



L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt. Jean-Luc Guichet. Usages politiques de l'animalité, L'Harmattan, p. 223-252, 2008. <halshs-00380490>

HAL Id: halshs-00380490

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00380490>

Submitted on 10 May 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'animalité comme limite et comme horizon
pour la condition humaine selon Hannah Arendt

Thierry Ménissier

Communication au Colloque du Collège International de Philosophie

organisé par Jean-Luc Guichet

« Usages politiques de l'animalité »

Paris, 15-17 mars 2007

[Publié dans Jean-Luc Guichet (dir.),

Usages politiques de l'animalité, Paris, L'Harmattan, « La Librairie des Humanités »,

2008, p. 223-252]

Si, à première vue, Hannah Arendt n'a pas explicitement voué sa réflexion à la question animale, dans sa multiplicité son oeuvre se présente comme une tentative de refonder l'anthropologie philosophique, motivée par le diagnostic de la crise profonde de la modernité, elle-même saisie à partir de l'analyse du totalitarisme. Or, dans ce mouvement général, ainsi que je vais le montrer, la pensée arendtienne dessine de manière originale les relations entre une idée de la condition humaine et plusieurs figures de l'animalité.

En quoi l'analyse du totalitarisme engage-t-elle la nécessité d'une rédefinition de la nature humaine ? Tel que Hannah Arendt le décrit, le totalitarisme est un phénomène complexe qui a culminé dans l'expérience des camps de concentration et d'extermination qui furent « des laboratoires où l'on expérimente des mutations de la nature humaine »¹. Ainsi envisagé, le totalitarisme est l'effet socio-politique de causes hétérogènes et profondément liées à l'histoire moderne de l'Europe : l'antisémitisme, le nationalisme, l'impérialisme et le colonialisme, tous phénomènes majeurs des XIX et XXème siècles, y ont leur part. La difficulté qu'affronte Arendt, une fois achevé le travail de reconstruction du totalitarisme, est de savoir à quelles conditions serait possible un monde totalement débarrassé de ce dernier. C'est à ce moment que, parce que l'idée de nature humaine a été profondément remise en question par les expériences totalitaires, mais aussi opacifiée par toute l'histoire moderne qui sont les causes profondes de celles-ci, surgit l'impossibilité de se doter d'une représentation claire et distincte d'une telle idée. Cette difficulté est si profonde qu'elle nécessite la construction d'un problème philosophique, et par conséquent également la mise en oeuvre d'une nouvelle philosophie, avec son style spécifique et des catégories originales vouées à révéler la réalité autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. C'est la raison pour

¹*Les Origines du totalitarisme*, tome III : *Le totalitarisme*, édition sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 810.

laquelle l'entreprise *théorique* du livre de 1958, *The Human Condition* (en français *Condition de l'homme moderne*²) complète la découverte réalisée dans *Les origines du totalitarisme*. Ainsi, dans le rapport entre ces deux oeuvres s'instituent plusieurs notions très importantes : bien entendu, l'idée de nature ou de condition de l'homme ; mais également le statut des époques ou phases de l'humanité, fondamental pour une espèce historique comme la nôtre ; ce qu'on serait tenté de nommer « le registre de meilleure expression de l'humain », qu'il est possible de discerner à partir des distinctions opérées par la philosophe (*vita contemplativa* / *vita activa*, privé / public, social / politique) ; la signification de l'expression « *animal laborans* », et par suite d'une autre distinction fondamentale, entre le travail et l'activité ; enfin, la signification de l'expression héritée de l'Antiquité et d'Aristote en particulier, *dzôon politikon*, « animal politique », et, à sa suite, le statut d'un être défini par l'existence morale et par l'activité politique, et comme porteur de droits. On le voit, il existe donc au moins deux figures de l'animalité dans la réflexion de la philosophe germano-américaine³, l'animalité laborieuse et l'animalité politique. Je me propose de démêler les fils de sa pensée, dans le but de souligner la fécondité philosophique du travail de redéfinition des conditions humaines auquel elle se livre par référence à ces deux figures de l'animalité. Pour ce faire, je vais procéder en me laissant guider par le déploiement de l'oeuvre, en mettant d'abord en lumière le problème qu'elle a découvert grâce à l'analyse du phénomène totalitaire, puis en dressant les conditions de la nouvelle anthropologie politique qu'elle a inventée en réponse à ce problème.

***L'examen du phénomène totalitaire :
la réduction spécifique et la découverte de la « désolation »***

Le phénomène totalitaire, explique Arendt, culmine dans l'expérience des camps. S'y joue en effet la tentative explicite de transformer la nature humaine. A cet égard, parmi les nombreux développements particuliers que contiennent *Les Origines du totalitarisme*, deux chapitres retiennent notre attention, les chapitres XII et XIII de l'ouvrage, à savoir les deux derniers du tome III (*Le totalitarisme*).

Le § 3 du chapitre XII (intitulé « Le totalitarisme au pouvoir »), en traitant de la « Domination totale », représente en quelque sorte le sommet de la reconstruction arendtienne du

²*Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy 1961-1983, rééd. Pocket, 1994.

³« Philosophe germano-américaine » car, même si la grande majorité de ses ouvrages publiés l'a été en langue anglaise, et si Hannah Arendt avait adopté la nationalité américaine, il semble bien (et de son aveu même) que son rapport à la langue allemande a joué un rôle considérable dans la construction de sa pensée. En atteste également la rédaction très majoritairement en allemand des développements contenus dans son « Journal de pensée » (*Denktagebuch*), véritable matrice de composition et laboratoire de mise à l'épreuve de ses idées (voir Hannah Arendt, *Journal de pensée, 1950-1973* [2002], trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, deux volumes, 2005), et enfin le fait qu'elle a traduit elle-même en allemand deux de ses ouvrages, *The Human Condition* et *On Revolution*.

phénomène totalitaire. Le relevé des effets du totalitarisme qu'il comprend permet de concevoir ses enjeux profonds pour l'humanité. Ils correspondent à la destruction de l'espèce humaine par sa déshumanisation organisée dans les camps de concentration. Dispositif inouï que celui des camps. Le camp se présente comme une usine, sa logique est celle de la production ; pourtant, ainsi que le remarque Arendt, sa productivité est nulle, et son bilan nécessairement déficitaire. Il existe même une contradiction manifeste entre d'une part la logique de guerre (et donc de rationnement, voire de pénurie des moyens tels que les matériaux de construction) dans laquelle le camp s'inscrit, et de l'autre les moyens importants qui furent déployés pour construire ce qui ressemblait à de coûteuses usines, aussi bien que le coût propre du transport de millions de gens ; cette contradiction « donne à toute l'entreprise un air d'irréalité folle »⁴. On ne peut comprendre l'entreprise des camps qu'en fonction d'une autre logique.

Que signifie exactement la stratégie de déshumanisation mise en oeuvre dans les camps ? Elle vise une transformation des caractères normaux ou traditionnels de l'homme : le totalitarisme s'emploie à nier la personne juridique et les droits de l'homme, puis la personne morale (en mettant en oeuvre des moyens destinés à rendre tous les hommes complices, notamment par le biais de l'isolement de ceux qui manifestent la volonté de résister moralement à la destruction des victimes). Son effet moral culmine dans l'engendrement d'une sorte d'indistinction ; cette stratégie est celle d'une uniformisation de la pluralité humaine, elle transforme les individus singuliers en masse informe. Et au terme du mouvement de spoliation de ces caractères, ou de dénudement des attributs humains, on voit apparaître la première figure de l'animal dans l'oeuvre d'Arendt. Celle-ci écrit que les horreurs décrites par les témoignages des rescapés sont comme des « généralisations nihilistes », qui ont une « assez grande plausibilité » lorsqu'elles affirment que « par essence, les hommes sont tous pareillement des bêtes »⁵. Il semble donc tentant d'affirmer que l'effet produit par le camp, expression réelle du totalitarisme, est de transformer l'homme en animal.

En d'autres termes, si l'on reprend le thème du camp comme fabrique, ou la logique d'essence productiviste qui est la sienne, « le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas, à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule « liberté » consisterait à « préserver l'espèce » »⁶. Cette dernière expression, Arendt l'emprunte à Hitler qui dans ses *Tischgespräche*, écrit « qu'il lutte pour créer une situation où chaque individu sait qu'il vit et meurt pour la préservation de l'espèce ». Le nazisme, doctrine de référence du totalitarisme, vise ainsi à ramener l'homme à ce qu'il y a de plus animal en l'homme, à savoir son instinct de survie. Deux interprétations sont d'ailleurs possibles d'un tel projet : d'une part,

⁴*Ibidem*, p. 792.

