie, qui traite de la *vita activa* dans l'âge moderne, qu'à la première dans laquelle l'auteure expose sa vision de la condition humaine. Le titre du livre indique pourtant clairement que son objectif n'est pas d'énoncer une nouvelle anthropologie philosophique, mais d'examiner l'état de la condition humaine dans le contexte du monde moderne. En ce sens, on pourrait même soutenir que la première partie de Condition de l'homme moderne est subordonnée à la deuxième. Elle constituerait une sorte de propédeutique pour mettre en place les instruments d'analyse qui lui permettront, dans la deuxième partie, de montrer que l'époque moderne aurait renversé la hiérarchie traditionnelle des activités humaines telle qu'établie par les premiers philosophes. Alors que la tradition avait toujours tenu le travail pour la moins noble des activités de la *vita activa*, l'époque moderne subordonne tout au travail et à la vie économique. Selon elle, c'est précisément ce renversement de la hiérarchie traditionnelle, dont l'expression philosophique la plus achevée se trouverait dans le marxisme, qui serait à l'origine de l'aliénation du monde moderne.

### **Essai sur la Révolution**

Dans Essai sur la Révolution publié en 1963, Hannah Arendt poursuit ses réflexions sur la modernité en l'abordant cette fois-ci par le biais de son histoire politique. Politiquement, explique-t-elle, l'époque moderne et sa démocratie sont nées des deux grandes Révolutions du dix-huitième siècle : la Révolution américaine et la Révolution française. Elle définit la Révolution comme un changement de régime politique qui s'accomplit en deux étapes : d'abord une phase de libération au cours de laquelle le

peuple s'affranchit du pouvoir en place, suivie d'une deuxième phase, beaucoup moins spectaculaire, mais beaucoup plus déterminante, qui consiste à fonder, dans une liberté politique absolue, un nouvel ordre séculier pour les siècles à venir.

À ses yeux, c'est avec l'expérience de cette liberté politique nouvelle exercée avec ferveur dans les forums révolutionnaires que seraient né l'esprit républicain et son institution, la démocratie moderne. Mais dès le départ en France, et un siècle plus tard en Amérique, la passion pour la liberté politique a été remplacée respectivement par le problème des pauvres avec Robespierre, et la quête du bonheur privé que Tocqueville disait avoir étouffé l'esprit public à l'aube des colonies. La véritable République française, celle qui devait instituer une démocratie directe et permettre à tous les citoyens de prendre part aux affaires communes, a très vite croulé sous le poids de l'immense misère du peuple partout en Europe au dix-huitième siècle. Au lieu d'édifier la République en institutionnalisant l'accès universel au domaine politique, les hommes de la Révolution française avaient été contraints de mettre en place les premiers fondements de l'économie sociale et de troquer l'excellence de la liberté politique pour le bonheur du plus grand nombre distribué par l'État.

Au yeux de Hannah Arendt, la Révolution américaine a été plus fortunée parce qu'en Amérique il y avait à la même époque beaucoup moins de pauvres que sur le vieux continent. La majorité des colons américains étaient suffisamment riches pour se permettre le temps libre nécessaire à la participation politique. Mais avec le temps et l'arrivée des premières cohortes d'immigrants européens espérant trouver le bonheur sur le nouveau continent, l'esprit public qui régnait dans la jeune démocratie américaine s'est étioilé à mesure que la passion politique des premiers colons a été remplacée par la quête du bonheur privé. Si bien qu'en Amérique, tout comme en France, la politique est devenue l'affaire des politiciens professionnels payés pour prendre en charge les responsabilités communes. Pour Hannah Arendt, il ne peut y avoir de liberté politique proprement dite que lorsque les affaires publiques sont les affaires de tous et que chaque citoyen se voit confier le droit d'accéder en personne au domaine public où elle sont

débuttées en communs.

Dans le sixième chapitre intitulé La tradition révolutionnaire et ses trésors perdus, Hannah Arendt développe la partie la plus positive de toute sa pensée politique. Après avoir traité des calamités de l'époque moderne dans les Origines du totalitarisme et Condition de l'homme moderne, elle décrit en détail la solution politique qu'elle propose pour prévenir définitivement la résurgence des mouvements idéologiques dans la populace et mettre un terme à l'état permanent d'isolement et de désorientation qui règnent dans les masses modernes. Elle s'inspire de la pensée de Rosa Luxembourg pour dresser les plans d'une utopique démocratie participative qui ressusciterait l'esprit républicain des origines et permettrait aux individus atomisés des masses modernes de contribuer directement au pouvoir. Cette nouvelle démocratie aurait la forme d'une pyramide hiérarchique constituée à la base par une multitude de petits conseils publics formés par des citoyens soucieux de s'engager activement. Il y aurait par exemple des conseils de quartier, des conseils professionnels, des conseils étudiants, des conseils de personnes handicapées, des conseils sur l'environnement et ainsi de suite, chacun constituant un petit forum public où les membres seraient invités à débattre ensemble des problèmes, des solutions et des décisions qu'il faut prendre en regard des affaires publiques.

Au dessus de la base et s'élevant vers le sommet, il y aurait plusieurs niveaux regroupant des conseils de conseils constitués par les membres délégués des conseils situés aux étages inférieurs. Les membres délégués seraient toujours choisis en fonction de la confiance qu'ils inspirent à ceux qui leur ont confié le privilège de les représenter au niveau supérieur suivant de la pyramide. Cette forme de démocratie signifierait la fin du suffrage universel puisque les plus hauts responsables politiques seraient sélectionnés au terme d'un procédé par lequel le passage d'un niveau de conseils à un autre jusqu'au sommet de la pyramide se ferait sur la base de la confiance qu'ils inspirent autour d'eux :  
*« C'est le principe de la sélection du meilleur ... (qui) donne l'occasion de donner le pouvoir politique à ceux qui ont du goût pour ça et ne saurait être heureux en étant*

*privé de son exercice <sup>1</sup>».*

### **Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal.**

La publication de l'essai sur la Révolution fut suivie la même année par celle d'Eichmann à Jérusalem. En avril 1962, elle avait accepté de couvrir l'actualité du procès d'Adolf Eichmann, un haut fonctionnaire nazi accusé d'avoir orchestré la déportation des Juifs vers les camps de la mort. Hannah Arendt s'attendait à trouver en Eichmann un criminel hors du commun. Mais en observant bien l'accusé et en se rendant compte des plaidoiries pathétiques qu'il faisait pour se justifier devant ses accusateurs, elle a vite réalisé que le Oberlieutenant nazi était en fait un individu normal et sain d'esprit. Ce n'était pas un besoin pervers de commettre des cruautés ni une irrépressible volonté de domination qui avait animé cet agent du génocide juif, explique-t-elle, mais plus trivialement son incapacité ou son refus de comprendre que ses activités en tant que planificateur de la déportation des Juifs vers les chambres à gaz étaient moralement condamnables. Aux yeux du Eichmann que décrit Hannah Arendt, les commandements qui signifiaient la mort pour des dizaines de milliers de Juifs n'avaient aucune connotation éthique. Ils faisaient simplement partie de ses responsabilités en tant que fonctionnaire de l'appareil d'État totalitaire, responsabilités dont il s'acquittait consciencieusement comme un bon employé empressé de répondre le mieux possible aux attentes de ses supérieurs pour se mériter une promotion.

C'était la première fois depuis la fin de la guerre que Hannah Arendt pouvait voir en personne un haut responsable nazi. La banalité du personnage lui faisait prendre conscience que l'enfer génocidaire n'avait pas été œuvre d'individus possédés par une volonté radicalement mauvaise comme pouvait le laisser supposer son livre sur le totalitarisme, mais celle d'individus irresponsables tellement aliénés par rapport au sens commun qu'ils étaient devenus parfaitement incapables de se rendre compte du mal

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt: Essai sur la Révolution, Gallimard, Paris, 1967, p. 415

qu'ils faisaient subir aux autres. Au terme du procès Eichmann, Hannah Arendt était parvenue à la conclusion que le mal à l'origine de l'Holocauste des Juifs avait été déclenché plus banalement par une triviale absence de jugement éthique de la part des milliers d'individus qui l'ont commis. Malgré sa normalité, Eichmann a pu travailler avec zèle à l'extermination des Juifs parce qu'à un moment donné dans sa carrière au sein du parti nazi il s'est rendu compte que de mettre en veilleuse l'exercice de son jugement moral était le meilleur moyen pour avoir des promotions et améliorer sa situation personnelle. Le mal génocidaire ne serait donc pas un mal paroxystique dont seuls sont capables quelques spécimens hors du commun de l'espèce humaine. Il est au contraire tout à fait « démocratique » en ce sens que chacun d'entre nous peut commettre les pires atrocités sans s'en rendre compte simplement en s'abstenant de réfléchir à ce qu'il fait. Aux yeux de Hannah Arendt, Eichmann représentait l'archétype de l'individu aliéné des masses avec sa solitude, son manque de sens commun et les voies tragiques qu'il est susceptible d'emprunter lorsque l'isolement finit par le rendre complètement imperméable au sort des autres.

Du mal radical des Origines, Hannah Arendt revenait à une conception aristotélicienne du mal comme privation de pensée. Sa perspective sur le totalitarisme venait de changer. L'horreur sans voix que lui avait inspirée le passage à la solution finale redevenait compréhensible en termes humains. En réponse à la révélation que l'homme radicalement mauvais est en réalité un homme banalement inconscient, Hannah Arendt écrit les trois tomes de La Vie de l'esprit où le rapport entre le mal et l'activité de penser est examiné dans le cadre d'une authentique philosophie de l'esprit.

### **Thèse**

La première impression qui s'empare du lecteur même après une lecture superficielle des écrits de Hannah Arendt est celle d'avoir affaire à une pensée globalement pessimiste où le désespoir engendré par les conditions de vie dans les sociétés de masse n'est compensé que par l'improbable espoir mis dans la capacité politique des hommes.

Comme l'ont déjà remarqué les commentateurs les plus perspicaces de son œuvre, le fond de sa pensée est rebelle à la modernité. C'est une pensée qui dénonce la société de masse, bien sûr, mais aussi le capitalisme, la technologie, la bureaucratie et l'hypercroissance du domaine social, phénomènes typiquement modernes qu'elle accuse d'avoir concouru à l'atomisation du réseau des rapports humains et à l'isolement des individus. Nous voulons confirmer cette première prise de contact avec l'œuvre de Hannah Arendt et montrer que dans Condition de l'homme moderne, considéré par tous les commentateurs comme l'expression la plus élaborée de sa pensée politique, cet anti-modernisme est conceptualisé dans le cadre théorique de la philosophie marxienne de l'aliénation.

Le jeune Marx dénonçait l'aliénation (*veräußerung*) par le capital des ouvriers qui pour subsister devaient vendre leur force de travail aux propriétaires des moyens de production et ainsi accepter d'être désaisi des biens qu'ils produisaient. Il pensait que la production telle qu'elle se pratiquait dans les usines capitalistes dénaturait la véritable nature du travail humain. Chez lui, la notion d'aliénation présupposait un état antérieur normal situé dans un passé mythique, et qui jouait le rôle d'une norme reconnue par rapport à laquelle le comportement aliéné constituait une altération. Sa philosophie de l'aliénation présentait deux caractéristiques fondamentales : d'abord la détermination conceptuelle précise de l'état originel par rapport auquel il y a aliénation, c'est le volet anthropologique de la théorie, auquel se superpose un volet critique où l'état normal défini par l'anthropologie philosophique sert de norme idéale pour dénoncer le comportement actuel dénaturé.

Tout comme les écrits de jeunesse de Marx, Condition de l'homme moderne dénonce l'aliénation de l'homme dans les sociétés modernes. Le livre de Hannah Arendt manifeste une structure théorique analogue à la philosophie marxienne de l'aliénation ; d'une part l'élaboration d'une anthropologie philosophique débouchant sur l'idée d'une condition humaine originelle et harmonieuse, et de l'autre une critique de la société moderne dénonçant son altération dans les conditions actuelles d'existence.

Je voudrais appuyer cette hypothèse sur la division particulière des chapitres de Condition de l'homme moderne. Le livre se divise en deux parties distinctes qui semblent autonomes et sans rapports à moins de postuler qu'elles constituent les deux volets organiquement liés d'une théorie de l'aliénation classique.

La première partie commence avec un chapitre intitulé La condition humaine, lequel est suivi de quatre chapitres au cours desquels Hannah Arendt développe une conception de la condition humaine qui s'inspire à la fois de Heidegger, Jaspers et d'Aristote. Pour elle, la condition humaine sur Terre est constituée par trois activités fondamentales disposées dans un ordre hiérarchique en fonction de leur capacité de révéler l'identité de l'agent. C'est une conception qui, comme nous l'avons vu précédemment, culmine dans l'activité politique. À ses yeux, l'homme est par essence *zoon politikon*. Son identité ne peut véritablement s'actualiser que dans le réseau des relations humaines à l'intérieur d'un monde commun, et elle ne peut atteindre sa pleine maturité que sous le regard des autres réunis dans le domaine politique où l'on vient voir l'homme accomplir des exploits remarquables et l'entendre prononcer des paroles dignes de la mémoire des siècles.

La deuxième partie de Condition de l'homme moderne s'ouvre avec le chapitre intitulé L'aliénation. C'est le point de départ d'une analyse historique qui traite de l'époque moderne en suivant les diverses ordonnances que la hiérarchie des activités humaines a prises depuis l'époque de la Cité grecque en laquelle Hannah Arendt voit une sorte de passé mythique. Son but, comme elle l'écrit elle-même dans le Prologue, est de rechercher *« l'origine de l'aliénation du monde moderne ... afin d'arriver à comprendre la nature de la société telle qu'elle avait évolué et se présentait au moment de succomber à l'avènement d'une époque nouvelle et encore inconnue (CHM 13) »*. Elle explique que l'aliénation de l'homme contemporain viendrait du fait que le monde et la pensée moderne ont inversé la hiérarchie originelle des activités de la condition humaine en tenant le travail, de tout temps considéré comme la plus vile des occupations, pour la plus essentielle depuis qu'elle a découvert en lui la source de l'opulence

matérielle et du bonheur vital.

### **Aristote et l'existentialisme allemand**

Si Condition de l'homme moderne est redevable dans une certaine mesure quant à l'arrière plan spéculatif à la philosophie de l'aliénation du jeune Marx, le volet anthropologique de sa théorie s'en détache totalement. Dans son chapitre sur le travail, elle critique l'anthropologie marxienne qui voit en l'homme un être principalement déterminé par ses besoins économiques. En réduisant l'essence de l'homme à sa capacité de produire sa subsistance par le travail, Marx aurait identifié l'homme avec sa dimension la plus triviale.

Dans son chapitre sur le travail, Hannah Arendt reconnaît que le travail est une dimension essentielle de la condition humaine sur Terre. Mais à l'encontre de Marx, elle soutient que l'homme n'est pas exclusivement déterminé par la nécessité économique. Pour elle, l'être humain est un existant dont les rapports au monde peuvent se classer en quatre modalités spécifiques et autonomes : l'activité de travailler qui correspond à la lutte que l'individu mène quotidiennement contre la nécessité biologique ; la fabrication qui se distingue du travail par son *télos* qui n'est pas de produire des biens de consommation, mais de construire un environnement artificiel conçu pour durer plus longtemps que la vie de ceux qui l'habitent. Chaque individu, soutient Hannah Arendt, a en lui le besoin profondément humain d'édifier une objectivité stable et durable afin d'habiter dans un environnement qui résiste assez longtemps au changement pour donner des points de repères fixes dans la temporalité cyclique de la production et de la consommation. En plus d'être *animal laborans* et *homo faber*, l'homme, est aussi *zoon politikon* : il peut, de concert avec ses pairs, changer le cours des affaires humaines par des paroles brillantes et des actions audacieuses.

Pour elle, c'est le *zoon politikon* qui manifeste le plus brillamment l'humanité de l'homme. Parce qu'elle se produit dans un espace public, l'activité politique est un mode d'exister révélant particulièrement bien l'identité unique de chaque individu. Son *télos*

est d'amener l'agent à réaliser son humanitas, « *comprenant sous ce terme quelque chose de suprêmement humain, cet élément personnel qui s'impose et qui ne délaisse plus l'homme qui l'a acquis*<sup>1</sup> », en lui fournissant l'occasion d'exposer sa vie et sa personne aux regards de ses pairs rassemblés dans le domaine public. L'humanité n'est jamais acquise dans la solitude, seul peut y atteindre celui qui fait son entrée dans le domaine public. Le regard de nos pairs sollicite le besoin de paraître et le désir de se distinguer des autres, deux facultés qui selon Hannah Arendt, expriment au plus haut degré l'être de l'homme.

On le sait, cette conception de l'homme n'a aucun rapport avec le naturalisme de Marx. En définissant l'homme par cette liberté qui le rend capable de changer les choses et de créer sa propre apparence dans le domaine public, l'anthropologie philosophique de Hannah Arendt montre d'avantage d'affinités avec l'existentialisme allemand. Sa théorie de l'aliénation est une version existentialiste de la philosophie marxienne de la déperdition de la condition humaine. Ce n'est pas en tant que travailleur que l'homme contemporain est aliéné, pense-t-elle, car de toute façon le travail est soumission à la nécessité, ce qui est une forme indépassable d'aliénation. Les modernes sont aliénés en tant qu'*'homo faber* et *zoon politikon* ; la société de consommation et la société de masse les privent de leurs désirs humains d'habiter dans un monde plus durable que les biens de consommation et de se mêler à nos pairs dans le domaine public d'apparence.

Bien des commentateurs ont souligné récemment l'influence de l'existentialisme allemand sur la pensée de Hannah Arendt. Celle-ci se manifeste notamment par sa méthode d'analyse qui s'apparente à l'herméneutique phénoménologique de Heidegger, à son hostilité envers le subjectivisme moderne et à son rejet de la société de masse. Ces thèmes reprennent les thèses heideggeriennes sur le *dasein* et l'inanité du « on », et celles de Jaspers sur l'impérialisme des processus économiques, le conformisme behaviorial et la disparition de l'existence authentique.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt : *Vies Politiques* Gallimard, Paris, 1974, p. 86

Je voudrais montrer que l'influence de Heidegger et de Jaspers sur la pensée de Hannah Arendt est également perceptible aussi dans son anthropologie. Bien que Condition de l'homme moderne soit redevable, quant à sa forme théorique, aux spéculations marxistes sur l'aliénation des travailleurs, nous pensons que son originalité est d'avoir remplacé l'anthropologie naturaliste de Marx par une conception de l'homme issue d'une synthèse entre le *dasein* de Heidegger, l'*existenz* de Jaspers et le *zoon politikon* d'Aristote. Comme Heidegger et Jaspers, Hannah Arendt dénonce le subjectivisme de la philosophie moderne avec sa conception de l'homme posé abstraitement comme une individualité indépendante de l'influence du monde et de ses semblables. Elle partage avec eux l'idée que le sujet humain, c'est-à-dire la personne unique et irremplaçable identifiant chacun d'entre nous en tant qu'individu distinct des autres, est un projet qui se réalise par son engagement concret dans le monde des hommes. Comme eux, elle se préoccupe de classifier les différents modes d'engagements possibles inhérents à la condition humaine en fonction de leur capacité de réaliser le besoin de devenir un individu unique et personnel qui est le plus essentiellement humain de l'homme. Pour Heidegger, la révélation de notre personnalité authentique n'apparaît toujours qu'à soi-même dans le repli solipsiste de la méditation sur la mort. En revanche pour Jaspers, le soi authentique ne se montre que dans deux circonstances rarissimes : lorsque l'individu dépasse les frontières de sa propre subjectivité dans la communication sans limites avec un ami intime, et lorsqu'il franchit les limites du possible et la sécurité du prévisible en décidant d'agir pour rompre l'inertie des déterminismes. Pour Hannah Arendt, la personne n'apparaît que dans le domaine politique où l'individu est sollicité par le regard et les attentes de ses pairs à montrer publiquement l'individu qu'il a choisi de paraître. Elle écrit justement : « *C'est le sens profond de public, un sens qui va plus loin de tout ce qu'on entend ordinairement par politique, que cet élément propre à une personne singulière puisse apparaître seulement là où existe un espace public* (VP 85) ».

Sa conception de l'homme en tant qu'unique individualité concernée par le projet de

devenir une personne reconnue par ses pairs est un amalgame de l'idée existentialiste que chez l'homme, l'existence précède l'essence, et du *zoon politikon* d'Aristote avec son engagement actif dans le domaine politique et l'excellence qu'il manifeste lorsqu'il se distingue parmi ses pairs. L'homme a besoin de publicité pour acquérir du caractère, pour gagner le sens de la réalité de son moi et du monde. C'est pourquoi l'aliénation du *zoon politikon* par la bureaucratie et la fonctionnalité sociale qui diminuent l'activité politique proprement dite est celle qui affecte le plus durement l'humanité de l'homme. L'espace public est le seul espace d'apparence où l'*humanitas* puisse apparaître purement et lumineusement. Les conditions d'épanouissement de l'homme sur cette Terre dépendent finalement de l'institution et du maintien d'un espace public ouvert à tous où la présence de nos pairs, témoins de nos actions et de nos paroles, permet de réaliser le projet qui nous caractérise en tant qu'individus singuliers et en tant qu'homme.

L'objet de notre recherche s'efforce donc de cerner le thème de l'aliénation et l'anti-modernisme original déployé dans Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt. Notre hypothèse est que ce livre est une critique de la société moderne instruite dans le cadre d'une théorie de la déperdition de l'essence humaine dans un style analogue à celui du jeune Marx, mais se rattachant à une anthropologie philosophique qui opère une synthèse personnelle du *dasein* de Heidegger, de l'*existenz* de Jaspers et du *zoon politikon* d'Aristote.

Pour développer cette hypothèse, je commencerai par retracer l'arrière-eplan spéculatif sur lequel la notion d'aliénation s'est construite dans la philosophie. Le jeune Marx était tributaire d'une tradition de pensée qui, comme nous le verrons, origine de Rousseau et se prolonge dans la philosophie allemande à travers Hegel et Feuerbach. Dans un deuxième temps, je montrerai la similitude frappante entre l'ordonnance des chapitres dans Condition de l'homme moderne et la structure théorique particulière, anthropologique et critique, de la philosophie marxienne de l'aliénation. Une fois cette clarification conceptuelle bien établie, je tenterai de reconstituer sa conception de

l'homme en visant, à travers la première partie de Condition de l'homme moderne, les influences qui ont conditionné son élaboration théorique. Nous verrons donc ce qu'elle a retenu de l'anthropologie de Jaspers et de Heidegger, et comment dans sa pensée l'influence de l'existentialisme allemand transforme l'anthropologie d'Aristote.

## LA THÉORIE DE L'ALIÉNATION

Au début du siècle, l'idée ou l'image de l'aliénation était singulièrement en marge des courants dominants de la pensée philosophique telle qu'elle se concevait alors. L'époque se donnait pour idéal l'exactitude dans le jugement et consacrait la plupart de ses recherches à l'épistémologie, c'est-à-dire à l'élaboration philosophique de la méthode, de la construction et des résultats des sciences naturelles et sociales. Les vieux problèmes de la métaphysique étaient alors tenus pour des incongruités conceptuelles irrécupérables. À cette même époque, les philosophes sérieux ne prisait guère l'idéalisme hégélien, et le marxisme passait pour une doctrine économique périmée. Mais parallèlement au néopositivisme dominant, d'autres orientations se ont manifestées, dont l'existentialisme qui se préoccupe de l'homme et de son vécu concret. L'expérience intime de l'individu, mais aussi les conditions de son épanouissement sont au centre de ce corpus.

Après la deuxième guerre mondiale, un besoin pressant de penser le monde moderne en fonction des réelles aspirations de l'homme a donné un second souffle à la question du sens, jadis prise en charge par la métaphysique, mais désormais reformulée dans le cadre théorique et méthodologique de la phénoménologie fondée par Husserl. Cette conjoncture est le point de départ d'une vaste pensée critique qui relance le thème de l'aliénation légué par l'hégélianisme et le marxisme.

La théorie de l'aliénation, intrinsèque à ses philosophies, refait surface, circule et se charge d'un nouveau contenu dénonçant les malaises et les frustrations de notre époque. Se sentir étranger à soi-même, étranger au monde et à la société ; devenir une chose dans un univers dominé par des choses ; perdre la conscience de soi, ne plus se reconnaître ni se retrouver, être déssaisi de son identité ou de sa nature ; ne pas pouvoir se réaliser, se sentir piégé et bloqué. Tels sont, et bien d'autres encore, les angoisses et les soupçons que la conscience moderne exprime dans le langage de l'aliénation.

Récupérée par l'existentialisme, l'aliénation du sujet existentiel est plus insidieuse que

celle du sujet chez Hegel et Marx. Le soi, jeté dans le monde, se sent aliéné de toute part. La société surtout l'aliène parce qu'elle tend à exiger de ses membres un pur fonctionnement automatique. On dénonce l'état d'une société où ne commande plus que l'intérêt économique qui a pour sujets des producteurs et des consommateurs, mais non des hommes. À la limite, l'individu n'a de signification et d'importance que dans la mesure où il réussit à s'intégrer dans la structure économique et à se définir lui-même par la place et le rôle qu'il occupe dans la gigantesque fonctionnalité du social. Mais dans l'intimité de son rapport à soi, il continue de s'identifier à la part de lui-même qui n'est pas comprise dans l'organisation sociale. Il oppose alors le sens de sa vie à la rationalité socio-économique et se découvre aliéné, dépouillé de lui-même, englué dans la chose, inauthentique.

Devenu plus sensible à l'oppression sous toutes ses formes, le sujet existentiel se découvre une vocation d'aliéné. De nouvelles oppressions, de nouvelles aliénations sont dénoncées selon que la chose qui nous opprime et qui nous aliène prend une figure différente. Chaque groupe, chaque individu découvre l'aliénation en général et sa propre aliénation, particulière et singulière. Ainsi se dévoilent de proche en proche l'aliénation du colonisé, l'aliénation de la jeunesse etc.

La multiplication des figures de l'aliénation est peut-être le symptôme d'une époque profondément troublée. L'aliénation, sous toutes ses formes, sert de révélateur et de catalyseur de toutes les oppressions modernes. Le mot exprime l'augmentation du malaise qui affecte l'individu dans les sociétés de masse ; il dénonce tout ce qui brime le droit revendiqué par la personne d'être soi-même et d'agir en accord avec sa nature profonde. On ne saurait plus dire de combien de façon un individu ou un groupe peut se sentir devenir autre. On parlera aussi d'aliénation du sexe et de la sexualité, de l'intellectuel, de l'écrivain, du savant ; de l'aliénation technologique, esthétique, urbaine, architecturale, etc.

L'aliénation est partout et nulle part à la fois. La trop riche polysémie du mot rend sa

définition ambiguë. Ricoeur dénonce la prolifération abusive de son usage qui étire son sens dans toutes les directions : « *Le mot « aliénation » est, aujourd'hui, en langue française, un mot malade. Il souffre de cette affection que certains lexicologues appellent « surcharge sémantique : à force de signifier trop, il risque de ne plus rien signifier du tout* <sup>1</sup> ». Il importe donc, avant d'aborder l'analyse de l'idée d'aliénation dans Condition de l'homme moderne, de clarifier la signification originelle du concept et de suivre son évolution dans l'histoire de la philosophie jusqu'au moment où notre auteur se l'est approprié.

Le mot aliénation vient de l'*alienatio* latine qui signifie la cession, le don ou la vente de quelque chose que l'on possède à titre de propriété. Il était utilisé principalement dans un contexte juridique. Il est utilisé en français dans ce sens dès le treizième siècle. Son introduction dans le langage philosophique remonte à Rousseau. Dans le Contrat social, Rousseau conçoit le pacte de société comme une sorte d'échange au cours de laquelle chaque individu *aliène* sa liberté naturelle pour obtenir en retour la liberté civile. Avec Rousseau, le mot s'émancipe de l'expérience concrète de l'échange marchand pour désigner, par voie de métaphore, une expérience subjective à l'intérieur de la conscience ; celle de la dépossession d'une partie de soi au profit d'un autre. Dans le Contrat social, ce n'est pas un bien tangible qui est aliéné mais une faculté aussi abstraite que la liberté naturelle. Comme l'a démontré Hegel, le passage de l'aliénation-vente à l'aliénation-dénaturation trouve une certaine base dans les aspects subjectifs de l'échange. Dans Les principes de la philosophie du droit, il montre que la possibilité du contrat d'échange repose sur la condition que la volonté se soit d'abord liée aux choses par un acte d'appropriation qui les rend siennes et en quelque sorte identiques à elle-même. Au point de vue subjectif, l'acte d'appropriation signifie que la volonté se projette dans l'objet pour en faire une extension d'elle-même. Au moment de l'échange, la propriété comme prolongement de la volonté est abandonnée à la volonté d'un autre. Elle est en quelque sorte extirpé du sujet pour être aussitôt saisie par la volonté d'un autre sujet. Au terme du processus, le sujet découvre que l'objet aliéné est non seulement devenu quelque

<sup>1</sup> Paul Ricoeur : Encyclopédia Universalis, article « Aliénation » pp. 825-830.

chose d'extérieur (*entäusserung*) à sa volonté, mais aussi la chose d'un autre. La même chose à laquelle s'identifiait mon vouloir, je la vois maintenant comme faisant partie d'un vouloir extérieur à moi-même, et donc étranger.

