

PETITE BIBLIO
PAYOT
CLASSIQUES

HANNAH ARENDT

LA NATURE DU TOTALITARISME



« Le régime totalitaire est “sans lois”, mais il n’est pas arbitraire. »

Dans le sillage immédiat de son ouvrage majeur, *Les Origines du totalitarisme* (1951), Hannah Arendt rédige deux textes qui éclairent et approfondissent celui-ci. « La nature du totalitarisme » (1954) traite de la spécificité du régime totalitaire par rapport aux régimes autoritaires (tyrannie, despotisme, dictature), offre un développement sur la pensée de Montesquieu, et aborde les thèmes de l'idéologie, de la terreur et de la solitude. « Religion et politique » (1953), quant à lui, est peut-être l'essai où la philosophe discute le mieux l'idée de religion séculière ; elle y réfléchit également à la notion d'autorité, annonçant le célèbre texte de 1959, « Qu'est-ce que l'autorité ? ». Défendre la liberté humaine, penser le mal et les totalitarismes : l'œuvre de Hannah Arendt ne cesse de questionner notre époque, à l'heure où, avec la montée des nationalismes et des extrémismes, l'Europe traverse à nouveau une période des plus troublées.

Traduit de l'anglais par Michelle-Irène Brudny

Hannah Arendt

La nature du totalitarisme

suivi de
Religion et politique

*Traduit de l'anglais et annoté
par Michelle-Irène Brudny*

**PETITE BIBLIO
PAYOT**

ÉDITIONS PAYOT & RIVAGES

www.payot-rivages.fr

Conception graphique de la couverture : Sara Deux

Illustration : © Olivier Marbœuf

TITRES ORIGINAUX :

On the Nature of Totalitarianism

Religion and Politics

© The Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, 1990, 1994

© Éditions Payot, Paris, 1990, pour la traduction française

© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2018 pour la traduction revue et la présente édition

ISBN : 978-2-228-92092-6

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gracieux ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre, est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la Propriété Intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

Note éditoriale

(2018)

Ce livre rassemble deux écrits de Hannah Arendt qui se situent dans le sillage immédiat de son ouvrage majeur, *Les Origines du totalitarisme* (1951), qu'ils contribuent à éclairer et approfondir.

« La nature du totalitarisme : essai sur la compréhension » (« On the Nature of Totalitarianism : An Essay in Understanding »), tout d'abord, est issu d'un manuscrit dactylographié où la philosophe puisait la matière des cours et conférences qu'elle donnait en 1953-1954 à la New School for Social Research de New York. Arendt y traite de la spécificité du régime totalitaire par rapport aux régimes autoritaires (tyrannie, despotisme, dictature), offre un développement sur la pensée de Montesquieu, et aborde les thèmes de l'idéologie, de la terreur et de la solitude.

« Religion et politique » (« Religion and Politics »), ensuite, est à l'origine une conférence faite par Hannah Arendt en juin 1953 à l'université Harvard sur le thème : « La lutte entre le monde libre et le communisme est-elle au fond religieuse ? ». Son texte est publié trois mois plus tard, en septembre 1953, dans la revue *Confluence*, alors dirigée par Henry Kissinger (n° II/3, p. 105-126), qui consacrait, sous l'égide de Raymond Aron, deux numéros au thème de la propagation des idéologies¹. C'est peut-être dans cet article qu'Arendt discute le mieux l'idée de religion séculière ; elle y réfléchit également à la notion d'autorité, annonçant ainsi le célèbre essai de 1959, « Qu'est-ce que l'autorité ? ».

Ces deux écrits font aujourd'hui partie du premier volume des *Essays in Understanding* (New York, Harcourt Brace, 1994), recueil édité par Jerome Kohn et couvrant les années 1930-1954². Une édition critique en avait été

publiée quatre ans auparavant chez Payot par Michelle-Irène Brudny³ ; nous reprenons ici sa traduction, revue à la lumière de l'édition américaine de 1994, qui présente un texte homogène. La version américaine de « La nature du totalitarisme » inclut aussi désormais plusieurs feuillets d'un texte antérieur (« Ideology and Propaganda⁴ ») destinés à compléter les vues de Hannah Arendt sur l'idéologie. Le début et la fin de cette interpolation sont signalés en note. Enfin, on trouvera en annexe un passage du dactylogramme d'origine ne figurant pas dans la version éditée, dans lequel la philosophe donne quelques rares précisions sur le phénomène de la cristallisation, qu'elle entend substituer au concept de causalité. Ces formulations étant souvent citées, il nous a semblé que le lecteur français devait pouvoir s'y reporter.

¹. Dans le premier volet du dossier (*Confluence*, n° II/1, 1953), la contribution de Raymond Aron est le texte d'une conférence, intitulée « Totalitarianism and Freedom », qu'il avait prononcée au Congrès des Amis de la liberté de la culture. Le contexte est celui d'une fameuse discussion sur les religions politiques ou sécularisées qui avait débuté avant la guerre avec les ouvrages de Waldemar Gurian, *Bolschewismus* (1931), et d'Eric Voegelin, *Die politische Religionen* (1938), auxquels Hannah Arendt fait explicitement référence, et qui s'était poursuivie après-guerre avec Raymond Aron, *L'âge des empires* (1945), et Jules Monnerot, *Sociologie du communisme* (1949), qu'elle critique avec force.

². Les nombreux autres textes de ce volume ont donné lieu à deux ouvrages : *La Philosophie de l'existence, et autres essais*, traduit par Anne-Sophie Astrup, Michelle-Irène Brudny de Launay, Martin Ziegler et Anne Damour, Paris, Payot, 2000 et coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2015 ; *Humanité et terreur*, traduit par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2017.

³. Voir Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990. Ce recueil, qui indiquait toutes les variantes des textes, comprenait également l'essai « Compréhension et politique » (1953), qui figure désormais dans *La Philosophie de l'existence, et autres essais*, *op. cit.* Cette parution antérieure s'explique par le fait qu'à cette date l'éditeur américain n'avait pas encore entrepris de recueillir les textes dispersés, inaccessibles ou inédits de Hannah Arendt, alors que des philosophes français avaient déjà publié, dans des recueils ou des revues, certains de ces textes.

⁴. Il s'agit d'une conférence prononcée à Notre Dame University en 1950.

La nature du totalitarisme

Essai sur la compréhension

I

Pour combattre le totalitarisme, il suffit de comprendre ceci : il est la négation la plus absolue de la liberté. Or cette négation est le fait de toutes les tyrannies et n'est pas décisive pour comprendre la nature spécifique du phénomène. Néanmoins, si quelqu'un ne peut être mobilisé lorsque la liberté se trouve menacée, c'est que rien ne peut le mobiliser. Même le point de vue « moral », l'expression d'une vive protestation contre des crimes sans précédent dans l'histoire et que les Dix Commandements n'avaient pas envisagés, ne pourra être ici d'un grand secours. L'existence même de mouvements totalitaires au sein d'un monde non totalitaire et, partant, l'attrait qu'exerce le totalitarisme sur des gens qui disposent de toutes les informations et entendent des mises en garde à longueur de temps, témoigne de manière éloquente de l'effondrement de toute la structure de la moralité, de tout le corps de commandements et d'interdictions qui, traditionnellement, incarnaient les principes fondamentaux que sont la liberté et la justice et les exprimaient sous forme de rapports sociaux et d'institutions politiques.

Néanmoins, bien des gens ne sont pas convaincus de la réalité de cet effondrement. Pour eux, il s'est produit un accident, après lequel le devoir commande de restaurer l'ordre ancien, de s'en remettre à l'ancien savoir du juste et de l'injuste, de mobiliser les vieilles tendances de recherche instinctive de l'ordre et de la sécurité. Ils traitent de « prophètes de la fin des temps » ceux qui pensent et parlent différemment, et ils leur reprochent d'assombrir par leur mélancolie la lumière qui éclaire le bien et le mal de toute éternité.

Mais ces prophètes, c'est-à-dire les pessimistes de l'histoire de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, de Burckhardt à Spengler, se sont retrouvés sans emploi, en raison de la réalité même de catastrophes dont jamais

personne n'avait prévu ni prédit l'envergure et l'horreur. Il semble toutefois que certains développements auraient pu être prévus et qu'ils l'ont d'ailleurs effectivement été, même s'il s'agit le plus souvent de prédictions formulées non pas au XIX^e siècle mais au XVIII^e siècle, où elles n'ont pas été prises en considération parce que rien ne semblait les justifier. Il n'est pas sans intérêt, par exemple, de savoir ce que Kant avait à dire, en 1793, du « système de la balance des forces » comme solution des conflits produits par le système européen des États-nations : « Ce qu'on appelle la balance des forces en Europe est une pure chimère, comme la maison de Swift qui avait été construite, par un architecte, en si parfait accord avec toutes les lois de l'équilibre qu'elle s'effondra aussitôt qu'un moineau vînt s'y poser⁵. » Ce n'était pas une pure chimère, mais elle s'est effectivement effondrée exactement comme Kant l'avait prédit. Un historien moderne exprime la même idée en ces termes : « Le test le plus rigoureux de l'équilibre des forces réside en cela même que celui-ci, par sa fonction, doit servir à écarter : la guerre⁶. »

Or nous trouvons chez un autre auteur du XVIII^e siècle une vision plus vaste et néanmoins plus proche de la réalité : il ne figure pas, habituellement, au nombre des prophètes de la fin des temps, il est aussi serein, aussi modéré et moins troublé encore que Kant (la Révolution française n'avait pas eu lieu). Et pourtant, il n'y a pour ainsi dire pas d'événement de quelque importance pour l'histoire présente qui ne puisse être rapporté aux craintes de Montesquieu.

Il est le dernier auteur qui ait étudié la nature du gouvernement, c'est-à-dire qui se soit demandé ce qui le faisait être ce qu'il est (« sa nature est ce qui le fait être tel⁷ »). Mais Montesquieu a ajouté une seconde question, entièrement nouvelle : qu'est-ce qui fait agir un gouvernement comme il agit ? Et il s'est aperçu que chaque gouvernement n'a pas seulement sa « structure particulière » mais un « principe » particulier qui le fait mouvoir. Ces deux questions ont été abandonnées par la science politique parce qu'elles sont, en un certain sens, préscientifiques. Elles renvoient à un mode de compréhension préliminaire qui s'exprime uniquement par l'attribution de noms — c'est une république, c'est une monarchie, c'est une tyrannie. Elles commencent toutefois le dialogue qu'est la véritable compréhension en s'interrogeant sur ce qui nous fait reconnaître dans un État une république, une monarchie, une tyrannie. Montesquieu, après avoir donné à la question classique une réponse classique — une république est un

gouvernement constitutionnel où le pouvoir souverain est aux mains du peuple, une monarchie, un gouvernement selon les lois, où le pouvoir est aux mains d'un seul homme et la tyrannie, un gouvernement sans lois dans lequel le pouvoir est exercé par un seul homme selon sa volonté arbitraire —, Montesquieu ajoute une autre perspective. Le principe de toute action, en république, est la vertu politique, que l'auteur assimile, sur le plan psychologique, à l'amour de l'égalité ; le principe de la monarchie est l'honneur, dont l'expression psychologique est la passion pour la distinction et, dans une tyrannie, le principe est la crainte.

Cet auteur, dont le principal titre de gloire réside dans l'invention explicite de la séparation et de l'articulation des pouvoirs en exécutif, législatif et judiciaire, définit, de manière surprenante et frappante, les différents gouvernements comme si le pouvoir était nécessairement souverain et indivisible. Il est curieux de voir que c'est Kant, et non Montesquieu, qui a redéfini la structure des gouvernements selon les principes du second.

Kant, dans son *Projet de paix perpétuelle*, introduit une distinction entre « formes de domination » (*Formen der Beherrschung*⁸) et formes de gouvernement. Les formes de domination sont distinguées uniquement en fonction du lieu du pouvoir : tous les États dans lesquels le prince jouit du pouvoir souverain entier sont des autocraties ; si le pouvoir est aux mains de la noblesse, la forme de domination s'appelle l'aristocratie, et si le peuple détient le pouvoir absolu, la domination s'exprime sous la forme de la démocratie. Ce que Kant souligne, c'est que toutes ces formes de domination, comme l'indique le terme même, sont, à strictement parler, illégales. Un gouvernement constitutionnel ou s'exerçant selon des lois s'institue en divisant le pouvoir de telle sorte que ce ne soit pas le même organe (ou individu) qui fasse les lois, les exécute et soit juge de ses propres actions. En suivant ce principe nouveau, qui remonte à Montesquieu et a trouvé une expression claire dans la Constitution des États-Unis, Kant a signalé deux structures élémentaires de gouvernement : le gouvernement républicain, fondé sur la séparation des pouvoirs, même lorsqu'un prince se trouve à la tête de l'État ; le gouvernement despotique dans lequel les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire ne sont pas séparés. Le pouvoir, dans son acception politique concrète, est le pouvoir requis et incarné par la possession de moyens violents pour faire exécuter les lois. Par conséquent, là où le pouvoir exécutif n'est pas séparé du législatif et du judiciaire ni

contrôlé par eux, la source du droit ne peut plus être la raison ni l'examen mais devient le pouvoir lui-même. Est despotique le type de gouvernement pour lequel la formule « la force fait le droit » sonne juste, et ce indépendamment de tous les autres paramètres. Une démocratie gouvernée selon les décisions de la majorité, mais où la loi ne fait pas contrepoids, est aussi despotique qu'une autocratie.