⁵*Ibidem*, p. 805. Arendt se réfère souvent à cet égard aux témoignages de David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, 1946, et *Les Jours de notre mort*, 1947.

⁶*Ibidem*, p. 783.

concernant les appartenances ou les genres de vie considérés comme inférieurs (la judaïté, l'homosexualité), il avait planifié un abaissement des conditions de vie de l'humain au niveau du comportement animal réflexe, de l'autre il envisageait de régénérer l'humain en le reconduisant à la vitalité originaire de l'animal. On saisit alors comment, dans le cadre offert par un nietzschéisme diffus – et à partir d'une mésinterprétation de la pensée de Nietzsche sur le thème du surhomme –, la représentation de l'animalité a été utilisée par le nazisme pour exprimer la supériorité vitale de certains types de vie sur d'autres.

La manière dont Arendt interprète cette orientation de la doctrine totalitaire appelle une analyse plus fine. Elle écrit en effet :

« En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non naturel par excellence, à savoir un homme »⁷.

Si la réduction est possible, elle n'est donc visée de rien : un homme déshumanisé n'est pas et ne sera jamais un véritable animal. Dans les faits, la réduction de l'homme à l'animal est possible, mais elle est impossible dans son principe, car un projet de ce genre est tout simplement contradictoire avec l'humanité. La réduction consiste en réalité en une négation. La domination totalitaire de l'homme n'est complète que lorsque l'élément proprement humain – la spontanéité et l'expression de la différence d'un individu à l'autre – est nié. Certes,

« le chien de Pavlov, l'échantillon humain réduit aux plus élémentaires réactions, le faisceau de réactions auquel peut toujours être substitué un autre faisceau de réactions déterminant exactement le même genre de comportement, est le « citoyen » modèle d'un État totalitaire ; et un tel citoyen ne peut qu'être imparfaitement produit en dehors des camps »⁸.

Mais dans le même temps un tel citoyen n'est en pas un, ainsi que l'indiquent les guillemets dont l'auteur assortit son texte, dans cet extrait comme dans le précédent. Le projet totalitaire est tout simplement négateur. D'ailleurs, l'impossibilité de réduire l'homme à un animal, même vague, implique comme conséquence ultime de rendre les hommes superflus :

« Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend

⁷*Ibidem*, p. 805-806.

⁸*Ibidem*, p. 807.

pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont superflus. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un monde de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas la moindre trace de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme »⁹.

La tentative de ramener l'homme à l'animalité culmine lorsque l'individu humain est reconduit à l'indistinction de son espèce. Le projet mené à terme dans les camps consiste donc en une « réduction spécifique » entendue stricto sensu, à savoir une réduction de l'homme à l'espèce, effaçant les traits distinctifs de la culture ou du caractère de chacun ou des différents groupes qui composent l'humanité. Le chapitre XIII du *Totalitarisme* dans l'édition de 1958, ce texte conclusif intitulé « Idéologie et terreur » qu'Arendt composa avec un soin tout particulier¹⁰, achève l'analyse et va au plus loin où pouvait aller l'examen du phénomène totalitaire ; il assure plus exactement le passage de témoin entre la description et la généalogie politologiques du totalitarisme, d'une part, et la tentative de reconstruction d'une anthropologie philosophique de l'autre. Le chapitre complète d'abord la caractérisation du totalitarisme, en expliquant comment sa forme socio-politique trouve son principe d'animation dans autre chose qu'elle. La pensée de Montesquieu a joué un rôle central dans le moment-clé que représente la transition entre la description de la nouvelle forme de « régime » qu'est le totalitarisme et la compréhension de sa véritable portée. Le philosophe français avait écrit dans *De l'esprit des lois* que la vertu constituait le principe des républiques, l'honneur celui des monarchies-aristocraties, la peur celui des despotismes ; il laissait entendre que les passions transformées en intérêt bien entendue constitue celui des nations prospères modernes, Hollandais et surtout Anglais¹¹. Dans tous les cas, le « régime » désigne la politique ou organisation des pouvoirs, tandis que le « principe » renvoie à la configuration morale qui y correspond et dont on pouvait croire, avant Montesquieu, qu'elle constituait simplement le matériau inerte que les lois encadraient et façonnaient. L'invention théorique de *De l'esprit des lois* réside dans l'idée que ce « matériau » – à savoir les passions dominantes d'un groupe humain – est actif, et qu'il reflète la dynamique du vivre ensemble, à tel point qu'on peut le regarder comme un principe moral valable pour tel ou tel types de régime. Ces derniers *procèdent* par conséquent de leur principe respectif. Mais alors surgit une véritable énigme en ce qui regarde le despotisme, qui découle du fait que la peur est précisément le *contraire* d'un principe normal de vie commune : au lieu de réunir les hommes, elle les installe dans une défiance réciproque, voire les pousse à s'agresser mutuellement.

⁹*Ibidem*, p. 808.

¹⁰Issu d'une conférence, il fut publié en 1953 dans la *Review of Politics*, puis intégré après plusieurs réécritures dans l'édition de 1958 des *Origines du totalitarisme*.

¹¹Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre III ; livre XI, 6 et XIX, 27.

Formellement, le régime d'existence instauré par le totalitarisme se présente sous l'apparence d'une même énigme : le totalitarisme régit des hommes qui ne sont plus capables de vivre ensemble. Dans le cas du despotisme comme dans le cas du totalitarisme, l'inflation des moyens de contrôle est la contrepartie nécessaire – et autolégitimante – d'une politique qui interdit la véritable existence commune politique, allant même jusqu'à favoriser les passions les plus contraires à la vie collective. Mais, pour Arendt, le totalitarisme représente « une nouvelle forme de régime », si bien que c'est un principe entièrement original qu'il est nécessaire de concevoir afin de saisir ce qui anime la nouvelle configuration des pouvoirs. Elle explique dans le chapitre XIII qu'il s'agit de l'idéologie, « logique d'une idée », c'est-à-dire discours parfaitement constitué offrant la possibilité pour chaque homme d'intérioriser une logique capable de lui faire perdre de vue les conditions normales de l'humanité. Il convient donc de remarquer que, pour Montesquieu comme pour Arendt, l'homme n'a pas de nature, ou encore qu'il n'y a pas d'essence fixe et immuable de la nature humaine, mais qu'il y a une condition, flexible, tant et si bien qu'un régime politique est capable de la mettre sous influence, de détourner l'homme de lui-même, de lui faire perdre ses moyens ainsi que la signification de son être au monde¹².

Le totalitarisme est ainsi la pire des tyrannies, car il se tient au-delà de toute tyrannie classique. En effet il détruit même le « désert » que la tyrannie instituait entre les hommes, et par là il institue un mode d'être aussi épouvantable qu'original, la « désolation » :

« Si l'on prend aisément à tort la terreur totale pour un symptôme du régime tyrannique, c'est que le régime totalitaire, en ses phases initiales, doit se comporter comme une tyrannie et abattre les barrières de la loi instaurée par l'homme. Mais la terreur totale ne laisse pas derrière elle d'anarchie arbitraire ; elle ne se déchaîne pas au profit d'une volonté arbitraire, ou du pouvoir despotique d'un homme seul contre tous, encore moins d'une guerre de tous contre tous. Aux barrières et aux voies de communication entre les hommes individuels, elle substitue un cercle de fer qui les maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme unique aux dimensions gigantesques. Abolir les barrières des lois entre les hommes – comme le fait la tyrannie – équivaut à supprimer les libertés humaines et à détruire la liberté en tant que réalité politique vivante ; car l'espace entre les hommes tel qu'il est délimité par les lois est l'espace vital de la liberté. La terreur totale utilise ce vieux procédé de la tyrannie, mais elle détruit aussi, en même temps, ce désert de la peur et de la suspicion, sans lois ni barrières, que la tyrannie laisse sur son passage. Ce désert n'est certes plus un espace vital pour la liberté, mais il

¹²Au terme de sa « Réponse à Eric Voegelin » [« A reply », *Review of Politics*, janvier 1953, recueilli dans *Essays in Understanding, 1930-1954*, New York, Harcourt, Brace and Co, 1994 ; trad. Étienne Tassin dans *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 967-975], Hannah Arendt cite le texte de la préface de *De l'esprit des lois* : « L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe ».

laisse encore quelque place aux mouvements et aux actions qu'inspirent la peur et la suspicion à ses habitants.