### **La théorie de l'aliénation dans œuvre de Rousseau**

C'est dans Le contrat social que le mot aliénation débute sa carrière philosophique. Cependant la théorie de l'aliénation comme telle commence dès le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité écrit sept ans plus tôt. Cette première œuvre de Rousseau ranime le vieux thème cynique sur les méfaits de la civilisation. Les sciences et les arts vont contre l'ordre naturel et corrompent la vie authentique et saine qui ne peut s'épanouir que dans l'heureuse ignorance où la nature nous avait originellement placés. Ainsi se dessine peu à peu l'idée que l'homme peut être dénaturé, rendu autre que ce qu'il est originellement. Dans son second discours, Rousseau précise davantage cette intuition en consacrant de longues pages à comparer l'homme de l'homme, c'est-à-dire l'homme avec tous les artifices de la vie sociale, avec l'homme de la nature, sûr de lui et de ses instincts, et à montrer que le perfectionnement prétendu du premier le soumet à un asservissement que ne connaissait pas le second. Il distingue dans l'homme l'originaire de l'artificiel, l'originaire étant « *l'état d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables* » ; c'est l'état naturel, qui ressemble à celui de l'homme avant le péché. Dans cet état, la nature le gouverne en maintenant un équilibre harmonieux entre ses besoins, qui sont modestes, et leur satisfaction. Hobbes a tort de le caractériser par l'avidité et l'orgueil, passions qui n'ont de sens que dans la société. L'homme, vivant solitaire dans la forêt primitive, guidé par son instinct, est heureux, paisible, indifférent, et insouciant. Satisfait de son sort, il ne développe ni son entendement ni son industrie ni sa sociabilité.

Rousseau ne trouve dans l'homme aucune propension naturelle à rechercher la compagnie des autres : « *on voit au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels et leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont*

*fait pour en établir les liens* ». D'ailleurs l'état social aurait pu ne jamais exister sans le concours fortuit de plusieurs causes accidentelles comme des saisons stériles, des hivers trop longs, des étés brûlants qui ont forcé l'homme à se rallier à d'autres hommes. Il y a d'abord eu des regroupements en petits agrégats fondés sur la parenté, puis des inondations et des tremblements de terre ont forcé les hommes à se rapprocher d'une manière permanente, à construire des villes et à former des peuples.

Dans cette promiscuité nouvelle, l'homme se livre aux sophistications de la socialité. Naissent alors jalousie, émulation, vanité, discorde et mépris. Les mœurs changent ;

*« l'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature ... l'homme originel, s'évanouissant par degré, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature ».*

Bientôt, les inégalités de talents, de force et de fortune apparaissent et s'accroissent. La société se divise en riches et en pauvres, et les riches, pour se prémunir contre la convoitise des pauvres, s'unissent pour prendre le pouvoir et mettre en place un appareil répressif qui vient fortifier leurs positions et intérêts. C'est là que commencent la société civile et les lois *« qui donnent de nouvelles entraves aux faibles et plus de pouvoir aux riches, détruisent sans retour la liberté naturelle, fixent la loi de la propriété et de l'inégalité ».*

Au total, le Discours sur l'inégalité jette les bases théoriques de l'aliénation de l'individu dans la société, aliénation qui sera cependant surmontée dans Le contrat social. L'idée que l'homme, dans sa vie originelle, a été dépravé par les progrès qu'il a faits, les connaissances qu'il a acquises et la société qui l'enchaîne, prépare le concept d'aliénation à recueillir toutes les oppressions, anciennes et nouvelles, pour les traduire dans le langage subjectif du déchirement, de la perte de soi et du devenir autre.

### La doctrine du contrat social

Dans le Contrat, Rousseau pose le problème de l'aliénation sous un éclairage nouveau : puisque l'état social est devenu nécessaire, l'homme ne pouvant plus se passer du soutien économique des autres hommes, comment déterminer une forme de convention telle que les avantages économiques de l'état social se combinent avec ceux de l'état de nature? Les Discours dépeignaient un état social qui détruit toutes les qualités naturelles de l'homme, le Contrat prétend trouver une formule d'association qui préserve ces qualités. Il faut concevoir l'idée d'un état social qui conserve aux individus l'égalité et la liberté qu'ils avaient par nature. Dans l'état de nature, l'homme ne dépendait que des choses et non des hommes, et cette dépendance n'entravait pas sa liberté. Il faut donc procéder de manière à ce que la loi, qui est une chose, se substitue aux rapports d'homme à homme. La dépendance entre les hommes redeviendrait alors une dépendance naturelle envers les choses. De cette façon, pense Rousseau, on réunirait dans la république tous les avantages de l'état de nature à ceux de l'état civil. De surcroît, on joindrait à la liberté naturelle, exempte de tares, la moralité qui l'élève et l'enrichit.

Pour faire advenir le règne de cette légalité nouvelle, Rousseau doit présupposer la présence en chaque individu particulier d'une volonté générale qui le rendrait capable de faire abstraction de toutes ses volitions particulières pour se conformer aux exigences de l'intérêt commun ; « *La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions ; elle est toujours bonne ; elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais ; elle doit fixer la limite de tous nos devoirs* ». Grâce à cette faculté salutaire partagée par tous les hommes à des degrés divers, la loi devient efficace et l'égalité entre les hommes, sous la forme de l'égalité de tous devant une loi unique, peut être rétablie. Si les rapports d'homme à homme dans la sphère du politique conduisent à l'oppression du plus faible, il faut que tous s'entendent pour soumettre leur liberté naturelle à la volonté générale objectivée dans l'État. C'est là qu'intervient le contrat social et l'aliénation qu'il réclame de la part de chaque contractant. Il ne s'agit plus de l'aliénation subie et de la conscience malheureuse dont

s'indignait Rousseau dans les Discours, mais d'une aliénation voulue ; celle de l'individu qui accepte librement de se départir de sa liberté naturelle pour acquérir en retour la liberté civile.

Le contrat social exige que la volonté individuelle renonce à ses prérogatives naturelles et qu'elle s'aliène dans la volonté de tous. « *L'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* » est même la seule clause du contrat. Cette aliénation est nécessaire pour donner l'être et l'efficace à la volonté commune au profit de laquelle elle se fait. En mettant toute notre personne et notre puissance sous la suprême direction de l'État qui incarne la volonté générale, le contrat lève les obstacles qui viennent des volontés particulières ; il crée la république et lui donne sa force. « *S'il n'y avait point d'intérêts différents, écrit Rousseau, à peine sentirait-on l'intérêt commun, qui ne trouverait jamais d'obstacles ; tout irait de lui-même et la politique cesserait d'être un art* ».

Il n'en reste pas moins que pour l'individu, l'acte de renoncement impliqué dans le contrat social est un véritable déchirement. La liberté naturelle, exempte de toute sujétion, lui est en quelque sorte confisquée. Mais en réalité, il semble qu'au moment où tout lui est ôté, tout lui est donné. Dans la république, ce sont des règles universelles qui gouvernent ; des règles reconnues comme telles par le citoyen qui réalise que son sacrifice contribue à la constitution du bien commun. Ainsi par le procédé du contrat social, l'aliénation négative qui naît de l'oppression sociale et cause la perte de la liberté naturelle est à la fois niée et surmontée par une aliénation positive, librement consentie parce que porteuse d'une promesse de plus grande liberté.

### **Entfremdung et entäusserung dans l'hégélianisme**

À bien des égards, la philosophie de Hegel peut être considérée comme une continuation de celle de Rousseau. Hegel et Rousseau refusent de voir dans les lois des contraintes et des limitations. Elles libèrent l'homme au contraire, mais la liberté qu'elles lui confèrent ne débouche pas sur l'arbitraire d'une volonté qui ne fait qu'obéir aux

pulsions de la nature inférieure. La véritable liberté, pour Hegel comme pour Rousseau, est celle de la personnalité morale qui se détermine elle-même, de manière autonome. Cependant dans Les Principes de la philosophie du droit, Hegel critique l'idée que l'origine du lien politique se trouve dans la raison contractuelle. Le droit privé ou abstrait se limite aux relations de volonté à volonté dans un rapport d'échange. Or les relations qui unissent les individus dans l'État sont d'une toute autre nature. Dans le contrat, les rapports entre individus sont tissés par l'intérêt réciproque et de ce fait ne sauraient rendre compte du fondement éthique et rationnel unissant les individus dans l'État.

Le paradigme rousseauiste de l'aliénation-désaliénation est au cœur de la philosophie politique de Hegel, cependant la rationalité qui permet le passage réussi de l'une à l'autre et qui fonde le politique n'est plus identifiée à la raison économique, mais à une entité transcendante et omnisciente qui gouverne la totalité du devenir historique à l'insu de ses acteurs. Les deux moments dialectiques de l'aliénation-contrat : l'extériorisation de la volonté (*entäusserung*) et son devenir étranger par rapport à l'objet aliéné (*entfremdung*) sont transposés hors du cadre volontariste de la philosophie de Rousseau dans une ambitieuse philosophie de l'histoire qui a pour sujet non les hommes, mais Dieu sous l'aspect du *Zeitgeist*. L'aliénation négative (*entfremdung*), celle qui cause la perte de l'immédiateté du rapport à la volonté, et qui de ce fait rend le sujet étranger à lui-même, n'est que le premier moment dialectique d'un processus évolutif au cours duquel l'esprit s'extériorise (*entäusserung*) dans des formes objectives et perd momentanément conscience de sa totalité seulement pour la retrouver dans une objectivité nouvelle et enrichie.

On trouve dans la philosophie hégélienne de l'histoire un reflet certain de la théorie de l'aliénation négative développée dans les Discours et surmontée dans le Contrat social. Le principe est au fond le même ; il existe un moment dans la préhistoire où l'homme perd son innocence et son autonomie naturelle ; et ce moment est suivie d'une longue période d'aliénation négative pendant laquelle l'individu se sent dépossédé d'une part de sa liberté. Survient ensuite un moment de désaliénation qui chez les deux philosophes

repose sur la même idée fondamentale : dans la république, l'aliénation de la volonté particulière, qui semble être une condition indépassable de l'état social, n'est plus détournée au profit d'un pouvoir privé extérieur aux individus ; elle se produit dans l'intérêt de tous et se justifie par le fait que l'abdication de la liberté naturelle de l'individu est largement compensée par le legs de la liberté civique, de la moralité et de l'abondance matérielle.

### **La phénoménologie de l'esprit**

La Phénoménologie de l'esprit est un compte rendu des avatars de l'esprit absolu prenant conscience de lui-même à travers ses différentes objectivations dans l'histoire, ce dernier devenant toujours plus conscient de sa totalité à mesure que s'accumulent les divers moments ou étapes de son développement dans la manifestation. Le point de départ de ce processus évolutif coïncide avec l'initiative soudaine que prend l'esprit de s'extérioriser hors de la parfaite identité du pur esprit en posant la choséité. Sans doute, ce mouvement exigeait d'être complété : il fallait que la conscience divisée de l'esprit en face de la choséité retrouve son intégralité dans la manifestation même. Dans le cours de ce développement, l'aliénation négative (*entfremdung*) se produit ; la conscience de soi de l'esprit et l'immédiateté du rapport à soi disparaissent un certain temps pour réapparaître dans une objectivité nouvelle plus évoluée.

Dans l'histoire de l'humanité, ce moment d'aliénation négative à travers lequel l'esprit doit nécessairement passer pour se réaliser ultimement correspond avec l'arrachement à l'immédiateté naturelle de l'esprit dans l'individu. Selon Hegel, cet arrachement aurait été provoqué par la coïncidence de trois événements décisifs : le déclin de la Cité grecque, l'instauration de l'ordre juridique à travers la fondation du droit romain et le passage de la république à l'empire.

L'humanité naturelle sort d'un monde où, grâce à la sublimation sociale des liens

familiaux, l'individu jouissait d'un rapport organique et immédiat à la communauté politique dont l'Athènes de Périclès est sans doute le prototype. Dans ce monde entièrement gouverné par les lois de la nature, les individus se sentaient maîtres d'eux-mêmes et de leur destinée. Leur liberté était encore intacte. Mais cet état, parfait en lui-même, n'était pas destiné à demeurer définitivement. Ce n'était que la première étape de l'évolution humaine de l'esprit. La seconde se serait amorcée avec la pénétration de l'ordre juridique dans les mœurs et sa contradiction par le rétablissement du despotisme impérial. La coïncidence de ces deux avènements ; la naissance du droit et l'instauration de l'empire, auraient eu pour effet de diviser l'immédiateté naturelle de la conscience de soi de l'esprit aux premiers temps de l'histoire en la conscience pure d'un idéal encore absent du monde effectif, et en la conscience effective que la réalité de ce monde ne correspond nullement à cet idéal. Cette opposition serait à l'origine de la conscience éthique qui oppose les faits aux valeurs et qui de ce fait entraîne la perte des rapports organiques immédiats avec la nature. C'est elle qui soutient la prise de conscience, antérieurement non reconnue, de la valeur intrinsèque de la singularité de l'individu et de son non-respect par le pouvoir effectif. Dans l'histoire, l'esprit devenant étranger à soi-même prend donc le visage de l'oppression politique.

Avec la création de l'ordre juridique, l'État se développe sur les ruines de la Cité. Cependant, à l'opposé de la famille et de la cité, l'État ne constitue immédiatement rien d'organique. Au lieu de ces réalités concrètes, l'homme n'a devant ses yeux qu'une réalité abstraite. D'autant plus abstraite que sous l'Empire romain, le droit que prétend incarner l'Empereur devient exclusivement nominal. Il est une pure proclamation et les faits manifestent que l'arbitraire règne dans la réalité concrète. En effet, la cité, comme lieu d'intégration immédiate, n'existe plus, et ce qui a survécu, c'est le citoyen muni d'un titre sans signification effective. Parce que l'individu n'est que *de jure* couvert par le droit tout en étant *de facto* livré à l'arbitraire, il se rend compte que la proclamation du droit va de pair avec une non-intégration flagrante. L'homme n'est plus donné immédiatement à lui-même comme ayant de la valeur.

Dans la section intitulée Statut légal, Hegel décrit la condition de l'individu atomisé par le despotisme de l'empereur qui concentre en sa personne tous les pouvoirs, et la relation d'opposition et d'hostilité qui s'établit entre lui et ses sujets. Il faut remédier à cette contradiction de l'État de droit nominal. L'esprit devenu étranger à lui-même n'est rien d'autre que l'intériorisation de cette contradiction, et par le fait même son dépassement. L'individu prend conscience qu'il doit devenir libre de toute sujétion. Parce qu'il n'a plus aucune signification de fait, il doit réaliser cette signification dans un monde à construire : le monde de la culture.

Après la chute de l'Empire romain d'occident, l'État et l'ordre politique ne réapparaîtront qu'avec l'instauration de la monarchie. Mais, selon Hegel, l'absolutisme est loin de correspondre au régime politique qui permettrait à l'esprit se manifestant dans l'histoire de se réconcilier avec lui-même. Dans la monarchie, le pouvoir demeure quelque chose de privé, le roi n'ayant pas d'autre force que la richesse de sa trésorerie qui lui permet d'acheter les nobles, de les réunir dans sa cour et de se maintenir au milieu d'intrigues continuelles. À partir de la cour, une société aristocratique se constitue ; les nobles se donnent des forces pour exploiter leurs privilèges au détriment des roturiers. L'aliénation n'est pas surmontée. Au contraire elle est devenue pire que ce qu'elle était sous le règne de l'empereur parce que les valeurs, qui permettaient jadis aux individus de s'opposer à l'effectivité en la déclarant non-conforme à l'idéal, ont été dévoyées pour servir de justification transcendante à l'ordre imposé par l'aristocratie. L'individu se trouve devant une société où certains représentent de droit une valeur qui les met en haut de l'échelle, tandis que d'autres sont relégués par ce même droit aux degrés inférieurs. Selon Hegel, la contradiction de cette société hiérarchique tient au fait que les valeurs, par définition universelles, sont en réalité accaparées par une caste qui s'en sert pour dominer les autres. La prise de conscience de cette contradiction mène au constat de l'évidente inanité de toutes les valeurs. Avec l'ancien régime, explique Hegel, la culture est allée jusqu'au bout d'elle-même. L'<sup>''</sup>«Aufklärung» annonce un changement de cap radical.

Dans la philosophie hégélienne de l'histoire, l'Aufklärung correspond au moment où la conscience effective vient d'atteindre l'extrémité de l'aliénation (*entfremdung*) et commence à se ressaisir comme jugement qui prononce la vanité de la culture dans un monde qu'elle rejette radicalement. L'esprit critique continue sur sa lancée et s'en prend aussi au monde de la foi sur lequel reposaient l'ancien régime et l'oppression des roturiers. L'Aufklärung montre que l'opposition entre le droit et les faits se répercute au sein même de la religion. Il apparaît donc que celle-ci a été conditionnée par le monde effectif et ne possède par conséquent aucune valeur transcendante. Kant lui-même a vu dans l'Aufklärung la sortie de l'homme hors de son état de sujétion à la religion. Devenir homme, c'est inaugurer le règne universel de la raison et combattre la superstition invoquée comme fondement sacro-saint d'une société oppressive. Dieu est pensé comme un être suprême inconnaissable et absolument transcendant, il devient inaccessible ; le monde n'est plus pensable en termes religieux. Le pouvoir cesse d'être relatif à une valeur transcendante ; il n'a pas de justification en dehors de son utilité pour régler les affaires courantes. L'utilitarisme, explique Hegel, est bien la vision du monde que l'Aufklärung essaie de substituer à celle du christianisme. L'homme s'affranchit de la Providence divine ; il se pose comme radicalement libre et entend faire ce qu'il veut de sa vie. La réponse au problème de l'aliénation est entrevue, maintenant l'homme sait que pour devenir homme il doit pouvoir s'autodéterminer, être autonome, c'est-à-dire libre.

Chez Hegel, le moment de désaliénation coïncide avec l'éclatement de la Révolution française. Jeune étudiant, il plante avec enthousiasme, en compagnie de ses camarades Schelling et Hölderlin, un arbre de la liberté. Ce geste devait célébrer l'avènement d'une nouvelle république où la liberté politique serait restaurée. Dans la Phénoménologie de l'esprit, Hegel donne une portée métaphysique à l'événement ; il correspond au moment où la conscience de soi de l'esprit se réconcilie avec son objectivité dans la forme de l'État de droit issu de la Déclaration des droits de l'homme. Le rebond dialectique venait enfin de se produire. Pour la première fois depuis la Cité, lui semble-t-il, l'esprit tentait de s'incarner dans des institutions sociales.

Trois ans plus tard, dans Les Principes de la philosophie du droit, Hegel montrera, comme l'avait fait auparavant Rousseau dans le Contrat, que dans l'État moderne, l'extériorisation de la liberté des individus, constitutive du corps social et politique, n'entraîne pas leur aliénation. Les conditions qui prévalent dans cette forme d'État ne sont plus celles de la société et de l'État qui ont menées à la Révolution française. L'humanité a définitivement traversé cette période de son histoire et surmonté l'oppression politique. Dans la république, l'État n'a d'autre rôle que de connecter l'individu, qui tend à se faire centre pour soi, à la vie de l'esprit universel incarné dans les institutions de la communauté politique. Son pouvoir coercitif est au service d'une loi rationnelle qui limite l'arbitraire des volontés individuelles. En ce sens la volonté de l'État, qui est libre et rationnelle parce qu'au-dessus de tout égoïsme, rend aussi les citoyens libres en les soumettant tous à la loi commune. Cette soumission est la substance de la volonté libre parce que l'obéissance à la loi est ce que veut une volonté affranchie d'égoïsme.

### **Les principes de la philosophie du droit**

Dans Les principes de la philosophie du droit, Hegel développe une vaste théorie politique autour du postulat que l'État moderne exclut l'oppression politique et l'aliénation de l'individu. Il débute sa construction en posant que l'universalité, rendue explicite et effective dans l'État, existe déjà, quoique d'une manière implicite et inconsciente, au niveau de la société civile. Pour Hegel, les fondements de la société civile sont la propriété et l'échange. Or l'échange est profitable à la société puisqu'il civilise les rapports entre les volontés individuelles. Il est donc une cause majeure du développement de la particularité à l'universalité, même si ce développement n'est pas encore reconnu pour lui-même. Dans la société civile, les individus sont motivés par leurs intérêts particuliers tout en étant reliés aux autres par un système complexe d'interdépendances qui se développent dans l'échange et la division sociale du travail. Puisque chaque individu dépend des autres pour la satisfaction de ses besoins économiques, il s'ensuit que chacun, inconsciemment, contribue à la satisfaction des

besoins de tous. Le fruit de cette coopération est l'accumulation d'un capital social, c'est-à-dire d'une richesse qui peut être réinvestie dans la société civile.

Cependant Hegel, très fidèle en cela aux tendances de son époque, ne pense pas que la sphère économique produise spontanément la justice. À lui seul, le lien économique ne saurait prévenir l'oppression et l'instabilité qui naissent de l'inégale capacité de production des individus et de la trop grande disparité dans la répartition de la richesse. Cette instabilité ne peut être surmontée qu'à condition que chaque individu prenne conscience des intérêts de la collectivité prise comme un tout. En assumant la nécessité d'un bien commun au-dessus de la sphère économique et de ses intérêts privés, les individus accèdent à la sphère du politique. La société civile, destinée à satisfaire les besoins de chacun par le travail de tous, est donc un moment nécessaire du développement de la conscience de soi de l'esprit dans l'histoire, mais non pas le plus élevé. Dans la légalité rationnelle de l'État moderne, l'universalité, encore implicite et inconsciente au niveau de la société civile, devient objective et explicite. En soumettant sa liberté à la loi commune, le citoyen prend conscience que ses intérêts privés sont préservés et contenus dans ceux de la collectivité. Le pouvoir qui garantit la loi ne lui apparaît plus comme quelque chose d'extérieur et d'oppressant. Il réalise finalement que le pouvoir politique est au service de sa volonté de vouloir le règne de l'ordre et de l'universel. L'obéissance aux lois est en même temps l'obéissance à sa propre volonté ; en leur obéissant, il demeure libre. L'oppression et l'aliénation de l'individu sont surmontées parce que la conscience de soi de l'esprit dans la figure du citoyen est capable de se reconnaître dans l'objectivation de la société et de ses institutions, et de reconnaître que l'universalité et la rationalité de l'État sont les produits de sa propre extériorisation. L'esprit, dont chaque individu est le vecteur plus ou moins conscient, se réconcilie avec son monde et se sent de nouveau chez soi, dans l'État, avec ses lois et ses institutions.

### **Le travail aliéné et la réification dans la pensée de Marx**

Le thème de l'aliénation sera plus tard repris par Marx à ceci près que le caractère historique du processus recevra un sens différent. Critique matérialiste de Hegel, Marx lui reprochera d'avoir élaboré une philosophie idéaliste où la réconciliation entre l'individu et la société n'existe que dans le domaine abstrait de la raison. Pendant que les philosophes pensent la désaliénation dans leurs tours d'ivoire, les travailleurs sont toujours aliénés par les rapports sociaux de production. Pour Marx, la désaliénation ne peut se produire que par une mutation révolutionnaire de la société. Il ne conçoit le dénouement de l'aliénation que dans la révolution des prolétaires qui décident de s'emparer des moyens de production mettant ainsi fin à l'exploitation des travailleurs par les propriétaires des moyens de production.

Marx s'approprie l'aliénation du système hégélien pour la retourner contre elle. Il y a une aliénation du philosophe, soutient-t-il, dans la mesure où la philosophie, préoccupée par des abstractions extérieures à la pratique sociale, le rend étranger au vécu concret. L'idéalisme, comme la religion, est un opium qui détourne l'esprit des vraies réalités. Tout comme l'aliénation religieuse déjà dénoncée par Feuerbach, l'hégélianisme a pour fonction sociale de freiner le processus révolutionnaire qui va mettre fin à l'exploitation de l'homme par l'homme. L'idée que l'esprit tire les ficelles de l'histoire derrière le dos des acteurs humains donne à son concept d'État, son ultime avatar selon Hegel, le même caractère transcendant que le Dieu étranger et omnipotent de la religion dénoncé par Feuerbach. C'est une doctrine idéologique qui en dernière instance justifie l'ordre établi.

Dans Les Principes de la philosophie du droit, Hegel parle de la présence dans les sociétés modernes d'une tendance générale à la paupérisation des travailleurs et à l'antagonisme des classes. Cette tendance est une cause d'oppression et d'aliénation parce qu'elle débouche sur l'exploitation du travail et des travailleurs par la classe des propriétaires. Il voyait que dans le cadre d'une société de marché réglée sur les lois de l'échange profitable, la polarisation de la nation entre une classe économiquement dominante et une classe de travailleurs asservis au salariat était inévitable. Selon Marx,

ce serait un parfait exemple d'aliénation si Hegel ne faisait intervenir l'État dont le rôle supposé est de contrôler cette tendance inhérente à la société de marché pour l'empêcher de s'objectiver dans une ploutocratie oppressive. Même si l'État réussissait dans cette tâche limitée, les classes ne sont pas encore réconciliées. La présence de l'État ne protège pas les travailleurs contre les lois du marché sur lesquelles repose le véritable pouvoir économique de la bourgeoisie. Les travailleurs contribuent massivement au bien-être de la collectivité en générant la plus-value, source de la richesse collective, mais les lois du marché ordonnent une distribution inéquitable de ses dividendes.

Marx veut démontrer le caractère historique de l'État. Pour lui, l'origine et la fonctions de l'État sont liées aux intérêts de la bourgeoisie. La naissance de l'État présuppose une division très avancée du travail ainsi qu'un régime de production assez puissant pour engranger d'énormes surplus. Elle suppose aussi que la production et l'appropriation ne se font plus seulement pour la satisfaction des besoins de subsistance, mais qu'elles desservent aussi une logique abstraite d'accumulation qui se développe avec exploitation de la force de travail des travailleurs. Il en résulte une opposition entre la classe qui possède les instruments de production et celle qui en est dépossédée, et c'est dans le cadre de cet antagonisme que l'État trouve selon Marx sa raison d'être. Marx rétorque à l'hégélianisme et aux penseurs libéraux que l'État n'est ni une émanation de l'esprit dans l'histoire, ni l'incarnation d'un bien commun trônant au-dessus de la société civile. Il émerge concrètement des rapports de production et est l'expression politique de la structure de domination qui s'est établie entre les classes avec les révolutions industrielles. Dans les sociétés capitalistes, soutient-il, l'État est le comité exécutif de la bourgeoisie. Il sert les intérêts de la bourgeoisie en réprimant toute velléité révolutionnaire de la part des classes dominées qui seraient tentés de s'approprier les moyens de production pour s'affranchir de la domination des propriétaires privés. Dès lors la fonction de l'État n'est pas la conciliation des intérêts, comme le prétend Hegel et les libéraux, mais la domination et la répression.

Chez Marx, le concept et la théorie de l'aliénation sortent du domaine de l'idéologie

bien au contraire. La perte de contrôle de l'ouvrier sur son travail et sur ce qu'il produit dans les manufactures capitalistes aliène une des facultés les plus fondamentales de l'homme, le pouvoir créateur de sa force de travail. Dans les Manuscrits de 1844, Marx développe les rudiments d'une anthropologie philosophique qui définit l'être humain en fonction de sa capacité de transformer la nature. Cette capacité ne s'épuise pas dans la satisfaction des besoins élémentaires comme c'est le cas dans le règne animal. Contrairement aux animaux, l'homme tend à transgresser les limites fixées par la nature en se découvrant sans cesse de nouveaux besoins qu'il prend en charge en mobilisant des moyens de production et une organisation de plus en plus complexes et sophistiqués. L'homme est humain parce qu'il peut se créer lui-même ; et cette autocréation est manifeste dans l'activité du travail qui transforme l'environnement naturel en habitat humain. Dans le mouvement de ce processus évolutif, les structures qui sont objectivées par le travail social affectent à leur tour les hommes et leurs besoins de sorte que l'homme lui-même devient le produit de son propre travail. La condition humaine idéale serait une société où chaque homme peut se réaliser dans son travail. Au yeux de Marx, la condition des travailleurs dans les manufactures capitalistes où l'activité se réduit à l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise, aliène toujours davantage la dimension humaine du travail. La division toujours plus poussée des tâches enlève au travail tout caractère créateur, et par conséquent toute signification. Le travailleur est aliéné lorsque son travail perd tout aspect créateur pour devenir une activité mécanique effectuée en échange d'un salaire.