Il est vrai que cette distinction kantienne elle-même a cessé d'être tout à fait satisfaisante. Sa principale faiblesse tient à ce que ce rapport entre le droit et le pouvoir repose sur le présupposé que la source du droit est la raison humaine (toujours au sens de *lumen naturale*) et celle du pouvoir, la volonté humaine. Or ces deux présupposés sont contestables d'un point de vue historique aussi bien que philosophique. Il ne nous est pas possible d'examiner ici ces difficultés et cela n'est pas nécessaire. Dans la perspective qui est la nôtre et qui consiste à élucider la nature d'une forme nouvelle et sans précédent de gouvernement, il est d'ailleurs sage, sans doute, de commencer par appliquer les critères classiques, même s'ils ne sont plus traditionnellement reçus. Dans notre recherche de la nature du gouvernement totalitaire — de sa structure, selon la formule de Montesquieu —, nous utiliserons la distinction kantienne entre formes de domination et formes de gouvernement, ainsi qu'entre gouvernement constitutionnel (« républicain », pour reprendre le terme de Kant) et gouvernement despotique.

La seconde invention de Montesquieu, selon laquelle chaque forme de gouvernement a un principe inné spécifique qui constitue le moteur de toutes ses actions et guide celles-ci, touche de très près notre objet. Ce principe moteur n'était pas seulement lié de manière étroite à l'expérience historique — l'honneur constituait, à l'évidence, le principe de la monarchie médiévale puisque celle-ci reposait sur la noblesse, et la vertu, celui de la république romaine. En tant que principe de mouvement, il a introduit l'histoire et le procès historique dans les structures de gouvernement qui, d'après la définition qu'en avaient, à l'origine, donnée les Grecs en les mettant au jour, étaient représentées comme inchangées et immuables. Le seul principe de changement qui, jusqu'à l'invention de Montesquieu, se trouvait attaché à ces formes de gouvernement était la dégradation, la corruption qui transformait une aristocratie (gouvernement des meilleurs) en oligarchie (gouvernement d'une clique dans son propre

intérêt) ou bien renversait une démocratie qui avait dégénéré en gouvernement de la multitude (ochlocratie) pour en faire une tyrannie.

Les principes qui, d'après Montesquieu, font mouvoir et guident les gouvernements — vertu, honneur, crainte — sont tels dans la mesure où ils régissent aussi bien les actions du gouvernement que celles des gouvernés. Dans une tyrannie, la crainte n'est pas seulement celle qu'éprouvent les sujets à l'égard de leur tyran mais aussi celle qu'inspirent au tyran ses sujets. La crainte, l'honneur, la vertu ne sont pas des mobiles d'ordre psychologique mais les critères selon lesquels est conduite et jugée toute la vie publique. Tout comme la fierté du citoyen d'une république est de ne pas compter davantage que ses concitoyens, celle du sujet d'une monarchie est de se distinguer et d'être honoré publiquement. En instituant ces règles, Montesquieu ne veut pas dire que tous doivent toujours se conduire conformément aux principes du gouvernement sous lequel ils se trouvent vivre ni que les membres d'une république ignorent ce qu'est l'honneur ou ceux d'une monarchie, la vertu. Il ne se réfère pas non plus à des « types idéaux ». Il analyse la vie publique des citoyens, non la vie privée des gens, et il découvre que cette vie publique, c'est-à-dire la sphère où tous agissent ensemble sur des questions qui leur importent au même titre à chacun, est déterminée par certaines règles, et que si ces règles cessent d'être obéies et les critères spécifiques de comportement, d'être tenus pour valides, les institutions politiques cessent d'être sûres.

La distinction qu'opère Montesquieu entre la nature⁹ du gouvernement (ce qui le fait être tel) et le principe qui le fait mouvoir ou le guide (ce qui le met en mouvement en le faisant agir) recouvre une autre différence et un autre problème qui ont obéré la pensée politique depuis ses débuts et que Montesquieu indique, sans les résoudre, avec sa distinction entre l'homme comme citoyen (membre d'un ordre public donné) et l'homme comme individu. En cas de conquête, par exemple, « le citoyen peut périr, et l'homme rester¹⁰ ». Ce problème se trouve généralement traité, dans la pensée politique moderne, comme celui de la distinction entre vie publique et vie privée ou entre la sphère du politique et celle du social. Et l'on impute de manière conventionnelle son caractère embarrassant à une prétendue double norme de la moralité.

Dans la pensée politique moderne, dans la mesure où ses difficultés essentielles découlent de la découverte de Machiavel — le pouvoir comme centre de toute vie politique et les rapports de pouvoir comme lois suprêmes qui régissent les actions politiques —, ce problème s'est trouvé compliqué et recouvert par le conflit entre la légalité comme centre du gouvernement constitutionnel national et la souveraineté arbitraire comme une sorte de situation naturelle dans le domaine des relations internationales. Il semble ainsi que nous ayons affaire à deux séries de dualités pour juger de ce qui est juste et de ce qui est injuste dans toutes les actions : la dualité des normes qui a sa source dans le fait que l'homme est en même temps un citoyen et un individu, d'un côté, et celle qui tient à la différenciation entre politique étrangère et politique intérieure. Ces deux problèmes sont pertinents pour notre tentative de comprendre la nature du totalitarisme, parce que les gouvernements totalitaires prétendent les avoir résolus tous deux. La distinction et la contradiction entre politique étrangère et politique intérieure se trouvent résolues par la prétention au gouvernement mondial, démontrée en traitant chaque pays conquis, au mépris complet de son droit propre, comme un délinquant coupable de transgresser les lois totalitaires et en punissant les habitants selon des lois auxquelles on confère une validité rétroactive. Autrement dit, la prétention au gouvernement mondial revient à se prévaloir d'avoir institué sur terre un droit nouveau et universellement valide ; ainsi, pour un esprit totalitaire, toute politique étrangère est une politique intérieure masquée et toutes les guerres extérieures sont en fait des guerres civiles. La prétention totalitaire à la domination totale de l'homme se charge d'apporter une solution au dilemme inhérent à la distinction entre le citoyen et l'individu, ainsi qu'aux difficultés concomitantes de la dichotomie entre vie publique et vie personnelle.

Pour Montesquieu, seule la contradiction entre citoyen et individu constituait un vrai problème politique. Le conflit entre politique intérieure et étrangère comme conflit entre le droit et le pouvoir n'existe que dans la mesure où l'on soutient que le pouvoir est indivisible et souverain. Montesquieu et Kant considéraient tous deux que seule la séparation des pouvoirs peut garantir le droit et qu'une fédération mondiale résoudrait enfin les conflits de souveraineté. Un progrès éminemment concret sur la voie de l'assimilation de la politique étrangère à la politique intérieure a été accompli par la Constitution des États-Unis lorsque l'article VI, en parfaite

consonance d'esprit avec Montesquieu, a stipulé que, outre la Constitution et toutes les lois édictées, « tous les traités conclus [...] sous l'autorité des États-Unis constitueront la loi suprême du pays ».

La distinction entre citoyen et individu devient un problème à partir du moment où nous prenons conscience du décalage entre la vie publique, dans laquelle je suis un citoyen comme tous les autres, et la vie privée, où je suis un individu différent de tous les autres. L'égalité devant la loi n'est pas seulement le caractère distinctif des républiques modernes : en un sens plus profond, ce principe prévaut dans tous les gouvernements constitutionnels en ce que tous les gens qui vivent sous ce type de gouvernement doivent en recevoir dans une égale mesure tout ce qui leur revient légitimement. Dans tous les gouvernements constitutionnels, la loi détermine et est en mesure d'assurer le *suum cuique*¹¹ ; et par ce biais, chacun entre en possession de ce qui lui revient.

Toutefois, la règle du *suum cuique* ne saurait s'étendre à toutes les sphères de l'existence. Il n'y a pas de *suum cuique* que l'on puisse définir et donner aux individus dans le cadre de leur vie personnelle. Le fait même que soit permis, dans les sociétés libres, tout ce qui n'est pas expressément interdit, traduit clairement cette situation : la loi définit les frontières de la vie personnelle, mais elle ne saurait toucher à ce qui se passe à l'intérieur de celles-ci. À cet égard, la loi remplit deux fonctions : elle régit la sphère publique politique au sein de laquelle les hommes agissent de concert, en tant qu'égaux, et ont une destinée commune, mais, dans le même temps, elle délimite l'espace à l'intérieur duquel nos destinées individuelles s'accomplissent, ces destinées qui sont si dissemblables que deux biographies ne se prêtent jamais à des lectures identiques. Le droit, dans sa sublime généralité, ne peut jamais prévoir ni donner le *suum* que chacun reçoit dans son irréductible singularité. Les lois, une fois qu'elles sont instituées, sont toujours appliquées conformément à des précédents. Mais tout le problème des agissements et des événements de la vie privée est que cette vie se trouve détruite dans son essence privée même, dès lors qu'on la juge selon des critères de comparaison ou à la lumière de précédents. On pourrait définir le philistinisme et expliquer pourquoi il tend à étouffer la créativité de la vie humaine en y voyant une tentative pour juger selon des précédents ce qui, par définition, défie tout précédent, grâce à une transformation moralisatrice des coutumes en des « lois » générales de comportement également valables pour tous.

À l'évidence, le problème que pose cet écart entre vie publique et vie privée, entre l'homme comme citoyen et comme personne individuelle, ne vient pas seulement de ce que les lois ne sauraient servir à guider et à juger l'action accomplie par un homme dans sa vie privée ; les critères de ce qui est juste et injuste dans ces deux sphères diffèrent et même, souvent, s'opposent. De tels conflits, dont l'éventail est très large — de l'homme qui transgresse toutes les règles du code de la route parce que sa femme est mourante au thème central d'*Antigone* — sont toujours tenus pour insolubles. Et si l'on ajoute à cette aporie le fait que les grands tragiques présentent presque toujours ces « contrevenants » comme agissant selon une « loi supérieure », on saisit à quel point l'homme occidental connaît, par expérience, les échecs inhérents même au meilleur des corps politiques dont il lui faut être le citoyen. Mais curieusement, dans cette expérience particulière, les philosophes occidentaux l'ont abandonné, et ont fait de leur mieux pour éluder le problème en élevant le droit civil à un niveau d'universalité dénuée d'ambiguïté qui n'est jamais le sien dans la réalité. Le célèbre impératif catégorique kantien « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle » touche au fond de ce problème, dans la mesure où il exprime l'essence de ce que la loi exige de nous. Or, ce moralisme rigide n'ignore pas tant la pitié et l'inclination qu'il ne constitue une source de maux bien réelle, dans tous les cas où aucune loi universelle, pas même celle, imaginée, du pur raisonnement, ne saurait déterminer ce qui est juste dans une situation particulière.

Même dans la sphère privée où aucune règle universelle ne saurait jamais déterminer de manière univoque ce qui est bien et ce qui est mal, l'homme n'agit pas pour autant de manière totalement arbitraire. Il n'y est pas guidé par des règles, sous lesquelles les cas particuliers peuvent être subsumés, mais par des principes — comme la loyauté, l'honneur, la vertu, la foi — qui dessinent, en quelque sorte, des orientations. Montesquieu ne s'est jamais demandé si ces principes pouvaient receler un pouvoir cognitif qui permette de juger, voire d'établir ce qui est juste et injuste. Mais ce qu'il a découvert en assortissant la structure des gouvernements, définie de manière classique, d'un principe moteur qui, seul, fait agir les hommes, qu'ils soient gouvernants ou gouvernés, c'est que la loi et les relations de pouvoir qu'on rencontre dans toute forme d'organisation politique ne font que tracer les frontières qui délimitent une sphère entièrement différente, non publique. Et c'est d'elle que proviennent les sources de l'action et du

mouvement, en tant que ceux-ci se distinguent des forces structurelles que sont la loi et le pouvoir, avec leur fonction stabilisatrice. Les sources du mouvement et de l'action sont endiguées par la loi et le pouvoir dont, parfois, elles franchissent les limites.

Montesquieu, comme d'autres avant lui, a observé que ces principes d'action et leurs critères du juste et de l'injuste différaient beaucoup selon les pays et selon les époques. Et, ce qui importe davantage, il a mis en évidence que chaque structure de gouvernement, telle qu'elle se manifeste dans la loi et le pouvoir, a un principe propre qui lui est corrélatif et selon lequel les hommes, vivant dans cette structure de gouvernement, agissent. C'est d'ailleurs cette découverte-là qui lui a donné, ainsi qu'aux historiens venus après lui, les outils nécessaires pour définir l'unité spécifique de chaque culture. Puisqu'il y avait une correspondance manifeste, patente dans l'histoire, entre le principe de l'honneur et la monarchie, entre celui de la vertu et la république, celui de la crainte (comprise non pas comme un affect mais comme un principe d'action) et la tyrannie, il devait exister quelque terreau plus profond d'où l'homme comme individu et l'homme comme citoyen tiraient leur origine. Autrement dit, Montesquieu avait aperçu que l'opposition entre sphère publique et sphère privée, entre l'homme comme individu et comme citoyen n'était pas seulement discordance et conflit même si celui-ci demeurerait possible.