En écrasant les hommes les uns contre les autres, la terreur totale détruit l'espace entre eux. En comparaison de ce qui se passe à l'intérieur de son cercle de fer, même le désert de la tyrannie, dans la mesure où il est encore une sorte d'espace, apparaît comme garantie de liberté. Le régime totalitaire ne fait pas qu'amputer les libertés, ou qu'abolir les libertés essentielles ; il ne réussit pas non plus, du moins à notre connaissance, qui est limitée, à extirper du cœur des hommes l'amour de la liberté. Il détruit le seul préalable indispensable à toute liberté, tout simplement la possibilité de se mouvoir qui ne peut exister sans espace »¹³.

La terreur totalitaire dénie à l'homme sa pluralité naturelle de condition et amenuise jusqu'à l'extrême l'espace dans lequel celle-ci s'exprime normalement. Cet espace avait la vertu de séparer et de relier les hommes, si bien que sa disparition engendre deux effets, qui semblent opposés mais dont les deux aspects constituent les deux faces de la condition normale de l'humanité : d'une part, les hommes ne peuvent plus se rencontrer dans l'espace commun neutre, et de l'autre ils n'ont plus la possibilité de se tourner vers eux-mêmes dans la solitude d'un rapport intérieur de réflexion. Par conséquent, la terreur totalitaire réduit les hommes à une fausse solitude, à un état qui ne recèle pas du tout le riche potentiel de la solitude : elle produit à la fois de l'*isolement* et de la « *désolation* » (*Verlassenheit, Loneliness*), terme que l'on peut traduire aussi par « abandon » voire par « *déréliction* ».

Que signifient ces deux termes ? L'isolement une forme d'impuissance politique, l'effet des mesures interdisant aux hommes de mettre en commun leurs pensées et leurs actions. La notion de « *désolation* », de son côté, exprime l'effort de la philosophe pour caractériser l'effet de la dénaturation totalitaire de l'homme ; elle correspond à la perte du « monde », concept-cadre seul capable de conférer à la condition humaine ses particularités non-animales. Les individus « *désolés* » ne sont pas seulement isolés et par là rendus politiquement impuissants : ils font l'expérience de la non-appartenance au monde, ils sont déracinés et privés de la possibilité d'être eux-mêmes et de faire communauté avec les autres. « Le moi et le monde, la faculté de penser et de faire une expérience, sont perdus en même temps », du fait que ce qui est perdu, c'est la confiance en soi et dans le monde, élémentaires pour agir et pour se fonder sur un soi¹⁴. Les termes de « *Loneliness* » ou de « *Verlassenheit* » tels que les entend Arendt touchent donc au cœur de la subjectivité dans ses rapports au monde. C'est-à-dire qu'ils prennent leur sens en fonction d'une approche phénoménologique, ou plus exactement qu'il faut saisir la « *désolation* » comme un affect

¹³ *Le Totalitarisme*, chapitre XIII, « Idéologie et terreur. Une nouvelle forme de gouvernement », p. 820-821.

¹⁴ *Ibidem*, p. 835-836.

fondamental pour la réalité humaine telle que le totalitarisme la transforme. À cet égard, on peut remarquer que dès ce chapitre XIII, Arendt tend à délaïsser l'approche politologique typique des *Origines du totalitarisme* pour se tourner vers une approche phénoménologique de la « condition de l'homme moderne ». A cet égard, on pourrait dire que, du point de vue d'Arendt, la tentative de transformer la supposée nature de l'homme aboutit à la production d'un existentiel de la dégénérescence ontique, l'animalisation programmée par les totalitarismes ne permettant tout au plus pour l'humain qu'une perte d'être, elle le fait exister sur un mode d'existence dégénéré et impropre¹⁵.

A la fin du chapitre XIII¹⁶, Arendt laisse entendre que, non plus dans l'expérience totalitaire mais dans la société moderne, l'isolement au travail conduit à une réduction de l'*homo faber* à l'*animal laborans*. Dans une sorte d'esquisse, la société moderne est aperçue comme un monde dans lequel les valeurs majeures sont dictées par le travail ; l'homme n'y est plus créateur de monde. Une transformation de cet isolement social et laborieux en nouveau type de désolation est-il pensable ? Le concept de « désolation » peut-il servir à qualifier la société moderne non-totalitaire ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de se tourner vers *The Human Condition*, et plus précisément, dans cet ouvrage, vers la thématique de l'animalité laborieuse saisie à partir d'une investigation phénoménologique des modes d'être de la « condition humaine ».

La condition humaine et la posture de « l'animalité laborieuse »

L'analyse de la tentative totalitaire de réduction animale de l'homme a révélé que ce qu'on entend en général par « nature humaine » se résume en réalité à un jeu de conditions. Si celles-ci sont détruites, l'idée d'humanité disparaît. En tout cas, cette idée ne saurait servir de fondement ou de principe pour la vie éthique, puisqu'elle est elle-même conditionnée. L'ouvrage traduit en français sous le titre *Condition de l'homme moderne* se livre à une élucidation de ce conditionnement, qui d'ailleurs ne se limite pas à celui de l'homme moderne, mais constitue une sorte d'analytique généralisée des modes d'être de l'humain ; à cet égard l'ouvrage de 1958 est caractérisé par une visée positive. Cependant, la fin des *Origines du totalitarisme* donnait à penser que les schèmes qui se cristallisent en système totalitaire, s'il ne constituent évidemment pas la

¹⁵Il est de ce fait tentant de rapprocher la *Verlassenheit* arendtienne du *Verfallen* (« dévalement » selon la traduction de François Vezin, « échéance » selon la traduction d'Emmanuel Martineau) proposé par Heidegger dans le § 38 d'*Être et temps*, concept qui rend compte de la posture de l'existence inauthentique. Dans les deux cas, il s'agit de décrire phénoménologiquement les modes *effectifs* d'une existence *impropre* ; mais, comme la différence tient à ce que Heidegger analyse la tendance naturelle du Dasein, tandis qu'Arendt entreprend de caractériser les conditions de l'existence hautement artificielle produite par l'expérience totalitaire et d'exprimer la déformation monstrueuse qu'y subit la condition humaine, le rapprochement est erroné.

¹⁶*Le totalitarisme*, p. 833.

trame des sociétés modernes, y persistent en puissance, et peuvent, dans une certaine mesure, être actualisés. Si bien que *The Human Condition* possède également une visée critique : décrire les menaces qui pèsent sur l'homme dans les sociétés modernes, à partir de l'examen des éléments structurels qui peuvent être activés sous des formes nouvelles¹⁷. C'est ici que nous retrouvons la figure de l'animal.

En un certain sens, en effet, il existe un point commun entre l'expérience totalitaire et celle de la société moderne, en ceci qu'on y décèle une comparable réduction de l'humain à l'animalité instinctive, c'est-à-dire, ainsi qu'on va le voir, un amenuisement de l'existence humaine pensée d'après les conditions rudimentaires des processus vitaux. Il ne s'agit pas pour Arendt d'affirmer que les deux situations d'existence sont identiques : ce qui constituait l'épouvantable réalité des camps n'existe dans la société moderne qu'à titre de tendance ou de potentialité. Cependant, tandis que les nazis et les soviétiques forçaient l'humain à vivre la condition infâme d'une humanité sans cesse dégradée, les sociétés modernes sont régies par une activité de référence, le travail (*Labour*), certes moins horrible mais tout à fait équivoque. Selon une réflexion de Marx qu'Arendt médite plusieurs fois¹⁸, le travail constitue l'activité par laquelle s'établit « le métabolisme entre l'homme et la nature ». L'homme et la nature y sont complémentaires, quasiment mis sur un même plan. Par le travail, le processus vital est sans cesse reconduit, car les forces de l'homme sont mises à la disposition de la préservation de la nature – ce qui signifie en premier lieu reproduction de la nature humaine, par le biais de la production de ses moyens de subsistance. Mais dans le même temps, de par la nature propre du processus vital, le travail consiste à entretenir un cycle sans jamais pouvoir en sortir :

« La vie est un processus qui partout épuise la durabilité, qui l'use, la fait disparaître, jusqu'à ce que la matière morte, résultante de petits cycles vitaux individuels, retourne à l'immense cycle universel de la nature, dans lequel il n'y a ni commencement ni fin, où toutes choses se répètent dans un balancement immuable, immortel ».¹⁹

L'homme est donc dans le travail soumis à la nature, il existe sur le mode de la seule satisfaction des besoins. Mais de plus, comme il met sa capacité d'activité au service d'une vie perpétuellement mourante, il construit littéralement son existence sur du sable mouvant. Nous pouvons à présent apercevoir que la « réduction spécifique » cache une autre réalité, celle de la

¹⁷Le lien entre les deux ouvrages est bien mis en valeur par Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 195-200.