Selon Marx, cette mutation du travail en travail aliéné est le résultat de l'appropriation capitaliste des moyens de production et de la production elle-même. Dans la manufacture capitaliste, les ouvriers n'ont aucun pouvoir et ce qu'ils produisent ne leur appartient pas. L'instauration du salariat transforme le travailleur en une chose et le marché du travail le soumet aux lois qui ordonnent l'échange des marchandises dans la sphère économique. Conçue pour être toujours plus productive, le travail se divise, devient parcellaire et abstrait. Il n'exige plus aucune créativité et ne sollicite de la part du travailleur que des automatismes élémentaires. Dépossédés de la faculté humaine de

parce qu'ils se nourrissent de l'épreuve concrète de l'oppression subie par les travailleurs dans les sociétés capitalistes. C'est la révolte immédiate du cœur et de la raison contre les conditions de travail des ouvriers au début de l'ère industrielle qui forme le noyau concret, existentiel, du concept d'aliénation dans la théorie de Marx. Il y a au départ un constat en profondeur, l'expérience d'une misère vécue. Dans sa pensée, l'aliénation n'a pas le caractère abstrait des spéculations hégéliennes. Sa conceptualité se développe à partir du vécu et traduit le mouvement d'une prise de conscience concrète de la réalité sociale. En bon positiviste, il construit sa théorie de l'aliénation en partant d'un rapport objectif des faits ; la situation misérable des travailleurs dans les sociétés industrielles au début du dix-neuvième siècle.

Il trouve la cause de l'aliénation des travailleurs dans l'exploitation inhérente aux rapports sociaux de production capitaliste. Pour Hegel, le travail n'est encore qu'une entité abstraite. Marx donne une signification concrète en le voyant du point de vue du travailleur dans son rapport quotidien au travail. Hegel est bien davantage préoccupé d'établir que la différenciation des besoins et celle du travail se développe selon un schème rationnel et que les intérêts de tous dans la société civile s'ajustent comme les pièces d'un puzzle dans la totalité rationnelle de l'État que d'analyser l'expérience du travail dans les manufactures capitalistes. Pour Marx, le travail n'est pas seulement l'expression des possibilités productives du genre humain. Dans les sociétés industrielles, le travail se divise et chaque ouvrier, astreint à une tâche parcellaire, perd le sens de son labeur. Pour le prolétaire, le travail finit par devenir une activité qui relève de la pure nécessité. Son travail lui échappe doublement ; il n'a aucun contrôle sur le processus de production et ce qu'il produit ne lui appartient pas. Livré aux circuits de l'échange, le produit du travail devient une marchandise sur laquelle les capitalistes prélèvent un profit. Lui-même, l'ouvrier, devient une marchandise ; il doit vendre son temps de travail sur le marché qui l'estime en fonction de l'offre et de la demande au même titre que les marchandises.

Pour Marx, la société moderne n'a pas surmonté l'aliénation comme le pensait Hegel,

créer, les travailleurs s'éloignent de leur humanité.

La période des écrits de jeunesse se termine avec Le Capital qui devait inaugurer la série des grandes enquêtes sociologiques. La philosophie de l'aliénation développée dans Les Manuscrits de 1844, L'idéologie allemande, et les Grundrisse sera reformulée dans une théorie de la réification. Ce changement correspond au changement de niveau qui affecte toute son analyse des sociétés capitalistes à partir de 1895. Les œuvres de jeunesse portaient sur le travail et les rapports de production qui coordonnent les travailleurs ; à partir du Capital, l'analyse de Marx portera sur le rapport entre les hommes et les marchandises dans l'économie de marché.

Le développement de l'échange à partir du treizième siècle a rendu nécessaire l'usage de la monnaie qui donne aux marchandises une valeur d'échange mesurable en termes de chiffres. Cette valeur correspond grosso modo au temps de travail nécessaire pour les produire. Le travail humain étant ce qui définit la valeur d'échange, il ne saurait avoir de prix. Le salaire n'est pas le prix du travail mais de la force de travail qui est l'ensemble des capacités physiques et mentales de l'ouvrier. Le mode de production capitaliste signifie que les travailleurs tirent leur subsistance du salaire qu'ils reçoivent des propriétaires d'usines en échange de la location de leur force de travail pour une durée déterminée. Dans une économie capitaliste, la valeur de la force de travail correspond à celle des marchandises qui sont nécessaires à sa restauration : nourriture, logement, habillement etc. Étant mesurable en termes quantitatifs au même titre que les marchandises, la force de travail de l'ouvrier devient elle-même une marchandise, c'est-à-dire une chose soumise aux lois du marché. Elle devient un bien de consommation que les propriétaires des moyens de production s'approprient en retour d'un salaire ; et son prix est fixé en fonction de l'offre et de la demande exactement comme les choses qui transitent dans le marché. Le travailleur est en quelque sorte aspiré dans un processus qui l'assimile à une chose.

Devenue marchandise, décomposée en besoins élémentaires par la division des

tâches, le travail se transforme en une unité sociale abstraite et homogène. Tout travail se ramène à sa valeur d'échange, devient travail contre rétribution ; les différences qualitatives étant sans importance aux yeux du marché. Les rapports sociaux de production se calquent sur la relation d'échange qui caractérise les marchandises dans l'économie de marché. Dans une société capitaliste, soutient Marx, les lois du marché apparaissent comme le mode normal des rapports sociaux de production. Les relations entre humains finissent par prendre la forme extérieure des relations entre choses et sont dénaturées par cette réification ; c'est le fétichisme de la marchandise.

L'aliénation révèle une ampleur encore insoupçonnée par le jeune Marx ; au travail aliéné, dénoncé parce qu'il est contraire à la nature humaine, se superpose la réification des rapports sociaux de production calqués sur des lois réglant des rapports entre des marchandises. Le marché semble douée d'une vie indépendante qui colonise peu à peu toutes les sphères de la société. La désaliénation est encore à venir. Marx prophétise la révolution sociale qui fera table rase pour la constitution d'une société communiste où le travail aliéné et le fétichisme de la marchandise seront exclus.

### **L'aliénation après Marx**

Dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, le sens que le terme aliénation avait acquis dans la pensée de Marx était à peu près inconnu. Une confiance très répandue dans la science, l'éducation, la technologie, et le socialisme s'opposait aux vues pessimistes sur l'impuissance, l'isolement et la réification de l'homme. Mais certains penseurs de cette période continueront d'approfondir la critique sociale de la modernité. Ils partageront tous avec Rousseau le même rejet des énergies modernes. Certains d'entre eux contribueront significativement à l'expansion du sens du terme aliénation et à la vogue qu'il connaîtrait après la deuxième guerre mondiale.

Chez Durkheim ( 1858-1917), l'anomie, c'est-à-dire l'isolement de l'individu dans les sociétés de masse, l'absence de normes collectives et le désespoir qu'ils engendrent est

devenue aussi importante pour la pensée de l'aliénation que les pensées de Max Weber sur la rationalisation et la réduction de toutes les valeurs, de tous les rapports communautaires et de la culture à une bureaucratie utilitariste monolithique et séculaire.

Dans Gemeinschaft und Gesellschaft (1887), Ferdinand Tönnies (1855-1936) montre comment les hommes dans les sociétés modernes vivent isolés et sont émotionnellement détachés les uns des autres. Le passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* a entraîné la perte du lien communautaire qui prodiguait aux membres de la communauté organique un sentiment réconfortant d'appartenir aux autres et d'avoir sa place dans le monde des hommes. Son livre met en relief le contraste entre le caractère impersonnel des systèmes sociaux modernes et l'immédiateté pleine de sens de la société traditionnelle.

Quand Georges Lukacs (1885-1971) publie Histoire et conscience de classe en 1923, le terme d'aliénation était déjà dans l'air. Mais son livre représente la première tentative depuis Marx de faire de l'aliénation le problème central de la critique révolutionnaire du capitalisme. Ses racines théoriques et méthodologiques sont dans la dialectique hégélienne. Tandis que chez Hegel le plus haut degré d'évolution de l'esprit est atteint dans la connaissance philosophique qui abolit l'aliénation en permettant la réappropriation de la conscience de soi de l'esprit par lui-même, chez Lukacs, ce processus évolutif est socio-historique et atteindra son apogée lorsque le prolétariat deviendra conscient de lui-même en tant que classe révolutionnaire et mettra un terme à l'aliénation de l'homme. Lukacs n'emploie pas le terme d'aliénation mais de réification, mots qu'il considère synonymes. Ses vues sur la réification se fondent sur certains passages traitant du fétichisme de la marchandise dans Le Capital. La principale cause de la réification, pense Lukacs, se trouve dans l'organisation bureaucratique du travail et de la société qui déshumanise l'homme en soumettant ses pensées et ses sentiments aux processus de l'accumulation capitaliste.

En 1930, Freud (1856-1939) publie Malaise dans la civilisation qui voit dans le malaise

général de l'homme moderne le symptôme de la répression que la civilisation fait peser sur les pulsions instinctuelles. Il donnait à l'aliénation proliférante au début du vingtième siècle une explication psychanalytique et sociale qui rappelle par certains aspects celle de Rousseau et qui est en ligne directe avec les pessimistes de la critique sociale du dix-neuvième siècle.

Avec la publication de Être et temps de Heidegger en 1927, le thème de l'aliénation est transporté au centre du débat philosophique. On peut voir dans l'analyse heideggerienne de l'inauthenticité une critique déguisée de l'existence quotidienne dans la société de masse. Le cœur de la philosophie existentialiste de Heidegger exprime l'aliénation de l'homme. Cependant les divers existentialistes, dont le pessimisme a envahi la scène philosophique dans les années 30 et 40, soulignent différents aspects de l'aliénation. Si Heidegger met l'accent sur l'aliénation du soi dans le monde, sur l'inauthenticité et l'impersonnalité du On ; Jaspers (1883-1969), de son côté, le met sur l'angoisse et l'isolement de l'homme de masse. Jaspers craignait que les hommes ne deviennent complètement isolés du monde et des autres à force d'être assimilés aux processus économiques et d'être réduits à des rouages identiques d'une gigantesque machine. En France, Sartre réfléchira à son tour sur le problème de la réification, le fait de devenir comme une chose lorsque la liberté se fixe dans un rôle ou un soi permanent.

Marx, les pessimistes du dix-neuvième siècle, Freud, Heidegger et Jaspers ont à leur tour influencé certains penseurs dans les années cinquante qui contribuèrent à leur tour à répandre le soupçon de l'aliénation. Robert Nisbet (The Quest for community 1953) était un étudiant des conservateurs pessimistes du 19<sup>ème</sup> siècle. Herbert Marcuse (Eros and Civilization 1955) avait lu Marx, Freud et Heidegger. Eric Fromm, dont Sane society paraît la même année, a été fortement influencé par Marx et Freud. Enfin Condition de l'homme moderne (1958) de Hannah Arendt témoigne de l'impact sur sa pensée des idées de Marx, Heidegger et Jaspers. Nous verrons que son objectif et son cadre théorique sont analogues à ceux du jeune Marx, et qu'il s'agit d'une critique de la société moderne instruite dans le cadre d'une théorie de l'aliénation explicitement rattachée à une anthropologie philosophique. Comme dans les œuvres de jeunesse de Marx, la question centrale de Condition de l'homme moderne est le

problème de l'aliénation des hommes, et cette question s'adresse directement à une conception de l'essence ou de la nature de l'homme. Son originalité consiste à remplacer la conception de l'homme issue de l'anthropologie philosophique du jeune Marx par une conception de l'homme dérivée de la phénoménologie et des philosophies de Jaspers et de Heidegger.

### **L'influence de Marx**

Quand précisément Hannah Arendt commença-t-elle à lire Marx sérieusement est difficile à déterminer. On sait qu'elle passa les années 52-53 à écrire une étude qu'elle prévoyait intituler "Les éléments marxistes du totalitarisme". Dans la dernière partie des Origines du totalitarisme, Hannah Arendt avait exprimé la conviction que les régimes nazi et stalinien sont, par essence, une seule et même forme de gouvernement fondé sur la dialectique idéologie/terreur. La partie sur l'antisémitisme et l'impérialisme se rapportaient surtout au Nazisme, et celle sur le système totalitaire était principalement une analyse du processus de cristallisation par lequel la haine des Juifs et la politique raciale des nations impérialistes se sont reconfigurées dans l'hitlérisme. Mais une analyse aussi détaillée du stalinisme manquait. C'est pourquoi elle s'était lancée dans une étude sur l'arrière-plan philosophique de l'idéologie stalinienne qui devait mettre à jour les éléments totalitaires du marxisme. Tout ce que Hannah Arendt écrivit entre 1953 et 1956 était originellement destiné à son livre sur le marxisme. Ce livre ne vit jamais le jour, mais ses analyses furent plus tard intégrées aux chapitres sur le travail, œuvre et l'action dans Condition de l'homme moderne. Dans ces trois chapitres, on trouve une critique détaillée de la philosophie de Marx qui débouche sur le constat de son caractère anti-humaniste. En effet, Marx est un philosophe naturaliste qui identifie l'homme à sa capacité de travailler, c'est-à-dire de se mettre en symbiose avec la nature à travers ses activités de production et de consommation. Ce qui est significatif dans sa critique de Marx est qu'elle s'attaque prioritairement à son anthropologie naturaliste. Nous pensons qu'il s'agit d'une critique interne qui accepte d'emblée la théorie de l'aliénation exposée dans les œuvres de jeunesse ; ce qu'elle dénonce n'est pas le cadre théorique en tant

que tel, mais un de ses termes, en l'occurrence la conception marxienne de l'homme comme *animal laborans*. Elle accepte l'idée de Marx que l'homme moderne est aliéné par rapport à une condition humaine originelle et harmonieuse, mais diverge de lui par sa conception de l'homme qui vient d'une toute autre tradition que le naturalisme.

### **L'histoire comme processus**

Selon Hannah Arendt, la dérive totalitaire du marxisme était une possibilité logique inhérente à la notion biologique de processus que Marx utilise pour donner une explication rationaliste aux affaires humaines. La notion de processus est introduite dans le vocabulaire de la philosophie par Hegel qui percevait derrière le devenir humain un processus rationnel cheminant vers une finalité inconnue des hommes. Cette nouvelle conceptualité devait permettre aux philosophes de découvrir un sens aux affaires humaines en les comprenant comme une manifestation parfaitement transparente de l'esprit absolu en pleine évolution dans l'histoire. Hegel résolvait de cette manière le principal problème de la philosophie politique : comment traiter philosophiquement du domaine politique où règnent le hasard, l'imprévisibilité et la contingence inhérents à une pluralité d'agents? Les affaires humaines ne pouvaient pas révéler de vérité tant que la vérité était comprise dans le cadre de la vieille philosophie qui la concevait comme un dévoilement de l'être par les sens ou la raison. L'être n'est pas quelque chose d'éternellement fixe comme le concevaient les Grecs, il est en mouvement et se transforme continuellement selon une logique qui se dévoile dans le temps. Les actions individuelles demeurent privées de sens, mais le domaine politique où les hommes agissent de concert révèle au regard du philosophe un processus intelligible qui dirige le grand jeu de l'histoire derrière les volontés individuelles et leurs buts particuliers.

Hannah Arendt dénonce l'importation du concept biologique de processus dans la philosophie politique. C'est un concept qui n'a de sens que dans le cadre de l'étude des phénomènes naturels, et qui est parfaitement inadéquat pour décrire le domaines des affaires humaines où règnent la spontanéité, l'imprévisibilité et la contingence. Lorsqu'on applique le concept de processus pour tenter de comprendre ce que font les hommes, l'action particulière

et l'événement historique sont immédiatement rattachés au processus universel qui les englobe et qui leur donne un sens en leur assignant une place et un rôle déterminé dans la fonctionnalité d'ensemble. Mais à la limite, objecte Hannah Arendt, tout ordre, tout processus nécessaire peut donner un sens à la disparité des phénomènes. C'est précisément ce que fait Marx lorsqu'il remplace le système hégélien qui voit dans la réalisation progressive de la liberté le sens de toute l'histoire par un processus de nature économique. Marx voulut voir dans la lutte des classes et l'accroissement de la richesse sociale un processus historique suivant ses propres lois automatiquement, hors de toute décision, de toute finalité.

L'originalité de Marx par rapport à l'hégélianisme réside dans sa synthèse entre l'idée que le flux de l'histoire manifeste des forces suprahumaines manipulant la volonté des hommes à leur insu avec la philosophie politique téléologique des socialistes aux premiers stades de l'époque moderne. Les buts plus élevés découverts par l'interprétation « scientifique » de l'histoire furent érigés en fondements de la critique sociale et devinrent des buts visés par l'action politique révolutionnaire. Grâce au marxisme, l'homme était supposé avoir atteint un nouveau degré de progrès qui devait lui permettre dorénavant de faire l'histoire en fonction de sa finalité rationnelle pour ultimement hâter la venue d'une société parfaite où ne subsisterait plus rien d'irrationnel. Le danger de cette combinaison, soutient Hannah Arendt, est que le sens de l'histoire est transformé en fin de l'action humaine, et que cette fin est envisagée comme le produit final d'un processus de fabrication. Pour elle, le matérialisme dialectique de Marx est le moule de l'idéologie totalitaire de Staline précisément parce qu'il a faussé le sens de l'action politique, comprise alors comme fabriquer l'histoire en suivant un plan conçu par l'interprétation des lois du processus historique : « *La composante totalitaire du marxisme ne tient pas plus à la notion de classe ou d'une société sans classe que ce ne sont celles de races ou d'une société divisée en races, qui ont fait du nazisme un totalitarisme. Dans les deux cas, l'élément décisif est la croyance en une histoire qui nous indiquerait les méthodes à employer pour faire advenir la chose finie, ce qui, évidemment, ne se produit jamais*<sup>1</sup> ». Cette réinterprétation de l'action politique contient déjà en elle le

---

<sup>1</sup> HANNAH ARENDT : PENSER L'ÉVÉNEMENT, BELIN, 1989, P. 85

germe de l'hubris totalitaire qui poussera plus tard Hitler et Staline à vouloir réaliser concrètement les prophéties de leur idéologies.

### **Marx et la tradition de la philosophie politique**

En exposant le problème marxiste de la confusion conceptuelle entre l'action politique proprement dite et l'activité de fabrication, Hannah Arendt ouvrait un vaste projet de recherche qui devait aboutir à son analyse des activités humaines fondamentales dans les chapitres sur le travail, œuvre et l'action dans Condition de l'homme moderne. Son projet d'étude sur le totalitarisme se transformait en une étude anthropologique des principales articulations de la vie active. À l'aide d'analyses phénoménologiques et linguistiques, elle réinscrivait les activités fondamentales de la condition humaines dans le contexte originel qui avait donné naissance à leur concept afin de rétablir leur sens originel et authentique qui selon elle avait été déformé par la tradition métaphysique de la philosophie : « *Il faut parler des trésors culturels du passé qu'on croyait morts, et voici qu'on découvre qu'ils proposent des choses tout autres que ce qu'on croyait tout en s'en méfiant*<sup>1</sup> ». Elle suivait les traces de Heidegger en suggérant que les philosophes présocratiques avaient une vision plus claire de la véritable nature des activités et des expériences humaines.

À partir des années 30, Heidegger s'était tourné vers les premiers penseurs de la Grèce en qui il voyait les détenteurs d'une pensée authentique et non métaphysique de l'être. Son herméneutique phénoménologique devait restaurer l'ontologie spontanée des premiers philosophes qui avait été mise sens dessus-dessous par la tradition métaphysique dualiste. Dans la pensée des pré-socratiques, Heidegger lisait une expérience non métaphysique de l'être comme phusis, terme qu'il traduisait dans l'imagerie de quelque chose qui se déploie en jaillissement à partir de soi-même. Selon lui, la description aristotélicienne des possibilités humaines de mise à découvert de la vérité dans Éthique à Nicomaque pouvait être interprétée

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt: La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, Gallimard, Paris, 1972, p. 170

comme une compilation hiérarchique des activités humaines fondamentales en fonction de leur capacité respective à dévoiler la vérité. Aristote admettait dans la *vita activa* trois catégories d'activités : le *bios theoretikos*, la *praxis* et la *poiésis*, chacune définie par leur mode de dévoilement qui sont respectivement la *sophia*, ou la pure contemplation de l'être, la *phronesis* qui est une mise à découvert portant sur les affaires humaines, et la *technè*, c'est à dire le dévoilement qui correspond au savoir-faire de l'artisan.

La lecture heideggerienne d'Aristote a été analysée en détails par Jacques Taminiaux dans une étude où il montre que le projet de Heidegger de fonder une ontologie fondamentale qui réponde à la question du sens de l'être et de ses diverses déterminations dans le *dasein* « s'avère être l'effet d'une réappropriation de la distinction aristotélicienne de la *praxis* et de la *poiésis*<sup>1</sup> ». Cette dernière aurait déterminé l'opposition entre l'authenticité et l'inauthenticité chez Heidegger, entre un mode impropre de découverte par lequel le *dasein* comprend l'être en fonction des choses offertes aux diverses modalités quotidiennes de l'usage, et un mode propre où le *dasein* reçoit le surgissement de l'être à partir de ses possibilités les plus singulières. Mais selon Taminiaux, la réappropriation de Heidegger altère certains traits de l'analyse d'Aristote. Les deux s'accordent sur le principe que la *theoria* est la plus haute possibilité de dévoilement, mais à l'être éternel de la *phusis* déjà pensée en termes métaphysiques par Aristote, Heidegger substitue l'être mortel du *dasein*. En changeant l'orientation de la *theoria* au bénéfice de l'être singulier qui se déploie dans le *dasein*, Heidegger fusionne *praxis* et *theoria*, faisant de l'activité de penser, privée et solitaire, la forme la plus haute et la plus authentique de *praxis*. Le mode de découverte qui correspond à la *praxis* aristotélicienne, la *phronesis* comme ce qui actualise la vertu d'un individu par l'action décidée en situation au cœur de la pluralité disparaît complètement. La fonction aléthéique propre aux affaires humaines devient un mode déchu de la *praxis* authentique, au même titre que la *poiésis*.

Que Hannah Arendt ait été tributaire de la lecture heideggerienne d'Aristote dans sa

---

<sup>1</sup> Jacques Taminiaux : *Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote*, *Les cahiers de philosophie*, 4, nov 1980, p. 885.

manière même de discerner les articulations de la vie active, Jacques Taminiaux l'a bien montré dans Le penseur professionnel et la fille de Thrace. Elle apporte cependant quelques correctifs majeurs en se détachant nettement de l'ontologie fondamentale qui débouche, selon elle, sur un solipsisme radical, et en mettant de l'avant une pensée toute entière axée sur la pluralité du *bios politikos* : « *Arendt se réapproprie l'héritage grec pour répliquer à la réappropriation des grecs effectuée par Heidegger, où Heidegger envisage la philosophie grecque par rapport au seul critère de l'excellence du bios théorétikos célébré par Platon*<sup>1</sup> ». La *bios theoretikos* n'absorbe pas en elle tous les traits de la *praxis*. Certains de ces traits résistent de plein droit à pareille absorption et ce sont justement ceux qu'elle met en lumière, à la suite d'Aristote, dans son interprétation de ce qu'elle appelle l'action, par opposition à la fabrication. Dans Condition de l'homme moderne, Hannah Arendt annonce explicitement<sup>1</sup> que son analyse des modalités de la *vita activa* s'oppose à celle de la tradition métaphysique dualiste et met en doute « *l'ordre hiérarchique qui lui est inhérent depuis son origine (CHM 25)* », c'est-à-dire la hiérarchisation des activités de la vie active en fonction de la vie contemplative où celles-ci n'ont de sens que par rapport à la *vita contemplativa*. Elle écrit : « *... l'énorme prestige de la contemplation dans la hiérarchie traditionnelle a estompé les distinctions à l'intérieur de la vita activa elle-même ... (la tradition) suppose que la même préoccupation humaine centrale doit prévaloir dans toutes les activités des hommes, aucun ordre ne pouvant s'établir sans un principe compréhensif unique. Cette hypothèse ne va pas de soi, et l'emploi que je fais de l'expression vita activa présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieure au dessein central de la vita contemplativa (CHM 26)* ». Pour elle, la vie contemplative et les diverses formes d'engagements actifs dans le monde correspondent à des préoccupations centrales entièrement distinctes. Son analyse conceptuelle dans la première partie de Condition de l'homme moderne se propose justement de restituer la structure phénoménologique de l'expérience des premiers penseurs grecs avant l'avènement de la métaphysique dualiste afin de dissoudre le préjugé traditionnel en faveur de

---

<sup>1</sup> Le penseur professionnelle et la fille de Thrace, Payot, Paris, 1992 p. 27

la contemplation.

Les commentateurs les plus perspicaces lui attribuent à juste titre le mérite d'avoir jeté les bases d'une phénoménologie de l'action et des affaires humaines inspirée directement de l'expérience politique des premiers grecs.

*« La passion de voir, écrit-elle, antérieure à la soif de connaissance, a constitué l'attitude fondamentale des Grecs face au monde ... Tout ce qui existait était censé, avant toute autre chose, constituer un spectacle digne des dieux ... si bien que l'idée la plus haute du bien résidait dans la partie la plus brillante de l'être, et la vertu humaine ne se jugeait ni sur la base d'une qualité innée ou de l'intention de celui qui agissait, ni en fonction des conséquences de ses actes, mais seulement sur l'exécution, l'apparence qu'il avait pendant l'action<sup>1</sup> ».*

Elle suspend *les arguments spécieux de la métaphysique* et confirme la dignité ontologique des affaires humaines dont la réalité propre réside dans la dimension plurielle du domaine public où elles se déroulent, dans l'intensité que prennent les apparences lorsqu'elles sont visées de concert par une pluralité d'individus et dans l'excellence que recherche l'agent lorsqu'il parle et agit au milieu de ses pairs. Sa phénoménologie de l'action ressuscite le concept aristotélicien de la praxis, du politique et de la citoyenneté : *« c'est la politique au sens d'Aristote, et Aristote restitue ici, comme sur beaucoup d'autres points, dans ses écrits politiques, non pas tant son propre point de vue que celui que partageaient tous les Grecs de l'époque ( pol 156) »*. À partir de ce qu'elle considérait être la conception originelle et authentique du politique, Hannah Arendt était en mesure d'évaluer les modifications que le concept de praxis avait subi depuis ses origines et de retracer les moments de confusion conceptuelle.

Elle avait découvert que si la confusion entre agir politiquement et fabriquer l'histoire

---

<sup>1</sup> Dans le chapitre intitulé Le terme de vita activa

remonte à Marx, l'identification de l'action avec la fabrication remonte à beaucoup plus loin. Son analyse conceptuelle du marxisme débouchait sur une critique de la tradition occidentale de la pensée politique qui, selon elle, occulte la vraie nature du politique, de la même manière que chez Heidegger la métaphysique dualiste éclipse la compréhension authentique de l'être. Selon Hannah Arendt, la philosophie politique de Marx plonge ses racines dans une tradition de pensée qui débute avec La république de Platon lorsque le philosophe se détourne de la contingence et la finitude des affaires humaines pour contempler la vérité dans le recueillement solitaire, puis revient dans le monde imposer ses visions raisonnables. Dans Condition de l'homme moderne, elle montre que la tradition de la philosophie politique depuis Platon jusqu'à Marx n'a jamais eu une compréhension authentique des affaires humaines parce que le mode de vie du philosophe consiste à se détourner du monde commun et à se désengager de la politique pour pouvoir méditer dans le silence de la pensée. Elle écrit : « *La question qui hantait Platon et pour laquelle presque autant de réponses ont été données qu'il existe de philosophies politiques différentes, a été : « comment la philosophie peut-elle se protéger et s'affranchir du domaine des affaires humaines et quelle est la meilleure forme de gouvernement pour l'activité philosophique?»<sup>2</sup>* »

Elle s'était approprié les outils de la décontraction heideggerienne pour montrer comment l'hostilité des philosophes envers la contingence et l'imprévisibilité des affaires humaines s'est traduite par une réinterprétation de l'action politique destinée à exclure ces dimensions. Leur solution pour faire du politique un domaine où l'action proprement dite, par nature imprévisible et contingente, serait totalement superflue ou deviendrait le privilège d'une élite éclairée consistait à déformer le sens originel de l'action publique en définissant la *praxis* comme une forme de *poiesis*, c'est-à-dire en donnant aux affaires humaines le caractère prévisible et nécessaire inhérent au processus de fabrication :

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt: La Vie de l'esprit. Vol. 1 : La pensée P.U.F. Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 1981, p. 151

<sup>2</sup> HANNAH ARENDT: L'INTÉRÊT POUR LA POLITIQUE DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE EUROPÉENNE RÉCENTE (1954) IN LES CAHIERS DE PHILOSOPHIE, NO. 4, 1987, p. 850

*« Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre est une attitude qui a paru si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon est une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive du politique (CHM 249) ».*

Dans la version marxiste de cette dérivation conceptuelle, l'action politique échappe aux contingences et à l'instabilité des affaires humaines en passant pour un mode de fabrication par lequel l'humanité, devenue consciente des lois qui gouvernent son devenir historique, prétend fabriquer l'histoire avec une maîtrise comparable à celle de l'artisan qui, sûr de sa technique et de son habileté, s'engage résolument dans le processus de fabrication qui donnera naissance au produit fini.