Le phénomène des correspondances entre les diverses sphères de la vie et le miracle que représentent les unités constituées par les cultures et les périodes, malgré les écarts et les contingences, indiquent que, au fondement de chaque entité culturelle et historique, se trouve un terreau commun, qui est à la fois fondation et source, assise et origine. Montesquieu définit comme « distinction » le terreau commun dans lequel sont ancrées les lois de la monarchie et d'où sont issues les actions de ses sujets, de telle manière qu'il assimile l'honneur, qui constitue, dans une monarchie, le principe suprême guidant les actions, à l'amour de la distinction. L'expérience fondamentale sur laquelle reposent les monarchies, mais aussi toutes les formes hiérarchisées de gouvernement, est l'expérience, inhérente à la condition humaine, de ce que les hommes sont distincts et différents les uns des autres par la naissance. Or nous savons tous qu'il existe une expérience contraire, diamétralement opposée à la précédente et dont la validité n'est pas moins affirmée : c'est celle de l'égalité entre tous les hommes qui sont « nés égaux » et ne se distinguent que par leur statut social. Cette égalité

— il ne s'agit pas, en l'espèce, d'une égalité devant Dieu comme instance infiniment supérieure au regard de laquelle toutes les distinctions et les différences deviennent négligeables — a toujours voulu dire non seulement que tous les hommes, indépendamment des différences qui les séparent, sont également précieux, mais aussi qu'ils ont reçu par nature une quantité de pouvoir égale. L'expérience fondamentale sur laquelle reposent les lois républicaines et qui inspire l'action des citoyens est celle de la vie au sein d'un groupe d'hommes disposant d'une part égale de pouvoir. Les lois qui règlent la vie de ces hommes ne portent pas sur la distinction mais sur la limitation du pouvoir de chacun afin qu'un espace soit préservé pour l'exercice du pouvoir de son prochain. Le fondement commun de la loi et de l'action, en république, est cette idée que le pouvoir imparti à l'homme n'est pas limité avant tout par quelque puissance supérieure, Dieu ou la Nature, mais par celui de ses égaux. Et la joie qui en émane, cet « amour de l'égalité » qui constitue la vertu, vient de cette expérience selon laquelle c'est seulement parce qu'il en va ainsi, seulement parce qu'il y a égalité de pouvoir, que l'homme n'est pas seul. Car être seul signifie ne pas avoir de pairs. « *One is one and all alone and ever more shall be so* », comme cette ancienne comptine anglaise ne craint pas de désigner ce qui, pour l'esprit humain, constitue nécessairement la tragédie suprême de la condition divine¹².

Montesquieu n'a pas donné d'indication sur le fondement commun de la structure de gouvernement et de l'action dans les tyrannies. Il nous est donc loisible de combler cette lacune en nous inspirant de ses apports. La crainte, ce principe qui constitue la source de l'action dans les tyrannies, est profondément liée à l'angoisse que nous éprouvons dans les situations d'abandon complet¹³. Cette angoisse nous fait découvrir l'envers de l'égalité, et elle est le pendant de la joie ressentie à partager le monde avec nos pairs. La dépendance et l'interdépendance qui nous sont nécessaires pour prendre conscience de notre pouvoir (de la quantité de force qui nous appartient en propre) deviennent source de désespoir dès que, dans un abandon complet, nous nous apercevons que l'homme seul n'a aucun pouvoir mais se trouve toujours subjugué et vaincu par un pouvoir supérieur. Si un individu isolé pouvait disposer d'une force suffisante pour égaler son pouvoir à celui de la nature et des circonstances, il n'aurait pas besoin de compagnie. La vertu acquitte volontiers le prix d'une limitation du pouvoir en échange de la grâce que constitue le fait de vivre avec

d'autres ; la crainte est le désespoir, face à leur impuissance propre, de tous ceux qui, pour une raison quelconque, ont refusé d'« agir de concert¹⁴ ». Il n'existe pas de vertu, d'amour de l'égalité de pouvoir qui ne doivent surmonter cette angoisse de se sentir sans recours, car il n'y a pas d'existence humaine qui ne se retrouve parfaitement impuissante et sans recours possible à l'action, ne serait-ce que face à la mort. La crainte comme principe d'action constitue, en un sens, une contradiction dans les termes, puisque, justement, elle désespère de toute action. À la différence des principes que sont la vertu et l'honneur, la crainte est dépourvue de la capacité de dépassement de soi et elle est donc véritablement antipolitique. Comme principe d'action, elle ne peut être que destructrice ou, selon l'expression de Montesquieu, « corrompue par sa nature ». En conséquence, la tyrannie est la seule forme de gouvernement qui porte en elle-même les germes de sa destruction. Le déclin des autres gouvernements est dû à des circonstances extérieures ; mais les tyrannies ne doivent leur survie qu'à des causes accidentelles, externes qui les empêchent de se corrompre elles-mêmes¹⁵.

Le fondement commun à partir duquel s'institue l'absence de lois et qui suscite la crainte est l'impuissance qu'éprouvent tous les hommes réellement et totalement isolés. Un homme seul contre tous n'a plus l'expérience de l'égalité du pouvoir entre les hommes, mais celle du pouvoir conjugué et impossible à contenir que tous les hommes opposent au sien. Le grand avantage de la monarchie et de tous les types de gouvernements hiérarchiques tient au fait que des individus, qui jouissent d'un statut social et politique selon leur « distinction », n'ont jamais à affronter la masse, indistincte et où nul ne peut être discerné, que constituent « tous les autres », et face à laquelle ils ne peuvent convoquer que leur minorité absolue où ils ne sont qu'un. Le péril spécifique qui guette toutes les formes de gouvernement fondées sur l'égalité est celui-ci : lorsque la structure de la légalité, au sein de laquelle l'expérience de l'égalité du pouvoir se voit assigner un sens et une orientation, s'effondre ou est menacée, les pouvoirs des égaux s'annulent les uns les autres, et il ne reste que l'expérience de l'impuissance absolue. C'est cette conviction de l'impuissance individuelle et la crainte du pouvoir de tous les autres qui donnent naissance à la volonté de domination, celle du tyran. Tout comme la vertu est l'amour de l'égalité du pouvoir, la crainte est, en réalité, la volonté de puissance ou, dans sa forme pervertie, la soif du pouvoir. Dans

une perspective concrète et politique, il n'y a pas d'autre volonté de puissance que la volonté de domination. Car le pouvoir, dans sa véritable signification, ne saurait être la possession d'un seul. Il vient à l'existence, mystérieusement en quelque sorte, dès lors que les hommes agissent « de concert », et il disparaît, tout aussi mystérieusement, dès que l'homme se retrouve entièrement seul. La tyrannie, fondée sur l'impuissance consubstantielle de tous les hommes qui sont seuls, constitue une tentative hybride pour être comme Dieu, personnellement investi du pouvoir, dans une totale solitude.

Ces trois formes de gouvernement, la monarchie, la république et la tyrannie, sont authentiques parce que l'assise sur laquelle repose leur structure (distinction de chacun, égalité de tous et impuissance) — et qui leur donne leur principe moteur — est constituée par des éléments authentiques de la condition de l'homme et se traduit par des expériences humaines fondamentales. Nous poserons donc maintenant, à propos du totalitarisme, la question suivante : peut-on invoquer, pour cette forme sans précédent de gouvernement, un fondement tout aussi authentique, bien que caché jusqu'ici, de la condition humaine sur terre, fondement susceptible de se révéler uniquement dans une situation définie par l'unité de l'humanité sur toute la planète, assurément sans plus de précédents que le totalitarisme lui-même ?

II

Avant de poursuivre, il convient sans doute de reconnaître que cette démarche comporte au moins une difficulté essentielle. Pour un esprit moderne, rien n'est plus confondant dans les définitions de Montesquieu que le fait qu'il prenne au sérieux la compréhension qu'ont d'eux-mêmes certains phénomènes historiques et leur auto-interprétation. Qu'il ne recherche pas des motifs ou des intérêts inavoués derrière l'affirmation de la vertu par la république, de l'honneur par la monarchie et de la peur par la tyrannie paraît d'autant plus surprenant de la part de Montesquieu que c'est lui qui, le premier, a observé l'influence très importante des facteurs « objectifs » comme les conditions climatiques, sociales et autres sur la formation d'institutions de nature strictement politique.

Mais en ces matières comme dans d'autres, la compréhension véritable n'a guère le choix. Les sources parlent, et ce qu'elles révèlent est la manière

dont se comprennent et s'interprètent des gens qui agissent et pensent savoir ce qu'ils font. Si nous leur refusons cette compétence et prétendons posséder un savoir supérieur et être en mesure de leur dire quels sont leurs « mobiles » réels et de quelles « tendances » ils sont les représentants objectifs, indépendamment de ce qu'ils pensent être, nous les privons de la faculté même de la parole, puisque cette dernière est supposée faire sens. Lorsque, par exemple, Hitler affirme, de manière répétée, que les Juifs sont le pôle négatif de l'histoire mondiale et que, pour étayer cette opinion, il conçoit des usines destinées à liquider toutes les personnes d'origine juive, il est absurde de faire valoir que l'antisémitisme a été sans grande incidence sur l'édification de ce régime totalitaire ou que Hitler était seulement la proie d'un malencontreux préjugé. Il incombe ensuite au spécialiste de mettre en lumière le contexte historique et politique de l'antisémitisme, mais il ne peut en aucun cas alléguer que les Juifs sont seulement les substituts de la petite bourgeoisie et que l'antisémitisme est à référer au complexe d'Œdipe ou à je ne sais quoi d'autre. Les cas où les gens mentent délibérément et, pour poursuivre le même exemple, font semblant de haïr les Juifs alors que, en réalité, ils cherchent à éliminer la bourgeoisie, sont très rares et aisés à détecter. Dans tous les autres cas, la compréhension que les agents ont d'eux-mêmes et l'interprétation qu'ils donnent de leur action constituent le fondement de toute analyse et de toute compréhension.

En conséquence, pour tenter de comprendre la nature du totalitarisme, nous poserons, en toute bonne foi, les questions classiques touchant la nature de ce régime et le principe qui le fait agir¹⁶. Depuis l'émergence de la démarche scientifique dans les sciences humaines, c'est-à-dire avec le développement de l'historicisme¹⁷, de la sociologie et de l'économie modernes, on a cessé de considérer ce type de questions comme susceptibles de faire progresser la compréhension, et Kant est le dernier à avoir réfléchi dans l'optique de la philosophie politique classique. Il est vrai que, depuis, les exigences d'exactitude scientifique ont constamment progressé et qu'elles sont certainement plus élevées que jamais auparavant. Mais, dans le même temps, nos exigences et nos critères, en matière de compréhension véritable, ont décliné de manière tout aussi constante et, avec l'importation, dans les sciences sociales, de catégories interprétatives qui leur sont complètement étrangères et qui sont même souvent absurdes, ces exigences ont atteint leur niveau historique le plus bas. La précision scientifique n'a pas permis de parvenir à une compréhension qui aille au-

delà des limites étroites de la pure factualité. Elle a lourdement payé cette présomption lorsque la prolifération sauvage des superstitions du ^{xx}^e siècle, sous la guise d'une scientificité de mauvais aloi, est venue pallier ces déficiences. Aujourd'hui, le besoin de comprendre en est venu à se faire sentir de manière désespérée, et il fait litière de ce qu'exigent non seulement le processus même de compréhension, mais aussi la pure exactitude scientifique, et même la simple honnêteté intellectuelle.

Le gouvernement totalitaire est sans précédent parce qu'il défie toute comparaison. Il a fait éclater la distinction sur laquelle faisaient fond les définitions de la nature des gouvernements depuis les débuts de la pensée politique occidentale : la distinction entre gouvernement selon des lois, constitutionnel ou « républicain » et gouvernement sans lois, arbitraire ou tyrannique. Le régime totalitaire est « sans lois » en ce qu'il se joue de toutes les lois positives, mais il n'est pas arbitraire car il obéit, selon une logique rigoureuse, à ces lois de l'Histoire ou de la Nature¹⁸, et il les met scrupuleusement à exécution. Telle est la prétention monstrueuse, et pourtant apparemment impossible à contester, de ce régime. Il n'est pas « sans lois » mais s'alimente, bien au contraire, aux sources de l'autorité dont toutes les lois positives — fondées sur le « droit naturel », les mœurs, la tradition ou bien sur cet événement historique qu'est la révélation divine — ont reçu leur ultime légitimation. Ce qui paraît sans lois au monde non totalitaire constituerait, en réalité, une forme supérieure de légitimité qui, puisqu'elle tire son inspiration des sources mêmes, peut faire bon marché du légalisme étroit des lois positives qui ne sauraient faire advenir la justice dans la moindre affaire singulière, concrète et donc imprévisible, mais peuvent seulement empêcher l'injustice. La légalité totalitaire, qui met en œuvre les lois de la nature ou de l'histoire, ne se préoccupe pas de leur traduction en normes du bien et du mal à l'usage des individus, mais elle les applique directement à l'« espèce ». La loi de la nature ou de l'histoire est censée, pour peu qu'on la mette correctement à exécution, donner, comme produit ultime, une « Humanité » homogène, et cette attente est à l'arrière-plan de la prétention à la domination mondiale qui anime tous les gouvernements totalitaires. D'un autre côté, l'humanité ou, plus exactement, l'espèce humaine, est considérée comme une sorte de vecteur actif de ces lois, alors que le reste de l'univers est seulement déterminé par elles de manière passive.

À présent, la différence essentielle qui sépare la conception totalitaire du droit de toutes les autres s'éclaire. Certes, la nature ou l'histoire, sources de l'autorité de toutes les lois positives, pouvaient se révéler en l'homme lui-même, que ce soit comme *lumen naturale* de la loi naturelle ou comme voix de la conscience de la loi religieuse historiquement révélée. Mais les êtres humains ne devenaient pas par là des incarnations vivantes de la loi. Ces lois demeuraient, au contraire, bien distinctes — comme l'instance qui exige obéissance —, des actions humaines qu'elles étaient supposées régir. À la différence de la source de l'autorité, les lois positives des hommes étaient considérées comme changeantes et modifiables selon les circonstances. Mais elles jouissaient d'une permanence relative face aux actions des hommes, toujours changeantes selon un rythme de plus en plus rapide, et elles tenaient cette relative permanence de la présence immuable — du point de vue des mortels — de leur source d'autorité.