¹⁸Voir *Le totalitarisme*, p. 818 ; *Condition de l'homme moderne*, p. 145. La formule de Marx, traduite par Arendt comme « éternelle nécessité imposée par la nature, sans laquelle il ne peut y avoir de métabolisme entre l'homme et la nature, et par conséquent de vie », cf. *Le Capital*, vol. I, 1ère partie, chapitres 1 et 5.

¹⁹*Condition de l'homme moderne*, p. 142.

« dissolution organique ». C'est la raison pour laquelle, en un sens, l'expérience totalitaire et la société moderne peuvent être rapprochées ; la première réduisait l'humain à l'animalité par le biais de brimades et de travaux forcés, la seconde assigne son existence à une activité vitale littéralement dissolvante.

Cette pénible condition promise par l'activité laborieuse, on peut mieux l'appréhender en reprenant la distinction entre le travail et les autres modes de l'activité humaine saisie phénoménologiquement, à savoir l'oeuvre (*Work*) et l'action (*Action*). Si l'on écoute Hannah Arendt elle-même, le rapport entre ces deux activités semble le même que celui qui existe chez Aristote entre *poièsis* et *praxis*. Il s'agit de la distinction entre une activité sensée qui vise la production de quelque chose, et l'activité sensée qui est à elle-même sa propre finalité. Dans les deux cas, ces activités permettent l'inscription de la réalité humaine dans une continuité historique et toutes deux, du moins jusqu'à un certain point, lui offrent les moyens d'affirmer la distinction humaine, à savoir la pluralité constitutive et le développement dans la nature d'une continuité sensée. L'oeuvre en effet fait culture et par là les traditions dont elle se nourrit favorisent l'inscription du sens humain dans la nature ; de son côté, l'action est fondamentalement commune, mise en commun, et elle rend possible la création de l'espace public. Dans les deux cas, les activités permettent la constitution du « monde » sans lequel on ne saurait parler de dignité humaine. Le « monde » est la sphère de sens instaurée par le régime propre aux deux activités qui permettent à l'homme de s'inscrire durablement dans la nature ; la vie apparaît et disparaît sans cesse, comme oublieuse d'elle-même, le monde est continuité sensée. Pour employer les termes d'Hannah Arendt il permet la seule « réalité », « solidité » ou encore « objectivité » qui existe dans la nature, comme tel il brise la cyclicité amnésique de la vie²⁰.

Ici l'évocation des réflexions des Grecs et des Romains fait une nouvelle fois office de référent paradigmatique afin d'évaluer les représentations de notre époque : ceux-ci, et parmi eux Aristote en tout premier lieu (puisqu'il en fait même la théorie au livre I de la *Politique*) avaient conçu la spécificité du mode d'existence voué à l'activité productive, et de ce fait mutilé des caractéristiques proprement humaines de l'intériorité et de l'espace public politique, et aussi bien privé de « monde » – ils avaient envisagé l'esclavage ou la servilité comme un tel mode d'existence, littéralement indigne de la condition humaine pleine et entière.

Nous pouvons à présent comprendre pour quelle raison Arendt parle d'« *animal laborans* ». L'expression sert à désigner moins l'homme singulier qui travaille que la posture de l'humanité au travail. Confronté aux deux autres activités, le travail consiste en une réduction spécifique de l'humanité, en une réduction de l'individu aux traits essentiels de son espèce, et par là réduction de

²⁰*Ibidem*, p. 138-141.

l'homme à l'indistinction animale, sinon aux processus de la vie. Le travail est « désœuvrement » et « désactivation », dans lequel l'individu inféodé à la perpétuation de la vie est appréhendé à la fois de manière grégaire et de manière atomisée ; et il est fondamentalement « acosmique », en tant qu'il interdit à l'homme d'avoir un monde propre.

« Et il est vrai que l'emploi du mot « animal » dans le concept d'*animal laborans*, par opposition à l'emploi très discutable du même mot dans l'expression *animal rationale*, est pleinement justifiée. L' *animal laborans* n'est, en effet, qu'une espèce, la plus haute si l'on veut, parmi les espèces animales qui peuplent la terre »²¹.

L'effet des processus laborieux est par conséquent tout à fait comparable, *mutantis mutandis*, à ceux typiques de l'expérience totalitaire : l'individu ne saurait être pleinement lui-même et affirmer sa particularité constitutive (il est en effet réduit à son espèce), mais il ne saurait non plus être pleinement avec les autres (la communauté n'existe de fait que lorsqu'est reconnue la pluralité, laquelle dépend de la reconnaissance de la distinction individuelle). Or, on retrouve ici le caractère purement critique de la notion d'animalité chez Arendt, que nous avons vue dans l'analyse politologique du totalitarisme : les hommes ne pouvant réellement être des animaux, lorsqu'ils sont rivés à l'activité laborieuse ils perdent de qui les caractérise en propre, à savoir la construction d'un monde, dont la visée dote l'existence de sens.

« La seule activité qui corresponde strictement à l'expérience d'absence-du-monde, ou plutôt à la perte du monde que provoque la douleur, est l'activité de travail, dans laquelle le corps humain, malgré son activité, est également rejeté sur soi, se concentre sur le fait de son existence et reste prisonnier de son métabolisme avec la nature sans jamais le transcender, sans jamais se délivrer de la récurrence cyclique de son propre fonctionnement »²²

Ici deux conséquences peuvent être tirées. Premièrement, si le propre de l'activité humaine est d'inscrire la continuité du sens dans la nature indifférente, ou encore d'instaurer de la solidité et de l'objectivité dans l'univers caractérisé par l'impermanence cyclique, le paradoxe est que l'homme

²¹*Ibidem*, p. 129. Pour quelle raison l'emploi du mot « animal » est-il « très discutable » dans l'expression « animal rationnel » ? D'une part, en se référant aux déclarations d'Arendt et à sa conception de la hiérarchie des facultés au moment de la composition de *Condition de l'homme moderne*, parce que la traduction latine de la formule aristotélicienne « *dzôon logon échon* » par « *animale rationale* » est abusive, le *logos*, langage ou raison, n'étant nullement pour le Stagirite la faculté suprême (« mais le *nous*, la faculté de contemplation, dont le principal caractère est de ne pouvoir s'exprimer dans le langage », *Condition de l'homme moderne*, p. 64). De l'autre, à la fois peut-être et plus fondamentalement, parce que pour Arendt comme pour Heidegger, affirmer que la réalité humaine se définit par la raison, étant sous-entendu que celle-ci constitue l'essence de celle-là, revient à opérer un contre-sens anthropologique à propos d'un être, l'homme, pour qui l'existence est première, en tant qu'elle s'offre à la capacité humaine de faire l'épreuve de la contingence des choses (cf. par exemple *Être et temps*, § 10).