### **Le renversement de la tradition**

Selon Hannah Arendt, l'attitude des philosophes envers les affaires humaines et leur compréhension du politique comme une modalité de la fabrication sont déjà dangereuses dans la mesure où elles mènent à la tentation de traiter les citoyens comme s'il s'agissait d'un matériau qu'il faut transformer en fonction d'un modèle de société idéale dégagé par la raison. Cependant, elle est bien consciente que les implications manifestes de la domination totalitaire sont allées bien au-delà des idées les plus radicales de n'importe lequel de ces penseurs. La tradition n'est pas responsable du caractère criminel des régimes totalitaires, de l'omnipotence de la police secrète et du système concentrationnaire destiné à répandre la terreur. Elle soupçonne la tradition d'avoir sa part de responsabilité dans le phénomène, mais cette responsabilité se limite au fait que la philosophie n'a jamais eu un concept clair du politique. Tant que le *bios theoretikos* et la *theoria* étaient maintenus au sommet de la hiérarchie des activités humaines, la figure de l'homme était conservée dans la dignité particulière que lui conférait son statut d'être pensant. C'est l'humanisme inhérent à la tradition qui dresse les limites empêchant sa conception du politique de s'emballer en direction de l'hubris totalitaire. La domination totale ne peut s'expliquer uniquement par

l'identification traditionnelle entre la praxis et la poiesis. Selon Hannah Arendt, le totalitarisme suppose aussi l'abandon de l'humanisme traditionnel, abandon qu'elle situait dans le renversement de la hiérarchie des activités humaines qui avait gouverné la philosophie occidentale depuis Platon.

Hannah Arendt soupçonnait Marx d'avoir causé une rupture dans la tradition humaniste. Elle voyait en lui le héraut des énergies nouvelles libérées par les bouleversements qui ont accompagné l'essor de l'époque moderne, et l'annonciateur d'une conception naturaliste de l'homme qui allait le réduire à sa dimension économique : « *La grandeur de Marx*, écrit-elle, *réside dans le fait que le monde dans lequel il vivait a été bouleversé par de nouveaux problèmes et des difficultés auxquelles notre tradition de pensée était incapable de faire face( CC 40) »*. Cette incapacité résidait dans l'incompatibilité entre la tradition qui voyait dans l'économie le domaine de la sujétion de l'homme à la nature et qui reléguait le travail au dernier rang des activités de la *vita activa*, et la société moderne où le travail est considéré comme la source du développement et de la richesse. Hannah Arendt lui accorde le mérite d'avoir restauré l'importance de *la vita activa* à l'encontre de la tradition philosophique qui faisait de la *vita contemplativa* la préoccupation humaine centrale prévalant sur tout le reste. Elle lui reproche toutefois d'avoir compris les problèmes nouveaux de l'époque moderne en se contentant d'inverser la hiérarchie traditionnelle en éliminant la contemplation des activités qui ont du sens et en élevant le travail au rang le plus élevé des activités humaines.

### **La critique de l'anthropologie marxienne.**

Hannah Arendt estimait qu'en élevant le travail au sommet de la *vita activa*, Marx se heurtait à la difficulté consistant à définir l'homme en fonction d'une activité que la tradition avait toujours tenue pour la moins humaine de toutes. Hannah Arendt avait adopté la conception traditionnelle du travail qui n'est pas une activité proprement humaine parce qu'elle est soumise à la nécessité des besoins animaux de l'homme. La solution de Marx

aurait été de brader le concept traditionnel de liberté comme autodétermination de l'individu pour un concept hégélien comme obéissance à une nécessité transcendante. Elle écrit : *« Marx abandonne l'idée d'interpréter le monde introduisant ainsi dans la philosophie un nouveau concept d'être et de monde dans lequel l'être et le monde ne sont pas que donnés, mais aussi sont un produit de l'homme. Mais il retourne à l'ancienne sécurité lorsque, d'accord avec Hegel, il définit la liberté comme un aperçu dans la nécessité (intérêt 855) ».*

Marx voyait dans le processus économique un processus naturel suivant ses propres lois automatiquement, hors de toute décision, de toute finalité. Il avait découvert dans le travail un mode spécifiquement humain de la force vitale animant la nature. Derrière ce vitalisme cohérent, Hannah Arendt avait décelé la croyance que la nature et l'histoire agissent à travers le travail humain comme un seul métabolisme. Elle écrit : *« Le matérialisme dialectique a transformé la nature et l'histoire, qui ont cessé d'être le sol ferme sur lequel se mouvaient la vie et l'action humaines pour devenir des forces démesurées dont les mouvements traversent l'humanité de part en part et entraînent avec elle, bon gré mal gré, chaque individu<sup>1</sup> ».* Dans ce contexte, l'humanité socialisée est conçue comme une sorte de vecteur actif de ces forces ; la liberté est réduite à la capacité spécifiquement humaine de pouvoir se conformer consciemment aux lois qu'elles manifestent alors que le reste de la vie sur Terre est seulement déterminée par elles de manière passive et inconsciente. La liberté devient conscience de la nécessité, et c'est tout ce qui reste de cette faculté sur laquelle la tradition faisait reposer l'excellence et la dignité de la nature humaine.

Pour Hannah Arendt, la conscience de la nécessité est l'expérience propre de l'homme qui travaille pour satisfaire les besoins biologiques de son corps. Elle voyait que la conception marxienne de la liberté conduisait à réduire la nature humaine à son aspect le plus trivial. Elle écrit :

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt: La nature du totalitarisme, Payot, 1990, 1954, p. 100

*« La création de l'homme par le travail humain fut l'une des idées les plus arrêtées de Marx, depuis sa jeunesse. On la trouve sous maints aspects dans les Jugendschriften ... On voit clairement dans le contexte que Marx voulait remplacer la définition traditionnelle de l'homme, animale rationale, par la définition animal laborans (CHM 115) ».*

C'est précisément dans la mesure où Marx abandonne la conception traditionnelle de l'homme au profit d'une conception qui le ramène sur terre et le rattache plus que jamais à la nature que sa pensée a pu nourrir des courants idéologiques qui se proposeront plus tard d'écraser la figure humaine. L'anthropologie philosophique de Marx dresse le portrait d'une humanité qui se définit par le travail, c'est-à-dire par son métabolisme avec la nature. Elle est anti-humaniste parce qu'elle soutient l'idée qu'en définitive la dignité de la figure humaine réside dans sa capacité de devenir conscient des forces qui l'animent et qui traversent l'histoire. La liberté apparaît sur un fond fallacieux de nécessité générale et universelle, et finit par se réduire à une quantité négligeable par rapport au fonctionnement dynamique de l'ensemble. À la limite, la figure juridique du citoyen s'évanouit en même temps que l'idée de liberté au sens traditionnel, ce qui laisse libre cours à la monstrueuse immoralité des régimes totalitaires. Dans une société totalitaire, l'individu n'est plus qu'un exemplaire superflu du mouvement considéré comme le véritable agent de l'histoire. Dans ce contexte, l'usage de la terreur se justifie par le fait qu'elle transforme les citoyens en une masse homogène parfaitement docile et passivement réceptrice, et qu'elle contribue ainsi à accélérer les transformations sociales menant à la société parfaite. Arendt écrit :

*« Au fondement de la croyance des bolcheviques dans les classes, il y a bien la conception que Marx se faisait de l'homme comme produit d'un gigantesque mouvement qui se précipite vers la fin des temps historiques, et, donc, tend à sa propre abolition. Au fondement de la croyance des nazis dans les lois raciales, se trouve effectivement la vision darwinienne de l'homme comme produit plus ou moins fortuit d'un développement naturel. (nature 99) ».*

La terreur est requise afin de traduire en une réalité vivante les lois du développement

historique ou naturel. En effet, l'élimination physique des individus nuisibles ou superflus constitue une formidable coup d'accélérateur pour la lutte des classes ou pour la sélection des races.

### **Critique de l'interprétation arendtienne de Marx**

Hannah Arendt voyait dans la glorification marxienne du travail une révolte contre la hiérarchie traditionnelle qui faisait de la contemplation la préoccupation humaine centrale. Selon elle, Marx aurait confondu les catégories de la *vita activa* en concevant la *praxis* et la *poiesis* comme des modalités du travail. Cette confusion conceptuelle aurait pour conséquence l'abandon de l'humanisme traditionnel et la dévalorisation de la figure humaine qui a rendu pensables le monstrueux projet des idéologies totalitaires.

Plusieurs commentateurs ont remis en question la justesse de l'interprétation arendtienne de Marx en ce qui concerne son attitude envers le travail et sa conception de l'homme. Ainsi Suchting observe : « *There can be no doubt that Marx regarded labor as the feature differentiating man from the rest of the animal kingdom. The question is then whether Marx meant by this labor in Arendt's sense and whether he confused it with what she calls work*<sup>1</sup> ». Dans le même sens, Jay : « *Arendt's blindness was reflected in her inexplicable neglect of 20 century Marxist theoreticians such as Gramsci, Korsh and Lefebvre, who have found in Marx's work a philosophy of praxis rather than a theory of economic determinism*<sup>2</sup> ». Le travail chez Marx a une toute autre signification que celle à laquelle se réfère Hannah Arendt. Pour elle, le travail est une activité qui répond aux besoins du corps et qui est entièrement soumise à la nécessité biologique. Sa définition reprend essentiellement celle de la tradition qui a toujours considéré le travail comme l'aspect le plus trivial de la condition humaine. Marx le comprend dans une conceptualité beaucoup plus moderne à cent

<sup>1</sup> W.A. Suchting : Marx and Hannah Arendt's on the Human Condition, Ethics, october 1982, p. 13

<sup>2</sup> M. Jay, L. Botstein: Hannah Arendt : Opposing Views, Partisan Review, été 1978, p. 112.

lieues de la philosophie grecque classique. Comme celles de ses prédécesseurs libéraux, Locke et Smith, sa philosophie pense l'explosion de la productivité humaine après les révolutions industrielles du dix-huitième siècle, et prend acte de l'importance nouvelle que les activités matérielles de l'homme ont acquise dans le monde moderne. Chez Marx le mot travail signifiait beaucoup plus que la reproduction des conditions nécessaires à la survie biologique de l'homme.

Aux yeux de Marx, le travail se définit surtout comme une activité par laquelle les hommes édifient l'artifice humain en transformant l'environnement naturel. Dans leur travail, les hommes découvrent les lois qui gouvernent la nature, et, dans leurs efforts pour réaliser leurs objectifs, ils n'ont pas d'autre choix que de repousser toujours davantage les limites du possible. Le travail est le moteur de progrès dans les connaissances et le développement matériel. Lorsque Marx définit l'homme comme travailleur, son référent n'est par *l'animal laborans* de la tradition. Aussi l'idée de Hannah Arendt selon laquelle la conception marxienne de l'homme est en rupture avec l'humanisme de la tradition est mal fondée et ne rend pas justice aux réelles intentions de Marx. Le concept de travail aliéné suppose au départ une distinction entre la vie proprement humaine et la vie simplement biologique. Marx dénonçait le travail parcellaire, répétitif et sans signification, où le travailleur est réduit à un rouage dans le système de production. Les prolétaires devaient se réapproprier les moyens de production afin de reprendre le contrôle de leur travail. Dans les usines communistes, les travailleurs pourront ressusciter la dimension humaine du labeur et se libérer du travail aliéné déterminé seulement par la nécessité économique.

Comme les autres phénoménologues, Hannah Arendt s'intéresse à la diversité qualitative des phénomènes. Son analyse conceptuelle de Marx suppose que chaque activité de la *vita activa* peut se définir indépendamment de tout contexte social et historique. Dans le sillage de l'analytique existentielle de Heidegger, elle entreprend l'élaboration d'une phénoménologie des activités de la condition humaine qui aborde le travail, la fabrication et l'action comme s'il s'agissait de manières fondamentales de se rapporter au monde.

Bien que la méthode phénoménologique soit la source de certaines des intuitions les plus brillantes de la pensée de Hannah Arendt, elle est aussi la cause de plusieurs de ses difficultés. Pour commencer, son postulat que les activités humaines se distinguent les unes des autres par une structure existentielle inhérente ne tient pas compte de leurs aspects historiquement et culturellement situés. En bonne phénoménologue, Hannah Arendt veut définir la structure interne des activités humaines puis les classer dans une typologie rigide. Puisque la structure d'une activité se manifeste le plus clairement dans sa forme la plus originelle, soit au commencement de la civilisation occidentale dans la Grèce de Périclès, sa phénoménologie de la vie active reflète une culture et un mode de vie totalement étranger au monde moderne. On peut se demander de quel droit Hannah Arendt érige le mode de vie des anciens Grecs en paradigme de la condition humaine et parle de l'aliénation des modernes qui vivent d'une toute autre manière. Par exemple elle définit le politique en fonction de l'expérience des citoyens athéniens discutant des affaires publiques dans l'enceinte de l'agora. Pour elle, seule la parole et l'action se déroulant dans un contexte où des pairs se retrouvent dans un espace de communication non-restrictive et symétrique pour décider de la ligne à suivre doit être appelé politique. Par le fait même, son concept est rebelle à l'expérience moderne de la politique où l'action est encadrée par des institutions bureaucratiques qui instaurent le règne de l'anonymat. .

Par ailleurs, son insistance à réduire le travail à une activité de subsistance comme le concevaient les Grecs est responsable de sa conception étriquée de l'économie et de son hostilité vis-à-vis l'organisation sociale. Pour elle, l'activité du travail et le domaine économique sont par définition extérieurs au politique ; ce sont des choses privées qui concernent les hommes en tant que chacun d'eux est soumis à la nécessité de produire pour consommer. Hannah Arendt néglige les liens entre économie et politique en classant toutes les activités qui servent de près ou de loin au maintien de la vie dans la catégorie de la nécessité. Elle ignore le problème fondamental du pouvoir économique et de l'exploitation et est incapable de voir que l'économie capitaliste moderne constitue une

structure de pouvoir avec sa distribution asymétrique des richesses.

Comme les autres phénoménologues, Hannah Arendt est sensible à ce qui constitue le caractère particulier des phénomènes, mais pas aux relations d'interdépendance qui s'installent naturellement entre eux. Pour elle, le travail, l'œuvre et l'action constituent trois catégories d'activités entièrement distinctes et autonomes. Son obsession méthodologique pour les catégories étanches et nettement typées l'empêche de voir que dans le monde moderne les forces économiques conditionnent la vie politique et que l'action s'enracine dans le contexte social. Si sa position consiste vraiment à dire que chaque activité correspond à une condition humaine originelle qui demeure toujours la même peu importe le contexte historique et social, on peut alors lui reprocher que sa phénoménologie de la vie active manifeste un parti pris normatif en faveur du mode de vie des anciens grecs. Ses catégories de l'activité sont en fait des valeurs normatives qu'elle croit pouvoir justifier par une méthode qui se veut descriptive mais qui manque son but en plaquant sur la réalité du monde moderne une typologie héritée de l'antiquité .

### **La théorie de l'aliénation dans condition de l'homme moderne**

L'interprétation arendtienne de Marx est discordante parce que sa méthode d'analyse conceptuelle est déterminée par une normativité sous-jacente qui s'ignore. Sa critique consiste principalement à dénoncer la conception marxienne de l'homme comme *animal laborans* au nom d'une anthropologie dérivée du *zoon politikon* d'Aristote. Je voudrais suggérer qu'en choisissant de critiquer Marx sur le terrain de l'anthropologie, Hannah Arendt se situe toujours à l'intérieur du projet marxien d'un procès philosophique de la société moderne instruit dans le cadre d'une théorie de l'aliénation explicitement rattachée à une conception de l'homme. Son rejet de l'anthropologie du jeune Marx s'avère être une critique interne de la théorie marxienne de l'aliénation qui reprend son projet d'établir une équation normative entre l'idée d'une condition humaine originelle et harmonieuse et les conditions de vie modernes. Dans Condition de l'homme moderne, Hannah Arendt ne fait que remplacer un des termes de cette équation, en l'occurrence l'anthropologie marxienne, par un terme

concurrent. Ce qui signifie qu'en définitive son cadre théorique s'apparente à la théorie de l'aliénation des œuvres de jeunesse de l'auteur du Capital. Il s'agit principalement de critiquer les aspects de la société moderne qui rendraient l'homme étranger par rapports aux conditions originelles de son humanité.

.....

### Condition de l'homme moderne

Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des matières de Condition de l'homme moderne. Le livre est divisé en deux parties d'égale longueur. Dans la première, Hannah Arendt procède à une analyse phénoménologique de la condition humaine derrière laquelle se profile une conception de l'homme héritée des Grecs. Dans la deuxième, elle passe à une critique de la société de masse et de consommation accusées de dénaturer l'homme. Elle y soutient entre autre que « *ce qui caractérise l'époque moderne est l'aliénation par rapport au monde (CHM 288)* » et se montre cynique en évoquant le danger que l'homme déshumanisé redevienne animal : « *(L'homme) est peut-être sur le point de se changer en cette espèce animale dont, depuis Darwin, il s'imagine qu'il descend (CHM 363)* ». Elle déplore la perte d'expérience humaine que comporte l'époque moderne ; d'abord la contemplation que la nouvelle science a rendu dénuée de sens, puis l'action confondue avec la fabrication, et le travail lui-même que les machines tendent à éliminer. « *On peut parfaitement concevoir, écrit-elle, que l'époque moderne - qui commença par une explosion d'activité humaine si neuve, si riche de promesses - s'achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l'Histoire ait jamais connue (CHM 363)* ».

Ce cadre théorique est explicite dans la structure même de Condition de l'homme moderne. Dans le Prologue, Hannah Arendt annonce que son livre se divise en deux parties ; d'abord un exposé des articulations les plus élémentaires de la condition humaine fondé sur une analyse phénoménologique du travail, de la fabrication et de l'action ; ensuite une partie

historique où elle traite des transformations de ces conditions depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours. Les hommes sont conditionnés par les conditions concrètes qu'ils rencontrent sur terre. L'existence humaine est d'abord conditionnée par le fait que l'homme est un vivant soumis à la nécessité des besoins corporels. C'est la condition humaine de la vie à laquelle correspondent le travail et la consommation. Un facteur plus déterminant pour l'existence proprement humaine réside dans le fait que l'homme habite un monde qui existait avant sa naissance et qui continuera d'exister après sa mort. C'est la condition d'appartenance au monde qui à son tour rend possible trois autres conditions de l'existence humaine : la natalité, la mortalité et la pluralité. Sans la durabilité du monde, soutient Hannah Arendt, la vie humaine ne serait pas vraiment différente de la vie animale. En habitant un monde plus stable et durable que la vie rythmée par le mouvement cyclique de la production et de la consommation, les hommes peuvent transcender leur condition d'*animal laborans* en développant une identité personnelle qui résiste aux variations de leur vie subjective avec ses désirs et ses changements d'humeurs. Sans l'artifice stable et durable que constitue le monde, la vie entre la naissance et la mort ne serait qu'un déploiement anonyme de comportements, la pluralité se réduirait à une multiplicité de spécimens de l'espèce humaine, la natalité ne serait que l'éternel retour du même et non l'avènement d'un être nouveau parmi les hommes, et la mortalité n'aurait pas ce caractère tragique et définitif associé avec la disparition d'un individu unique et irremplaçable.

Ces conditions de base dans lesquelles la vie sur Terre a été donnée aux hommes déterminent les diverses formes d'engagements actifs dans le monde. Hannah Arendt proposait le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines fondamentales qui sont à la portée de tous : le travail, la fabrication et l'action. Ce sont des activités fondamentales parce que chacune est liée aux conditions les plus générales de l'existence humaine. Le travail est une activité qui correspond à la vie, c'est-à-dire au fait d'être assujéti aux besoins du corps et d'être soumis à la nécessité de travailler pour pouvoir consommer. La fabrication, qui rassemble toutes les activités par lesquelles les hommes créent les objets durables qui constituent l'artifice humain par opposition à l'environnement naturel, correspond à la

condition humaine d'appartenance au monde. Enfin l'action, qui met les hommes en rapport les uns avec les autres pour débattre des affaires communes, correspond à la condition humaine de la pluralité, c'est-à-dire au fait que nous partageons le monde avec nos semblables.

Hannah Arendt dispose ensuite les trois catégories de la *vita activa* dans un ordre hiérarchique déterminé par l'opposition monde/nature. L'action est au sommet parce qu'elle est la plus humaine, la plus anti-naturelle des activités. En s'extériorisant publiquement par des paroles et par des actes, l'individu exerce un certain choix sur ce qu'il veut montrer de lui-même. Il peut décider de son apparence en opérant une reprise librement sélective sur ses penchants naturels et ses états subjectifs :

*« Les hommes se présentent en paroles et en actes et montrent par là comment ils entendent paraître, et ce qui, à leur avis, est digne ou non d'être vu ... Cet élément de choix délibéré de ce qu'on va montrer ou cacher semble spécifique au genre humain ... En prenant la décision d'apparaître tel qu'on veut paraître aux autres, je ne me contente pas d'aller à contre-courant des qualités qui sont mon lot ; j'exerce un choix délibéré entre les conduites potentielles multiples que m'offre le monde. C'est de ce genre d'action que se dégage ce qu'on appelle caractère ou personnalité, agrégats de nombreuses qualités individuelles réunis en un tout compréhensible et identifiable à tout coup, et imprimées, pour ainsi dire, sur une sous-couche permanente de dons et de défauts spécifiques à une âme et à la structure du corps (CHM 52) ».*

C'est le sens profond que Hannah Arendt donne au domaine public, un sens qui va plus loin que tout ce qu'on entend ordinairement par politique, que cet élément personnel et suprêmement humain ne puisse apparaître que là où existe un espace public.

La fabrication occupe une position intermédiaire entre l'action et le travail. C'est une activité qui possède moins de dignité que l'action parce que la possibilité qu'a l'artisan d'exprimer son individualité dans l'objet qu'il fabrique est moindre que par la parole et l'action politique. Par contre la fabrication est plus humaine que le travail parce qu'elle

produit l'artifice humain qui démarque le monde et la nature. Enfin le travail est, dans l'optique de Hannah Arendt, la moins humaine des activités de la *vita activa* parce qu'il procède directement de la nécessité biologique et que cette dernière est une condition que l'homme partage avec les animaux.

Bien que la plupart des commentateurs voient dans Condition de l'homme moderne le testament philosophique de Hannah Arendt, bien peu ont prêté autant d'attention à la deuxième partie, celle qui traite de la *vita activa* dans l'âge moderne, qu'à la première où elle expose sa conception des principales articulations de la condition humaine. Le titre du livre suggère pourtant que son intention première n'est pas de présenter les fondements d'une nouvelle anthropologie, mais de décrire la condition humaine telle qu'elle est devenue dans le contexte du monde moderne. Dans ce cas, la première partie de Condition de l'homme moderne serait en fait subordonnée à la deuxième. Elle constituerait une sorte de propédeutique dans laquelle Hannah Arendt pose les points de repères anthropologiques qui lui permettront, dans la partie historique, de décrire la condition de l'homme moderne.

L'analyse historique débute avec le chapitre intitulé L'aliénation dans lequel Hannah Arendt se propose de retracer l'évolution « *des diverses ordonnances de la hiérarchie des activités telles que nous les connaissons d'après l'histoire de l'Occident* », afin de situer « *l'origine de l'aliénation du monde moderne (CHM 13)* ». En fait, il s'agit moins d'une évolution que d'un déclin. En effet, sa démarche suppose au début de l'histoire de la civilisation occidentale une sorte d'âge d'or de la condition humaine ; c'est Athènes à l'époque de Périclès avec sa démocratie et son agora fréquentée par l'élite des citoyens. C'était un âge d'or parce que les Athéniens considéraient la vie politique comme le mode de vie le plus haut qui soit. Tout comme Heidegger, Hannah Arendt soutenait que les anciens grecs avaient une ontologie spontanée beaucoup plus révélatrice de la véritable nature de l'être que l'ontologie dualiste héritée de la métaphysique platonicienne. Il y avait au cœur de cette ontologie des origines l'intuition que ce qu'il y a de plus significatif et pertinent dans l'être réside dans sa surface, c'est-à-dire dans le monde saisi pendant qu'il apparaît : « *La*

*passion de voir, antérieure à la soif de connaissance, a constitué l'attitude fondamentale des Grecs face au monde (pens 151)».*

Au yeux des anciens, l'identité d'un homme était inséparable de son style, c'est-à-dire de la manière qu'il avait d'apparaître et de se montrer aux autres. C'est pourquoi la gloire, et non la connaissance, était pour eux le bien le plus désirable. Ils avaient fondé la polis précisément dans le but de multiplier les occasions d'acquérir de la gloire, de se distinguer, de faire voir en paroles et en actes leur unique individualité. La polis et l'agora garantissaient que les exploits dignes de renommée ne seraient pas sans témoins. Elles constituaient une sorte de scène permanente qui promettait à l'acteur mortel que son existence passagère et sa grandeur fugace ne manqueraient jamais de paraître devant le public de ses pairs. Au fondement de la conception ancienne du politique, il y avait la conviction que l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'individu en son unicité, paraît et s'affirme par la parole et l'action prenant place dans le domaine public : « *En raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent, l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire et qui n'est possible que dans le domaine public (CHM 203)».* Ce dernier constituait un espace d'apparence où l'humanité de l'homme pouvait apparaître purement et lumineusement. Dans les conditions qui prévalaient dans la polis, la vie était éminemment humaine parce que l'homme ne pouvait rien accomplir de plus grand que sa propre apparence, sa propre humanité.

Cet âge d'or de la condition humaine prit fin avec le déclin d'Athènes. Selon Hannah Arendt, cet événement historique eut pour effet de soulever un doute sur le caractère impérissable de la polis, doute qui rendait futiles les efforts pour accéder à la gloire et à l'immortalité terrestre. Si la polis est aussi mortelle que les citoyens qu'elle abrite, sa mémoire peut disparaître à tout jamais entraînant dans l'oubli le souvenir des exploits illustres et des brillants discours par quoi les anciens espéraient s'immortaliser pour l'édification des générations et l'émulation des audacieux. Quand les philosophes découvrirent que le domaine politique ne garantissait plus l'immortalité à laquelle aspirent les facultés supérieures de l'homme, ils découvrirent dans la contemplation de l'être éternel une activité plus élevée que

l'action politique : « *La découverte de l'éternité a été conditionnée par le doute que la cité ne soit pas immortelle et que donc la quête de l'immortalité soit futile (CHM 30)* ». Avec Platon, la préoccupation purement métaphysique de l'éternité remplace le désir d'immortalité des anciens grecs. L'expérience de l'être éternel se produit dans la solitude, en marge des affaires humaines avec son bavardage et ses opinions.

Après la chute d'Athènes, la vie contemplative l'emporte en excellence sur la vie politique. Le philosophe, pour défier l'évanescence du temps, n'avait plus à s'en remettre à une postérité incertaine. Par la contemplation qui le place en retrait du devenir périssable, son esprit pouvait s'identifier à l'être derrière la temporalité ; l'éternité comme objet de pensée lui conférait une sorte d'immortalité.

Le déclin d'Athènes constitua le premier d'une suite de bouleversements qui devaient altérer la condition humaine originelle et provoquer l'aliénation de l'homme moderne. La contemplation, qui pour les anciens Grec n'était ni supérieure ni inférieure à l'action politique, devint une préoccupation humaine centrale prévalant sur toutes les autres activités. Les philosophes se mirent à voir dans le politique un mode dérivé subordonné à la vie contemplative. Platon fut le premier philosophe à donner préséance à la pensée sur l'action. Pour lui, la pensée qui est à l'écoute des principes éternels doit superviser l'action en prescrivant des normes et des modus operandi censés remplacer la contingence de l'action plurielle et la confusion des opinions. La subordination de l'action à la contemplation occulta le sens originel du politique. Dans la République, le philosophe-roi applique les normes issues de la contemplation de l'idée du bien un peu comme l'artisan applique son savoir-faire et ses mesures pour fabriquer un objet. Le politique, qui chez les anciens Grecs était l'activité par laquelle le citoyen peut révéler son identité par des paroles et des actions inspirées, devint aux yeux des philosophes un mode particulier de fabrication où le matériau se trouve être la société, et le produit fini la cité idéale de l'utopie.

Le deuxième bouleversement survint avec l'invention du télescope qui apporta une confirmation expérimentale de la cosmologie héliocentrique de Copernic. Cet événement devait donner naissance à la science moderne qui se méfie de la pure contemplation de l'être et ne compte que sur l'expérimentation pour valider les connaissances. Les succès de la nouvelle science et le déclin de la philosophie contemplative provoquèrent le renversement de la contemplation par la fabrication dans la hiérarchie des activités humaines. L'homme moderne ne se fie désormais qu'aux connaissances validées par l'expérimentation, c'est-à-dire au savoir que les scientifiques peuvent produire et reproduire.

Aucune philosophie ne reflète aussi bien la conception moderne du monde que celle de Descartes. Dans le chapitre intitulé L'avènement du doute cartésien, Hannah Arendt soutient que le scepticisme méthodologique du doute radical et le transfert du point de référence de la certitude à l'intérieur du sujet qui intuitionne l'évidence de ses propres idéations indépendamment du monde extérieur sont les deux principales conséquences philosophiques du choc énorme causé par la confirmation expérimentale de la cosmologie copernicienne par le télescope. L'observation de la voûte céleste à travers le télescope a ouvert la porte au scepticisme radical parce qu'en falsifiant l'égoïsme, qui est, du point de vue de l'observateur terrestre, plus intuitive et plus fidèle à la réalité telle qu'elle se donne dans l'apparence, elle venait ébranler l'assurance que les facultés humaines sont aptes à connaître ce qui existe vraiment. Si on ne peut se fier ni aux sens ni à la pensée qui se nourrit de leur témoignage, il est fort possible que tout ce que nous prenions pour la réalité jusqu'à présent n'ait été qu'un bouquet d'illusions.