Dans l'interprétation qu'en fait le totalitarisme, les lois deviennent toutes, au contraire, des lois du mouvement. La nature et l'histoire ne sont plus les sources stabilisatrices d'autorité qui règlent les actions des mortels, elles sont, en elles-mêmes, mouvement, et leurs lois n'ont rien à voir avec la permanence ou avec la raison, bien qu'il faille de l'intelligence pour les appréhender et les comprendre. 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 qui ne s'arrête pas nécessairement à l'espèce humaine telle que nous la connaissons ; au fondement de la croyance des bolcheviks dans les classes, il y a bien la conception que Marx se faisait de l'homme comme produit d'un gigantesque processus qui se précipite vers la fin des temps historiques et, donc, tend à sa propre abolition. Le terme même de loi a changé d'acception : il exprimait le cadre stable au sein duquel les actions et les mouvements humains étaient censés avoir lieu, il en était la condition, or il en est venu à constituer l'expression même de ces mouvements.

Les diverses manifestations idéologiques du racisme ou du matérialisme dialectique ont 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 elles, bon gré mal gré, chaque individu, juché sur le char de la victoire ou bien écrasé par ses roues. Ces idéologies peuvent être diverses et complexes, mais il est surprenant de voir qu'elles

aboutissent toujours, en pratique, à la même « loi », celle de l'élimination des individus au profit du processus et du progrès de l'espèce. L'élimination des individus nuisibles ou superflus conduit au terme du procès naturel ou historique qui, à l'instar du phénix, renaît de ses cendres. Mais, à la différence de l'oiseau légendaire, cette humanité, qui constitue à la fois le produit ultime et l'incarnation du mouvement de la nature ou de l'histoire, demande des sacrifices continuels — l'élimination permanente de classes ou d'éléments raciaux hostiles, parasites ou malsains — afin de conquérir son éternité meurtrière.

De même que dans le gouvernement constitutionnel, il faut des lois positives pour traduire et mettre en œuvre le *jus naturale* immuable, les commandements éternels de Dieu ou les coutumes et traditions toujours vivantes de l'histoire, la terreur est requise afin d'accomplir, de traduire en une réalité vivante, les lois du mouvement historique ou de la nature. Et tout comme les lois positives qui, dans toute société, définissent les violations, sont indépendantes de celles-ci, si bien que l'absence de délits ne rend pas les lois superflues mais représente au contraire le point de perfection du dispositif, de même, dans le gouvernement totalitaire, la terreur cessant d'être un moyen pour éliminer l'opposition politique, elle en est devenue indépendante, et elle règne de manière absolue lorsqu'elle ne rencontre plus aucune forme d'opposition sur son chemin.

En conséquence, si la loi est l'essence du gouvernement constitutionnel ou républicain, la terreur constitue celle du gouvernement totalitaire. Les lois ont été instituées comme des sortes de frontières (pour reprendre une des plus anciennes images que Platon, déjà, avait employée, invoquant Zeus, le dieu des limites¹⁹), et elles demeurent immobiles afin que les hommes puissent évoluer à l'intérieur de l'espace qu'elles délimitent ; en situation totalitaire, au contraire, tout est fait pour « stabiliser » les hommes, pour *les* rendre statiques, pour empêcher tout acte imprévu, libre, spontané, de sorte que la terreur comme loi du processus puisse se déployer sans obstacle, sans se trouver entravée par ces hommes. C'est la loi du processus lui-même, naturel ou historique, qui désigne les ennemis de l'humanité, et aucune démarche humaine, aucune action libre des hommes n'est autorisée à s'ingérer dans celui-ci. Culpabilité et innocence deviennent des notions dénuées de sens : est « coupable » celui qui fait obstacle au processus de la terreur, c'est-à-dire qui entrave, volontairement ou non, le mouvement de la nature ou de l'histoire. En conséquence, les dirigeants n'appliquent pas les

lois mais accomplissent le mouvement selon sa loi interne ; ils ne prétendent pas faire œuvre de justice ni de sagesse, mais détenir la connaissance « scientifique ».

La terreur fige les hommes de manière à libérer la voie pour le processus naturel ou historique. Elle élimine les individus pour le bien de l'espèce. Elle sacrifie les hommes pour le bien de l'humanité : non seulement ceux qui deviendront finalement les victimes de la terreur mais tous, dans la mesure où ce processus, qui possède son commencement et sa fin propres, ne peut être entravé que par le nouveau commencement et la fin individuelle que constitue en fait la vie de chaque homme. Avec chaque naissance, un nouveau commencement voit le jour dans le monde. La stabilité des lois, qui institue les limites et les modes de communication entre les hommes qui vivent ensemble et agissent de concert, enserme ce commencement neuf, et elle garantit en même temps sa liberté, la potentialité inhérente à ce qui est entièrement nouveau, *ainsi que* la préexistence d'un monde commun, la réalité d'une certaine continuité transcendante qui absorbe toutes les origines différentes et en tire sa substance. La terreur commence par effacer les limites instituées par la loi des hommes, mais elle ne le fait pas au profit d'une volonté tyrannique quelconque ni du pouvoir despotique d'un homme contre tous les autres ni, moins encore, pour permettre la guerre de tous contre tous. La terreur substitue aux limites et aux modes de communication entre individus un carcan qui maintient ces derniers si étroitement serrés qu'ils sont comme fondus ensemble, comme s'ils ne faisaient qu'un. La terreur, auxiliaire obéissante de la nature et de l'histoire et maître d'œuvre omniprésent de leur processus prédéterminé, réduit les hommes à l'unité en abolissant les limites créées par les lois qui assurent à chaque individu son espace de liberté. La terreur totalitaire n'ampute pas toutes les libertés politiques pas plus qu'elle n'abolit certaines libertés fondamentales. Elle ne réussit pas non plus, autant que nous sachions, à arracher du cœur des hommes l'amour de la liberté. Elle se contente simplement de serrer sans relâche les uns contre les autres les hommes tels qu'ils sont, de sorte que le champ même de l'action libre, c'est-à-dire la réalité de la liberté, disparaît.

Ce n'est ni pour les hommes ni contre eux que la terreur se trouve instituée. Son existence a pour fonction de fournir au processus naturel ou historique un instrument d'accélération incomparable. Si l'on comprend le mécanisme incontestable des phénomènes historiques ou naturels comme

constituant le cours de la nécessité, c'est-à-dire la loi du processus, qui est donc tout à fait indépendante de tout événement — expression superficielle et éphémère d'une loi plus profonde et plus durable —, la liberté tout aussi incontestable de l'homme équivaut au fait que chaque homme constitue *effectivement* un nouveau commencement et ainsi, en un sens, commence le monde à neuf, cette liberté ne peut être considérée que comme une ingérence infondée et arbitraire dans le domaine de forces supérieures. Une si dérisoire impuissance ne saurait bien évidemment affaiblir de manière permanente et définitive ces forces, mais elle peut néanmoins en entraver et freiner le plein accomplissement. L'humanité, organisée de telle manière qu'elle avance avec le processus de la nature ou de l'histoire, comme si tous les hommes n'en faisaient qu'un, donne à ce mouvement mécanique une accélération qu'il ne saurait atteindre seul. Pour parler concrètement, cela signifie que la terreur exécute toujours sans délai les sentences de mort que la nature a déjà prononcées à l'encontre des races et des individus inaptes ou par l'histoire, contre les classes et les institutions vouées à disparaître, sans attendre l'élimination plus lente et moins efficace que ces deux entités feraient de toute manière advenir.

Dans un régime totalitaire parfait, où tous les individus sont devenus des échantillons de l'espèce, où toute action a fait place à l'accélération, tout acte, à l'exécution des sentences de mort déjà rendues par la nature ou par l'histoire, c'est-à-dire dans une situation où la terreur, en tant qu'essence du régime, serait parfaitement à l'abri de l'ingérence perturbante et inopportune des désirs et des besoins humains, aucun principe d'action, au sens que Montesquieu donnait à ce terme, n'est requis. Il avait besoin de principes d'action parce que l'essence du gouvernement constitutionnel — l'existence de lois et la répartition des pouvoirs — était fondamentalement stable. C'est seulement de manière négative que ce gouvernement pouvait fixer des limites aux actions, il n'instituait pas leurs principes sur un mode positif. Comme la grandeur, mais aussi la difficulté inhérente à toutes les lois des sociétés libres tiennent à ce qu'elles énoncent seulement ce qu'il ne faut pas faire, jamais ce qu'il convient de faire, l'action politique et l'évolution historique demeurent libres et imprévisibles dans un gouvernement constitutionnel, en ce qu'elles doivent uniquement se conformer à l'essence de celui-ci, sans tirer d'elle leur inspiration.

En situation totalitaire, cette essence est elle-même devenue processus, et elle n'*existe* que dans la mesure où on la maintient constamment en

mouvement. Aussi longtemps que la domination totalitaire n'a pas conquis la terre entière et n'a pas, avec le carcan de la terreur, fondu tous les individus en une humanité homogène, instrument incomparable d'accélération du processus naturel ou historique, la terreur, dans sa double fonction d'essence du gouvernement et de principe, non d'action mais de mouvement, ne peut s'accomplir pleinement. Cependant, assortir simplement cette essence particulière, qui est dans son fond mouvement, d'un principe d'action — la peur, par exemple —, serait contradictoire. En effet, même la peur constitue encore, selon Montesquieu, un principe d'action et, comme tel, elle demeure imprévisible dans ses effets. La peur est toujours liée à l'abandon — que celle-ci en soit la conséquence ou la source — et aux expériences concomitantes de l'impuissance et de l'absence de recours. L'espace dont la liberté a besoin pour s'accomplir fait place à un désert lorsque l'arbitraire des tyrans détruit les frontières instituées par les lois qui délimitent et garantissent pour chacun l'espace au sein duquel il est libre. La crainte est le principe qui régit le mouvement des hommes dans le désert de l'absence de compagnie et de l'abandon. Et même sous ces espèces de la crainte, il s'agit encore d'un principe qui guide les actions des individus qui, en conséquence, conservent un minimum de contact, empli de crainte, avec autrui. Et le désert où se meuvent ces individus terriblement atomisés conserve, même si elle est déformée, l'image de cet espace nécessaire à la liberté humaine.

La proximité entre gouvernements totalitaires et régime despotique est tout à fait manifeste, et elle s'étend à presque tous les domaines. L'abolition totalitaire de toutes les classes et de tous les groupes de la population susceptibles de donner naissance à une véritable distinction, par opposition à celle que confèrent arbitrairement ordres et galons, nous fait nécessairement songer à l'histoire de ce tyran grec qui, pour former un confrère à l'art de la tyrannie, le fit sortir de la cité afin de le conduire dans un champ de blé dont il coupa tout le chaume à une même hauteur. Au demeurant, le fait qu'une égalité de mascarade prévale dans tous les gouvernements despotiques a incité nombre de gens bien intentionnés à croire, à tort, que c'est l'égalité qui engendre la tyrannie ou les dictatures, tout comme le néoconservatisme²⁰ de notre époque est le résultat de l'abolition complète de tous les éléments hiérarchiques et classiques des régimes autoritaires que l'on trouve dans toutes les formes de despotisme. Lorsqu'on nous parle des pratiques de spoliation qui caractérisent si bien

l'efficacité à court terme et l'inefficacité à long terme des économies totalitaires, nous pensons nécessairement à l'anecdote ancienne par laquelle Montesquieu, déjà, définissait le gouvernement despotique : les sauvages de Louisiane, rapporte-t-il, lorsqu'ils veulent récolter les fruits mûrs des arbres, abattent ces derniers parce que c'est plus facile et plus rapide²¹. En outre, la terreur, la torture, la pratique de l'espionnage qui traque les pensées secrètes et dangereuses ont toujours été les pivots des tyrannies, et il n'est pas étonnant que certains de ces régimes aient même connu l'effrayante exploitation que l'on peut faire de la tendance des hommes à l'oubli et de l'horreur qu'ils ont d'être oubliés. Dans les régimes despotiques d'Asie comme d'Europe, les prisons étaient souvent appelées oubliettes, et il n'était pas rare qu'on avertisse la famille et les amis d'un individu, condamné à la mort vivante par l'oubli, que la seule mention de son nom appellerait un châtement.

Le xx^e siècle nous a fait perdre de vue bien des horreurs du passé, mais il est incontestable que les dictateurs totalitaires pourraient, s'ils avaient besoin d'une formation, bénéficier d'une école séculaire où tous les emplois de la violence et de la duplicité en vue de la domination de l'homme par l'homme ont été enseignés et ont fait l'objet d'évaluations. L'usage que le totalitarisme fait de la violence et, en particulier, de la terreur est cependant différent de ceux que nous venons d'évoquer, non seulement parce qu'il va bien au-delà de leurs limites, non seulement parce qu'on ne saurait qualifier d'« assassinat » ni même d'« assassinat de masse » l'extermination régulière, organisée et mécanisée, de groupes ou de peuples entiers, mais parce que son caractère essentiel est précisément à l'opposé de la terreur qu'exerçaient les policiers et les espions du passé. Toutes ces similitudes entre formes classiques et formes totalitaires de tyrannie, pour frappantes qu'elles soient, concernent les techniques employées, et elles ne valent, comme nous le verrons, que pour les phases initiales de la domination totalitaire. Celle-ci revêt sa véritable nature uniquement lorsqu'elle se démarque de cette période révolutionnaire initiale, ainsi que des techniques nécessaires à la prise du pouvoir et à sa consolidation qu'exige cette phase, sans jamais y renoncer, bien évidemment, si le besoin s'en faisait sentir à nouveau.