²²*Ibidem*, p. 163.

qui travaille *n'est pas véritablement actif*. Hannah Arendt pourrait même explicitement estimer qu'il est fondamentalement inactif, et que ce n'est qu'en vertu d'une immense illusion collective que dans la société moderne on pense toute forme d'activité par référence au travail. Telle est la conséquence de la position théorique antimarxienne adoptée par Arendt : une lecture rigoureuse met des deux auteurs met en valeur ce qui constitue moins une opposition terme à terme aux thèses exprimées par exemple dans les *Manuscrits de 1844* qu'un dialogue patiemment construit²³. Afin d'évaluer l'écart pris par Arendt, il est intéressant de rappeler le détail de l'argumentation des *Manuscrits* :

« Par la production pratique d'un monde objectif, le façonnement de la nature non organique, l'homme s'affirme comme un être générique conscient, c'est-à-dire comme un être qui se comporte à l'égard de l'espèce humaine comme il se comporte à l'égard de sa propre essence, ou à l'égard de soi en tant qu'être générique. Certes, l'animal aussi produit. Il se construit un nid, des habitations, comme l'abeille, le castor, la fourmi, etc. Mais il ne produit que ce dont il a immédiatement besoin pour lui ou pour son petit ; il produit de façon unilatérale, tandis que l'homme produit d'une façon universelle ; il ne produit que sous l'emprise du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même lorsqu'il est libéré de tout besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il en est vraiment libéré. L'animal ne produit que lui-même, tandis que l'homme reproduit la nature tout entière ; le produit de l'animal fait directement partie de son corps physique, tandis que l'homme affronte librement son produit. »²⁴

Par conséquent, pour Marx comme pour Arendt, le travail n'est pas initialement une activité spécifiquement humaine ; il entretient des liens avec la nature organique, et à ce titre tous les animaux produisent pour satisfaire leurs besoins. Mais, en même temps, il permet à l'homme de se détacher de ces derniers et d'affirmer son essence spécifique. De ce fait, selon Marx, le travail constitue par excellence pour l'homme une activité libératrice – l'homme ne travaille même vraiment que lorsqu'il n'est plus assujéti à la nature, c'est-à-dire que dans cette vision des choses, le travail est investi de la dignité supérieure d'une activité capable d'exprimer la création humaine du sens. En partant d'une intuition similaire, Arendt n'accepte pas la conséquence marxienne, ce qui est permis par la distinction entre travail et oeuvre : seule l'oeuvre, catégorie qui n'existe pas dans la pensée de Marx, porte l'inventivité humaine et fait tradition au coeur de la nature cyclique et indifférente.

Deuxièmement, la réduction animale qui s'opère dans le travail est bel et bien une dénaturation. L'animalité apparaît pour la condition humaine comme une limite, et le travail, qui

²³Ce dialogue patient est attesté aussi bien par les nombreuses pages du *Denktagebuch* consacrées aux arguments marxien que par l'intention, plusieurs fois avouée par Arendt dans les années 1955-1960, d'écrire un ouvrage sur Marx.

²⁴Marx, *Manuscrits de 1844*, Premier manuscrit, trad. J.-P. Gougeon, Paris, Flammarion, 1996, p. 115-116.

ramène la seconde à la première, comme une limitation permanente. Il est donc tentant de proposer d'autres expressions afin d'achever la caractérisation de l'animalité : d'abord, cette limite est dynamique, si bien qu'on pourrait affirmer que pour Arendt, l'animalité est *menaçante*. Ensuite, l'animal pouvant à la différence de l'homme, se contenter de sa vie spécifique, l'homme animalisé par le travail et réduit à une vie indistincte est *bestialisé* par son activité. Enfin, la bestialisation de l'homme par le travail consiste en ceci qu'étant dominé par une activité qui ne lui permet aucunement d'affirmer sa particularité, il développe son existence dans le cadre d'une nouvelle *barbarie*. Cette triple caractérisation n'est pas démentie par notre dernière étape dans l'examen de la pensée arendtienne.

L'époque moderne ou l'animalisation de la condition humaine

Il convient en effet d'approfondir le travail de repérage de l'animalité selon Hannah Arendt, du fait que l'activité de travail a connu un destin historique spécial. Jusqu'ici nous l'avons seulement envisagée dans le cadre d'une analytique phénoménologique de la réalité humaine, ainsi que le suggèrent les chapitres III à V de *The Human Condition*, dont on pourrait dire qu'ils répondent traits pour traits à l'analytique existentielle du Dasein proposée par Heidegger dans *Être et temps*. Les deux ouvrages explorent pareillement les postures d'existence constitutives de l'humanité dans sa recherche d'elle-même (même si les activités qu'ils mettent en avant sont très différentes), le véritable hiatus tenant à ce que Heidegger régénère la métaphysique en ouvrant la réflexion au sens de l'être, tandis qu'Arendt se tourne vers la primauté occultée de la *vita activa* sur la *vita contemplativa*. Selon l'analytique arendtienne, le travail est une des postures naturelle de l'humanité telle qu'elle se constitue dans ses conditions fondamentales, par exemple par rapport à un environnement à qui elle s'adresse sur le mode du besoin dans le but de subsister. Cette posture se complète des deux autres, qui se trouvent à son égard sinon sur un plan d'égalité (lorsqu'on envisage l'analytique de manière statique), du moins ordonnées, c'est-à-dire reliées par des liens réglés (lorsqu'on envisage l'analytique de cette manière dynamique qui correspond davantage à la réalité de l'existence humaine).

Mais l'activité laborieuse est également aperçue en fonction d'une enquête que la phénoménologie pourrait nommer « un diagnostic d'époque », ainsi que le donne à penser la seconde perspective explorée par *Condition de l'homme moderne*, visible dans les chapitres I, II et VI. Et selon cette perspective, le travail est devenu l'activité principale ou de référence pour l'ensemble de la condition humaine. La modernité – et c'est pourquoi la traduction française du titre n'est pas fautive, mais seulement partielle – a en effet survalorisé le travail par rapport aux autres activités. Notre époque a même transformé l'oeuvre et l'action en travail, en les dénaturant et en

interdisant à la réalité humaine de se régénérer en « oeuvrant » et en « agissant ». Il convient d'envisager ce processus comme une véritable corruption historique, dont les conditions, selon la méthode d'interprétation proposée par Arendt, correspondent aux moments théoriques d'élaboration de la pensée du travail dans l'économie politique moderne. Une étape préliminaire du processus a consisté en la confusion délibérée entre le travail de la vie et le faire de l'oeuvre. Arendt impute à Adam Smith une part de responsabilité dans cette involution, du fait des catégories qu'il a proposées en fondant le type intellectuel de la notion de travail. Ainsi, la distinction qu'il a instituée entre « travail productif » et « travail improductif », distinction reprise par Marx, et qui a servi à dévaloriser les activités inassignables à la production. Et aussi le concept de « division du travail », qui tend à parcelliser la tâche et par là à atomiser le sens du faire, et à dissoudre la spécificité de l'oeuvre dans le système plus vaste de la production²⁵.

Il s'ensuit certaines conséquences fondamentales, désastreuses. La première tient au fait que la modernité a détruit la possibilité d'un espace véritablement public, car en instaurant le travail comme base de l'échange humain, elle a dressé le social contre le politique. Les mobiles privés qui sont les ressorts de l'activité laborieuse (survivre, suivre son intérêt, s'enrichir pour jouir des plaisirs de la vie) sont devenus les thèmes dominants de l'existence commune. Or, qu'est-ce qu'une vie publique dominée par le travail, sinon une économie, assujettie aux lois de la rentabilité et pensée d'après le thème de la prospérité matérielle ? Une telle conception de l'existence commune est même fondamentalement anti-politique : au lieu d'envisager l'inscription de la réalité humaine dans l'histoire en fonction du sens, elle n'est qu'une gestion des choses, et encore, à courte vue et en partie irresponsable, car inféodée à l'impératif du rendement immédiat. Si cela ne constituait une contradiction dans les termes, on devrait affirmer que la politique est devenue animale. Mais précisément, puisque l'humain ne peut véritablement être un animal, toute politique pensée d'après des impératifs proprement laborieux est une forme de barbarie, plus douce si l'on veut que la barbarie totalitaire, mais réellement dirimante pour la réalité humaine.

Seconde conséquence, qui peut à première vue sembler paradoxale : la prédominance historique du travail, le fait que cette activité ait fait époque, ne laisse envisager aucune sortie du processus par le biais du progrès ou de l'évolution normale. En d'autres termes, la réalisation de la société de travailleurs qu'appelle Marx ne permet aucune amélioration substantielle de l'existence humaine. Ainsi,

« Une société de masse, une société de travailleurs telle que Marx l'imaginait en parlant d'« humanité socialisée » consiste en spécimens hors-du-monde de l'espèce Homme, qu'ils soient esclaves-domestiques réduits à cet état par la violence d'autrui, ou qu'ils soient libres

²⁵*Condition de l'homme moderne*, p. 130-138.

accomplissant volontairement cette fonction. [...] *L'animal laborans* ne fuit pas le monde, il en est expulsé dans la mesure où il est enfermé dans le privé de son corps, captif de la satisfaction de besoin que nul ne peut partager et que personne ne saurait pleinement communiquer »²⁶.