Face au cauchemar de la non-réalité, ce qui sauva les premiers témoins de la voûte céleste fut l'expérience, inhérente au télescope, que si l'homme ne peut plus faire confiance à la réalité donnée dans l'immédiateté de la perception, du moins peut-il se fier aux instruments qu'il a construits pour atteindre la réalité au-delà des apparences terrestres. Puisque les secrets de l'univers avaient été révélés par un instrument fait de mains d'homme, ils acquièrent la conviction que la réalité objective n'est pas quelque chose qui se montre d'emblée et qu'on

peut espérer une connaissance valide que par l'intermédiaire des instruments de recherche issus de l'ingéniosité humaine.

L'instrumentalisation de la recherche ne se limita pas seulement au raffinement de l'outillage nécessaire à la production du savoir. En plus de produire ce qu'ils observaient en redécouvrant le monde à travers les images transmises par leurs instruments, les premiers hommes de science se démarquèrent par l'adoption d'une méthodologie qui s'inspirait profondément de la mentalité fabricante. Les intuitions de la raison devinrent des hypothèses, et la notion philosophique de vérité, qui est censée se donner dans la contemplation, fut remplacée par la notion de validité dont la certitude réside dans le fait qu'elle peut être démontrée par la répétition d'expériences concluantes. Dans le cadre de la recherche expérimentale, ce qui certifie l'authenticité de la connaissance n'est pas le sentiment d'évidence qui accompagne la saisie d'une intuition dans le recueillement contemplatif, mais la capacité de valider une hypothèse en reproduisant ses résultats dans les conditions contrôles du laboratoire.

Le troisième bouleversement dans l'ordonnance des activités humaines a été provoqué par l'expropriation du paysannat en Europe à partir du dix-huitième siècle. Les expropriations entraînaient la misère des travailleurs en les privant de leur unique moyen de production, et en les exposant sans défenses aux lois du marché léguées par l'économie capitaliste. Elles précèdent l'avènement d'une nouvelle classe laborieuse dont la force de travail, libérée des labours de la terre, fut attelée à la production industrielle. L'énorme augmentation de productivité ainsi que l'accumulation sans précédent de la richesse incitèrent les modernes à réévaluer l'activité du travail qui depuis l'antiquité avait toujours occupée la position la plus inférieure dans la hiérarchie des activités humaines.

L'ascension soudaine du travail commença lorsque Locke vit en lui la source de toute propriété, se poursuivit quand Smith affirma qu'il est la source de toute richesse, et trouva

son point culminant avec Marx pour qui le travail est la source de toute productivité ainsi que l'expression de l'humanité même de l'homme. Dans l'optique de Hannah Arendt, la troisième altération de la condition humaine correspond à l'ascension du travail au rang le plus élevé de la hiérarchie des activités de la *vita activa*. Il s'agit de l'altération la plus décisive en ce qui concerne l'aliénation moderne parce qu'elle rabaisse l'homme à sa condition *d'animal laborans* et remplace les idéaux élevés de l'action et de la contemplation par le mirage de l'abondance et de la consommation. Dans une société entièrement fondée sur le travail, l'économie et les toutes préoccupations qui jadis relevaient du domaine familial sont devenues des préoccupations collectives. La transformation en intérêt public de ce qui était autrefois une affaire privée coïncide historiquement avec le développement du secteur social avec sa tendance à envahir le domaine privé et le domaine politique. Dans le vocabulaire de Hannah Arendt, le terme *social* désigne un nouveau domaine de mutualité dans lequel les hommes donnent une importance publique au fait qu'ils dépendent les uns des autres pour produire et consommer. La socialisation harmonise les intérêts et engendre une société où ne commande plus qu'un unique intérêt pour la croissance économique et le bien-être collectif. Elle incite ses membres à se comporter comme s'ils faisaient tous partie d'une immense famille où tous auraient les mêmes opinions et les mêmes intérêts. C'est un processus inhérent au système capitaliste qui tend à créer les meilleures conditions possibles pour le travail et la productivité. Au point de vue politique, le social vise une paisible uniformité dans laquelle l'action proprement dite serait remplacée par un gouvernement anonyme voué à l'administration pure des affaires publiques. Mais parce qu'elle tend à exclure l'action et à niveler les opinions, cette réduction à l'unité est foncièrement anti-politique. En fait, soutient Hannah Arendt, le social est responsable du déclin du politique parce qu'il déborde dans le domaine public et menace de faire disparaître cet espace d'apparence qui est le seul à offrir un réel débouché pour les paroles et les actions qui révèlent l'agent : « *On peut douter que la personne humaine apparaisse jamais comme telle dans le domaine social (ÉVÈN 252)* ». Parce qu'il tend à rétrécir le domaine politique où les hommes se rencontrent en tant qu'hommes, le règne du social nous refoule dans le domaine privé et nous expose à l'isolement. Le social a pour sujets les hommes en tant que producteurs et consommateurs, ce n'est rien d'autre qu'une sorte de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les

mesure où elle se rassemble autour d'un domaine public réservé aux paroles et aux actions qui transcendent à la fois l'utilité et la fonctionnalité sociale. La désolation du monde moderne, où les rapports humains ont été recouverts par l'extension croissante de la pure fonctionnalité, où la substance des contacts humains est peu à peu remplacée par les rapports superficiels qui se tissent dans le cadre de la dépendance économique est la grande maladie dont souffrent les modernes. C'est l'aliénation ; le fait pour l'homme de perdre son humanité dans une société où la singularité, la liberté et la spontanéité de l'individu deviennent superflues ; le fait aussi qu'en tant qu'il a besoin des autres pour objectiver son individualité, l'individu n'a plus accès à un domaine d'apparence où il peut exprimer son identité et se distinguer lui-même.

Mais il y a pire. Selon Hannah Arendt, l'anonymat n'est qu'un des aspects de la désolation. Le déclin de la mutualité politique et l'atrophie de l'espace public des apparences ont aussi pour conséquence la désorientation psychologique générale qui résulte du dépérissement du sens commun. Pour comprendre ce deuxième aspect de la désolation, il est nécessaire de le replacer dans le cadre phénoménologique qui sous-tend la conception arendtienne de l'homme. Pour Hannah Arendt, la réalité des apparences repose sur l'expérience commune. Elle est tributaire d'un sens collectif qui garantit l'objectivité et la réalité des apparences en apportant la certitude que ce que je perçois est également perçu par les autres : « *La certitude que ce que nous percevons existe indépendamment de l'acte de perception est totalement conditionnée par le fait que l'objet apparaît également aux autres et est reconnu par eux* (pensée 63) ». En d'autres mots, c'est le fait pour une apparence d'être confirmée publiquement par l'accord d'un grand nombre d'individus qui lui confère une plus grande intensité de réalité comparativement aux expériences privées ou aux phénomènes subjectifs qui manquent de ce caractère stable et durable que seul peut garantir le témoignage des autres objectivés dans le sens commun.

Dans les sociétés de masse où l'espace public du politique tend à être remplacé par la bureaucratie, où les individus sont de plus en plus isolés les uns des autres, le sens commun

s'évanouit en même temps que se dissout la fermeté des apparences. Le déficit en réalité dont souffre l'époque moderne est devenu manifeste, observe Hannah Arendt, dans l'engouement des masses pour les notions abstraites véhiculées par les idéologies du vingtième siècle. L'effondrement du sens commun a laissé l'individu désorienté dans un monde où les choses ont perdu l'objectivité que leur conférait la publicité. Dans le désert qu'est devenu la société de masse, les idéologies, avec leur vision simpliste de l'histoire et leur logique implacable, proposent un ersatz de réalité pour compenser le sentiment de désorientation créé par l'absence de points de repères collectifs. Elle écrit :

*« La logique pure, voilà qui exerce un attrait sur ces êtres humains isolés, parce que l'homme qui se trouve dans une situation de solitude complète, privé du moindre contact avec son prochain et, ainsi, de toute véritable possibilité d'expérience, n'a rien d'autre à quoi il puisse s'en remettre que les règles de raisonnement les plus abstraites (nature 124) » : « Les périls que le totalitarisme expose à nos regards et qui, par définition, ne sauraient être surmontés par le simple fait de remporter une victoire contre les régimes totalitaires, tiennent à l'absence de racines et à la désolation, et l'on pourrait parler ici des périls de l'existence esseulée et superflue. Il s'agit évidemment là de symptômes de la société de masse, mais leur signification véritable est loin d'être épuisée par ce seul aspect. Ces dangers impliquent une déshumanisation, et bien que celle-ci ait été conduite à son terme le plus effroyable dans les camps de concentration, elle peut être antérieure à l'institution de l'horreur la plus grande qui soit. L'esseulement, telle que nous le connaissons dans la société atomisée, est effectivement ... contraire aux nécessités fondamentales de la condition humaine (nature 125) ».*

Hannah Arendt brosse un portrait plutôt pessimiste de l'époque moderne. Elle lui reproche d'avoir altéré la configuration originelle de la condition humaine telle qu'elle existait intégralement chez les Grecs à l'époque de Périclès, et déplore la perte d'expériences humaines qu'entraîne cette évolution : d'abord la contemplation qui n'a plus aucun sens, ensuite l'action comprise en termes de fabrication et de travail, et enfin le travail lui-même qui éventuellement disparaîtra avec l'avènement de la société des loisirs. Ce qu'il reste aux modernes est une société d'employés

*« (qui) exige de ses membres un pur fonctionnement automatique comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie dans 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, tranquilisé, fonctionnel ... On peut parfaitement concevoir que l'époque moderne ... s'achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l'histoire ait jamais connue (CHM 363) ».*

Dans une telle société, les rapports sociaux sont atomisés, les individus sont isolés les uns des autres et perdent leur identité et leur sens de la réalité. L'avènement des régimes totalitaires est le symptôme d'une société qui est loin d'être le reflet de la vraie condition humaine.

.....

## **L'EXPROPRIATION CAPITALISTE**

Hannah Arendt est d'accord avec Marx sur un point fondamental de sa critique du monde moderne. Comme lui, elle pense que l'aliénation de l'homme coïncide avec l'avènement du capitalisme. Elle adopte la définition marxienne du capitalisme avec sa logique d'expropriation et d'accumulation qui multiplie la productivité du travail et décuple les richesses. Comme lui, elle fait dépendre l'aliénation du statut du travail après les expropriations capitalistes. Hannah Arendt voyait dans l'expropriation des biens de l'Église et de la terre des paysans qui eurent lieu dans certains pays d'Europe au début de l'époque moderne l'événement séminal qui allait déclencher le processus d'aliénation. Elle écrit : *« L'expropriation, consistant à priver certains groupes de leur place dans le monde et à les exposer sans défenses 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 du travail (CHM 286) ».* Aux yeux de Marx, ces événements correspondaient au commencement du capitalisme et de l'aliénation du prolétariat. La critique du capitalisme, qui n'a pas d'autres buts que l'accumulation des richesses, est aussi vigoureuse chez Hannah Arendt que chez Marx. Les deux penseurs dénoncent les travers de la société capitaliste en utilisant une conception idéale de la condition humaine comme critère axiologique. Dans les œuvres de

jeunesse la critique du capitalisme de Marx, on trouve une anthropologie qui définit l'homme en vertu de sa capacité d'exprimer son moi dans et par le travail. Or il va de soit que le travailleur ne peut s'épanouir dans l'entreprise capitaliste qui lui refuse tout pouvoir sur la production et où il est condamné à s'abrutir en répétant toujours la même tâche.

Chez Arendt, ce qui est en jeu c'est le *zoon politikon* et non le travailleur privé qui doit pouvoir s'exprimer dans son travail. L'aliénation qui guette les modernes n'est pas de perdre le contrôle de leur travail mais de perdre la mutualité politique par laquelle les hommes apparaissent les uns aux autres en tant qu'hommes, donc de s'enfoncer dans l'isolement et la désolation. Elle écrit : « *Ce n'est pas l'aliénation du moi comme le croyait Marx qui caractérise l'époque moderne, c'est l'aliénation par rapport au monde (CHM 119)* ». L'homme n'habite pas le monde seulement pour produire et consommer. Le monde est d'abord un environnement stable et durable constitué par des édifices, des institutions et une culture séculière qui procurent à ses habitants un domaine artificiel en marge de la nature. Parce qu'ils sont faits pour durer, les objets, les institutions et la culture constituent des repères temporels fixes dans le temps évanescent de la vie économique et biologique toujours renouvelée par le retour du même. La durabilité de l'artifice humain permet aux individus de recouvrer leur identité dans leurs rapports avec les mêmes objets dans un monde partagé avec une pluralité d'autres individus. Sans la durabilité et la publicité du monde, la vie ne serait pas vraiment humaine. Elle aurait un caractère futile, impersonnel et répétitif comme dans le travail ou dans la nature : « *Si nous n'étions installés au milieu de choses qui par leur durée permettent d'édifier un monde dont la permanence s'oppose à la vie, cette vie ne serait pas humaine (CHM 155)* ». Mais parce que le monde est un décor qui dure plus longtemps qu'une vie d'homme et que l'individu doit toujours s'y présenter en montrant qui il est, l'appartenance au monde permet l'émergence du soi, cette unique identité qui nous distingue de nos semblables et qui constitue notre dignité en tant qu'hommes.

## CRITIQUE DU SUBJECTIVISME DE MARX

Pour Hannah Arendt, la durabilité et la publicité du monde sont les deux conditions sine qua non pour que la vie de l'individu puisse sortir de sa gangue naturelle et s'affirmer comme pleinement humaine. Dans cet ordre d'idée, être aliéné c'est habiter dans un monde où ces conditions fondamentales tendent à disparaître. Or dans le monde moderne, avec sa société de masse et de consommation, le décor change trop rapidement et les individus sont trop isolés pour que la durabilité et la publicité nécessaires à l'objectivation de la personne humaine puissent remplir leur rôle. Elle écrit :

*« Dans les conditions modernes, ce n'est pas la destruction qui cause la ruine (financière), mais la conservation car la durabilité des objets conservés est le plus grand obstacle au processus de remplacement dont l'accélération constante est tout ce qui reste de constant lorsqu'il établit sa domination » « L'esseulement, tel que nous le connaissons dans les sociétés atomisées, est effectivement ... contraire aux nécessités fondamentales de la condition humaine (nature 138) ».*

L'homme moderne est aliéné parce qu'il est en proie à l'isolement et au déracinement contraires à la condition humaine d'appartenance au monde.

Elle critique l'anthropologie marxienne en soutenant que le soi ne se manifeste pas dans le travail, qu'il n'est pas sollicité dans le cadre d'une activité de métabolisme avec la nature, pour emprunter l'expression de Marx, mais dans le cadre de la publicité et de la durabilité du monde. Selon Hannah Arendt, le procès de personnalisation ne saurait se passer d'un espace d'apparence durable où la présence de nos semblables nous invite à nous identifier. Lorsque Marx souligne que la source de l'identité de l'homme se trouve dans le travail, il prend pour acquis que la personnalisation est l'affaire seulement du soi. En effet chez Marx, le travailleur se réalise dans le travail qui, pour Hannah Arendt, est une activité essentiellement privée : *« Dans le travail, on fait l'expérience de l'absence au monde car on est rejeté sur son corps, on est prisonnier avec son métabolisme dans la nature ... Rien n'est plus privé que le corps, rien n'expulse plus radicalement du monde qu'une concentration exclusive sur la vie du*

*corps* (CHM 127) ». L'idée marxienne du travail aliéné reposerait sur une conception de l'identité du sujet comme ipséité se découvrant elle-même dans son activité un peu à la manière de l'esprit absolu chez Hegel. Selon Hannah Arendt, la conception marxienne du sujet est trop subjectiviste. Elle écrit : « *Ce qui est décisif, c'est que Marx ne voulait changer le monde que pour sauver l'homme et précisément pour le sauver du monde. L'homme devait bénéficier d'autant de temps que possible pour lui-même, pour pouvoir développer son ipséité ; voilà en quoi consistait le concept de liberté. Tel était l'humanisme dit "de Marx" (CHM 153) ».*

Pour elle, l'identité du sujet n'est pas définie d'avance et une fois pour toute comme celle des choses. Ce n'est pas une substance, mais le produit d'une existence qui cherche à se définir en fonction du regard des autres. Nous nous présentons à nos semblables en paroles et en actes et montrons par là ce qui, à notre avis, est digne ou non d'être vu. Selon Hannah Arendt, on peut, jusqu'à un certain point, décider de paraître aux autres comme ceci ou comme cela. Notre identité n'est pas la manifestation d'une ipséité mais celle d'une liberté qui choisit son apparence. Elle écrit : « *Cet élément de choix délibéré de ce qu'on va montrer ou cacher semble spécifique du genre humain. L'homme courageux n'est pas quelqu'un dont l'âme est dépourvue de peur, ou qui sait la dominer une fois pour toute, mais un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner* (pensée 51) ». Dans la mesure où elle est destinée à paraître devant les autres, l'identité n'existe jamais au singulier.

Je voudrais montrer que la critique arendtienne de l'anthropologie du jeune Marx s'enracine dans le problème du sujet. Un élément essentiel pour comprendre l'originalité de son œuvre est que sa critique du monde moderne repose sur une conception de l'homme héritée de l'existentialisme allemand. Dans la foulée de Heidegger, elle interprète l'histoire de la philosophie moderne comme une dérive subjectiviste issue de la volonté de sécurité des philosophes. Pour Hannah Arendt, la philosophie est d'abord et avant tout une attitude contemplative devant l'existence ; elle est un art de vivre destiné à prolonger l'état de recueillement au cours duquel la réalité extérieure s'estompe au profit d'un monde idéal plus

harmonieux. Depuis Platon et Aristote jusqu'aux temps modernes, la philosophie a été l'exercice systématique de la contemplation de l'être. La vérité éternelle a été le refuge de prédilection des philosophes jusqu'à l'avènement de la science moderne qui mit sérieusement en doute la légitimité du savoir issu de la seule contemplation. Hannah Arendt situe la rupture au moment de l'invention du télescope et de la confirmation expérimentale du système héliocentrique de Copernic. Elle écrit :

*« Ce ne fut pas un simple défi au témoignage des sens, ce n'était pas la raison qui changeait la vision du monde physique, c'était un instrument fait de mains d'homme, le télescope ; ce n'était pas la contemplation, l'observation ni la spéculation qui conduisaient au nouveau savoir : c'était l'intervention du faire. La vieille opposition entre la vérité des sciences et la vérité rationnelle s'efface devant le fait que ni le vrai ni le réel ne sont donnés, que ni l'un ni l'autre n'apparaissent tel quel et que seul l'opération sur les apparences peut faire espérer une connaissance vraie (CHM 309) ».*

En renversant la *vita contemplativa*, la science et la pensée modernes ont perdu la certitude. Alors qu'autrefois la certitude résidait dans la *theoria*, c'est-à-dire l'émerveillement du philosophe devant la réalité éternelle qui s'offre directement à son regard, elles mirent en question la validité du savoir et conclurent de l'expérience du télescope que l'homme ne peut connaître que ce qu'il fait lui-même. La pensée de Descartes, soutient Hannah Arendt, est la première et la plus décisive des réactions philosophiques face aux conséquences du télescope. Il s'agit d'abord d'une prise en charge du scepticisme radical avec le doute universel, doute en ce qui concerne la capacité humaine de saisir la réalité et que tout ce que l'homme tient pour réel ne soit qu'un rêve. Puis d'une méthode pour résoudre le problème de l'incertitude absolue qui consiste à transporter à l'intérieur de l'homme le fondement de la certitude qui venait de s'éclipser du ciel des idées. De la certitude purement logique qu'en doutant de quelque chose le cogito constate l'existence d'un processus de doute dans sa pensée, Descartes conclut que les processus qui se déroulent dans l'esprit de l'homme ont une certitude propre et qu'ils peuvent devenir objets de recherche dans le cadre d'une philosophie introspective : *« Bien que notre esprit ne soit pas la mesure des choses ni du vrai, écrit-il, il*

*faut assurément qu'il soit la mesure des choses que nous affirmons ou que nous nions (CHM 315)* . L'introspection, la préoccupation purement cognitive de la conscience s'étudiant elle-même fournit obligatoirement une certitude, celle de sa propre existence saisie dans l'évidente réalité des processus qui se déroulent dans l'esprit : « *La méthode cartésienne pour mettre une certitude à l'abri du doute universel*, écrit Hannah Arendt, *correspondait très précisément à la conclusion la plus évidente qu'on put tirer de la nouvelle physique : Si on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l'homme du moins peut connaître ce qu'il fait lui-même (CHM 309)*». L'arbre réel n'est plus l'arbre donné dans la vue, entité en soi, mais l'arbre en tant qu'objet de conscience et partie intégrante du processus cognitif. Hannah Arendt voyait dans cette attitude poétique dérivée de la science expérimentale le point de départ de l'évolution intellectuelle de l'époque moderne. En dissolvant la réalité objective en états d'esprits subjectifs et en processus mentaux, la philosophie moderne trouve à l'intérieur du sujet, dans le processus des sens, dans l'activité cognitive et dans le moi, le fondement qu'il lui fallait pour conserver la certitude.

Après l'essor foudroyant du naturalisme à partir du dix-huitième siècle, le subjectivisme de la philosophie moderne devait trouver dans la vie organique le moyen de donner à la conscience abstraite du cogito une réalité plus positive et concrète que jamais. Pour Marx, Nietzsche et Bergson la vie est le seul processus dont l'homme puisse prendre conscience en se contentant de regarder en soi-même. Chez Marx, comme le voyait Hannah Arendt, la vie biologique du moi observable dans l'introspection est en même temps un processus du métabolisme entre l'homme et la nature. L'introspection n'a plus besoin de se perdre dans les méandres d'une conscience abstraite. Grâce à Marx, « *elle trouve à l'intérieur de l'homme, non dans son esprit mais dans ses processus corporels, assez de matière extérieure pour la remettre en contact avec le monde extérieur (CHM 352)* ». Si Marx a porté le travail au rang le plus élevé de la *vita activa* alors que dans le passé il occupait le rang le plus bas, c'est que la vie est devenue pour l'homme moderne l'ultime point de repère de la réalité. De toutes les activités humaines, seul le travail avance automatiquement d'accord avec la vie comme un processus. Quand la *vita activa* eut perdu les points de repères traditionnels que lui fournissait

la *vita contemplativa*, son unique point de repère fut la vie qui se manifeste dans l'intensité de l'effort et du plaisir liés à la production et à la consommation, c'est-à-dire la vie en tant que métabolisme du travail de l'homme avec la nature.

### **Une conception de l'homme dérivée de l'existentialisme allemand**

Comme Heidegger et Jaspers, Hannah Arendt critique le fondement subjectiviste de la philosophie moderne depuis Descartes avec sa conception d'un sujet radicalement indépendant du monde. Elle partage avec eux l'idée que le sujet est essentiellement mondain et que son identité est le produit de son existence dans le monde. On peut s'en rendre compte notamment dans sa conception de l'identité comme une apparence librement choisie qui se développe dans le domaine public et dans l'importance qu'elle accorde à la condition humaine d'appartenance au monde. Partout dans son œuvre Hannah Arendt insiste que c'est seulement dans le réseau des rapports humains que le sujet peut réaliser sa singularité, et plus particulièrement dans les rapports politiques où les hommes agissent de concert.

Elle dérive une conception politique de l'homme à partir d'une synthèse entre le *zoon politikon* d'Aristote, le *dasein* et l'*existenz*. Comme Heidegger et Jaspers, elle définit le soi comme un projet qui s'actualise dans l'existence, et comme eux, elle entreprend de classer les différents modes d'exister en fonction de leur capacité de révéler la singularité de l'individu. Pour eux, les manières de se rapporter au monde et de se présenter aux autres correspondent à différents niveaux d'intensité dans le dévoilement du sujet. Chez Heidegger l'existence authentique ne s'actualise que dans l'acte de philosopher. Chez Jaspers, l'*existenz* vient au monde dans l'intersubjectivité de la communication sans limite et dans la spontanéité de l'action qui déclenche de nouvelles chaînes causales. Pour Hannah Arendt, qui donne une version existentialisée de l'excellence aristotélicienne, l'homme acquiert sa *persona* dans le domaine public du politique où il entre en rapport avec la pluralité de ses semblables. Elle écrit : “ *C'est le sens profond de “public”, un sens qui va plus loin que tout ce que l'on entend ordinairement par*

*“ politique ”, que cet élément propre à une personne singulière puisse apparaître seulement là où existe un espace public ( vie 85) ».*

L’homme tel que le conçoit Hannah Arendt a besoin d’un espace public maintenu ouvert par l’organisation politique de la pluralité de ses semblables pour acquérir du caractère et prendre conscience de sa singularité. Le politique constitue le seul espace où l’humanité de l’individu apparaît dans la pure lumière de la publicité que projette le regard de ses pairs assemblés dans l’agora. Les conditions mondaines de son épanouissement dépendent donc de l’institution d’un espace politique ouvert à tous, où la possibilité de se montrer en paroles et en action devant l’assemblée serait ouverte à tous les citoyens soucieux des affaires publiques.

### **Les apories de la théorie de l’aliénation**

Condition de l’homme orchestre une critique de la société moderne sur le front de l’anthropologie. La première partie du livre est une phénoménologie de la vie active de laquelle se dégage une conception de l’homme et de la condition humaine originelle. En affirmant dans la deuxième partie que la société de masse et l’économie de consommation sont incompatibles avec la condition humaine originelle, elle doit logiquement assumer une certaine conception de la personne. Lorsqu’elle critique le monde moderne en fonction de sa conviction que l’humanité de l’individu ne peut s’épanouir que dans la publicité inhérente au domaine politique, elle suppose une conception de l’homme dont il est dans la nature d’éprouver le besoin d’habiter dans un monde stable et durable en compagnie de ses semblables. Aux yeux de Hannah Arendt, l’homme est une créature mondaine qui acquiert son humanité dans le contexte de la pluralité politique garantie par des institutions stables et durables dans un monde commun fait pour durer plus longtemps que la vie de ceux qui l’habitent.

Mais comme nous l'avons vu avec Rousseau, Hegel et Marx, il existe plusieurs conceptions de l'homme qui chacune commande des principes moraux différents, voire concurrents. Marx définit l'homme par sa capacité de produire et de s'objectiver dans sa production. Comment décider si l'homme est *zoon politikon* ou *animal laborans*? Puisqu'il existe plusieurs conceptions de la personne et que chacune ordonne sa propre version de l'aliénation humaine, le premier devoir de Hannah Arendt aurait été de justifier sa conception de la personne et de montrer que sa version de l'aliénation dénonce un malaise bien réel. Mais sa démarche phénoménologique est incapable de démontrer le fondement de son anthropologie. En fait, et c'est là le principal défaut du genre anthropologique, Hannah Arendt ne parvient pas à valider sa conception de l'homme parce que celle-ci ne peut se passer d'assises métaphysiques, esthétiques et morales. Les conditions inhérentes au genre anthropologique font que sa conception de l'homme manque de fondement ; et c'est le rôle déterminant que joue l'anthropologie dans le portrait de la condition humaine idéale qui condamne sa théorie de l'aliénation à manquer elle-même de fondement.

### **La tradition de la philosophie allemande**

L'origine de l'*Existenz* philosophie remonte à la phénoménologie de Husserl. En tant que méthode, la phénoménologie était la réponse allemande au problème épistémologique qui hantait la philosophie occidentale depuis le doute cartésien. Descartes pensait que la connaissance directe du monde était inaccessible, et que ce que nous en savons se limitait aux représentations mentales que nous nous en faisons. Rien ne pouvait nous en garantir la validité sinon la bonté de Dieu qui rendait impensable l'idée qu'il veuille nous tromper systématiquement. À moins de construire quelque ponts métaphysiques entre la conscience et le monde extérieur, comme le fit Descartes en postulant la bonté de Dieu, la philosophie buterait sur le scepticisme radical..

Une première tentative pour surmonter les implications épistémologiques de la philosophie de Descartes a été faite par Kant en qui on peut voir l'ancêtre direct de la

phénoménologie. Kant part du principe que l'esprit ne connaît pas les objets en soi, mais des représentations de la réalité créées par l'intellect. Il oppose le monde phénoménal, pensé et conceptualisé, au monde nouménal indépendant et inconnaissable. Il soutient cependant que le monde phénoménal créé par les dispositifs de la conscience est structuré par des principes fondamentaux qu'il se propose d'expliquer. Notre connaissance du monde est valable parce qu'elle est construite par les processus de l'intellect, et que tous les êtres dotés d'intellect doivent nécessairement percevoir le même monde.