La seule similitude ayant une incidence directe sur le contenu des deux régimes, totalitaire et tyrannique, représente, pour qui étudie le totalitarisme, une tentation bien plus grande d'assimiler cette forme de

gouvernement à la tyrannie pure et simple : dans les deux cas, tout le pouvoir est concentré entre les mains d'un seul homme qui l'emploie de manière à rendre tous les autres totalement et absolument impuissants. Et si l'on songe au désir insensé de l'empereur Néron qui, selon la légende, souhaitait que toute l'humanité n'ait qu'une seule tête, on ne peut s'empêcher de penser à nouveau aux applications faites, à notre époque, du *Führerprinzip*, auquel Staline a bien évidemment recours, autant si ce n'est plus encore que Hitler, et qui se fonde effectivement sur le présupposé suivant : non seulement une volonté unique survit dans une population dominée, mais aussi un seul esprit suffit pour veiller sur toutes les activités humaines. Or c'est précisément lorsqu'on parvient à ce point de ressemblance, la plus grande entre régimes totalitaires et tyranniques, qu'apparaît le plus clairement la différence cruciale qui les sépare. Néron, dans sa folie, ne souhaitait, en effet, avoir face à lui qu'une seule tête, pour que le calme de son règne ne puisse jamais être menacé par une opposition nouvelle : il voulait être à la tête de l'humanité une fois pour toutes, en quelque sorte, bien qu'il sût que c'était impossible. Le dictateur totalitaire, au contraire, se considère comme l'unique chef de l'ensemble de la race humaine, et il ne se préoccupe de l'opposition que dans la mesure où celle-ci doit être éliminée avant même qu'il puisse entreprendre de régner par la domination totale. Son objectif ultime n'est pas la tranquillité de son propre règne, mais la reproduction — dans le cas de Hitler — ou l'interprétation — dans celui de Staline — de certaines lois, celles de la nature ou de l'histoire. Ce sont des lois du mouvement qui, par conséquent, exigent qu'on agisse sans cesse et rendent la pure jouissance oisive du fruit de la domination, les joies séculaires de la domination tyrannique (qui constituaient, dans le même temps, les bornes de ce régime, au-delà desquelles le tyran n'était pas intéressé à exercer son pouvoir) impossibles par définition. Le dictateur totalitaire²², à la différence du tyran ne se considère pas comme un agent libre qui peut exécuter sa volonté arbitraire mais, au contraire, comme l'exécutant de lois qui lui sont supérieures. La définition hégélienne de la liberté comme connaissance de la « nécessité » a trouvé ici une mise en œuvre terrifiante. Pour effectuer ce démarquage ou bien interpréter les lois du mouvement, le dirigeant totalitaire estime qu'un seul homme est nécessaire et que toutes les autres personnes — tous les autres esprits et toutes les autres volontés — sont strictement superflues. Cette conviction serait parfaitement absurde s'il fallait supposer que ces

dirigeants totalitaires pensent, dans un accès de mégalomanie, avoir accumulé et monopolisé toutes les capacités possibles de l'esprit et de la volonté humaine, c'est-à-dire s'il nous fallait croire qu'ils s'imaginent effectivement infaillibles. En résumé, ce dirigeant n'est pas un tyran, et si nous voulons comprendre ce qu'il est, il nous faut d'abord comprendre la nature particulière du totalitarisme.

Si le régime totalitaire n'a pas grand-chose de commun avec les tyrannies du passé, il a moins à voir encore avec certaines formes modernes de dictature à partir desquelles il s'est constitué et avec lesquelles on l'a souvent confondu. Les dictatures à parti unique, qu'elles soient de type fasciste ou communiste, ne sont pas totalitaires. Ni Lénine ni Mussolini n'ont été des dictateurs totalitaires, et ils ne savaient pas même ce que signifiait réellement le totalitarisme. Le régime de Lénine était celui d'une dictature révolutionnaire à parti unique dont le pouvoir résidait essentiellement dans l'appareil bureaucratique du parti, et c'est ce que Tito tente de reproduire aujourd'hui. Mussolini était avant tout un nationaliste et, à la différence des nazis, il vouait un véritable culte à l'État, avec de fortes tendances impérialistes : si l'armée italienne avait été meilleure, il serait vraisemblablement devenu un dictateur militaire classique, comme tente de le faire en Espagne, à l'heure actuelle, avec l'aide fournie par l'Église catholique et les limites imposées par celles-ci, Franco, qui est issu de la hiérarchie militaire. Dans les États totalitaires, ni l'armée, ni l'Église, ni la bureaucratie ne sont jamais en mesure de contrôler ou de contenir le pouvoir : tout le pouvoir exécutif est entre les mains de la police secrète (ou des formations d'élite qui, comme le montrent l'exemple de l'Allemagne nazie aussi bien que l'histoire du parti bolchevik, se trouvent tôt ou tard intégrées dans la police). Aucun groupe, aucune institution du pays ne demeurent intacts, non seulement en ce sens qu'il leur faut « s'articuler » au régime et soutenir celui-ci de l'extérieur — ce qui est déjà assez grave —, mais au sens littéral où, à long terme, ils ne sont pas supposés survivre du tout. Le cas des joueurs d'échecs soviétiques que l'on a informés un beau jour que la pratique des échecs pour l'amour de l'art était révoquée en offrirait une illustration. C'est dans le même esprit que Himmler a expliqué à ses SS que, pour un nazi, il n'existait aucune tâche dont il pût considérer la finalité comme personnelle²³.

Outre l'assimilation de la domination totalitaire à la tyrannie, la confusion de la première avec d'autres formes modernes de dictature et, en

particulier, avec les dictatures à parti unique, il existe un troisième moyen pour tenter de minimiser la nocivité et le caractère sans précédent du totalitarisme ou de lui enlever de sa pertinence pour l'analyse des problèmes politiques contemporains : expliquer la domination totalitaire, en Allemagne ou en Union soviétique, par des causes d'ordre historique ou d'un autre ordre qui ne sont pertinentes que pour le pays en question. On peut évidemment opposer à ce type d'argumentation le succès de propagande réellement très inquiétant que ces deux mouvements ont connu hors de leur pays d'origine, alors qu'il existait une contre-propagande très puissante et très informée qui provenait des sources les plus respectables et respectées. Aucune information sur les camps de concentration soviétiques ni sur les usines de la mort d'Auschwitz n'a dissuadé les nombreux compagnons de route que les deux régimes ont su séduire. Cependant, même sans discuter cet élément de l'attrait, il existe un argument beaucoup plus sérieux pour récuser cette explication : le fait curieux que l'Allemagne nazie et l'Union soviétique sont parties de conditions, à bien des égards, presque diamétralement opposées, conditions historiques, économiques, idéologiques, culturelles, etc., pour aboutir à certains résultats qui, structurellement, sont identiques. On néglige facilement cet élément parce que cette identité de structures ne se révèle, bien évidemment, que dans un régime totalitaire accompli. Or non seulement cette dernière phase a été atteinte à des moments différents en Allemagne et en Russie, mais ce développement lui-même s'est emparé de divers domaines de l'activité politique et d'autres formes d'activité à des moments différents du processus. Outre cette difficulté, il convient de tenir compte d'autres circonstances historiques : l'Union soviétique a emprunté la voie du totalitarisme seulement vers 1930 et l'Allemagne, uniquement après 1938²⁴. Jusqu'à ces dates, les deux pays, même s'ils comportent déjà un grand nombre de traits totalitaires, peuvent encore être considérés comme des dictatures à parti unique. La Russie n'est devenue pleinement totalitaire qu'après les procès de Moscou, c'est-à-dire peu avant la guerre, et l'Allemagne, uniquement pendant les premières années du conflit. L'Allemagne nazie, en particulier, n'a jamais eu le temps de réaliser entièrement ses potentialités criminelles, dont on peut cependant reconstituer le détail en étudiant un certain nombre de minutes de l'état-major hitlérien, ainsi que d'autres documents. Le tableau se trouve encore obscurci par le fait que fort peu de membres de l'appareil nazi étaient

entièrement informés des projets et des vues de Hitler et de Bormann. L'Union soviétique, dont le développement selon le schéma de la domination totalitaire est bien plus avancé, offre très peu de sources documentaires, de sorte que les points de détail demeurent nécessairement impossibles à établir, même si nous en savons assez pour formuler des conclusions et des estimations globales exactes.

Le totalitarisme, tel que nous le connaissons aujourd'hui dans ses variantes bolchevique et nazie, est issu de dictatures à parti unique qui, comme les autres tyrannies, ont employé la terreur comme moyen pour instituer le désert de l'absence de compagnie et de l'abandon. Or, lorsqu'il est parvenu au calme bien connu qui est celui des cimetières, le totalitarisme, loin d'être satisfait, transforme aussitôt et avec une vigueur accrue l'instrument que constituait la terreur en une loi objective du processus. La crainte devient sans objet lorsque le choix des victimes se trouve entièrement libéré de tout rapport avec les pensées ou les actions des individus. La crainte qui est, sans conteste, la tonalité absolument dominante des pays totalitaires, ne peut plus servir de guide pour des actions particulières : elle a cessé d'être un principe d'action. La tyrannie totalitaire est sans précédent en ce qu'elle fond ensemble les hommes dans le désert de l'isolement et de l'atomisation puis introduit un immense mouvement dans le calme des cimetières.

Pour insuffler le mouvement à un corps politique dont la terreur constitue l'essence, aucun principe d'action, emprunté au champ de l'action humaine — vertu, honneur, crainte — n'est plus utile ni nécessaire. Ce corps politique se fonde, au contraire, sur un principe nouveau qui, lui, fait entièrement litière de l'action humaine comme acte libre, et il substitue au désir et à la volonté mêmes d'agir la soif de connaître les lois du mouvement selon lequel opère la terreur. Les êtres humains, pris ou jetés dans le processus naturel ou historique, à seule fin d'en accélérer le mouvement, ne peuvent être que les instruments ou les victimes de sa loi interne. Or, selon celle-ci, ils peuvent être aujourd'hui ceux qui procèdent à l'élimination des « races et des individus inaptes » ou « des classes vouées à disparaître et des peuples décadents » et, demain, ceux qui devront, pour les mêmes motifs, être eux-mêmes sacrifiés. Ce dont la domination totalitaire a besoin, en guise de principe d'action, c'est d'une préparation des individus qui les destine à remplir aussi bien la fonction de bourreau et celle de

victime. Et cette double propédeutique, succédané du principe d'action, n'est autre que l'idéologie.

III

En elles-mêmes, les idéologies ne sont pas plus totalitaires et leur usage ne se limite pas plus à la propagande totalitaire que la terreur n'est, en elle-même, l'apanage de ce type de domination. Comme nous l'avons tous appris pour notre malheur, peu importe que de telles idéologies soient ineptes et dépourvues de contenu spirituel comme le racisme ou entièrement imprégnées de ce que notre tradition a de meilleur, comme le socialisme. C'est uniquement dans cette nouvelle forme de gouvernement que les idéologies deviennent le moteur de l'action politique, et ce en un double sens : elles déterminent les actions politiques de celui qui gouverne, et elles permettent à la population gouvernée de les supporter. J'appelle ici idéologies toutes les dénominations en -isme qui prétendent avoir trouvé l'explication-clé de tous les mystères que recèlent la vie et le monde. Ainsi, tant qu'ils se limitent à la glorification des Aryens et à la haine des Juifs, le racisme ou l'antisémitisme ne constituent pas une idéologie, mais uniquement une opinion irresponsable. Ils deviennent idéologie seulement lorsqu'ils ont la prétention d'expliquer l'ensemble du cours de l'histoire comme étant le produit de manœuvres secrètes des Juifs (ou soumis, de manière cachée, à une éternelle lutte de races, aux mélanges de races ou que sais-je encore). De même, le socialisme ne constitue pas une idéologie au sens strict tant qu'il décrit la lutte des classes, prêche la justice pour les défavorisés et lutte pour une amélioration ou même une transformation révolutionnaire de la société. Le socialisme — ou le communisme — deviennent une idéologie seulement lorsqu'ils prétendent que toute l'histoire est lutte des classes, que le prolétariat est voué, par des lois éternelles, à gagner cette lutte, et qu'on assistera alors à l'émergence d'une société sans classes jusqu'à ce que, enfin, l'État dépérisse. Autrement dit, les idéologies sont ces systèmes d'explication de la vie et du monde qui se flattent d'être en mesure d'expliquer tout événement, passé ou futur, sans faire autrement référence à l'expérience réelle.

Ce dernier élément est décisif. C'est dans cette présomptueuse émancipation par rapport à la réalité et à l'expérience, plus encore que dans le contenu réel de l'idéologie, que le lien entre celle-ci et la terreur se trouve

préfiguré, qui fait de la terreur non seulement une composante caractérisant de part en part la domination totalitaire, en ce qu'elle est dirigée contre tous les éléments de la population, qu'ils soient coupables ou non, mais la condition même de la permanence de ce type de terreur. Comme la pensée idéologique est indépendante de la réalité existante, elle considère tout ce qui est factuel comme un artefact et, par conséquent, elle ne connaît plus de critère fiable permettant de distinguer vérité et fausseté. Il n'est pas vrai, déclarait, par exemple, le *Schwarze Korps*, que tous les Juifs soient des mendiants sans passeport, mais nous allons modifier la situation de manière à rendre cet énoncé vrai. Qu'un homme du nom de Trotski ait été le chef de l'Armée rouge cessera d'être vrai lorsque les bolcheviks auront le pouvoir pour modifier, dans le monde entier, la totalité des textes historiques, et ainsi de suite. La difficulté, en l'espèce, est que la cohérence de l'idéologie, qui consiste à réduire chacun des éléments à un facteur qui domine tout, se trouve toujours en conflit avec l'incohérence du monde, d'un côté, et le caractère imprévisible des actions humaines, de l'autre. La terreur est requise pour conférer une cohérence au monde et la lui conserver, ainsi que pour dominer les êtres humains jusqu'au point où leur pensée et leur action perdent, en même temps que leur spontanéité, cette imprévisibilité qui est spécifiquement humaine.