On retrouve ici la critique arendtienne du projet marxien. Elle a pour fondement l'idée que le progrès technologique ne permet aucunement de libérer l'homme du travail aliéné, puisque un tel projet reconduit purement et simplement le travail contre le travail aliéné, et que c'est là une illusion typique de la vie dominée par cette activité. La machinisation des tâches reproduit au contraire la situation de l'homme privé de sa distinction (capacité à développer dans la solitude une pensée personnelle, capacité à vivre avec les autres des expériences d'existence commune), mais aussi elle l'aggrave.

« Le danger de l'automatisation future est bien moins la mécanisation tant déplorée de la vie naturelle que le fait qu'en dépit de son artificialité toute la productivité humaine serait aspirée par un processus vital énormément intensifié et en suivrait automatiquement, sans labour et sans effort, le perpétuel cycle naturel. La cadence des machines ne pourrait qu'accélérer la cadence naturelle de la vie, elle ne changerait pas, sinon pour le rendre plus fatal, le caractère principal de la vie à l'égard du monde, qui est d'user la durabilité »²⁷.

Que deviennent en effet les hommes libérés de la tâche laborieuse, dans le monde dominé par la logique du travail ? Pour la majorité d'entre eux, ou à terme, parce qu'ils sont ou seront devenus non rentables, ils sont voués à errer ainsi qu'à devenir quasiment superflus – et l'on retrouve ici un des thèmes dominant du projet totalitaire, rendre l'humain superflu. Pour une minorité ou à terme, ils mènent ou aspirent à mener une existence qui pourrait sembler idéale, celle de la jouissance des plaisirs offerts par la société de consommation qui résulte de la production mécanisée. Mais cette existence est proprement indigne de notre espèce : elle ne consiste qu'à consommer, c'est-à-dire à dévorer les fruits de l'activité laborieuse, et c'est là un impératif pour que perdure cette activité. La consommation ne saurait donc être une vraie et authentique jouissance des plaisirs de la vie, elle est trop pressée pour cela : tandis que la prise de plaisir suppose une temporalité déterminée par un projet, et aussi le choix libre et inventif de l'objet de plaisir (ainsi le plaisir est-il découverte de modalités insoupçonnées de l'existence), l'homme moderne ne consomme que pour pouvoir continuer à produire. Le supposé jouisseur est même une sorte de victime : il représente en effet la cible de la logique productiviste, et devient dépendant de ses

²⁶*Ibidem*, p. 167.

²⁷*Ibidem*, p. 182-183.

propres tendances, de deux manières principales. D'abord, les objets de son désir lui sont subtilement imposés par le biais du marketing. Celui-ci consiste à profiler les produits en fonction des « attentes » des consommateurs, si bien que ces produits au lieu d'offrir le moyen d'une découverte de l'altérité, enferment effectivement le consommateur dans son désir. Ensuite, la logique consumériste implique que le rythme de la séquence constituée par les trois termes « production de l'objet/achat/consommation » est comme une saccade qui, idéalement pour le système, est la plus courte possible.

Le pire est que, ainsi réduit à une vie de plaisir standardisés et marchandisés, le consommateur y prend goût, et entre dans une réelle dépendance, il développe des pratiques addictives lorsqu'on réussit à le réduire à la pure consommation, qui fait vivre le désir sur le mode du besoin. En tant qu'humains, nous sommes capables de mener une existence réduite à la reproduction consumériste de la vie – ce que nulle espèce animale ne pourrait mener, sauf lorsqu'on la dénature, ce que suggère la simple expérience du chien de Pavlov (que nous avons déjà croisé, car il est mentionné par Arendt à la fin du *Totalitarisme*). De même que l'analyse de l'expérience totalitaire avait révélé qu'il n'existe pas de nature humaine, mais seulement une existence qui se construit par certaines conditions, et qui s'altère lorsque celles-ci sont faussées, celle de la société de consommation indique qu'une dénaturation de l'existence est possible lorsqu'on réussit à l'assimiler à la vie organique. Le phantasme de jouissance promu par la publicité est même davantage que le revers de l'existence collective dominée par la logique productiviste : il est son complément nécessaire, indispensable à la répétition du cycle et à sa pérennisation. Dominé par elle, notre monde ne peut envisager que des plaisirs barbares, qui sont en réalité, en tant qu'ils suscitent sans cesse le manque propre à l'attitude consumériste, de véritables souffrances, les souffrances de la vie en travail. Derrière l'apparente victoire de l'*homo faber*, il est nécessaire de discerner le « triomphe de l'*animal laborans* » et de célébrer « la vie comme souverain bien » (selon le titre des deux derniers paragraphes de *The Human Condition*).

En d'autres termes, le monde du travail automatisé produit bien les conditions d'une nouvelle « désolation ». Celle-ci se traduit par le sentiment de se sentir inutile, de ne plus se sentir appartenir au monde, elle consiste également à ne plus se sentir appartenir à soi-même. Elle revient à ce que l'homme se sente superflu vis-à-vis des autres aussi bien que vis-à-vis de lui-même. On a suggéré plusieurs fois de relier l'analyse de la désolation arendtienne à l'interprétation que, dans *Qu'appelle-t-on penser ?* (séminaire à une partie duquel Arendt avait assisté), Heidegger donne de la phrase de Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Le désert croît »²⁸. La filiation semble pertinente du

²⁸Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « Parmi les filles du désert » ; Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, Gallimard, 1957, p. 36 ; voir par exemple Sylvie Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, 1999, p. 113

fait que Hannah Arendt semble reprendre et développer à la suite du philosophe de Marburg l'intuition nietzschéenne de l'essor du nihilisme dans les cadres mêmes de la civilisation moderne. Il est cependant nécessaire d'ajouter qu'Arendt poursuit le diagnostic de Nietzsche plus avant que Heidegger : tandis que ce dernier entend ramener la pensée à son origine et vise à reprendre le chemin salvateur de la philosophie en explorant les relations entre le langage et l'être, elle se détourne d'abord de la voie de la *vita contemplativa* afin d'analyser les modes de la *vita activa*, selon lesquels se joue la déchéance et la dignité humaines, puis, lorsqu'elle revient à la « vie de l'esprit », c'est pour dénoncer les sophismes (*fallacies*) de la métaphysique et envisager le *bios théôrétikos* du point de vue du « monde »²⁹. Tandis que dans le système de Heidegger un espoir reste permis pour le penseur retiré dans le « séjour » où il peut accueillir l'être grâce à la méditation sur le langage, Arendt propose une véritable vision dantesque du monde contemporain. L'avènement du nihilisme prophétisé par Nietzsche, « accroissement du désert » que Heidegger avait réfléchi dans le séminaire *Qu'appelle-t-on penser ?* en regard de la double possibilité de l'affirmation de l'éternel retour (l'une engendrant une posture d'effondrement de la réalité humaine, l'autre un espoir de régénération par la saisie de l'être), Arendt l'a en effet saisi dans la mise en place du système contemporain de la grande consommation, auquel même la culture (dernier refuge d'un monde commun possible) ne peut plus résister. D'où le pathétique constat dressé à la fin de l'important essai intitulé « Qu'est-ce que l'histoire ? », un des « exercices de pensée politique » compris dans *La crise de la culture* :

« L'époque moderne, avec son aliénation du monde croissante, a conduit à une situation où l'homme, où qu'il aille, ne rencontre que lui-même. Tous les processus de la terre et de l'univers se sont révélés faits par l'homme, réellement ou potentiellement. Ces processus, après avoir dévoré, pour ainsi dire, l'objectivité solide du donné, ont fini par retirer son sens au processus unique total qui était à l'origine conçu pour leur donner sens, et par agir, d'une certaine manière comme l'espace-temps éternel dans lequel ils pouvaient tous s'écouler et être ainsi délivrés de leurs conflits mutuels et de leur incompatibilité. C'est ce qui s'est produit pour notre concept d'histoire, comme pour notre concept de nature. Dans cette situation d'aliénation du monde radicale, ni l'histoire ni la nature ne sont plus du tout concevables. Cette double disparition du monde – la disparition de la nature et celle de l'artifice humain au sens le plus large, qui inclurait toute l'histoire – a laissé derrière elle une société d'hommes qui, privés d'un monde commun qui les relierait et les séparerait en même temps, vivent dans une séparation et un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble en une masse. Car une société de masse n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les êtres humains quand

²⁹Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, tome I : *La pensée* [1978], voir particulièrement la 1ère partie, « L'apparence », trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981 ; réédition « Quadrige », 2005, p. 37-96.

ceux-ci conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous »³⁰.