Husserl va plus loin que Kant en abolissant la notion de monde nouménal et en soutenant que le monde de la conscience et de ses représentations est le seul qui compte pour la philosophie. La conscience ne peut se former l'idée d'un monde qu'elle ne peut pas appréhender. Elle doit donc se confiner à l'investigation des apparences et à l'examen des processus dont elles résultent. Mais comme ces dernières ne sont plus opposées à un monde nouménal, quelque soit le savoir que nous puissions obtenir des apparences, il sera tout à fait objectif.

### **Être et temps**

Heidegger a transformé la phénoménologie de Husserl pour en faire une méthode destinée à repenser la question de l'être et fonder une ontologie non-dualiste. Le point focal de son investigation était une sorte spéciale d'être, le *dasein*, littéralement l'être-là. Pour Heidegger, être-là signifie essentiellement se trouver toujours déjà dans le monde en train d'être sollicité par des événements dont nous constatons l'irréductible présence sans jamais pouvoir rattraper un commencement. Le *dasein* ne se tient pas hors du monde à la manière du sujet abstrait de Descartes ; il se trouve d'emblée dans le monde, il est finitude, son immanence est radicale. C'est pourquoi on ne peut, même en principe, considérer le moi de l'homme comme une substance indépendante du monde. L'être de l'homme n'est pas comme l'être des choses. Ce n'est pas une essence comme on peut

dire que les choses ont une essence définie par les qualités et l'utilité qui leur sont associés. L'homme n'est pas une somme de qualités essentielles, son être ne peut être compris sur le modèle de la substance qui convient uniquement aux choses. Heidegger décrit l'être de l'homme, le *dasein* comme un projet en plein développement, un ensemble de possibilités jamais réalisées ou complétées aussi longtemps qu'il existe. Le *dasein* est tout le contraire d'une chose irrévocablement fixée dans son être ; son être est toujours en effervescence, il évolue et se transforme au gré des contacts et des sollicitations continues que lui impose son existence concrète dans le monde. Il est déterminé par les possibilités qui lui sont données au départ et dont il devient conscient à travers les projets qu'il déploie pour répondre aux préoccupations concrètes que lui coûte le fait d'exister et d'avoir à faire durer son existence dans un monde fondamentalement hostile. En ce sens, l'existence peut être comprise comme un dévoilement de possibilités qui a lieu dans le cadre de nos implications concrètes avec les objets et les autres *dasein*.

Le premier pas de la philosophie de Heidegger consiste donc à définir l'être de l'homme comme un pouvoir-être qui se réalise dans la vie concrète au sein d'un monde commun peuplé par la foule des mortels. C'est le sens de la finitude, que l'être de l'homme est inextricablement lié au monde qu'il habite. D'où sa critique du subjectivisme de la philosophie moderne qui, depuis Descartes, extirpe le sujet du monde, réifiant ce qui est essentiellement relationnel, et confondant l'être de l'homme avec l'être des choses.

### **Arendt et Heidegger**

Je voudrais suggérer que la conception du sujet chez Hannah Arendt s'apparente à celle du *dasein* chez Heidegger. En effet, elle partage avec lui l'idée que le soi de l'homme n'est pas une substance ou une chose mais un projet au cours duquel ce qui est latent à l'intérieur s'extériorise en se déployant. Les deux dénoncent le subjectivisme de

la philosophie moderne, et leurs écrits sont en grande partie une explicitation des conséquences philosophiques qui découlent de sa conception abstraite du sujet ; elle écrit : « *Parce que Heidegger définit l'existence humaine comme être-dans-le-monde, il s'efforce de donner une signification philosophique aux structures de la vie quotidienne qui restent complètement incompréhensibles si l'homme n'est pas avant tout compris comme un être lié aux autres (intérêt 878)* ». Enfin Hannah Arendt, comme Heidegger, pense le sujet sans le détacher de son environnement ni le couler dans le moule des substances à la manière du subjectivisme cartésien.

La définition heideggerienne de l'homme comme existence opère dans la distinction qu'Hannah Arendt fait entre le personnel et le subjectif. Pour elle comme pour Heidegger, le sujet humain n'est pas un ensemble de qualités et de facultés fixées d'avance. En fait, il n'est rien de défini tant qu'il ne s'extériorise pas dans l'existence en transcendant son pur donné subjectif pour révéler sa singularité. L'essence de l'homme est son existence, et l'existence est un déploiement originel qui se développe dans la vie active. Le *dasein* comprend son être à travers ses rapports avec les choses et les autres *dasein* de la même manière que le *zoon politikon* a besoin de la présence de ses pairs et de l'espace public pour accéder à la personnalité. Cette position ontologique joue un rôle fondamental dans la philosophie politique de Hannah Arendt ainsi que dans sa théorie de l'aliénation.

Dans son Éloge à Karl Jaspers, on trouve un condensé très éclairant de sa conception de l'homme et de la vocation « humanisante » du domaine public. Pris dans nos préjugés modernes, explique-t-elle, nous pensons que l'identité de l'individu est quelque chose d'essentiellement privé et que seules ses œuvres objectives appartiennent au domaine public. Nous devons changer notre manière de voir et « *renoncer à notre habitude d'identifier personnel et subjectif, objectif et factuel ou impersonnel (VP 84)* ». Cette identification n'a aucun sens chez l'homme dont l'être est essentiellement un déploiement de possibilités qui s'objectivent par l'action et la parole. Par conséquent, la personnalité

n'est en rien une affaire privée. Vue sous cet angle, la distinction qui s'impose lorsqu'on traite du sujet humain n'est pas celle entre l'objectif et le subjectif, mais entre le subjectif et le personnel. Pour Hannah Arendt, ce n'est pas dans la subjectivité que réside l'élément personnel mais dans l'image que nous présentons aux autres. D'où la jouissance que génère l'expression de soi, jouissance « *d'être ensemble et d'apparaître en public, de nous insérer dans le monde par la parole et par l'action, et ainsi d'acquiescer et de soutenir notre identité personnelle (CC 336)* ». Si la singularité vient de l'acte vivant d'apparaître dans le domaine public et de se montrer aux autres, alors, conclut Hannah Arendt, « *l'élément personnel échappe au contrôle du sujet et est donc le contraire exact de la simple subjectivité (VP 85)* ». C'est un fait que ce que nous sommes en tant que personne est souvent mieux compris par les autres que par nous-mêmes. Elle écrit : « *C'est le sens profond de « public », un sens qui va plus loin que tout ce que l'on entend ordinairement par « politique » que cet élément propre à une personne singulière puisse apparaître seulement là où existe un espace public (VP 86)* ». D'où la dignité particulière qu'elle décerne à la politique, à l'action et à la pluralité qui engendrent une scène publique avec ses acteurs et ses spectateurs grâce auxquels *l'humanitas* de l'individu peut devenir une réalité visible.

### **Critique de la notion du soi dans la philosophie de Heidegger**

Bien qu'elle ait hérité de la notion heideggerienne de l'être du sujet comme un projet se déployant au fil de l'existence, Hannah Arendt s'oppose à son maître sur les conclusions à tirer de cette nouvelle ontologie. Dans What is existenz Philosophy, publié dans le Partisan Review de l'hiver 1946, elle critique sévèrement la notion de soi à laquelle Heidegger est parvenu dans Être et temps. À ses yeux, Heidegger néglige trop la dimension intersubjective et politique du *dasein*. Pour ce dernier, explique-t-elle, l'identité ou le soi du sujet ne se manifeste véritablement qu'en privé dans le retrait introspectif de la pensée. Elle voyait dans cette position une reprise de l'attitude traditionnelle de la philosophie à l'égard de la politique, à savoir qu'on ne peut échapper

à l'indéchiffrable contingence des affaires humaines à moins de se retirer dans la solitude que les philosophes, depuis Parménide et Platon, ont toujours opposée à la trivialité du bavardage et de l'opinion. Comme Jaspers, Hannah Arendt se méfiait de la solitude. Elle revient souvent dans ses écrits sur les vices de l'isolement qui nous prive de la présence des autres, présence sans laquelle l'identité, le jugement, la pensée, bref tout ce qui constitue l'humanité de l'homme, sont impensables : « *L'humanité n'est jamais acquise dans la solitude ; seul peut y atteindre celui qui expose sa vie et sa personne aux risques de la vie publique, ce qui l'amène à prendre le risque montrer quelque chose qui n'est pas subjectif et qui pour cette raison n'est ni reconnaissable ni contrôlable par lui (VP 85)* ». Elle tenait cette idée de Jaspers ; « *le seul philosophe à avoir jamais protesté contre la solitude, le seul à qui la solitude soit apparue pernicieuse (VP 86)* », et voyait dans le concept de communication au centre de sa philosophie le germe d'un nouveau concept d'humanité faisant de l'être-ensemble des hommes la condition de l'existence proprement humaine.

### **Le soi**

Chez Heidegger, le dasein se trouve toujours déjà jeté dans le monde, et de ce fait toujours d'emblée défini par son environnement. La finitude du dasein touche aussi sa faculté de penser ; toute pensée s'élève d'une précompréhension originelle du monde déjà conditionnée par une participation irréfléchie et acritique au sens commun prévalant au sein d'une société à une époque donnée de l'histoire, avec ses préjugés, ses tendances, sa manière collective d'attribuer un sens aux choses. Parce que dans le monde commun le dasein est toujours ensemble avec les autres, le dasein a spontanément tendance à modeler sa pensée sur l'opinion commune, à penser ce que les autres pensent et à projeter son existence en fonction du *on* anonyme de la mentalité publique. Il y a donc au départ une sorte d'altération du dasein dans la publicité du *on*, altération qui se manifeste par le cri de sa conscience lui commandant de se soustraire à l'interprétation quotidienne dans laquelle il a d'abord grandi, et de s'appliquer, dans la solitude, à comprendre qui il est, ce qui le distingue des autres et constitue son authenticité. Pour Heidegger, le

dasein, en tant qu'il est toujours déjà jeté dans le monde commun où résonnent les bavardages du *on*, est d'emblée inauthentique. C'est à partir du malaise existentiel généré par le sentiment de son inauthenticité que s'accomplit le retour à une compréhension authentique de sa singularité. Ce retour n'est pas automatique. Il demande une décision résolue comparable à une conversion ; il implique un acte de liberté au cours duquel un choix est effectué à partir de plusieurs possibilités. C'est pourquoi Heidegger distingue le dasein authentique, qui choisit lui-même son être et qui a compris que sa tâche première est de ne jamais se laisser subjugué par les fascinations du *on* et l'appel de l'anonymat, et le dasein inauthentique qui préfère suivre le courant pour se fondre dans la sécurité de l'ordinaire et du commun.

L'existence authentique sort de la dispersion dans le *on* grâce à l'attitude résolue qui consiste à contempler le monde avec les yeux de la mort. Pour Heidegger, la mort n'est pas seulement le fait de mourir ; elle est pour la conscience un certain mode affectif de rapport au monde qui correspond au sentiment tragique du caractère insurmontable du trépas qui attend chaque dasein pour le réduire à rien. Lorsque le dasein anticipe sa mort, l'horreur du vide l'envahit et le touche directement dans son essence même de projet. Garder dans notre esprit le fait que nous devons un jour disparaître de la surface du monde, ruminer sans cesse le caractère définitif et inéluctable de notre mort, nous rend particulièrement conscients du caractère non définitif et provisoire de chacune des possibilités que nous offre la vie. La pensée de la mort implique une suspension de l'assentiment aux intérêts intra-mondains dans lesquels le dasein est toujours déjà dispersé. Elle met le monde sous la garde du dasein éveillé qui ne s'attaque à aucune de ses possibilités de manière définitive, mais les insère dans le contexte toujours ouvert de son propre projet d'existence. C'est ainsi, selon Heidegger, que l'anticipation de la mort assume son rôle dans la constitution du dasein comme un tout singulier.

La distinction heideggerienne entre l'authenticité et l'inauthenticité souligne que les choses ne se présentent véritablement dans leur nature de possibilités provisoires et non définitives que dans le cadre d'une praxis qui anticipe notre retrait irrévocable du monde.

Dans la dispersion de la vie quotidienne et du bavardage, l'existence se donne comme existence déjà déterminée. Elle n'apparaît plus sous l'aspect originel que dévoilait le retrait introspectif du *dasein* loin des mortels et des distractions du monde. C'est seulement dans la solitude intérieure suscitée par l'anticipation de la mort que le *dasein* peut véritablement être lui-même et accomplir sa destinée qui est de toujours se rendre à l'appel de sa conscience.

### **Le problème du solipsisme**

On a retrouvé dans les papiers de Jaspers la réaction qu'il eût après sa lecture d'Être et temps. Il avait résumé son impression en trois mots : « *communicationless, godless, worldless* ». Bien que l'influence de Heidegger ait été déterminante dans la pensée de Hannah Arendt, c'est à la philosophie de Jaspers que se rattache sa conception de l'homme. Comme Jaspers, elle pense que la notion du soi a pour effet d'isoler radicalement le sujet. Elle écrit : « *Ce qui apparaît comme déchéance du soi chez Heidegger sont tous les modes de l'existence humaine qui reposent sur le fait que l'homme habite le monde avec ses semblables<sup>1</sup>* ». Heidegger s'enlise dans les apories du solipsisme à force de soutenir que le soi authentique ne peut se réaliser que dans le retrait solitaire loin du monde et des autres mortels, étant donné que toute participation aux choses communes implique toujours une dispersion du *dasein*. Dans la solitude où l'isole l'anticipation de sa mort, le *dasein* est à l'écoute de sa conscience et devient ce qu'il est essentiellement, à savoir un être en qui l'être se préoccupe de ce qu'il est. Pour Hannah Arendt, une telle conception de l'homme est irrecevable parce qu'elle revient à dire que le sujet peut exister indépendamment de l'humanité et ne représenter que lui-même. Dans son isolement absolu, l'être du soi a remplacé l'être de l'homme. Il renvoie toutes les propriétés de l'homme que Kant explicitait comme liberté, dignité et raison, et se présente comme une structure ontologique fondamentale par laquelle l'être se réfléchit

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt : What is existenz philosophy?: Partisan review, winter 1964, p. 810

lui-même et se préoccupe de ce qu'il est. Tout ce qui lui reste sont des modes anarchiques de l'être, et c'est de ce point de vue que toutes les attitudes de l'homme doivent être analysées. Elle écrit : « *L'approche phénoménologique de Heidegger cache un fonctionnalisme rigide dans lequel l'homme apparaît seulement comme un conglomérat de modes d'être (existenz 811)* ». Le caractère réflexif de la réalité humaine peut être appréhendé existentiellement dans l'acte de philosopher, et c'est tout ce qui reste de la liberté et de la puissance humaine chez Heidegger.

Arendt et Jaspers se donnaient pour but de fonder une philosophie de l'existence non-solipsiste. Les notions qui se trouvent au centre de leurs œuvres respectives - celles de communauté, d'amitié, de dialogue, de pluralité - étaient explicitement avancées en réaction contre l'individualisme romantique du siècle précédent, et contre la tradition de la philosophie occidentale qui élevait la pensée solitaire, loin du monde et des autres, au sommet des possibilités humaines. Tous les deux insistent sur le fait que ce n'est pas l'homme se parlant à lui-même dans un dialogue solitaire, mais que ce sont les hommes parlant et communiquant les uns avec les autres qui habitent la terre. Leur philosophie assument totalement l'impossibilité de rester les seuls maîtres de ce que nous sommes. Même l'expérience qu'on peut avoir du monde, simplement donné de manière concrète et sensible, tient en dernière analyse au fait que nous habitons ensemble un monde dont la réalité est garantie par la présence de tous.

### **L'influence de Jaspers**

Le point de départ de la philosophie de Jaspers peut être situé dans le problème kantien de la dichotomie entre le savoir objectif et non-objectif. Kant avait entrepris de renverser la prétention de la pensée métaphysique d'atteindre une connaissance authentique du monde, de Dieu et de l'âme humaine par la seule raison. Dans Critique de la raison pure, il montre que la raison ne peut saisir la réalité telle qu'elle est en elle-même ; que sa saisie se limite à la sphère du monde phénoménal, c'est-à-dire au monde

---

qui se présente à la conscience toujours déjà constitué par l'intuition spatio-temporelle et par l'ordre et l'intelligibilité inhérentes aux catégories de l'intelligence conceptuelle. Pour Kant, la phénoménalité du monde suppose un sujet connaissant qui contribue activement à la représentation des objets qui le constituent et au caractère ordonné et structuré qui fonde son apparente unité. Mais le sujet épistémologique lui-même - l'aperception transcendante de l'unité - échappe à la représentation. Son être n'est pas objectivable ; il ne peut être connu qu'indirectement à travers la cohérence et l'unité qu'il impose au monde des phénomènes. Ainsi le monde tel qu'il est en lui-même, le monde nouménale, et l'ego transcendante qui utilise des catégories pour produire la réalité intelligible sont hors de la portée de l'intelligence humaine. L'analyse des conditions de possibilité de la connaissance indique que tout savoir, toute connaissance vient des sensations mises en formes par l'intuition et l'intellect. Le caractère universel et objectif du savoir est alors assuré par le fait que tous les hommes ont en commun le même dispositif conceptuel et qu'ils se représentent tous la réalité à travers un processus cognitif identique. C'est pourquoi le savoir objectif proprement dit se limite à la sphère de la perception ; il se fonde sur l'expérience et est toujours a posteriori. Cependant, malgré la découverte des limites de l'intelligence humaine, Kant laisse ouvert la possibilité d'un savoir qui transcende l'expérience. Il souligne comment l'esprit de l'homme tend irrésistiblement à s'enquérir, au-delà de l'expérience objective, d'un certain savoir qu'il peut posséder. L'homme n'est pas seulement un être de raison ; c'est aussi et surtout un vivant qui doit s'orienter dans le monde et qui ne peut vivre sa vie que s'il lui est permis d'espérer. Le savoir objectif qui découle de l'expérience répond au besoin de connaissances pratiques et théoriques, mais il ne peut répondre aux questions concernant la signification de l'existence. C'est pourquoi les hommes sont nécessairement portés à réfléchir sur des idées qui dépassent l'expérience.

Mais dès que la pensée se détache des phénomènes donnés dans la perception, elle quitte le terrain de la certitude. On ne peut éliminer cette errance de la raison mais on peut s'en prémunir. Kant aborde le problème de l'illusion justement pour fixer les limites de la raison pure et ainsi préparer une métaphysique rigoureuse. Il veut redonner aux

idées de la raison leur sens primitif, celui de productions originaires de la raison qui transcende l'expérience. La raison cherche des principes d'unité pour toutes les connaissances d'entendement ; elle ne se contente pas du savoir issu de l'expérience, mais se met en quête d'une unité supérieure en cherchant l'inconditionné dans le phénomène, soit par la série totale infinie des conditions, soit dans un premier terme absolu. La raison remonte de conditions en conditions vers un inconditionné vers quoi elle tend naturellement. Selon Kant, cet effort de la raison est légitime, mais il y a hypostase et fétichisme si on fait passer les principes d'unité de la raison pour des réalités objectives. On ne peut traiter du monde des idées comme s'il avait une réalité en soi, théoriquement déterminable.

Jaspers critique la dichotomie kantienne entre le savoir objectif et non-objectif comme juxtaposition de deux mondes, l'un réel et objectif, et l'autre seulement possible et postulé. En réalité, soutient-il, il n'y a qu'un seul monde qui se manifeste de différentes manières selon qu'on aspire à le comprendre dans son caractère objectif ou de trouver des réponses aux questions existentielles que pose la vie. Pour Jaspers, le but de cette recherche n'est pas d'accumuler du savoir mais d'illuminer *l'existenz*, c'est-à-dire d'amener l'existant que nous sommes et le monde que nous dévoilons à manifester leur plein potentiel d'expression.

Dans la pensée de Jaspers, *l'existenz* coïncide avec le soi unique que chacun peut devenir, qui n'est pas le sujet psychologique ni un objet ni une propriété que nous aurions héritée de la nature, et qui de ce fait ne saurait être appréhendé par le regard objectif de la science. C'est une pure actualité que l'on peut faire advenir en prenant la décision d'être soi-même et d'agir conformément à ce que nous sommes réellement. Une personne peut connaître son caractère, ses tendances et ses traits psychologiques par l'entremise d'un savoir préalable, mais elle ne connaîtra son *qui*, son *existenz*, qu'en choisissant librement son destin par des décisions résolues. Selon Jaspers, l'identité de la personne et les actes libres et significatifs qu'elle pose dans sa vie émanent d'une source non objectivable qui n'a rien à voir avec les motivations et les intérêts empiriquement

accessibles du sujet psychologique. Dans la perspective de l'*existenz*, les lois causales et les corrélations statistiques de la réalité objective sont sans objet parce que chaque *existenz* se représente le monde comme son monde et est en principe capable de le transformer, de le modifier par ses propres actions. De cette façon, l'aspect rigide et ordonné du monde objectif de la science se trouve transmué en une effervescence de possibilités au sein de laquelle l'*existenz* peut actualiser sa liberté. À la suite de Kant, Jaspers conçoit la liberté comme autonomie ; une personne est libre dans la mesure où elle se fait l'auteur de ses actes et assume la pleine responsabilité de ses décisions. En ce sens, l'*existenz* coïncide avec la liberté. Non seulement les actes libres de l'*existenz* sont autonomes, ils sont aussi spontanés, contingents, imprévisibles, et de ce fait ne doivent pas être traités comme la continuation d'une chaîne causale déjà existante.

Dans l'*existenz*, la vie atteint son maximum d'intensité. C'est une modalité d'être qui est difficilement atteignable et qui ne peut s'actualiser qu'à certaines conditions. Normalement, les hommes vaquent à leurs occupations quotidiennes avec un esprit distrait ; leurs actes sont prévisibles et semblent refléter une certaine nécessité. Ils suspendent rarement leurs habitudes pour réfléchir à ce qu'ils font, pour s'interroger sur le sens de leur vie ou se demander si un changement fondamental ne serait pas désirable. Dans la philosophie de Jaspers, les situations limites, plus particulièrement la mort, jouent un rôle intime dans l'actualisation de l'*existenz* parce qu'elles secouent temporairement l'inertie de la routine, nous forçant à confronter le sens de notre vie dans sa totalité.

Nous avons vu que pour Jaspers un des aspects essentiels de l'*existenz* est son caractère non-objectivable. Pour cette raison, l'*existenz* ne saurait être confondue avec un moi substantiel caché dans quelque réduit secret de l'intériorité. L'*existenz* est pure actualité ; son être se tient tout entier dans l'instant de spontanéité où se décide l'acte original. Les actes mis en branle à l'occasion des situations limites se manifestent dans le monde par le biais de la communication avec les autres qui, en tant que mes semblables, et à travers le sens commun que nous partageons tous, garantissent un espace mutuel

d'apparence. Selon Jaspers, l'existence de cet espace mutuel d'apparence est la première condition pour l'émergence de l'*existenz*.

Dans le concept de communication se trouve en germe la conception kantienne de la mutualité comme condition de possibilité de l'humanité en l'homme. Chez Jaspers, le paradigme de la communication est une sorte de dialogue socratique dans lequel les interlocuteurs seraient conscients que la vérité ne peut être possédée. La vérité est trop vaste pour se laisser enfermer dans l'esprit et la pensée de l'homme au singulier. Elle peut seulement être visée à travers la dissonance qu'éprouve le penseur lorsqu'il s'extériorise et qu'il expose ses certitudes dans l'entre-deux de la communication. La vérité demeure entre les hommes et elle s'évanouit en dehors de l'espace d'apparence suscité par la communication. En insistant qu'il ne peut y avoir d'*existenz* hors de la mutualité et de la communication, Jaspers délivre le sujet existentiel du solipsisme où l'avait conduit Heidegger. Il croyait que l'*existenz* demeurait à l'état de germe lorsque la subjectivité manquait de moyens pour se transcender elle-même dans l'entre-deux de la communication.

Dans What is Existenz Philosophy?, Hannah Arendt constatait qu'un nouveau concept de mutualité comme condition pour l'*existenz* de l'homme apparaît dans la notion de communication. Cinq ans plus tard, dans un article intitulé : L'intérêt pour la politique dans la pensée européenne récente, elle objectera que le concept de mutualité chez Jaspers est trop restrictif, suggérant ainsi que ce dernier n'avait pas encore complètement dépassé l'égoïsme de l'existentialisme allemand. En effet, dans la perspective de Jaspers, la véritable communication, celle qui sollicite l'*existenz*, est un phénomène très rare. Bien que la notion de communication souligne que l'intersubjectivité est une condition vitale pour l'actualisation de l'*existenz*, les critères de la communication authentique sont tellement exigeants qu'elle devient impensable en dehors du cercle restreint des amis intimes. Ses réflexions politiques reflétaient ses doutes quant à la possibilité pour une personne d'actualiser son *existenz* dans l'espace de mutualité ouvert par la politique et les affaires communes. Certains passages de son œuvre suggèrent que la communication ne peut être authentiquement révélatrice que dans le cadre de l'échange philosophique.

Hannah Arendt reprochait à Jaspers d'avoir introduit dans son concept de communication une expérience propre à la pensée solitaire, celle du dialogue silencieux que le penseur entretient avec lui-même. Selon elle, le terme et l'expérience de la communication a ses racines non dans la sphère propre de la mutualité, mais dans la relation de pur dialogue entre Je et Tu « *qui est plus proche de l'expérience originelle du dialogue de la pensée dans la solitude que d'aucune autre ... du même coup elle recèle moins d'expérience spécifiquement politique que presque toutes les relations de la vie quotidienne ordinaire (intérêt 83)* ». Pour cette raison, la notion de communication chez Jaspers ne présente qu'une libération partielle du solipsisme où Heidegger avait isolé le *dasein* authentique.

Pour Hannah Arendt, la véritable mutualité se trouve dans l'espace public des apparences ouvert par le politique. Sa propre notion du politique comme une activité où l'homme montre qui il est en paroles et en actions devant l'assemblée de ses pairs, rend la politique et le domaine public où se règlent les affaires communes indispensables pour l'actualisation de l'*existenz*. Le cœur de sa philosophie politique réside dans l'idée que l'identité d'une personne, son qui, son soi ou son *existenz* atteint son maximum d'apparence et de réalisation lorsqu'elle pénètre dans le domaine public et s'affiche en paroles et en actions devant la pluralité rassemblée.

La manifestation du qui s'explicite toujours dans des paroles et des actions. Cependant les paroles et les actions n'ont pas toutes la même capacité de révéler. Communiquer des émotions comme la peur ou des sensations physiques comme la faim ne montre pas ce qui nous constitue en tant qu'êtres uniques, et de ce fait se situe en deçà de l'*existenz*. La première partie de Condition de l'homme moderne montre que les activités comme le travail et la fabrication ne manifeste pas de manière significative l'identité de ceux qui s'y adonnent. La pleine révélation et réalisation de l'identité exige une coupure décisive par rapport à la vie privée, une échappée hors de l'ordinaire et du quotidien dans l'effervescence du domaine public. Arendt écrit :

*« Vivre une vie privée, c'est se priver des choses essentielles à une vie véritablement humaine ... être privé de la réalité qui vient du fait d'être vu par autrui ... être privé de la relation objective avec autrui qui vient de ce qu'on est relié aux autres et séparé d'eux par l'intermédiaire d'un monde commun ... être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie (CHM 71) ».*

Le caractère privatif du domaine privé tient à l'absence des autres, à la privation de relations objectives avec autrui et à l'éclipse de l'espace d'apparence garantie par ces relations. C'est pourquoi chez Arendt la caractéristique essentielle de l'*existenz*, la manifestation de l'identité de l'homme à travers ses décisions et ses actes se rattache explicitement au domaine public du politique.

### **L'ontologie politique de Hannah Arendt**

Dans *La pensée*, premier tome de *La vie de l'esprit* dont Hannah Arendt avait commencé la rédaction vers la fin des années soixante, sa version d'une philosophie de l'existence véritablement ouverte à la mutualité est abordée de front. Les réflexions sur le rapport entre l'homme et l'action dans la première partie de *Condition de l'homme moderne* s'appuyaient implicitement sur une conception de l'existence qui devait mûrir une dizaine d'années avant d'être l'objet d'une étude systématique.

Tout comme chez Heidegger et Jaspers, l'impulsion à l'origine de la philosophie de Hannah Arendt est la réaction contre la tradition de la métaphysique avec son ontologie dualiste. La philosophie doit se détacher de la métaphysique issue de la pensée platonicienne qui entretient un dualisme de l'être et du paraître. Elle doit renoncer définitivement à un au-delà de l'apparence et retourner au monde commun. Sa déconstruction de la tradition métaphysique veut dégager la philosophie de la dichotomie être/apparaître héritée de Platon et la reconduire à une ontologie plus originelle et authentique qu'elle découvre dans la pensée des Grecs de la Cité. Pour eux, le monde était là avant tout pour être regardé, admiré, si bien que la plus haute réalité résidait non pas dans l'être abstrait invisible aux yeux des mortels,

mais dans l'intensité des apparences ; « *La passion de voir, antérieure à la soif de connaissance, a constitué l'attitude fondamentale des Grecs face au monde (pensée 151)* ». Ils avaient constaté que les apparences atteignaient un maximum d'intensité lorsqu'ils en parlaient et en discutaient entre eux dans le domaine public de l'agora où les citoyens se rassemblaient régulièrement. Leur expérience du politique était devenue le fondement d'une ontologie où l'être coïncide avec l'intensité de l'apparaître, et où le degré le plus haut de réalité réside dans la publicité que suscite la mutualité politique.