Ces idéologies étaient entièrement élaborées avant que quiconque n'ait entendu le terme ou conçu la notion de totalitarisme²⁵. Il est aisé de voir que c'est précisément leur prétention à la totalité qui les a, pour ainsi dire, destinées par avance à jouer un rôle dans le phénomène totalitaire. Ce qui est moins facile à comprendre, en partie parce que leurs doctrines ont fait l'objet d'ennuyeuses discussions pendant des siècles, pour le racisme, et pendant plusieurs décennies, pour le socialisme, c'est ce qui a fait de ces idéologies des principes et des moteurs suprêmes de l'action. D'ailleurs, le seul nouveau dispositif que les dirigeants totalitaires aient inventé ou découvert, c'est ce procédé de traduction d'une perspective d'ensemble en un principe prédominant unique, régissant toutes les activités. Ni Staline ni Hitler n'ont ajouté au socialisme et au racisme, respectivement, la moindre idée neuve, or c'est seulement avec eux que ces idéologies ont revêtu une gravité littéralement mortelle.

La question du rôle des idéologies dans le totalitarisme prend ici tout son sens²⁶. Ce qui est nouveau dans la propagande idéologique des mouvements totalitaires dès avant leur prise du pouvoir, c'est qu'ils transforment immédiatement le contenu idéologique en réalité vivante grâce aux instruments que leur offre l'organisation totalitaire. Le mouvement nazi n'a pas organisé ensemble des gens qui se trouvaient croire au racisme. Bien au contraire, il les a organisés selon des critères objectifs de race si bien que l'idéologie raciste n'était plus affaire d'opinion, ni de raisonnement ni même d'adhésion fanatique, mais représentait la véritable réalité vivante tout d'abord pour le mouvement nazi, puis pour l'Allemagne nazie, où la quantité de nourriture, le choix de la profession et la femme à épouser étaient fonction des caractéristiques raciales du visage et des ancêtres d'une personne. Les nazis, à la différence d'autres racistes, croyaient moins à la vérité du racisme qu'ils n'entendaient changer le monde pour en faire une réalité de races.

Le rôle de l'idéologie a connu un changement analogue lorsque Staline a remplacé, en Union soviétique, la dictature révolutionnaire socialiste par un régime totalitaire accompli. L'idéologie socialiste prétendait, tout comme les autres visions du monde en -isme, avoir résolu toutes les énigmes de l'univers et disposer du meilleur système pour traiter les affaires politiques de l'humanité entière. Le fait que de nouvelles classes soient apparues en Russie soviétique après la Révolution d'octobre ébranlait la théorie socialiste qui prévoyait que l'insurrection violente serait suivie d'une disparition progressive des structures de classe. Quand Staline a entrepris sa campagne de purges pour créer une société sans classes grâce à l'extermination programmée de toutes les couches sociales susceptibles de constituer des classes, il a mis en œuvre, même si ce n'était pas sous la forme attendue, la croyance idéologique socialiste en la disparition des classes. Le résultat est le même dans les deux cas : la Russie soviétique est tout autant une société sans classes que l'Allemagne nazie a été une société entièrement régie par la race. Ce qui n'avait été auparavant qu'une croyance idéologique est devenu le contenu vécu d'une réalité. Le lien entre le totalitarisme et les autres visions du monde en -isme est que le premier peut utiliser n'importe lequel des autres comme principe d'organisation et essayer de transformer tout le tissu de la réalité selon ses théories.

Les deux obstacles majeurs qui s'opposent à une telle transformation sont, d'un côté le caractère imprévisible, l'absence profonde de fiabilité de

l'homme et, de l'autre, l'étonnante incohérence du monde. C'est justement parce que les idéologies en elles-mêmes sont affaire d'opinion et non de vérité que la liberté de changer d'avis représente un grand danger. Il ne suffit donc pas d'opprimer l'homme, mais il faut le soumettre à une domination totale et fiable si l'on veut qu'il puisse s'intégrer dans le monde artificiel et entièrement déterminé par l'idéologie qui est celui du totalitarisme. La domination totale, en tant que telle, est tout à fait indépendante du contenu réel d'une idéologie. Peu importe l'idéologie qu'on choisit, peu importe si l'on décide de transformer le monde selon les principes du racisme, du socialisme ou de toute autre abstraction en -isme, il sera toujours indispensable d'instaurer une domination totale. C'est pourquoi deux systèmes si différents par leur contenu réel, par leur origine et par leurs conditions objectives ont pu, finalement, élaborer des dispositifs d'administration et de terreur presque identiques.

Pour faire l'expérience totalitaire qui consiste à changer le monde selon une idéologie, il ne suffit pas de soumettre les habitants d'un pays à une domination totale. C'est l'existence même, et pas seulement l'hostilité des pays non totalitaires, qui menace directement la cohérence de la revendication idéologique. S'il est vrai que le système socialiste ou communiste de l'Union soviétique est supérieur à tous les autres, une chose aussi belle que le métro ne saurait être construite ailleurs. Pendant toute une période, les écoles soviétiques enseignaient à leurs élèves que le métro de Moscou était le seul au monde. La Seconde Guerre mondiale a mis un terme à ces absurdités manifestes, mais pour un temps seulement. La cohérence de l'affirmation exige finalement qu'aucun métro ne puisse survivre, excepté dans des régimes totalitaires. Il faudra donc soit détruire tous les autres métros ou soumettre à une domination totale les pays où il en existe. Revendiquer la conquête de la planète comme dans la conception communiste de la révolution mondiale, comme dans la conception nazie d'une race des maîtres n'est pas une simple menace qui s'explique par la soif du pouvoir ou une surestimation délirante de ses propres forces. Le véritable danger tient au fait que le monde artificiel, bouleversé, des régimes totalitaires n'est pas capable de survivre dans la durée si le reste du monde extérieur n'adopte pas un système analogue. Cette transformation permettrait à l'ensemble de la réalité de devenir un tout cohérent, qui ne serait alors pas menacé par l'imprévisibilité subjective de l'homme ni par la

nature contingente du monde humain qui laisse toujours un espace où quelque chose peut arriver.

Savoir si le dirigeant totalitaire ou ses subordonnés immédiats ajoutent foi, avec la masse de leurs militants et de leurs sujets, aux superstitions de leurs idéologies, la question demeure ouverte et elle fait parfois l'objet de vifs débats. Comme les dogmes en cause sont d'une pauvreté et d'une trivialité manifestes, ceux qui répondent par l'affirmative sont également enclins à nier les qualités et les dons presque irrécusables d'hommes comme Hitler et Staline. À l'opposé, ceux qui feraient une réponse négative parce qu'ils pensent que la duperie phénoménale de ces hommes prouve suffisamment qu'ils sont des cyniques froids et distants, tendent eux aussi à nier le caractère étrangement imprévisible de la politique totalitaire qui va contre toutes les règles de l'intérêt personnel et du sens commun. Et dans un monde habitué à calculer actions et réactions à cette aune, pareille impossibilité de prévoir devient un véritable danger public.

Pourquoi la soif du pouvoir qui, depuis les débuts de l'histoire connue, a toujours été tenue pour le péché politique et social *par excellence* dépasse-t-elle tout d'un coup toutes les limites que ne franchissaient pas jusque-là l'intérêt personnel et l'utilité, et s'efforce-t-elle non seulement de dominer les hommes tels qu'ils sont mais aussi de modifier leur nature : non seulement tuer des spectateurs innocents et inoffensifs, mais s'y livrer alors même que de tels assassinats ralentissent l'accumulation du pouvoir au lieu de la favoriser ? Si nous refusons de nous laisser piéger par de simples formules et ce qui y est associé et si nous observons, derrière cet écran, les phénomènes réels, il devient évident que la domination totale, telle que la pratique tous les jours un régime totalitaire, est séparée de toutes les autres formes de domination par un abîme qu'aucune explication psychologique comme « la soif du pouvoir » ne saurait réduire.

Cette étonnante négligence de l'intérêt personnel courant qu'on observe dans les régimes totalitaires a souvent été prise à tort pour une sorte d'idéalisme déplacé. Cette idée comporte une part de vérité si l'on entend par idéalisme uniquement l'absence d'égoïsme et de mobiles tenant du bon sens. Ce qui caractérise le mieux cette absence d'égoïsme chez les dirigeants totalitaires, c'est le fait qu'aucun ne désirait particulièrement trouver un successeur parmi ses propres enfants. Ce n'est pas une expérience courante pour qui étudie les tyrannies de rencontrer une variante qui ne soit pas obérée par le souci permanent de l'usurpateur classique.

Pour les régimes totalitaires, la domination totale ne constitue jamais une fin en elle-même. À cet égard, le dirigeant totalitaire est plus « éclairé » et plus proche des vœux et des désirs des masses qui lui apportent leur soutien — souvent même face à un désastre patent — que ses prédécesseurs, les politiciens qui ne se souciaient que de pouvoir et ne jouaient plus au jeu pour l'intérêt du pays mais par amour du pouvoir en lui-même. La domination totale, bien qu'elle s'en prenne de manière terrible à l'existence physique des personnes autant qu'à la nature même de l'homme, parvient à jouer le jeu apparemment familier des tyrannies, mais avec une efficacité meurtrière sans précédent, parce que la domination, en ce cas, n'est qu'un moyen en vue d'une fin.

Je pense que Hitler croyait dans la lutte des races et en la supériorité raciale — pas nécessairement en celle du peuple allemand — de manière aussi arrêtée que Staline dans celle des classes et dans la société sans classes — mais pas nécessairement en la révolution mondiale. Toutefois, étant donné les propriétés particulières des régimes totalitaires qui peuvent être institués à partir de n'importe quelle opinion arbitraire érigée en une *Weltanschauung*²⁷, les dirigeants totalitaires ou leur premier cercle pourraient ne pas ajouter foi au contenu qu'ils prêchent. Or il semble parfois que la nouvelle génération, élevée dans les conditions qui sont celles des régimes totalitaires, ait perdu jusqu'à la capacité de faire la différence entre adhésion et non-adhésion idéologiques. Si c'était le cas, les régimes totalitaires auraient dans une large mesure atteint leur véritable objectif : abolir les convictions parce qu'elles constituent, pour le système, un soutien insuffisamment fiable, et démontrer que ce dernier système, à la différence de tous les autres, a rendu l'homme superflu, dans la mesure où il est un être qui pense et agit de manière spontanée.

Au fondement de ces croyances ou de cette absence de croyances, de ces convictions « idéalistes » ou des calculs cyniques, on trouve une autre croyance, d'un ordre entièrement différent, qui est en fait commune à tous les dirigeants totalitaires et à tous ceux qui pensent et agissent en un sens totalitaire, qu'ils en aient ou non conscience. C'est la foi en la toute-puissance de l'*homme* et, en même temps, dans le caractère superflu des *hommes*. C'est cette croyance que tout est permis et, bien plus terrible encore, que tout est possible. En pareille situation, la question de la vérité ou de la fausseté originelles de ces idéologies perd toute pertinence. Si la philosophie occidentale soutient que la réalité est la vérité — ce qui est

évidemment le fondement ontologique de l'*adaequatio rei et intellectus*²⁸ —, le totalitarisme conclut de là que, tout comme la réalité, la vérité peut être fabriquée, que nous ne sommes pas obligés d'attendre que la réalité se dévoile et nous montre son vrai visage, mais que nous pouvons faire advenir une réalité dont l'organisation nous sera familière dès le départ puisque nous l'aurons entièrement créée. Autrement dit, au fondement de toute transformation totalitaire de l'idéologie en réalité réside la conviction que cette idéologie deviendra vérité qu'elle soit vraie ou non. En raison de ce rapport totalitaire à la réalité, la notion même de vérité a perdu son sens. Les mensonges des mouvements totalitaires, inventés pour un moment précis, ainsi que les falsifications effectuées par les régimes totalitaires sont une conséquence de cette attitude première qui exclut la différence entre vérité et fausseté.

C'est pour cette fin, c'est-à-dire pour assurer la cohérence d'un ordre du monde mensonger, et non pour l'amour du pouvoir ou tout autre péché humainement compréhensible, que le totalitarisme a besoin de la domination totale et d'un régime qui s'étende à toute la planète et soit prêt à commettre des crimes qui sont sans précédent dans la longue histoire pécheresse de l'humanité²⁹.

L'opération à laquelle Hitler et Staline se sont livrés sur leurs idéologies respectives a simplement consisté à les prendre absolument à la lettre et donc à conduire leurs ambitieuses implications jusqu'à ce point extrême de la consécution logique où elles devraient paraître, aux yeux d'une personne normale, parfaitement absurdes. Si l'on croit sincèrement que la bourgeoisie ne s'oppose pas simplement aux intérêts des travailleurs mais qu'elle est condamnée, on peut évidemment se sentir autorisé à tuer tous les bourgeois. Si l'on prend au sérieux l'affirmation que les Juifs, loin d'être simplement les ennemis des autres peuples, sont véritablement de la vermine, ainsi créés par nature et, partant, prédestinés à subir le même sort que les poux et les punaises, on a forgé un argumentaire parfait pour les exterminer. Cette logique implacable, qui sert de guide à l'action, nourrit toute la structure des mouvements et des gouvernements totalitaires. L'argument le plus convaincant, que Hitler et Staline affectionnaient autant l'un que l'autre, est : qui dit A doit nécessairement dire aussi B et C, et en arriver ainsi jusqu'à la dernière lettre de l'alphabet. Tout ce qui fait obstacle à ce type de

raisonnement et donc, avant tout, la réalité, l'expérience et le tissu quotidien des rapports humains et de l'interdépendance, se trouve récusé. Même les conseils dictés par l'intérêt personnel connaissent ce sort dans les situations extrêmes, comme la manière dont Hitler a mené sa guerre l'a montré à maintes reprises. La logique pure — ce que Hitler avait coutume d'appeler son don suprême pour « raisonner la tête parfaitement froide » —, qui part d'une seule prémisse à laquelle on a souscrit, demeure toujours le principe ultime qui guide l'action.