La signification de la vision arendtienne, c'est que la société de masse consiste en l'instauration et en la généralisation d'un mode d'existence conçu en fonction de la limite inférieure de l'humanité, rivé à cette poreuse frontière qui sépare la condition authentiquement humaine des multiples possibilités de sa dégénérescence animale et organique.

Conclusions :

L'animalité comme limite et comme horizon

En premier lieu, notre parcours nous fait estimer que le statut de l'animal dans la pensée d'Arendt semble correspondre à une conception étroite : le concept d'animalité paraît même présenter une dimension purement critique, et il ne semble pas qu'il y ait jamais eu dans sa pensée de représentation positive de l'animal. Les deux idées principales – il existe une stricte partition entre les hommes et les animaux ; la condition de ceux-ci constitue la limite inférieure de l'humanité – se trouvent même associées très tôt dans la réflexion de la philosophe, ainsi qu'on le voit dans le *Journal de pensée*³¹. Pour compléter cette approche, il est intéressant d'adopter le recul nécessaire pour mettre en perspective la représentation arendtienne de l'animal avec celle de ses contemporains ou avec les courants de pensée proche d'elle : (1) sa représentation évoque une nouvelle fois celle de Heidegger, notamment la page bien connue de *Sérénité* selon laquelle l'animal est « pauvre en monde »³² ; (2) elle ne prend pas appui sur les représentations développées à son époque en éthologie autour de la variante merleau-pontyenne de la phénoménologie³³ – ce qui est probablement dû à l'impossibilité de conférer dans l'oeuvre arendtienne une place positive au *sentir*, une place du moins qui verrait ce dernier capable de concurrencer la culture sur le terrain de la création du monde humain ; (3) de ce fait, Hannah Arendt se trouve évidemment à des lieues de considérer que l'animal est proche de l'humain, qu'il est un voisin, sinon un cousin, dont la situation pourrait servir à concevoir celle de l'homme, voire à relever la condition humaine, dans une

³⁰ *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique [Between Past and Future, 1954-1968]*, trad. sous la dir. de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, rééd. « Folio Essais », p. 119-120.

³¹ Voir par exemple le passage qui consiste en la copie en latin d'un extrait de la *Cité de Dieu* (XII, 20), précisant le statut respectif des hommes et de l'animal lors de la création : ceux-ci auraient été créés à partir de plusieurs, tandis que ceux-là l'aurait été à partir du seul Adam, afin qu'il puissent sentir l'importance de la société humaine, et ce sentiment de concorde qui fait de toute l'humanité une sorte de parenté (*Journal de pensée, op. cit.*, volume I, Cahier III d'avril 1951, § 16, p. 82). Arendt retrouve dans cet extrait l'importance de la pluralité et des liens amicaux/politiques qui distinguent la condition humaine.

³² Heidegger, *Sérénité*, dans *Questions III*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1966, p. 290.

³³ Voir F. J. J. Buytendijk, *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée* [1958], trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1965. Rapprochant l'homme et l'animal, Buytendijk ne les assimile pas, car, ainsi qu'on le voit avec le chapitre III de son ouvrage (« communauté humaine et communauté animale »), pour lui seuls les humains constituent véritablement un monde par la parole.

démarche telle que celle proposée par son ami Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*³⁴.

En second lieu, il est nécessaire de souligner que même en tant que représentation critique, la conception arendtienne de l'animalité est caractérisée par une certaine efficacité. Arendt nous invite à grâce à elle à revenir sur la distinction particulière de l'espèce humaine : par le biais du référent animal (même si et peut-être parce que ce référent est simplifié), elle souligne les modes spéciaux de constitution de la condition humaine, en destituant la vieille représentation d'une nature de l'homme. L'humanité est ainsi désignée par sa fragilité fondamentale, tandis que l'animal, compris dans le cycle de la nature, possède une robustesse élémentaire. Mais en même temps, on serait tenté d'affirmer que la simplification de l'animalité permet de la constituer comme un repoussoir idéal pour une humanité vouée sans cesse se chercher et à risquer de se perdre avant même de s'être complètement trouvée. Si bien que du point de vue d'une telle lecture le concept d'*animal laborans* recèle une extraordinaire puissance d'évocation. Grâce à lui, Hannah Arendt est susceptible de délivrer sinon la norme, du moins certains critères d'appréciation pour une évaluation de la tendance humaine à se dégrader par le biais d'un certain type de travail. L'animalité laborieuse peut peut-être valoir comme horizon négatif afin de tester les modes d'activité salariée en fonction d'un critère tel que la dignité. Aussi n'est-il nullement surprenant qu'à plusieurs reprises Arendt se tourne dans *The Human Condition* vers la sociologie du travail, en particulier la sociologie française, et vers Simone Weil en particulier. A tel point que l'on pourrait imaginer continuer la réflexion d'Arendt sur ce point. D'ailleurs, en dépit des griefs qu'on peut lui adresser, il existe déjà une façon d'envisager la reprise et l'adaptation de sa pensée aux modes contemporains de l'activité productive et salariée : Christophe Dejours a proposé dans *Souffrance en France* de mettre en oeuvre le concept de « banalité du mal » à propos des situations humaines dans l'entreprise³⁵. C'est sur le fond d'une critique radicale du monde livré au libre-échange qu'une telle approche sociologique est possible : ce qui, dans le dispositif de la production libérale, évoque quelque chose d'une non-humanité proche des conditions d'existence de l'animalité telle qu'Arendt les saisit, c'est l'inquiétude dans laquelle il fait vivre les humains jamais assez productifs, c'est impossibilité de jouir de la quiétude offerte par la civilisation sans se remettre sans cesse en question dans ses activités et sa rentabilité.

³⁴Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* [1979], trad. J. Greisch, Paris, Le Cerf, 1997.

³⁵Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Le Seuil, 1998 : il s'agissait notamment de réfléchir ces situations où se développe une complicité tacite du personnel des entreprises à des conditions anormales de travail qui « piègent » certains employés. Une des grandes limites de l'ouvrage tient au fait qu'en employant la notion de « banalité du mal » en la découplant de celle de « mal absolu » qui lui confère sa pleine portée, il fausse complètement la pensée arendtienne.

Enfin, il nous semble opportun de redoubler la notion de limite, adéquate jusqu'ici pour envisager la conception arendtienne de l'animalité, par celle d'horizon. En quoi l'animalité selon Hannah Arendt peut-elle offrir de telles ressources qu'elle soit susceptible d'être appréhendée comme un horizon pour la condition humaine ? Ici il convient de reconsidérer la portée de l'expression « animal politique », et, au lieu de la saisir comme un désastreux oxymore (qui transforme de fait l'activité politique en économie, inféodée au rapport moyens/fin et qui institue la logique propre à la sphère privée en lieu et place de l'authentique « publicité »), d'entreprendre de l'envisager positivement. Arendt affirme en maints passages que l'activité politique véritable s'entend à partir de l'affirmation aristotélicienne de l'usage (collectif) de la faculté *de parler et de raisonner*, dont est spécialement dotée notre espèce (*dzôon logon échôn*). Dans ses nombreuses réflexions sur cette formule, on voit de quelle manière elle s'emploie à retrouver sa signification dans le contexte intellectuel typique des pratiques civiques athéniennes, en tâchant de passer par-dessus la déformation que la philosophie fit subir à la politique. Elle met en œuvre tous les éléments dont elle dispose afin d'entendre la démocratie grecque de manière authentique, c'est-à-dire sur un mode préphilosophique. Cette entreprise généalogique se double d'une volonté de trouver le meilleur « terrain » possible pour adapter les conceptions de la tradition à la situation de l'homme moderne, en revenant aux sources de la modernité – c'est-à-dire, puisque celle-ci s'est inaugurée par une rupture, en acceptant préalablement que la tradition est définitivement perdue³⁶.