Hannah Arendt s'approprie l'ontologie spontanée des Grecs de la Cité en assumant leur postulat implicite que l'être et les apparences sont une seule et même chose, et en rejetant la conception métaphysique dualiste de la réalité ou de la vérité des apparences comme ce qui subsiste éternellement et immuablement derrière la phénoménalité du monde. La réalité n'est pas une substance, ce n'est pas l'être platonicien ; c'est plutôt une sensation d'intensité, de stabilité et de durabilité qui se dégage des apparences ; « *La réalité, dans un monde d'apparences, a pour première caractéristique d'être fixe et de se prolonger assez longtemps pour devenir un objet dont un sujet reconnaît et admet l'existence (pensée 62)* ». Rien de ce qui apparaît n'existe au singulier ; par définition, toute apparence suppose un spectateur, et il n'est personne au monde dont l'identité même n'implique la présence des autres ; « *Le cogito de Descartes n'est pas une proposition logique car la res cogitans n'apparaît jamais sans que ses pensées ne se concrétisent en langage parlé ou en écrits prévus pour un lecteur ou un auditeur (pensée 34)* ». De la même manière, le fait que j'ai conscience d'une chose et que cette chose puisse donc m'apparaître ne suffirait jamais à garantir sa réalité. Au-delà des impressions que reçoivent mes cinq sens subjectifs, c'est le fait que cette chose est en même temps perçue et reconnue par les autres qui permet d'en mesurer la réalité.

La sensation de réalité tient au fait que moi et mes semblables avons en commun le contexte qui donne à chaque objet sa signification particulière et que, bien que percevant cet objet selon des perspectives différentes, nous nous accordons tous sur son

identité. Ainsi pour Hannah Arendt, la réalité réside dans le sens commun, par quoi elle entend une sorte de sixième sens servant à coordonner tous les sens et leurs sensations intimement individuelles avec l'objectivité qui résulte de la perception plurielle du monde ;

*« C'est en vertu du sens commun que l'on sait que les perceptions sensorielles dévoilent le réel et non seulement des impressions (CHM 235) » ; « Ce sens commun nous révèle la nature du monde dans la mesure où il est un monde commun. Nous lui devons que nos cinq sens privés et subjectifs, avec leurs données sensorielles, puissent s'ajuster à un monde non subjectif et objectif, que nous avons en commun et partageons avec autrui (CC 285) ».*

Puisque la réalité repose sur la présence des autres voyant ce que nous voyons, nous sommes en droit de conclure que cette dernière possède plusieurs degrés d'acuité. Les apparences peuvent être intensément réelles ; c'est le cas lorsqu'elles sont vues et discutées par un grand nombre ; ou sembler irréelles comme dans le cas des rêves et des hallucinations. Plus une chose est vue et discutée par un grand nombre d'individus, plus les perspectives sous lesquelles elle est perçue sont nombreuses et variées, plus cette chose sera objective, consistante et réelle. Sa haute idée du politique et du domaine public est la conséquence directe d'une ontologie voulant qu'entre toutes les apparences, les apparences publiques sont pour nous les plus réelles, les plus solides, les plus consistantes ; celles qui répondent le mieux à notre besoin de réalité, de stabilité, d'enracinement, de permanence et de sécurité. « *Aucune permanence*, écrit-elle dans « Vérité et politique », *aucune persistance dans l'être ne peut être imaginée sans des hommes voulant témoigner de ce qui est et leur apparaît parce que cela est (CC 294) ».* La réalité du monde est garantie par le fait qu'il apparaît à tous, et ce qui apparaît à tous, Hannah Arendt l'identifie à l'être de sorte que tout ce qui manque de publicité manque d'être et passe comme une ombre ; « *C'est seulement à partir d'une telle totalité de points de vue qu'une seule chose peut apparaître dans toute sa réalité, par où il faut entendre que quelque chose peut apparaître sous autant d'aspects et autant de perspectives qu'il y a de participants ... L'espace commun est le seul espace dans lequel toute chose peut être mise en valeur en prenant en considération tous leurs aspects (pol*

104) ». Lorsque nous quittons la lumière inhérente au domaine des apparences publiques pour entrer dans l'intimité de la sphère privée, notre perception devient plus subjective et, dans la mesure où ce que nous percevons n'intéresse que nous-mêmes ou nos proches, ce qui est perçu paraît moins consistant, moins réel et objectif ; « *Bien que tous les hommes soient capables d'agir, la plupart d'entre eux ne vivent pas dans l'espace public d'apparence. Être privé de cet espace signifie être privé de réalité, réalité qui humainement et politiquement ne se distingue pas de l'apparence (CHM 224)* ». Nous ne pouvons être sûrs d'une chose que si les autres me confirment la même chose ; la réalité doit être ratifiée par l'intersubjectivité. Non pas celle de la relation courte et directe du dialogue JE-Tu mais celle médiatisée par un lien institutionnel reconnu.

Le cœur de la philosophie politique de Hannah Arendt exige de penser l'être et la réalité en fonction de la pluralité. Notre sens du réel repose sur la solidité des apparences, c'est-à-dire sur le caractère objectif qu'elles acquièrent avec la certitude que ce que je perçois apparaît également aux autres et est reconnu par eux ; « *C'est la présence des autres voyant ce que nous voyons qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes (CHM 61)* ». Contre la déformation professionnelle des philosophes qui, dans leur isolement, cèdent à la tentation de définir l'homme au singulier, elle opposait toujours cet argument tiré tout droit du sens commun, mais néanmoins irréfutable, « *que ce n'est pas l'homme se parlant à lui-même dans un dialogue solitaire mais que ce sont les hommes parlant et communiquant les uns avec les autres qui habitent la terre (VP 104-105)* ».

### **La natalité**

Dès sa naissance, l'homme prend place dans un monde qui l'a précédé et qui survivra à son départ. La naissance biologique, le fait de naître est d'emblée irruption dans un monde peuplé par d'autres hommes. Chez Hannah Arendt, le thème de la natalité est l'objet d'une enquête phénoménologique. Naître signifie bien d'avantage que l'événement biologique lui-même. En vertu de sa naissance, chaque homme apparaît

pour la première fois dans un monde où il devient pour ses semblables le commencement d'une nouvelle apparence. La natalité, le fait d'apparaître dans le monde, détache la vie humaine du cycle biologique de la nature dans lequel il n'y a ni commencement ni fin et où toutes les choses se répètent selon une causalité naturelle. Dans le contexte artificiel du monde, la vie adopte un mouvement linéaire, elle devient un événement qui se manifestent par des paroles et des actions qui seront toujours assez cohérentes pour former une histoire avec son début et sa fin ; « *La nature et son mouvement cyclique ne connaît ni mort ni naissance ... naissance et mort présuppose un monde durable où il n'y a pas de mouvement constant, dont la relative permanence fait qu'il est possible d'y apparaître et d'en disparaître (CHM 110)* ».

Tout homme est tributaire d'un monde commun pour loger sa propre apparence, et de spectateurs pour révéler et reconnaître son existence. On voit ainsi surgir dans la pensée de Hannah Arendt l'idée de la vie proprement humaine qui est par elle-même la croissance de quelque chose de nouveau et la manifestation d'une ouverture inattendue, originale et singulière au monde commun ; « *Être en vie signifie être mu par un besoin de se montrer qui correspond en chacun à son pouvoir de paraître (pensée 36)* ». Son concept de natalité est la matrice ontologique d'une faculté de se manifester soi-même qui est le privilège de ceux qui naissent dans un monde non-naturel où le sens commun donne aux apparences un caractère stable, durable et objectif. À ses yeux, le monde est comme un théâtre, il fournit un décor et des spectateurs aux hommes qui se présentent comme des acteurs sur une scène. C'est dans la métaphore théâtrale que Hannah Arendt conceptualise sa propre définition de l'existence humaine ; un « se manifester » sollicité par la présence des autres. Chez l'homme, l'apparaître a pour fonction d'extérioriser ce qui est intérieur et invisible ; il devient un « se montrer » dans lequel intervient un certain choix dans la présentation de ce qu'on va montrer ; « *Les hommes se présentent en paroles et en actes et montrent par là comment ils entendent paraître, et ce qui, à leur avis, est digne ou non d'être vu (pensée 36)* ».

Pour Hannah Arendt, cet élément de choix délibéré de ce qu'on va montrer ou cacher

est le caractère spécifique de l'existence humaine. L'homme peut, jusqu'à un certain point, décider de se montrer aux autres comme ceci ou comme cela, et le résultat de ce choix ne saurait être confondu avec la manifestation d'un penchant intérieur. S'il en était ainsi, soutient-elle, tout le monde agirait et parlerait de la même façon. Elle était convaincue que les états subjectifs derrière la surface sont identiques chez tous et que le caractère personnel de l'individu prend source non dans sa subjectivité privée mais dans son expression ; « *Les forces de la vie intime mènent une vague existence d'ombre tant qu'elles ne sont pas transformées en objets dignes de paraître en public (CHM 60)* ». On ne connaît guère de la subjectivité que des sensations qui se succèdent de manière irréfléchie et que leur caractère fugace empêche d'adopter une forme durable et identifiable. Elle voyait dans la subjectivité une sorte de matériau brut que l'individu transcende et métamorphose librement à travers son pouvoir de paraître. Tout se passe comme si le fait de paraître aux autres nous engageait à une reprise sur notre propre donné subjectif ; à une recreation de nous-mêmes dans l'image publique que l'on veut donner de soi ; « *En prenant la décision d'apparaître tel qu'on veut paraître aux autres, je ne me contente pas d'aller à contre courant du donné qui est mon lot, j'exerce un choix délibéré entre les conduites potentielles que m'offre le monde. C'est de ce genre d'action que se dégage ce qu'on appelle caractère ou personnalité (pensée 52)* ». La personne doit se présenter aux autres pour devenir une apparence stable et durable reconnue et identifiable à tout coup et ainsi atteindre sa pleine réalité. Sa nature n'est donc pas subjective mais objective ;

*« Nous devons changer notre manière de voir et renoncer à notre habitude d'identifier personnel et subjectif, objectif et factuel ou impersonnel. Ces identifications viennent des sciences et c'est là qu'elles ont du sens. Il est manifeste qu'elles n'en ont pas en politique, domaine où les hommes, pour l'essentiel, apparaissent comme des personnes qui agissent et parlent et où par conséquent la personnalité n'est en rien une affaire privée (VP 84) ».*

La capacité de choisir inhérente au pouvoir de paraître est un élément essentiel pour bien saisir la conception de l'homme selon Hannah Arendt. Parce qu'il peut choisir son apparence, l'homme montre qu'il n'est pas enchaîné au donné subjectif qui le détermine, et que son

son pouvoir le plus intime réside dans sa spontanéité, soit, d'après Kant, le fait que chaque homme est capable de débiter de lui-même une série causale, c'est-à-dire de provoquer des volitions qui, à leur tour, entraînent certains effets. L'homme est en rapport avec lui-même sur le mode de la spontanéité. Il choisit librement ce qu'il va montrer de sa vie intérieure. Sa volonté, toujours contingente, pur organe de choix entre je veux et je ne veux pas, guide tous ses actes de volitions y compris ceux qui modèlent son apparence en un je qui dure. C'est par sa volonté, sa capacité de choisir, qu'il crée le caractère du son moi ; « *L'individu, façonné par la volonté, pourrait être différent de ce qu'il est ... le caractère, se distinguant par là de l'apparence physique, des dons et des capacités, n'est pas donné au moi à la naissance*<sup>1</sup> ».

Bien que les choix de notre volonté soient souvent guidés par le milieu et la culture à laquelle on appartient, bien qu'il soient le plus souvent fait dans le but de plaire aux autres ou de se conformer socialement, il en est qui ne sont pas inspirés par le milieu. On les effectue pour sa propre satisfaction, ou parce qu'on veut donner l'exemple, ou montrer aux autres les principes que nous chérissons ; « *L'homme courageux n'est pas quelqu'un dont l'âme est dépourvue de peur, ou qui sait la dominer une fois pour toute, mais un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner (pensée 51)* ». C'est à l'occasion de tels choix que la spontanéité inhérente à la volonté de l'homme se manifeste dans le monde comme liberté, c'est-à-dire comme libre manifestation des principes et maximes que nous avons élus et que nous affirmons en décidant de paraître aux autres par des paroles et des actions qui s'en inspirent directement. Cependant, les paroles que nous prononçons et les actions que nous provoquons n'ont pas toutes la même capacité de révéler la *persona*. Des trois activités fondamentales de la *vita activa*, c'est l'action politique qui possède le plus haut degré d'expression. Dans le travail, nos gestes sont trop répétitifs et machinaux pour être le véhicule d'une véritable expression de soi-même. Ce que le travail révèle, ce n'est pas le caractère unique de l'agent, mais plutôt son caractère d'être vivant soumis à la même nécessité biologique que tous les autres vivants. *L'homo faber* est moins aliéné que *l'animal*

<sup>1</sup> HANNAH ARENDT: LA VIE DE L'ESPRIT. TOME 2, LE VOULOIR, P.U.F, PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI, PARIS, 1983, p. 224

*laborans* parce que l'œuvre retient toujours quelque chose de son créateur. Mais au marché ou au musée, on vient voir des objets et non l'homme qui les a fabriqués.

### **Le caractère révélateur du politique**

En raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent, l'action veut la publicité éclatante qui n'est possible que dans le domaine public où les hommes se rassemblent en grand nombre pour discuter des affaires communes. Nous touchons ici au fondement de la philosophie politique de Hannah Arendt. Pour elle, l'action politique transcende toujours le but particulier qu'elle poursuit. Bien sûr, l'action implique toujours la poursuite de certains buts ; elle est provoquée par des motifs et des intentions. Mais dans la mesure où ces derniers intéressent la communauté dans son ensemble, cette structure d'intérêt, de motifs et de buts se métamorphose en ce que Hannah Arendt appelle des principes, c'est-à-dire des maximes d'action auxquelles on fait appel pour convaincre les autres ou les engager à nous suivre dans une action politique. Les motifs et les intentions sont subjectifs et personnels tandis que les principes sont plus généraux ; « *Les principes n'agissent pas à partir de l'intérieur du moi comme les motifs, ils s'inspirent de l'extérieur et sont trop généraux pour prescrire des buts particuliers (CC 198) »*.

On ne saurait déclencher une action d'envergure politique ou escompter l'appui et la participation des autres en se basant sur des motifs personnels qui n'intéressent que nous-mêmes. Pour mobiliser les autres, il faut naturellement invoquer des principes d'intérêts généraux qui transcendent nos particularismes ; « *La validité d'un principe est universelle, elle n'est liée à aucune personne ou groupe particulier ... Les principes sont l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité, la distinction ou l'excellence, mais aussi la crainte, la méfiance et la haine (CC 198) »*. L'action politique ne se réduit pas aux buts qu'elle poursuit ou aux moyens qu'elle emploie parce qu'en plus de ces choses, elle est essentiellement la manifestation, en paroles et en actes, des principes généraux qui lui confèrent son caractère public. Au-delà de son utilité, elle possède une signification qui se constitue chaque fois que

l'individu prend position en faveur de quelque principe, révélant par ses choix comment il veut paraître aux autres. Ce caractère révélateur de l'action dépend donc de l'existence préalable d'une association politique. C'est seulement dans le contexte d'une association basée sur la reconnaissance mutuelle des autres comme agents politiques que les êtres humains sont capables d'agir librement, de manifester des principes et de s'exprimer eux-mêmes en tant qu'unique individualité. Au centre de la pensée politique de Hannah Arendt, on retrouve bien la vision du politique informée par le modèle du théâtre ; tous les deux nécessitent la présence d'autres hommes devant lesquels nous pouvons apparaître, ils ont besoin d'un espace publiquement organisé où l'acteur puisse montrer qui il est ;

*« L'homme ne peut rien accomplir de plus grand que sa propre apparence, sa propre actualisation ... Le domaine public est l'espace dans le monde dont les hommes en tant qu'hommes ont besoin pour paraître ... C'est le sens profond de « public », un sens qui va plus loin que tout ce que l'on entend ordinairement par « politique », que cet élément propre à une personne singulière puisse apparaître seulement là où existe un espace public (VP 86) ».*

À ses yeux, l'absence du domaine public, dans le cas par exemple de la tyrannie ou du totalitarisme où la liberté politique devient hors-la-loi, signifie l'obscurité, en ce sens que les hommes ne disposent plus de l'espace commun d'apparence où ils peuvent eux-mêmes devenir visibles et prendre quelque importance ; *« Être privé de cet espace signifie être privé de réalité, réalité qui humainement et politiquement ne se distingue pas de l'apparence (CHM 224) ».*

C'est en prenant appui sur l'expérience politique et en faisant un retour au monde commun que Hannah Arendt se propose de ruiner les prétentions métaphysiques de la philosophie. L'humanité de l'homme, son unique individualité, n'est pas une substance à la manière de l'être des choses ; c'est une existence qui se manifeste dans le personnage public à partir du choix libre que la liberté opère sur les possibilités du donné. Pour atteindre sa pleine

réalité, l'existence humaine doit pouvoir s'objectiver dans une forme publique stable et durable, dans la *persona* qui se constitue dans le domaine de la mutualité politique. L'homme est un animal politique, son humanité dépend de l'existence d'un domaine public et du maintien des institutions qui garantissent l'espace du politique.

.....

Plusieurs commentateurs voient dans la pensée politique de Hannah Arendt un rêve romantique détaché de la réalité. Il est vrai que sa conception du politique modelée sur l'expérience de la polis grecque est plutôt extravagante. Hannah Arendt serait-elle tombée dans le piège du romantisme souvent associé à la tradition allemande. Elle stylise la politique en la concevant comme un existentiel dont la configuration originelle correspond à l'expérience de l'assemblée des citoyens athéniens venus débattre des affaires communes dans l'enceinte de l'agora. Cette stylisation du politique est d'ailleurs la source de ses principales dichotomies conceptuelles : l'opposition entre le public et le privé, le politique et l'économique, la liberté et la nécessité. Ce sont des dichotomies rigides qui sont étrangères à la réalité moderne. Ainsi le fait particulier que dans l'époque moderne un phénomène nouveau ait émergé, à savoir une relation complémentaire entre le politique et l'économique, qui s'est établie avec le mode de production capitaliste, est aussitôt considéré comme le symptôme d'une pathologie de la condition humaine. Lorsque Hannah Arendt souligne que l'invasion des problèmes sociaux et des préoccupations économiques dans le domaine public altère l'essence de l'activité politique, elle défend une conception romantique du politique qui s'oppose au gouvernement moderne dans les sociétés industrielles. Pour elle, l'action communicative entre égaux apparaît comme la seule catégorie politique.

Dans Condition de l'homme moderne, c'est une vision agonale du politique s'inspirant directement de la praxis aristotélicienne ; mais dans les écrits ultérieurs Hannah Arendt adoptera une vision plus réaliste et participative du politique mettant l'accent sur la coopération et le jugement plutôt que sur l'émulation et le désir du citoyen d'exprimer

son individualité en excellant devant ses pairs. Dans Condition de l'homme moderne, ce sont les moments exaltants de la vie politique qu'elle retient et veut comprendre parce qu'ils manifestent clairement l'essence de l'expérience politique où la singularité de l'individu s'objective dans la publicité. L'ontologie politique de Hannah Arendt suppose que la publicité inhérente au domaine public est la condition non seulement de notre connaissance du monde extérieur, mais aussi de la perception de notre identité. C'est la présence des autres voyant ce que nous voyons et ce que nous sommes qui valide notre sens de la réalité du moi et du monde. Mais sur cette base, on peut objecter que la politique n'est pas la seule forme d'activité publique et que par conséquent elle n'est pas le domaine exclusif de la personnalisation. Hannah Arendt semble prendre pour acquis que la politique, telle qu'elle s'exerce au niveau du parlement ou du cabinet ministériel, est le seul espace public proprement dit. Mais les espaces publics d'apparence et la publicité nécessaire à la personnalisation existent dans d'autres contextes comme par exemple dans les arts, les sports, les médias, au travail etc. Ce resserrement de l'espace politique au domaine restreint de l'agora l'expose à de nombreuses difficultés. Elle doit exclure toute considération économique et sociale de son concept de politique parce qu'elles lui sont extrinsèques par définition. En procédant de la sorte, elle abstrait le politique de son interaction avec l'environnement économique et social dans lequel il prend racine à travers le système administratif. Dans le monde moderne, la politique ne correspond plus à l'image de la praxis aristotélicienne. Elle ne peut être réduite à l'expérience des citoyens athéniens qui parlaient et qui agissaient de concert dans l'agora.

Une bonne partie de l'ambiguïté de la pensée politique de Hannah Arendt vient de sa tentative de récupérer l'expérience intellectuelle et pratique des anciens Grecs dans le cadre théorique de l'existentialisme. Sa conception du politique et de la dichotomie entre le privé et le public, entre le social et le politique, emprunte certains éléments de la théorie et de la pratique du politique à l'époque de la Cité qu'elle décode dans le langage de l'existentialisme. Nous croyons que son interprétation de la pensée politique Aristote a toujours été subordonnée, et en tension, avec son existentialisme. En fait, comme le

rapporte Taminioux, la raison pour laquelle Hannah Arendt s'est approprié les classiques était de remédier à certaines déficiences qu'elle percevait dans la philosophie de l'existence, plus particulièrement le solipsisme, l'arrogance intellectuelle et l'irresponsabilité politique de Heidegger contre lesquelles la pensée de Jaspers apportait une solution incomplète. Elle cherchait à construire un pont conceptuel entre l'existentialisme et le domaine public et avait découvert dans la pensée d'Aristote un langage qui allait lui permettre de restaurer l'autonomie du politique. On peut se demander s'il est légitime de penser la politique à travers l'expérience des anciens Grecs. Même si cette dernière est reformulée dans un cadre théorique moderne, en l'occurrence celui de l'existentialisme, elle appartient à une autre époque et semble dépassée par les énergies du monde moderne.

---

## Conclusion

L'objectif de cette recherche était de valider l'hypothèse selon laquelle Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt est une critique de la société de masse et de consommation, phénomènes typiquement modernes, qu'elle accuse d'avoir provoqué l'aliénation de l'homme par l'atomisation du tissu social et l'isolement des individus. Nous avons tenté de montrer que le concept d'aliénation est le centre du livre et que son argumentation et sa sensibilité s'apparentent à un vaste courant de pensée critique qui fonde sa normativité sur le thème de l'anthropologie philosophique légué par Rousseau, Hegel et Marx.

L'analyse de ses articulations théoriques montre de nombreuses analogies avec la critique marxienne du capitalisme dans les œuvres de jeunesse lorsque Marx brandit son concept de travail-aliéné pour faire le procès de la société de marché. Au yeux de Marx, la condition des travailleurs dans les manufactures capitalistes est contraire à la condition humaine originelle du travail. Dans le mode de production capitaliste, le travail devient une besogne débilante ; il se réduit à l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise ; il devient une activité futile qui finit par se vider de toute signification

humaine. La division toujours plus poussée des tâches enlève au travail tout caractère créateur, et par conséquent aliène l'individu qui perd tout espoir de pouvoir s'objectiver et s'exprimer dans son activité. Le travailleur est aliéné lorsqu'il cède le contrôle et les produits de son travail aux propriétaires des moyens de production en échange d'un salaire. On trouve dans les Manuscrits de 1844, une anthropologie philosophique qui définit l'humanité de l'homme en fonction de sa capacité de modifier l'environnement naturel afin de le transformer en un monde humain. Aux yeux du jeune Marx, nous sommes des humains parce que nous avons une faculté que ne possède aucune autre espèce sur Terre, celle qui nous permet de nous créer nos conditions d'existence et le monde que nous habitons. Cette faculté créatrice se manifeste surtout dans l'activité économique de l'homme et prend sa source dans le travail qui met chaque individu en demeure de maîtriser les nécessités de la vie biologique. Chez Marx, la conception de l'homme se prolonge dans l'utopie d'une condition humaine originelle et parfaitement équilibrée qui sert de fondement normatif à sa critique de la société de marché. Les œuvres de jeunesse soutiennent une conception de l'homme sur laquelle vient se greffer l'idée du communisme primitif comme seul rapport social de production digne de l'humanité. Le volet anthropologique fournit les points de repère normatifs d'une vaste critique des sociétés capitalistes qui dénonce l'aliénation des travailleurs exploités par les propriétaires des moyens de production. Si par définition l'homme réalise son humanité dans l'activité du travail, il s'ensuit que la société la plus humaine serait celle où les rapports sociaux de production permettraient à chaque individu d'accéder sans contrainte à la dimension créatrice du travail. Condition de l'homme moderne articule une théorie de l'aliénation analogue à celle du jeune Marx, sa critique du monde moderne s'appuie sur l'anthropologie pour dénoncer l'atomisation et l'isolement des individus dans les sociétés de masse et de consommation. Le message du livre est que l'humanité dans l'individu est dénaturée par les conditions modernes d'existence. Cette hypothèse s'appuie sur la division particulière de ses chapitres en deux sections distinctes ; la première qui développe une conception phénoménologique de l'être humain et de la condition originelle de l'homme civilisé ; et la seconde qui procède à une critique de la modernité qui « a pour but de rechercher l'origine de l'aliénation (CHM 13) ». À

première vue autonomes et sans rapport, les deux sections de Condition de l'homme moderne constituent en fait le volet anthropologique et le volet critique d'une théorie de l'aliénation classique.

Bien que par sa structure théorique, la critique arendtienne du monde moderne s'apparente à la philosophie de l'aliénation léguée par Marx, son jugement diffère sur les causes de l'aliénation et sur sa véritable nature. Après avoir montré que Condition de l'homme moderne s'inscrit dans cette tradition particulière, il restait à comprendre comment l'originalité de sa conception de l'homme déterminait sa conception de l'aliénation et sa critique du monde moderne. Dans la première partie, Hannah Arendt soutient que l'homme est par essence *zoon politikon*. Pour elle, l'humanité de l'homme réside dans son unique individualité ; et l'individu ne peut véritablement acquérir de la personnalité que dans le réseau des relations humaines à l'intérieur d'un monde commun. Nous nous personnalisons en nous présentant sous le regard des autres réunis dans le domaine politique où les hommes agissent de concert, et où l'on vient voir l'individu accomplir des exploits remarquables et prononcer des paroles dignes de la mémoire des siècles.

Si l'homme a besoin de publicité pour acquérir de l'individualité et ainsi s'humaniser, l'isolement des individus dans la société de masse est l'aspect du monde moderne qui affecte le plus durement la sensibilité humaine. Dans la deuxième partie de Condition de l'homme moderne, Hannah Arendt parle de la déshumanisation du monde moderne où la bureaucratie tend à remplacer l'engagement politique du citoyen et à fermer le domaine public en le rendant inutile, et où les individus sont de plus en plus isolés les uns des autres et privés de véritables rapports sociaux. Pour elle, le monde ne devient véritablement humain que dans la mesure où il conserve un domaine public réservé au débat des questions et des principes politiques qui transcendent l'utilité et la fonctionnalité sociale. La désolation du monde moderne où les rapports humains se tissent de plus en plus en fonction des impératifs économiques est en train de dénaturer

l'homme. C'est l'aliénation, le fait pour l'individu de perdre son humanité dans une société d'*animal laborans* où la singularité de l'individu est superflue.

Cette recherche sur le concept d'aliénation dans Condition de l'homme moderne n'aurait pas été complète sans une analyse de la conception arendtienne de l'homme. Hannah Arendt rejette l'anthropologie naturaliste de Marx qui définit l'humanité en fonction de sa dimension la plus triviale. L'homme, tel que le conçoit Hannah Arendt, n'est pas seulement un *animal laborans*, c'est aussi un *homo faber* et surtout un *zoon politikon*.