On peut donc dire que, dans les gouvernements totalitaires, le principe de l'action, au sens de Montesquieu, est remplacé par l'idéologie. Même si jusqu'à présent, nous n'avons eu affaire qu'à deux types de totalitarisme, chacun était issu d'une conviction idéologique dont l'attrait pour d'importantes masses de gens avait déjà été démontré et qu'on considérait donc comme vraiment propre à guider l'action, à mettre les masses en mouvement. Pourtant, si l'on regarde de plus près ce qui arrive effectivement ou ce qui est arrivé, pendant les trente dernières années, à ces masses et aux individus qui les composent, on découvrira avec quelle facilité déconcertante tant de personnes ont troqué leur chemise rouge pour une brune et, si cela n'était pas satisfaisant, repris la première, uniquement pour en changer à nouveau peu après. Ces changements sont plus répandus que nous ne l'admettons habituellement, dans notre désir et notre espoir de voir les gens, après une mauvaise expérience, renoncer définitivement à ce mode d'adhésion par couleur. Ils semblent indiquer que ce ne sont pas même les idéologies, avec leur contenu démontrable, qui conduisent les gens à agir, mais la seule logique du raisonnement, presque indépendamment du contenu. Ainsi, après que les idéologies ont enseigné aux gens à s'émanciper de l'expérience réelle et à éviter le choc de la confrontation avec la réalité, en les entraînant au paradis des imbéciles où tout est connu *a priori*, la phase suivante les conduira, si ce n'est déjà fait, à prendre leurs distances à l'égard du contenu de leur paradis, non pas pour devenir plus avisés mais pour s'égarer davantage encore dans la jungle des déductions et des conclusions logiques abstraites. Ce n'est plus alors la race ni l'institution d'une société fondée sur la race, ce n'est plus la classe ni la création d'une société sans classes qui constituent l'« idéal » attrayant, mais le dispositif meurtrier d'opérations de pure logique, dans lequel on est pris dès lors qu'on a souscrit à l'une d'entre elles. Tout se passe comme si ces troqueurs de chemises trouvaient motif à consolation dans l'idée suivante :

quel que soit le contenu auquel ils ont souscrit ou le type de loi éternelle à laquelle ils ont choisi de croire, une fois qu'ils ont franchi ce premier pas, rien ne peut plus leur arriver, et ils sont sauvés³⁰.

De quoi sont-ils sauvés ? Nous connaissons peut-être la réponse en examinant à nouveau la nature du totalitarisme, c'est-à-dire son essence — la terreur — et son principe — la cohérence logique —, ainsi que la combinaison des deux qui constitue cette nature. On a souvent dit, et c'est parfaitement exact, que l'aspect le plus horrible de la terreur réside dans son pouvoir de lier les uns aux autres des individus totalement isolés et qu'elle accroît ainsi davantage encore leur isolement. Les exemples de tyrannie fournis par l'histoire ont sans doute enseigné à Hitler et à Staline que tout groupe d'individus liés par un intérêt commun quelconque représente la menace la plus grave que puisse connaître la domination totale. Seuls des individus isolés peuvent être totalement dominés. Hitler a pu faire reposer son organisation sur l'assise solide que lui offrait une société déjà atomisée, qu'il a ensuite, de manière artificielle, atomisée davantage encore ; il a fallu à Staline l'extermination impitoyable des paysans, les déportations de main-d'œuvre, des purges répétées dans la machine administrative et l'appareil du parti pour parvenir à des résultats identiques. Lorsque nous parlons de « société atomisée » et d'« individus isolés », nous voulons désigner une situation où les gens vivent sans rien avoir en commun, sans avoir en partage un quelconque domaine, visible et tangible, du monde. Tout comme les habitants d'un immeuble forment un groupe parce qu'ils partagent l'immeuble en question, de même nous, grâce à la solidité des institutions politiques et juridiques qui nous permettent de vivre ensemble, avec tous les modes normaux de communication, nous constituons en un groupe social, une société, un peuple, une nation, et ainsi de suite. Et tout comme les habitants de l'immeuble se trouveraient isolés les uns des autres si, pour un motif quelconque, on leur retirait la jouissance de l'immeuble, de même l'effondrement de nos institutions, la perte toujours croissante de foyer politique et physique, ainsi que la perte de nos racines spirituelles et sociales, constituent la grande destinée commune de notre époque, notre lot à tous, même si les degrés d'intensité et de souffrance varient beaucoup.

La terreur, au sens où nous l'avons évoquée, est moins un phénomène que les gens peuvent redouter qu'un mode de vie qui tient pour acquise l'impuissance absolue de l'individu, et lui assure victoire ou mort, carrière ou fin en camp de concentration, sans que ses actions ou ses mérites propres

y aient la moindre part. Comme ce type de terreur répond à la perfection à la situation de ces masses en nombre toujours croissant, il importe peu que ces dernières soient le produit de sociétés en déclin ou de politiques savamment calculées.

Cependant, la terreur seule est insuffisante : elle est appropriée mais elle ne constitue pas un guide pour l'action. Et si nous observons, dans cette perspective, l'étonnante logique des idéologies à l'œuvre dans les mouvements totalitaires, nous saisissons mieux pourquoi la combinaison de ces deux éléments peut se révéler extrêmement précieuse. S'il était vrai qu'il existe des lois éternelles régissant de manière absolue toutes les choses humaines et qui ne requièrent de chaque être humain qu'une complète obéissance, alors la liberté ne serait qu'une farce, un leurre susceptible d'entraîner les êtres humains hors du bon chemin en les piégeant. L'absence de foyer ne serait qu'un fantasme, un pur produit de l'imagination qu'on pourrait guérir en décidant d'obéir à quelque loi universelle reconnaissable. En ce cas, enfin, et là n'est pas le moins important, ce n'est pas le concert des esprits humains mais un seul homme qui se trouverait requis pour comprendre ces lois et édifier l'humanité de manière qu'elle leur obéisse en toutes circonstances, même si ces dernières varient. Le « savoir » d'un seul suffirait, et la pluralité des dons, des idées ou des initiatives deviendrait tout simplement superflue. Les contacts humains n'auraient plus d'importance, seul importerait que soit préservée une fonctionnalité parfaite, opérant dans le cadre institué par celui qui a été initié à la « sagesse » de la loi.

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. Ce lien intime entre la logique et l'isolement s'est trouvé mis en évidence dans une interprétation peu connue qu'a donnée Luther du passage de la Bible selon lequel Dieu a créé l'homme homme et femme parce qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul ». Luther dit : « Un homme abandonné, un homme dans une complète solitude, déduit toujours une chose d'une autre et aboutit toujours à la conclusion qui est la pire³¹. »

La logique, c'est-à-dire le raisonnement pur sans égard pour les faits et l'expérience, est le vrai vice de la solitude. Mais les vices de la solitude sont engendrés uniquement par le désespoir de la désolation³². Quand les

contacts humains ont été rompus — par l'effondrement de notre foyer commun ou bien par l'extension croissante de la pure fonctionnalité, où la substance, le tissu réels des rapports humains se trouvent lentement rongés, ou encore à la suite des conséquences désastreuses de révolutions, elles-mêmes issues d'un effondrement antérieur — cette désolation a cessé d'être une question psychologique dont on pourrait rendre justice à l'aide de jolis termes dénués de sens, comme « introverti » ou « extraverti ». La désolation comme corollaire de la perte du foyer et du déracinement est, d'un point de vue humain, la maladie de notre temps. On peut bien encore y apercevoir des gens — de moins en moins nombreux d'ailleurs — qui s'agrippent les uns aux autres sans reposer sur le moindre appui, sans bénéficier du secours des modes institués de communication qu'un monde habité en commun devrait offrir, pour qu'on puisse échapper ensemble à la malédiction qui consiste à devenir inhumain, dans une société où chacun semble superflu et être perçu comme tel par les autres. Mais que prouvent ces performances fort acrobatiques face au désespoir qui croît tout autour de nous et dont nous ne tenons pas compte lorsque nous nous contentons de dénoncer ceux qui cèdent à la propagande totalitaire ou que nous pensons qu'ils sont des gens stupides, peu recommandables ou mal informés ? Il n'en est rien : ils ont seulement échappé au désespoir de la désolation en s'adonnant aux vices de la solitude.

Solitude et désolation diffèrent. Dans la solitude, nous ne sommes jamais seuls mais avec nous-mêmes. Dans la solitude, nous sommes toujours deux en un, et nous devenons un, un individu complet avec la richesse et les limitations de ses caractéristiques précises, seulement grâce aux autres et lorsque nous sommes en leur compagnie. Pour ce qui constitue notre individualité, pour autant qu'elle est une, qu'on ne peut en changer et qu'on ne saurait la confondre avec une autre, nous dépendons entièrement d'autrui.

La solitude, où l'on jouit de sa propre compagnie, n'est pas perte du contact avec les autres, et elle n'est pas hors de toute compagnie humaine. Au contraire, elle est la condition de certaines formes remarquables des rapports humains, comme l'amitié et l'amour, c'est-à-dire de tous les rapports qui dépassent les modes courants de la communication humaine. Si une personne est capable d'endurer la solitude, c'est-à-dire de supporter sa propre compagnie, il est probable qu'elle supportera le compagnonnage d'autrui et qu'elle y sera disposée. Et, réciproquement, celui qui ne supporte

aucune autre personne sera généralement incapable d'endurer la sienne propre.

L'immense grâce qu'est le fait d'avoir des compagnons tient à ce que cela nous libère de cet état où l'on est deux en un et compose un individu complet, impossible à confondre avec un autre. Comme individus ainsi constitués, nous avons besoin les uns des autres, et nous nous sentons abandonnés si, à la suite de quelque accident matériel, nous sommes privés de compagnie, ou bien si, par l'effet d'un accident à caractère politique, nous n'avons plus de compagnons. La désolation surgit dans deux cas : lorsque l'homme ne rencontre pas la grâce rédemptrice du compagnonnage qui doit le sauver de la dualité de son être solitaire ou bien lorsque, en tant qu'individu qui a constamment besoin d'autrui pour constituer cette individualité, il se trouve déserté par les autres ou séparé d'eux. En ce dernier cas, il se trouve réellement seul, c'est-à-dire que sa propre compagnie elle-même l'a abandonné.

Les grandes questions métaphysiques — la recherche de Dieu, de la liberté et de l'immortalité (comme chez Kant), des rapports entre l'homme et le monde, l'être et le néant ou encore, entre la vie et la mort — sont toujours posées dans la solitude, alors que l'homme est seul avec lui-même et donc, potentiellement, en compagnie de tous. Le fait même que l'homme soit, pour un temps, détourné de sa propre individualité lui permet de formuler les interrogations éternelles qui sont celles de l'humanité et qui dépassent les questions posées de diverses manières par chaque individu. Cette sorte de questions ne se pose pas dans la désolation, où l'homme comme individu est abandonné de tous et même de sa propre personne et perdu dans le chaos de la masse. Le désespoir de la désolation tient précisément à son mutisme qui ne permet aucun dialogue.

Si la solitude n'est pas la désolation, elle peut aisément le devenir et, plus aisément encore, être confondue avec elle. Rien n'est plus difficile et plus rare que de trouver, mû par une nécessité désespérée qui tient à la désolation, la force de fuir dans la solitude, de regagner sa propre compagnie, réparant ainsi nos liens rompus avec les autres hommes. C'est ce qui est arrivé à Nietzsche, en un moment heureux, lorsqu'il a écrit en conclusion de son grand poème désespéré sur la désolation ces mots : « *Mittags war, da wurde eins zu zwei, und Zarathustra ging an mir vorbei*³³. »

Le risque, dans la solitude, est de se perdre soi-même et, au lieu d'être avec tout un chacun, de se trouver littéralement déserté par tous. C'est le risque professionnel, pourrait-on dire, qu'avait assumé le philosophe. Parce qu'il recherche la vérité et se préoccupe de questions qu'on qualifie de métaphysiques mais qui sont en fait les seules qui préoccupent tout le monde, il a besoin de solitude, d'être avec sa propre personne et, partant, avec tous, comme d'une sorte de condition de travail. Ainsi, la désolation, péril consubstantiel à la solitude, s'est révélée être la maladie professionnelle des philosophes. C'est d'ailleurs là, semble-t-il, une des raisons qui font que l'on ne peut se fier à eux en matière de politique ou de philosophie politique. Non seulement ils sont motivés par un intérêt qui prime tout et qu'ils avouent rarement — celui d'être laissés à eux-mêmes, c'est-à-dire de voir leur solitude garantie et protégée contre toutes les perturbations possibles, par exemple celles qui sont liées à leurs obligations en tant que citoyens —, mais cet intérêt les a tout naturellement incités à avoir des sympathies pour les tyrannies, où personne n'attend d'action de la part des citoyens. Leur expérience de la solitude leur a permis d'avoir une extraordinaire intuition de toutes les relations qui ne peuvent s'accomplir sans cet état où l'on est seul avec soi-même, et elle les a conduits à oublier ces rapports primordiaux qui existent entre les hommes et la sphère qu'ils constituent et viennent tout simplement de la pluralité humaine.

Nous avons indiqué, au début de ces réflexions³⁴, que nous estimerions avoir compris l'essence ou la nature de phénomènes politiques qui déterminent, dans son ensemble, la structure la plus profonde d'époques entières, uniquement si nous parvenons à les analyser comme signes du danger attaché à des tendances générales qui concernent et risquent finalement de menacer l'ensemble des sociétés et pas seulement les pays où ces tendances ont déjà remporté la victoire ou sont sur le point de le faire. 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 d'abri, et l'on pourrait parler ici des périls de l'existence désolée et superflue. Il s'agit évidemment là de symptômes de la société de masse, mais leur signification véritable n'est pas 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 est antérieure à leur

institution. La désolation, telle que nous la connaissons dans une société atomisée, est effectivement, comme j'ai tenté de le montrer avec la citation empruntée à la Bible et l'interprétation qu'on peut en donner avec Luther, contraire aux nécessités fondamentales de la condition humaine. Même l'expérience qu'on peut avoir du monde, simplement donné de manière concrète et sensible, tient, en dernière analyse, au fait que ce n'est pas un seul homme mais une pluralité d'hommes qui habitent la terre³⁵...