A la lumière de ce double effort, il semble que la formule de l'animalité politique puisse être entendue de la sorte : l'humain réalise son animalité politique lorsque les hommes rassemblés pour délibérer se montrent capables d'affronter les variations de l'histoire parce qu'ils assument enfin par la « fondation » collective leur condition complexe (tels les Anciens Romains évoqués dans l'article « Qu'est-ce que l'autorité ? » de *La crise de la culture*, ou encore les Américains modernes dont le geste est examiné dans *On Revolution*). Dans la tâche politique, la pluralité constitutive du genre humain se trouve enfin jointe à l'expression de la singularité de chacun, et cette conjonction, lorsqu'elle se réalise grâce aux événements que les circonstances nous proposent (et par conséquent à même une radicale contingence), mérite seule le nom de « liberté »³⁷. Lorsqu'elle agit selon une

³⁶ Ainsi l'expérience des conseils ouvriers est-elle appelée à jouer dans la modernité un rôle comparable à celui de la communauté politique dans les anciennes démocraties.

³⁷ Une note du *Denktagebuch* met en relief la relation étroite qui existe ainsi entre la liberté et l'événement : « *Liberté et événement* : la source de la liberté, qui s'exprime par la spontanéité – pouvoir commencer une série à partir de soi-même –, est l'événement. C'est lui qui procure pour ainsi dire à la liberté le matériau à partir duquel seulement la spontanéité peut s'enflammer. C'est seulement dans l'événement lui-même, et à vrai dire indépendamment de toutes les considérations prévisibles, que se prennent les rares décisions fondamentales dont je sais qu'elles étaient *libres*, du fait que je ne peux pas les *révoquer*. Il n'est pas vrai que tout dans la vie soit irrévocable ; la plupart des choses sont révocables, peuvent être réparées, et ce précisément du fait que qu'on n'en a pas décidé librement mais sous la force de contraintes intérieures ou de circonstances extérieures. En les invoquant, on s'excuse également d'abroger, à juste titre, les décisions. On reconnaît la liberté au caractère irrévocable d'une décision prise » (*Journal de pensée, op. cit.*, Cahier IV (juin 1951), § 18, volume I, p. 112-113.).

telle posture d'existence, l'humanité réalise littéralement sa spécificité : elle développe les potentialités de son espèce, et l'on peut dire qu'elle construit la signification positive de l'expression « animalité politique ». Nous, humains, nous sommes amenés à être collectivement une espèce que ne s'en tient pas aux déterminations nécessaires de la vie ; notre existence précédant notre essence, nous pouvons affirmer que nous *sommes* pour autant que nous nous *projetons* dans l'avenir.

Cependant, le point n'est jamais assez noté, si elle passe aux yeux de l'institution philosophique pour un penseur de la politique, Hannah Arendt n'a jamais explicitement *théorisé* sa pensée en cette matière : d'une part, les passages de son oeuvre publiée portant sur « l'action » ont une portée phénoménologique générale (ainsi, le fameux chapitre V de *The Human Condition*), et ne sauraient réellement valoir en lieu et place d'une explicite philosophie politique ; de l'autre, les tentatives qu'elle avait effectivement initiées afin d'explorer les modes de l'action politique se soldent par une série de fragments³⁸, et l'ouvrage devant couronner l'oeuvre – la 3ème partie de *La vie de l'esprit*, qui aurait dû s'intituler *Juger* – n'a pu être écrit faute de temps. Cependant, la constitution de la signification de l'animalité politique demeure à opérer, particulièrement sur le point d'un « sens commun » à bâtir. A ce titre, l'animalité politique demeure bel et bien un *horizon*. Elle représente même l'azimut de sens permettant au lecteur de se repérer dans l'oeuvre arendtienne, avant d'affronter grâce à cette dernière les questions cruciales de l'existence humaine. Singulier renversement, donc, par lequel la notion d'animalité, jusqu'ici entendue comme limite inférieure et menaçante de la condition humaine, devient la ligne de fuite servant à penser le salut de celle-ci par le biais de l'action politique.

Nous aimerions achever ce parcours par une remarque capable de remettre en question une certaine image de Hannah Arendt, consensuelle ou assagie. Certes, l'auteur de *The Human Condition* a commencé à ouvrir l'horizon de réalisation du sens commun politique : parce qu'il dispose de la capacité de délibérer, l'homme établit les conditions de son humanité par le biais de la parole commune. Après Kant et avant Habermas, c'est donc dans le cadre de « l'espace public » que l'humanité est appelée à se réaliser. Cependant, si Arendt a désigné le plan le plus haut de réalisation de l'*humain* sous le nom d'« animalité politique », c'est peut-être parce qu'il y a dans cette expression davantage que l'appel à la tradition vénérable de l'Antiquité telle que l'avait traduite Aristote. Il faut sans doute risquer l'hypothèse selon laquelle l'activité politique – même et surtout lorsqu'elle porte la puissance collective des hommes dans l'histoire – présente bel et bien quelque chose d'animal. Par exemple un mixte d'inquiétude et de férocité. En effet, la première se trouve nécessairement liée à l'exercice de la liberté en situation de radicale contingence ; la seconde, produite par le coefficient d'adversité élevé que rencontrent dans l'histoire toutes les

³⁸Voir ainsi l'opuscule publié après sa mort sous le titre *Was is Politik ? Fragmente aus dem Nachlass*, 1993, trad. *Qu'est-ce que la politique ?* Par S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995 ; « Points », 2001.

communautés politiques. Fidèle à ses sources latines, ou encore au vieux Thucydide, et si souvent élogieuse à l'égard de Machiavel, Arendt s'est dotée d'une représentation de la politique inspirée par le *thumos*, cette force énergétique qui anime les hommes qui agissent collectivement à même la contingence des événements. Le *thumos* paraît être le concept le mieux adapté pour donner à penser l'affect régissant la « puissance » qui fait exister « l'espace de l'apparence », soit le plan voué à porter l'existence humaine de la manière la plus authentique qui soit³⁹. A la lumière de la restitution de cet affect, de surcroît, les attaques terribles menées par Arendt à l'encontre de la philosophie politique prennent un sens nouveau : c'est aussi parce qu'elle a détourné la politique du *thumos* que la philosophie, par l'intermédiaire de ses fondateurs anciens et modernes (Platon puis Hobbes), a failli à sa tâche et a littéralement trahi l'humanité. En prétendant concevoir la politique à l'aune de l'activité de l'*homo faber* ou bien comme une science pure, elle a en effet commis un grave contre-sens et a détourné l'humanité de son plan de constitution privilégié. Une telle erreur peut aisément s'expliquer par l'inquiétude que suscite légitimement la réalité de l'animalité politique ; et chez des auteurs aussi instruits des vicissitudes de l'histoire humaine que l'étaient Platon et Hobbes, ne s'agit-il pas plutôt d'un pur et simple refus d'examiner le *thumos* politique en tant que tel ? De fait, et bien que la puissance se distingue essentiellement de la force et de la violence, si l'on entend « fonder », il faut adopter une disposition collective résolue, et quasiment l'énergie de conquérants. Et pour bien « commencer », il est nécessaire de pouvoir « commander » (selon la double signification d'*archein* tout à fait présente à l'esprit d'Arendt). Selon une telle conception « thumique » de la politique, au plus loin de la réduction géométrique des passions proposée par la philosophie politique moderne depuis Hobbes, la figure de l'animalité est donc loin d'être seulement métaphorique. Elle fournit un répertoire de postures d'existence qu'il revient à l'humanité d'explorer en les incarnant, dans une aventure véritablement inquiétante ; mais elle offre également la possibilité de renaturaliser dans une certaine mesure l'espace d'évolution des hommes dangereusement artificialisé par l'essor technoscientifique de la modernité. Hannah Arendt, penseur réaliste de la politique, dans la lignée de Thucydide et de Machiavel ? Si tel est le cas, quelles postures d'existence précises pour l'animalité politique au sein de la société démocratique ?

Thierry Ménissier

Maître de conférences de philosophie politique

Université Pierre Mendès France – Grenoble 2

³⁹Voir le § 28 de *Condition de l'homme moderne*, intitulé « La puissance et l'espace de l'apparence », p. 259-268.