Notre deuxième objectif était de montrer comment l'influence d'Aristote, de Heidegger et de Jaspers sur sa pensée se conjuguèrent dans son anthropologie philosophique. La conception arendtienne du sujet s'inspire de l'ontologie du *dasein* chez Heidegger. Elle retient de Être et temps l'idée que l'identité de l'individu n'est pas une substance à la manière des choses mais un projet qui s'extériorise en se déployant. Pour elle comme pour Heidegger, le sujet humain n'est pas réductible à un ensemble de qualités ou de facultés données. Son essence réside dans son existence, et l'existence n'est pas une chose mais un projet qui se déploie dans la vie active et qui révèle son identité dans ses rapports avec les choses et les autres. Cependant Arendt rejette les conséquences solipsistes de la philosophie de Heidegger et refuse d'attribuer à la vie contemplative le monopole de l'individuation. Le *dasein* devient un soi authentique dans la solitude de son anticipation de la mort. Il n'a besoin de personne, il doit même s'isoler pour se livrer à son activité, et de ce fait tend inévitablement à considérer le monde des hommes, avec ses distractions et son bavardage, comme un domaine d'activités inférieures dont il faut pouvoir s'échapper. Elle est d'accord avec Heidegger que l'essence de l'homme réside dans son existence, mais elle adopte les conclusions de Jaspers en ce qui concerne la nature du soi. Jaspers insiste qu'il ne peut y avoir d'*existenz* en dehors de la communication. Il croyait que l'*existenz* était une sorte d'intensité qui se manifestait lorsque la subjectivité parvenait à se transcender elle-même

dans la mutualité ouverte par la communication sans limite. Hannah Arendt lui reconnaissait le mérite d'avoir réchappé le sujet existentiel du solipsisme et de l'égoïsme où l'avait confiné Heidegger. Cependant, elle diverge de son maître sur la portée de la communication. Jaspers était persuadé que l'*existenz* ne pouvait se manifester que dans le cadre de la communication sans limite, par quoi il entendait un dialogue sincère entre deux amis intimes. Son domaine de prédilection est toujours le domaine privé ; le sujet existentiel n'est plus conçu à l'image du philosophe cherchant la solitude pour méditer, elle reflète plutôt celle du philosophe dialoguant avec ses disciples dans le Lycée. Hannah Arendt pensait que la mutualité donnée dans la communication s'étendait au domaine public où les hommes débattent de leurs opinions et agissent de concert. Pour elle, l'*existenz* se révèle dans la publicité projetée par le regard de nos pairs rassemblés par leurs préoccupations communes envers les affaires du monde, le sujet existentiel est conçu à l'image du citoyen athénien à l'époque de Périclès.

Comme les deux maîtres à penser de l'existentialisme allemand, Hannah Arendt identifie l'humanité de l'homme à la liberté qu'il affiche dans son projet de devenir un *soi*, c'est-à-dire un être complètement individué. Mais son idée que l'homme s'individualise en faisant de la politique et en devenant une personne publique reconnue par ses pairs est une version existentielle du *zoon politikon* d'Aristote qui veut s'immortaliser dans l'atteinte de l'excellence. Pour elle, l'humanité de l'homme, son unique individualité, est une existence qui apparaît dans le personnage public, lequel se forme à partir des choix libres que la spontanéité de la volonté opère sur les possibilités que présente le donné. L'individu acquiert son identité lorsque son intériorité s'objective dans une forme publique stable et durable, dans la *persona* qui se constitue dans le domaine de la mutualité politique. L'homme est un animal politique, son humanité s'actualise dans le domaine public et dépend finalement de l'existence au sein du monde commun d'une libre mutualité politique dans un espace public d'apparence.

Après l'émergence des régimes totalitaires et la découverte des camps de la mort, le

besoin urgent de penser un monde plus humain a relancé l'intérêt pour la question du sens jadis prise en charge par les grands systèmes métaphysiques. Ces événements ont soulevé une vague de pensées critiques qui récupèrent le thème de l'aliénation légué par Rousseau, Hegel et Marx pour dénoncer la condition de l'homme moderne. Dans sa version existentialiste, l'aliénation définit l'état d'une société où l'individu n'a de signification que dans son rôle de producteur et de consommateur. Le sujet existentiel se sent devenir anonyme, interchangeable et superflu. Il oppose alors le sens de sa vie à la rationalité socio-économique et voit dans l'existence une lutte pour l'affirmation de son identité.

Cette analyse de Condition de l'homme moderne et des principaux courants philosophiques qui soutiennent son argumentation révèle certains problèmes liés aux postulats sur lesquels se fonde la pensée de Hannah Arendt. Sur le plan méthodologique, la valeur du concept d'aliénation est compromise par le manque d'heuristique du genre anthropologique. Comment valider une conception de l'homme? Quels sont les critères qui permettent d'affirmer que le zoon politikon est plus « homme » que le dasein de Heidegger ou le travailleur chez Marx.? Ce problème est insoluble parce l'entreprise qui consiste à définir l'humanité de l'homme revient à concevoir ce qu'il devrait être idéalement. L'anthropologie est d'emblée normative ; toute conception de l'homme est en réalité une conception idéale qui reflète davantage la sensibilité du penseur et ses affinités particulières qu'une description rationnelle. Au point de vue logique, considérer qu'une conception de l'homme puisse être vraie ou fausse est une erreur. Le choix qui s'impose entre les diverses conceptions de l'homme n'est pas entre le vrai ou le faux ; il se tranche au niveau du jugement qui affirme sa sensibilité morale et esthétique dans sa fidélité à des principes.

On ne peut pas prétendre comprendre une oeuvre sans d'abord se glisser en imagination dans la perspective de celui qui l'a écrite. Comprendre est un processus qui implique un travail d'identification par lequel l'imagination se connecte sur la vie et le

point de vue de l'auteur pour permettre à l'intellect d'établir des liens entre les événements qui ont influencé sa vie et le style de sa pensée. Condition de l'homme moderne est une quête de signification qui va de pair avec la vie de son auteur. Ses chapitres traduisent en langage formel l'impact subjectif des événements qui ont façonné sa vie et son caractère. Dans la biographie de Hannah Arendt, les événements qui ont le plus marqué le contenu existentiel intime motivant l'effort de signification objectivé dans son oeuvre sont certainement ceux liés à son destin d'apatride. Sa conception de l'homme selon laquelle l'individu acquiert son humanité dans le contexte de la mutualité politique reflète l'angoisse de l'anomie, de l'isolement et de l'anonymat inhérents à la condition d'apatride. Il en va de même pour la nostalgie dont témoigne sa pensée à l'égard du mode de vie hautement politique des anciens Grecs.

Les déportations massives, les peuples apatrides et les camps de concentration où ils finissent par aboutir sont des phénomènes relativement nouveaux sur lesquels la philosophie ne s'est pas encore penchée sérieusement. Pourtant, l'expérience du déporté qui doit vivre sans patrie et sans droit, dans le no man's land des camps peut être très utile pour mettre en relief la dimension affective du lien qui se tisse entre la communauté politique et le citoyen.

À ma connaissance, Hannah Arendt est le seul penseur à avoir tiré certaines conséquences philosophiques du sort des apatrides. Comme les Kosovars et les millions d'individus qui ont perdu leur patrie dans les luttes du 20<sup>ième</sup> siècle, elle a vécu la cruauté de la déportation. La perspective très particulière que sa condition de déportée lui a donnée sur la nation, la citoyenneté et l'activité humaine fondamentale d'habiter dans un monde commun est sans doute l'aspect le plus intéressant de son oeuvre. Elle projette le regard de l'apatride qui vit hors de toute communauté politique, et qui par le fait même voit les nations et leurs habitants d'un point de vue extrinsèque : « *Nous avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits ... et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont*

*subitement perdu ces droits sans espoir de retour suite à la nouvelle situation politique globale (IMP 243)». Pour l'apatride qui a perdu tous les droits et les devoirs qui unissent en même temps qu'ils obligent les individus à l'intérieur des frontières d'une communauté nationale, le fait à première vue trivial d'être un citoyen membre d'un corps politique n'a plus le caractère banal des choses dont on ne remarque plus la présence tant elles nous paraissent normales. L'expérience de l'aliénation radicale des hommes qui sont déportés hors des frontières de toute communauté lui a enseigné que le caractère humain de l'homme vient du fait que les individus vivent à l'intérieur d'un corps politique où ils peuvent exprimer leur identité en parlant et en agissant dans le domaine public.*

Dans la pensée de Hannah Arendt, l'expérience personnelle de la déportation s'est cristallisée dans le concept de désolation qui est sans doute le concept clé de ses deux premiers ouvrages : Les Origines du totalitarisme et Condition de l'homme moderne. La désolation est le mode d'être spécifique des individus qui sont coupés du réseau des relations humaines. Pour elle, le grand malheur des apatrides est d'avoir cessé d'appartenir à une communauté, d'être devenus des hommes superflus qui doivent la prolongation de leur existence à la charité des organismes d'aides internationales. En perdant leur statut de citoyen, ils ont aussi perdu tout rôle politique. Privés de la capacité de participer à l'action commune des hommes dans la République, les apatrides perdent leur droit de parler et d'agir, deux aspects de l'existence que les premiers grecs dont s'inspire Hannah Arendt jugeaient essentielles à l'homme. Ils sont renvoyés dans une sorte d'état de nature et vivent comme les primitifs qui occupent un territoire sans monde commun stable et durable.

Ses réflexions sur le vécu des apatrides dans L'impérialisme sont fort probablement la matrice de sa critique du monde moderne qui occupe la deuxième partie de Condition de l'homme moderne. À bien des égards, la désolation de l'apatride coïncide avec le vécu quotidien de l'homme de masse tel que le décrit Hannah Arendt. Pour elle, le monde est d'abord et avant tout un espace que l'on habite pour s'ancrer dans la stabilité, la durabilité et l'appartenance que prodigue la communauté politique. L'impression durable

laissée par le contraste entre le statut d'apatride et de citoyen, entre le dehors et le dedans de la communauté politique, est le point de départ de son œuvre pessimiste qui représente la société de masse comme un gigantesque no man's land qui aliène l'homme contemporain en frustrant son besoin d'habiter dans un monde durable et de faire partie d'une communauté politique ouverte à tous les citoyens désireux de participer aux affaires publiques.

---

## BIBLIOGRAPHIE

### OUVRAGES DE HANNAH ARENDT

HANNAH ARENDT: SUR L'ANTISÉMITISME CALMAN-LÉVY, PARIS, 1984.

HANNAH ARENDT: CONDITION DE L'HOMME MODERNE CALMAN-LEVY, PARIS, 1961.

HANNAH ARENDT: LE SYSTÈME TOTALITAIRE SEUIL, POINT POLITIQUE, PARIS, 1972.

HANNAH ARENDT: LE CONCEPT D'AMOUR CHEZ AUGUSTIN, DEUX-TEMPS, TIERCE, 1991.

HANNAH ARENDT: AUSCHWITZ ET JÉRUSALEM PRESSE POCKET, 1991.

HANNAH ARENDT: LA CRISE DE LA CULTURE. HUIT EXERCICES DE PENSÉE POLITIQUE. GALLIMARD, PARIS, 1972.

HANNAH ARENDT: LA VIE DE L'ESPRIT. TOME 2, LE VOULOIR, P.U.F, PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI, PARIS, 1983.

HANNAH ARENDT: EICHMANN À JÉRUSALEM : RAPPORT SUR LA BANALITÉ DU MAL. GALLIMARD, PARIS, 1966.

HANNAH ARENDT : PENSER L'ÉVÉNEMENT, BELIN, 1989.

HANNAH ARENDT: LES ORIGINES DU TOTALITARISME. L'IMPÉRIALISME, FAYARD, PARIS, 1982.

HANNAH ARENDT : LECTURES OF KANT POLITICAL PHILOSOPHY THE HARVESTER PRESS, CHICAGO, 1982.

HANNAH ARENDT : DU MENSONGE À LA VIOLENCE ; ESSAIS DE POLITIQUE CONTEMPORAINE, CALMAN-LÉVY, PARIS, 1972.

HANNAH ARENDT: LA NATURE DU TOTALITARISME, PAYOT, 1990, 1954.

HANNAH ARENDT: LA VIE DE L'ESPRIT. VOL. 1 : LA PENSÉE P.U.F. PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI, PARIS, 1981.

HANNAH ARENDT: QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE? L'ORDRE PHILOSOPHIQUE, SEUIL, PARIS, 1995.

HANNAH ARENDT: ESSAI SUR LA RÉVOLUTION, GALLIMARD, PARIS, 1967.

### ARTICLES DE HANNAH ARENDT

THE ARCHIMEDEAN POINT: INGENOR, SPRING 1969.

THE ASSETS OF PERSONALITY: CONTEMPORARY JEWISH RECORD, APRIL 1945.

AUTHORITY IN THE TWENTIETH CENTURY: REVIEW OF POLITICS, OCTOBER 1956.

CHRISTIANITY AND REVOLUTION: NATION, SEPTEMBER 1945.

CREATING A CULTURAL ATMOSPHERE: COMMENTARY, NOVEMBER 1947.

DILTHEY AS PHILOSOPHER AND HISTORIAN: PARTISAN REVIEW, SUMMER 1945.

FRANZ KAFKA: A REVALUATION: PARTISAN REVIEW, FALL 1944.

FRENCH EXISTENTIALISM: NATION, FEBRUARY 23, 1946.

HISTORY AND IMMORTALITY: PARTISAN REVIEW, WINTER 1957.

THE HISTORY OF THE GREAT CRIME: COMMENTARY, MARCH 1952.

THE IMAGE OF HELL: COMMENTARY, SEPTEMBER 1946.

IMPERIALISM: ROAD TO SUICIDE, COMMENTARY, FEBRUARY 1946.

INTRODUCTION: NAUMANN, BERND: AUSCHWITZ, NEW YORK, PRAEGER, 1966

THE IVORY TOWER OF COMMON SENSE: NATION, OCTOBER 1946.

MAN'S CONQUEST OF SPACE: AMERICAN SCHOLAR, AUTUMN 1963.

MARTIN HEIDEGGER AT 80: NEW YORK REVIEW OF BOOKS, OCTOBER 21 1971

THE NATION: REVIEW OF POLITICS, JANUARY 1946.

ON THE HUMAN CONDITION: HINTON MARY: THE EVOLVING SOCIETY NEW YORK, INSTITUTE OF CYBERNETICAL RESEARCH, 1966.

PERSONAL RESPONSIBILITY UNDER DICTATORSHIP: THE LISTENER, AUGUST 1964

PUBLIC RIGHTS AND PRIVATE INTEREST: MOONEY AND STUBER: SMALL COMFORTS FOR HARD TIME. COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, NEW YORK 1977

RADICAL EVIL: SMITH, RODGER: GUILT: MAN AND SOCIETY, ANCHOR, NEW YORK 1971.

RELIGION AND POLITICS: CONFLUENCE, SEPTEMBER 1953.

RELIGION AND THE INTELLECTUALS: PARTISAN REVIEW, FEBRUARY 1950.

REMARKS ON THE CRISIS CHARACTER OF THE MODERN SOCIETY: CHRISTIANITY AND CRISIS. MAY 30 1966

THE SEEDS OF THE FASCIST INTERNATIONAL: JEWISH FRONTIER, JUNE 1945.

SOCIAL SCIENCE TECHNIQUES AND THE STUDIES OF THE CONCENTRATION CAMPS: JEWISH SOCIAL STUDIES, 12, 1950.

THINKING AND MORAL CONSIDERATION: A LECTURE: SOCIAL RESEARCH, AUTOMN 1971 AND SPRING 1984.

TOTAL DOMINATION AND MASS MURDER: EBENSTEIN, WILLIAM: MODERN POLITICAL THOUGHT: THE GREAT ISSUES. NEW YORK, RINEHART, 1954.

TOTALITARIAN TERROR: REVIEW OF POLITICS. JANUARY 1959.

UNDERSTANDING AND POLITICS: PARTISAN REVIEW. SEPTEMEBER/OCTOBER 1953.

UNDERTSANDING COMMUNISM: PARTISAN REVIEW, JULY/AUGUST 1953.

WHAT IS EXISTENZ PHILOSOPHY?: PARTISAN REVIEW, WINTER 1964.

### **LIVRES SUR HANNAH ARENDT**

JAMES BERNAUER : AMOR MUNDI : EXPLORATIONS IN THE FAITH AND THOUGHT OF HANNAH ARENDT, MARTINUS NIJHOF, BOSTON, 1987

LEAH BRADSHAW: ACTING AND THINKING : THE POLITICAL THOUGHT OF HANNAH ARENDT, UNIVERSITY OF TORONTO PRESS, TORONTO, 1989

ELISABETH YOUNG-BRUELH : HANNAH ARENDT, ANTHROPOS, PARIS, 1982

MARGARETH CANOVAN : THE POLITICAL THOUGHT OF HANNAH ARENDT, HARCOURT BRACE JOVANOVICH, LONDON, 1974

BARBARA CASSIN : GRECS ET ROMAINS; LES PARADIGMES DE L'ANTIQUITÉ CHEZ ARENDT ET HEIDEGGER IN ONTOLOGIE ET POLITIQUE, ACTES DU COLLOQUE HANNAH ARENDT, TIERCE, 1989.

DANA VILLA : ARENDT AND HEIDEGGER. THE FATE OF THE POLITICAL. PRINCETON UNIVERSITY PRESS, PRINCETON, 1996

SHIRAZ DOSSA : THE PUBLIC REALM AND THE PUBLIC SELF. THE POLITICAL THEORY OF HANNAH ARENDT, WILFRID LAURIER UNIVERSITY PRESS, WATERLOO, 1989.

ENEGRÉN ANDRÉ: LA PENSÉE POLITIQUE DE HANNAH ARENDT, P.U.F. RECHERCHES POLITIQUES, PARIS, 1984.

GENEVÈVE EVEN-GRANBOULAN: UNE FEMME DE PENSÉE: HANNAH ARENDT ANTHROPOS, PARIS, 1990.

PHILIP HANSEN : HANNAH ARENDT, POLITICS, HISTORY AND CITIZENSHIP, STANFORD UNIVERSITY PRESS, STANFORD, 1993.

ALEXANDRE HUBERNY: L'ACTION DANS L'OEUVRE D'HANNAH ARENDT. DU POLITIQUE À L'ÉTHIQUE, LAROUSSE, PARIS, 1993

JEFFREY ISAAC : ARENDT, CAMUS AND MODERN REBELLION, YALE UNIVERSITY PRESS, NEW HAVEN, 1992

GEORGES KATEB : HANNAH ARENDT, POLITICS, CONSCIENCE, EVIL, ROWMAN AND ALLANHELD, NEW JERSEY, 1984

LOTTE KOHLER AND HANS SANER: HANNAH ARENDT AND KARL JASPERS CORRESPONDANCE 1926-1969, HARCOURT BRECE JOVANOVITCH, NEW YORK, 1992.

MAURIZIO PASSERIN D'ENTRÈVES : THE POLITICAL PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT, ROUTLEDGE, NEW-YORK, 1994.

BIKHU PAREKH : HANNAH ARENDT AND THE SEARCH FOR A NEW POLITICAL PHILOSOPHY, HUMANITIES PRESS, ATLANTIC HIGHLANDS, NEW JERSEY, 1981.

ROVIELLO ANNE-MARIE: SENS COMMUN ET MODERNITÉ CHEZ HANNA ARENDT OUSIA, BRUXELLES, 1987

JACQUES TAMINIAUX: LA FILLE DE THRACE ET LE PENSEUR PROFESSIONNEL PAYOT, PARIS, 1992.

STEPHEN WITHFIELD: INTO THE DARK : HANNAH ARENDT AND TOTALITARIANISM, TEMPLE UNIVERSITY PRESS, PHILADELPHIA, 1980

UNIVERSITY PRESS, GLASGOW, 1992. MARGARET CANOVAN: HANNAH ARENDT, A REINTERPRETATION OF HER POLITICAL THOUGHT. CAMBRIDGE

#### **ARTICLES SUR HANNAH ARENDT**

WAYNE ALLEN : HANNAH ARENDT AND THE IDEOLOGICAL STRUCTURE OF TOTALITARISM, MAN AND WORLD, V.26, 1993

WAYNE ALLEN : HOMO ARISTOCUS, HANNAH ARENDT'S ELITE, IDEALISTIC STUDIES, V.13, SPRING 83

WAYNE ALLEN : HANNAH ARENDT'S EXISTENTIAL PHENOMENOLOGY AND POLITICAL FREEDOM, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, V.9, SUM 82.

WAYNE ALLEN : HANNAH ARENDT AND THE POLITICS OF EVIL, IDEALISTIC STUDIES, V.21, 91

RAYMON ARON: L'ESSENCE DU TOTALITARISME, CRITIQUE, JANVIER 1955

JOSEPH BEATTY : THINKING AND MORAL CONSIDERATIONS : SOCRATES AND ARENDT'S EICHMANN, JOURNAL OF VALUE ENQUIRY, VOL. 10, NO.1, 1976

RONALD BEINER : HANNAH ARENDT AND LEO STRAUSS ; THE UNCOMMENCED DIALOGUE, POLITICAL THEORY, V.18, MAY 90

JAMES BERNAUER : ON READING AND MISREADING HANNAH ARENDT, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, SUM 85

M. BOKAN : ARENDT AND HEIDEGGER : THE EPISODIC INTERTWINING OF LIFE AND WORK, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, SPR 87

MARGARETH CANOVAN : ARENDT, ROUSSEAU AND HUMAN PLURALITY, THE JOURNAL OF POLITICS, MAI 1983

MARGARET CANOVAN : POLITICS AS CULTURE : HANNAH ARENDT AND THE PUBLIC REALM  
HISTORY OF POLITICAL THOUGHT, VOL 6, NO. 3, 1985

M. CANOVAN : THE CONTRADICTIONS OF HANNAH ARENDT POLITICAL THOUGHT, POLITICAL THEORY, F 78.

M. CAROUX: QUEL MONDE POUR L'HOMME DE MASSE, ESPRIT, 1980

JAMES CLARK : SOCIAL JUSTICE AND POLITICAL FREEDOM : REVISITING ARENDT'S CONCEPTION OF NEED, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, V.19, 1993

L. COOPER: HANNAH ARENDT POLITICAL PHILOSOPHY : AN INTERPRETATION, REVIEW OF POLITIC, 28, APRIL 78.

B. CRICK: ON REREADING THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM, SOCIAL RESEARCH, V.44, 1977

ÉDOUARD DELRUELLE : LE CONSENSUS IMPOSSIBLE, LE DIFFÉREND ENTRE ÉTHIQUE ET POLITIQUE CHEX HANNAH ARENDT ET JURGEN HABERMAS, OUSIA, BRUXELLES, 1993.

LISA DISCH : MORE TRUTH THAN FACT : STORYTELLING AS CRITICAL UNDERSTANDING IN THE WRITINGS OF HANNAH ARENDT, POLITICAL THEORY, V.21, 93

FREDERICK DOLAN : POLITICAL ACTION AND THE UNCONSCIOUS ; ARENDT AND LACAN ON DECENTERING THE SUBJECT, POLITICAL THEORY, V.23, 1995

J. DOSTAL: JUDGING HUMAN ACTION: HANNAH ARENDT'S APPROPRIATION OF KANT, THE REVIEW OF METAPHYSIC, JUNE 1984.

BRUNO-MARIE DUFFÉ: HANNAH ARENDT: PENSER L'HISTOIRE EN SES COMMENCEMENTS. DE LA FONDATION À L'INNOVATION, REVUE DES SCIENCE PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, 1983.

ANDRÉ ENEGRÉN: POUVOIR ET LIBERTÉ. UNE APPROCHE DE LA THÉORIE POLITIQUE D'HANNAH ARENDT, ÉTUDES, AVRIL 1983.

M. PASSERIN D'ENTREVES : FREEDOM, PLURALITY, SOLIDARITY : HANNAH ARENDT'S THEORY OF ACTION, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, V.15, 1989

G. EZORSKY : HANNAH ARENDT'S VIEW OF TOTALITARIANISM AND THE HOLOCAUST, THE PHILOSOPHICAL FORUM, NO. 1-2, 84-85.

FEREC FEHRER : FREEDOM AND THE SOCIAL QUESTION : HANNAH ARENDT'S THEORY OF THE FRENCH REVOLUTION, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, V.12, 87

ALAIN FINKIELKRAUT: LE JOUR ET LA NUIT, L'INFINI, ÉTÉ 1983.

MICHAEL GENDER : TRANSCENDENCE AND JUDGMENT IN ARENDT'S PHILOSOPHY OF ACTION, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, V.18, 1992

J. GLENN GRAY: THE WINDS OF THOUGHT, SOCIAL RESEARCH, SPRING 77

S. GRAY : HANNAH ARENDT AND THE SOLITARINESS OF THINKING, PHILOSOPHY TODAY, SUM 81.

JURGEN HABERMAS: HANNA ARENDT'S COMMUNICATIONS CONCEPT OF POWER, SOCIAL RESEARCH, SPRING 77

AGNES HELLER : HANNAH ARENDT ON THE VITA CONTEMPLATIVE, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, V.12, 1987

LEWIS HINCHMANN AND SANDRA HINCHMANN : IN HEIDEGGER'S SHADOW : HANNAH ARENDT'S PHENOMENOLOGICAL HUMANISM, THE REVIEW OF POLITICS, V.46, APRIL 1984.

LEWIS HINCHMAN AND SANDRA HINCHMAN : EXISTENTIALISM POLITIZED : ARENDT'S DEBT TO JASPERS, THE REVIEW OF POLITICS, VOL. 57, NO. 2, 1991

B. HONIG : ARENDT, IDENTITY AND DIFFERENCE, POLITICAL THEORY, V.16, 88

J. ISAAC : OASIS IN THE DESERT ; HANNAH ARENDT ON DEMOCRATIC POLITICS, AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, V.88, MARS 94.

SUZANNE JACOBITTI : HANNAH ARENDT AND THE WILL, PHILOSOPHY TODAY, V.16 88

M. JAY, L. BOTSTEIN: HANNAH ARENDT : OPPOSING VIEWS, PARTISAN REVIEW, ÉTÉ 1978.

GEORGES KATEB: FREEDOM AND WORLDLINESS IN THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT, POLITICAL THEORY, MAI 77, 141-182.

R KING : ENDINGS AND BEGININGS : POLITICS IN HANNAH ARENDT EARLY THOUGHT, POLITICAL THEORY, MAY 84

J. KNAUER: MOTIVES AND GOALS IN HANNAH ARENDT'S CONCEPT OF POLITICAL ACTION, AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, SEPT 1980.

BEREL LANG : HANNAH ARENDT AND THE POLITIC OF EVIL, JUDAISM, VOL.37, NO.3, 1988.

DAVID LUBAN : ON HABERMAS ON ARENDT ON POWER, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, SPR 79

H. MORGENTHAU : HANNAH ARENDT ON TOTALITARIANISM AND DEMOCRACY, SOCIAL RESEARCH, PRINT 1977

OLIVIER MONGIN : DU POLITIQUE À L'ESTHÉTIQUE, ESPRIT, 1980

ROBERT NISBET: HANNAH ARENDT AND THE AMERICAN REVOLUTION, SOCIAL RESEARCH, SPRING 77

EINAR OVERENGET : HEIDEGGER AND ARENDT : AGAINST THE IMPERIALISM OF PRIVACY, PHILOSOPHY TODAY, V.39, 1995

JENNIFER RING : IN NEEDING BOTH MARX AND ARENDT ; ALIENATION AND THE FLIGHT FROM INWARDNESS, POLITICAL THEORY, V.17, 89

N RETENSTREICH : CAN EVIL BE BANAL? PHILOSOPHICAL FORUM, V.16, F-W 84.

JACOB ROZINSKI : HELL ON EARTH ; HANNAH ARENDT IN THE FACE OF HITLER, PHILOSOPHY TODAY, V.37, 1993

JOHN L. STANLEY : IS TOT A NEW PHENOMENA? REFLECTIONS ON HANNAH ARENDT'S ORIGINS OF TOTALITARIANISM, THE REVIEW OF POLITICS, V.49, NO.2, 1987

D. STERNBERGER : THE SUNKEN CITY, HANNAH ARENDT'S IDEA OF POLITICS, SOCIAL RESEARCH, PRINT 77

J.STEWARD : HANNAH ARENDT AND THE IDEA OF DISCLOSURE, PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM, WINT 81.

W.A. SUCHTING : MARX AND HANNAH ARENDT'S ON THE HUMAN CONDITION, ETHICS, O 82

N.O'SULLIVAN : POLITICS, TOTALITARIANISM AND FREEDOM : THE POLITICAL THOUGHT OF HANNAH ARENDT, POLITICAL STUDIES, JUNE 73, 183-198

O'SULLIVAN: POLITICS, TOTALITARISM AND FREEDOM. THE POLITICAL THOUGH OF HANNAH ARENDT, POLITICAL STUDIES, 21 JUN 1973

JACQUES TAMINIAUX : HEIDEGGER ET ARENDT LECTEURS D'ARISTOTE, LES CAHIERS DE PHILOSOPHIE, 4, NOV 1980.

PIETER TIMES : THE ARCHIMEDEAN POINT AND ECCENTRICITY ; HANNAH ARENDT'S PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY, INQUIRY, V.35, 1995

GORDON TOLLE : HUMAN CONDITION UNDER FIRE; THE POLITICAL PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT, UNIVERSITY PRESS OF AMERICA, WAHSINGTON, 1982

M.VETO: COHÉRENCE ET TERREUR. INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'HANNAH ARENDT, ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, 1982, 549-584.

DANA VILLA : POSTMODERNISM AND THE PUBLIC SPHERE, AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, VOL 86, NO 3

DANA VILLA : POSTMODERNISM AND THE PUBLIC SPHERE, AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, VOL 86, NO 3

E.VOEGELIN: THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM, REVIEW OF POLITICS, JANV 1953.

E. VOLLRATH : HANNAH ARENDT AND THE METHOD OF POLITICAL THINKING, SOCIAL RESEARCH, PRINT 77

S. WOLIN: HANNAH ARENDT AND THE ORDINANCE OF TIME, SOCIAL RESEARCH, PRINT 1977

ALAN WOOLFOLK : THE BURDEN OF THE ANTI-CREEDAL CULTURE, HUMAN STUDIES, V.10, 1987.