[5.](#) Voir Emmanuel Kant, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point », *Œuvres philosophiques*, t. III, traduit par Luc Ferry, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 299. (N.d.T.)

[6.](#) Voir Hajo Holborn, *The Political Collapse of Europe*, New York, A. Knopf, 1951.

[7.](#) En français dans le texte. Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. I, livre III, chap. I, Gonzague Truc (éd.), Paris, Garnier, 1961, p. 23. (N.d.T.)

[8.](#) En allemand dans le texte. Voir Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, *op. cit.*, p. 343. (N.d.T.)

[9.](#) L'éditeur américain a supprimé ici « ou l'essence » mais conservé les deux termes dans la suite. (N.d.T.)

[10.](#) Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, t. I, livre X, chap. III, p. 147. L'expression entre guillemets est en français dans le texte. (N.d.T.)

[11.](#) En latin dans le texte. Voir Cicéron, *De Officiis*, 1, 15. (N.d.T.)

[12.](#) « L'Un est unique et seul, et toujours plus le sera. » Il ne s'agit pas d'une comptine au sens habituel mais d'un poème médiéval qui va du chiffre douze au chiffre un et a reçu diverses interprétations. (N.d.T.)

[13.](#) Hannah Arendt traduit par l'anglais *loneliness* l'allemand *Gelassenheit*. Mais ces termes ont deux acceptions : « abandon » traduit une sorte d'état existentiel tandis que l'état qui n'est plus vraiment social et caractérise le totalitarisme est habituellement traduit par « désolation ». (N.d.T.)

[14.](#) Expression de Burke dans *A Dissertation Upon Parties*, 1735. (N.d.T.)

[15.](#) Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, livre VIII, chap. X.

[16.](#) Cette seconde section comporte un certain nombre de variantes intéressantes par rapport aux formulations du chapitre « Idéologie et terreur », le dernier chapitre des *Origines du totalitarisme* dans la troisième édition américaine de 1966. La première traduction de l'allemand (hommage à Karl Jaspers) en anglais, pour la *Review of Politics*, est contemporaine de *La Nature...* Pour le détail, voir *Idéologie et terreur*, Pierre Bouretz et Marc de Launay (eds.), Paris, Hermann, 2008. (N.d.T.)

[17.](#) C'est le terme de Hannah Arendt. (N.d.T.)

[18.](#) Hannah Arendt emploie des majuscules, mais ces termes seront donnés avec une minuscule dans la suite du texte, selon l'usage français. (N.d.T.)

[19.](#) Platon, *Lois*, 843 a.

[20.](#) Hannah Arendt fait référence au renouveau, dans les années 1950, d'un mouvement conservateur affaibli, avec William J. Buckley Jr. Il s'agit plutôt, en toute rigueur, d'un nouveau conservatisme, un des courants précurseurs des néoconservateurs des années 1970. (N.d.T.)

[21.](#) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, t. I, livre I, chap. XIII, p. 64. (N.d.T.)

[22.](#) Cette association de termes qui, en toute rigueur, est contradictoire s'explique parce que la comparaison de Hannah Arendt entre tyrannie, dictature, despotisme (les régimes autoritaires) et le régime totalitaire n'est pas encore parvenue à son terme. (N.d.T.)

[23.](#) Hannah Arendt fait vraisemblablement ici référence au discours de Himmler « Nature et fonction des SS et de la police », publié dans *National-politischer Lehrgang der Wehrmacht*, 15-23 janvier 1937. (N.d.T.)

[24.](#) Les « bornes » de Hannah Arendt peuvent varier. Dans l'introduction rédigée en juin 1966 pour la troisième édition américaine des *Origins*, par exemple, elle fait remonter l'institution d'un régime véritablement totalitaire en Union soviétique à 1929 et, en Allemagne, à 1933. (N.d.T.)

[25.](#) L'adjectif « totalitaire » est apparu dès 1923 en Italie, et il a précédé le substantif. Contrairement à ce qu'on lit encore souvent, ce n'est pas Giovanni Gentile qui a forgé ce terme, mais Giovanni Amendola et d'autres membres de l'opposition. (N.d.T.)

[26.](#) Ici débute le passage de la conférence « Ideology and Propaganda » de 1950 qui a été interpolé par l'éditeur américain dans « On the Nature of Totalitarianism ». Voir la note éditoriale en début de volume. (N.d.T.)

[27.](#) Ce terme, en allemand dans le texte, correspond à « vision du monde ». (N.d.T.)

[28.](#) Formule habituellement attribuée à saint Thomas d'Aquin : « conformité de la chose et de l'intellect ». (N.d.T.)

[29.](#) Ici se termine le passage ajouté dont le début a été signalé plus haut. (N.d.T.)

[30.](#) Notation en marge ici, dans le dactylogramme : « La logique devient l'idée. Voilà l'idéologie. » (N.d.T.)

[31.](#) Voir Martin Luther, « Warum die Einsamkeit zu fliehen ? », *Erbauliche Schriften*, 6, p. 158. [C'est Hannah Arendt qui introduit dans sa traduction le terme de déduction. Luther parle seulement d'un homme qui passe sans cesse d'une idée à une autre. (N.d.T.)]

[32.](#) Sur le choix de ce terme, voir plus haut la note 13. (N.d.T.)

[33.](#) « Ce fut midi [...] un se fit deux et Zarathoustra passa près de moi. » (Friedrich Nietzsche, « Sils-Maria », *Le Gai Savoir*, traduit par Pierre Klossowski et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, § 232, p. 305.) (N.d.T.)

[34.](#) Hannah Arendt renvoie au début de la seconde partie du texte. L'éditeur a reporté ici cet alinéa (qui précédait les réflexions sur la solitude) parce qu'il peut offrir une sorte de conclusion à cet ensemble. (N.d.T.)

[35.](#) Le dactylogramme est inachevé, à plusieurs égards, d'où ces points de suspension symboliques. (N.d.T.)

Religion et politique

La lutte entre le monde libre et le monde totalitaire a eu un effet secondaire surprenant : elle a fait apparaître une tendance marquée à interpréter ce conflit à l'aide de catégories religieuses. Le communisme, nous assure-t-on, constitue une « religion séculière » nouvelle vis-à-vis de laquelle le monde libre défend son propre « système religieux » transcendant. Or cette représentation a des incidences qui dépassent la configuration immédiate qui l'a suscitée : elle a fait revenir la « religion » dans la sphère des affaires publiques d'où elle était exclue depuis la séparation de l'Église et de l'État. Du même coup, bien que les tenants de cette théorie en aient rarement conscience, elle a remis le problème presque oublié des rapports entre religion et politique à l'ordre du jour de la science politique.

I

Le fait d'interpréter les idéologies politiques nouvelles comme des religions à caractère politique ou séculier est une conséquence paradoxale, même si elle n'est sans doute pas fortuite, de la critique bien connue que Marx a faite des religions, récusées comme idéologies pures et simples. Mais la véritable origine de cette représentation est plus ancienne encore. Ce n'est pas le communisme mais l'athéisme qui a été la première doctrine que l'on ait récusée ou acclamée comme une nouvelle religion³⁶. Une telle attitude semble n'être rien de plus qu'un ingénieux paradoxe, et c'est d'ailleurs ainsi qu'elle se concevait à l'origine, jusqu'à ce que Dostoïevski et bien d'autres à sa suite lui aient donné quelque substance. Car l'athéisme représentait davantage que la prétention assez vaine à démontrer la non-existence de Dieu : on y voyait une véritable révolte de l'homme moderne contre Dieu lui-même. Pour reprendre la formule de Nietzsche : « S'il existait des dieux, comment supporterais-je de ne pas être un dieu³⁷ ! »

La raison qui fait qualifier l'athéisme de religion est étroitement liée à la nature que revêtent les sentiments religieux dans une époque caractérisée par la sécularisation. Depuis l'émergence des sciences de la nature au XVII^e siècle, la croyance comme l'incroyance ont eu pour origine le doute : la célèbre théorie kierkegaardienne du saut dans la croyance a eu un précurseur en Pascal et, comme lui, elle tente de répliquer au *De omnibus dubitandum est* cartésien³⁸. Ces deux auteurs soutiennent que le doute universel constitue une position intenable, contradictoire et qui se ruine elle-même, elle ne s'accorde pas avec la raison humaine parce que le doute lui-même peut être mis en doute. Selon Kierkegaard, le doute « n'est pas vaincu par le savoir mais par la croyance, de même que c'est elle qui a introduit le doute dans le monde³⁹ ». La croyance moderne, qui a effectué un saut du doute à la croyance, et l'athéisme moderne, qui est passé de la

même manière du doute à l'incroyance, ont ceci en commun qu'ils ont tous deux leur source dans la sécularisation moderne de l'esprit et qu'ils se sont soustraits aux difficultés inhérentes à celle-ci par une résolution violente, prise une fois pour toutes. D'ailleurs, il est fort possible que le saut dans la croyance ait plus fait pour ébranler la foi authentique que les arguments généralement grossiers des professionnels des Lumières ou que ceux, triviaux, des professionnels de l'athéisme. Ce saut entache nécessairement de doute la croyance, si bien que la vie religieuse elle-même a commencé à présenter cette étrange tension entre le doute, athée et blasphématoire, et la croyance, que nous ont fait connaître les chefs-d'œuvre psychologiques de Dostoïevski.

Notre monde est un monde sécularisé du point de vue de l'esprit, parce que, précisément, c'est un monde du doute. Si nous voulions réellement nous défaire de la sécularisation, il nous faudrait supprimer la science moderne, ainsi que la manière dont elle a transformé le monde. Cette science est fondée sur une philosophie du doute, à la différence de la science antique qui était fondée sur une philosophie du *thaumadzein*, de l'étonnement face à ce qui est tel qu'il est. Au lieu de nous émerveiller des miracles de l'univers qui se sont révélés, dans leur apparence, aux sens et à la raison humaine, nous avons conçu le soupçon que les choses n'étaient peut-être pas ce qu'elles semblaient. C'est seulement lorsque nous avons commencé à nous méfier de nos perceptions sensorielles, que nous avons pu découvrir que, contrairement à toute notre expérience, la terre tourne autour du soleil. À partir de cette suspicion fondamentale de l'apparence, de ce doute quant à sa capacité de révéler la vérité, on peut aboutir à deux conclusions radicalement différentes : le désespoir pascalien — « les sens abusent la raison par de fausses apparences⁴⁰ », d'où l'on connaît « la misère de l'homme sans [...] Dieu⁴¹ » — ou la position pragmatique de la science moderne qui affirme que la vérité elle-même n'est nullement révélation, mais au contraire un processus constitué par des dispositifs d'hypothèses de travail constamment renouvelés.

À l'optimisme de la science qui présuppose nécessairement que la question de l'existence de Dieu ne relève pas des possibilités (qu'on tient pour limitées) de la connaissance humaine s'oppose la vision religieuse moderne, selon laquelle jamais un processus de mise en doute et des hypothèses de travail n'apporteront de solutions satisfaisantes à l'énigme de la nature de l'univers et à celle, plus troublante encore, de l'homme lui-

même. Mais cette vision ne fait qu'exprimer une fois encore la soif de savoir et la perte essentielle de confiance en la capacité de l'apparence à révéler la vérité, sous forme de révélation naturelle ou divine, qui est au fondement du monde moderne. Le caractère religieux que revêt le doute moderne est déjà présent dans le soupçon cartésien : c'est un malin génie et non la Providence divine qui fixe des bornes à la soif de connaître des hommes, un être supérieur peut nous tromper de manière intentionnelle⁴². Et un tel soupçon est la conséquence d'un désir de sécurité⁴³ si fort que les hommes en ont oublié que la liberté de pensée et d'action n'est possible que dans le cadre d'un savoir incertain et limité, comme Kant en a procuré la démonstration philosophique.

La croyance religieuse moderne se distingue de la foi pure parce qu'elle constitue une « croyance dans le savoir » chez ceux qui doutent de la possibilité de la connaissance en général. Il n'est pas sans intérêt d'observer que le grand auteur qui nous a présenté à travers tant de figures la tension moderne de la religion entre la croyance et le doute n'a pu nous offrir une figure de la foi authentique qu'avec le personnage de *L'Idiot*. L'homme religieux moderne appartient au même monde sécularisé que son adversaire athée précisément parce qu'il n'y fait pas figure d'« idiot ». Le croyant moderne qui ne parvient pas à supporter la tension entre doute et croyance voit aussitôt disparaître le caractère profond et inentamé de sa foi. L'explication du paradoxe apparent qui consiste à qualifier, par un raccourci, l'athéisme de religion tient à la connaissance assez intime que les plus grands des penseurs religieux modernes — Pascal, Kierkegaard, Dostoïevski — avaient de l'expérience athée.

Toutefois, notre problème n'est pas de savoir si, en qualifiant le communisme de religion, nous sommes fondés à employer le même terme pour désigner des croyants et des incroyants, mais si l'idéologie communiste relève de la même catégorie, ainsi que de cette même tradition du doute et de la sécularisation qui a conféré à l'assimilation de l'athéisme à la religion une vraisemblance qui n'est pas seulement formelle. Or ce n'est pas le cas. L'athéisme est un trait marginal du communisme, et si le second affirme connaître la loi de l'histoire, il ne lui impute pas « ce que les croyants, dans les religions traditionnelles, imputent à Dieu⁴⁴ ».

En tant qu'idéologie et même s'il récuse, parmi bien d'autres éléments, l'existence d'un Dieu transcendant, le communisme diffère de l'athéisme. Il ne cherche jamais à apporter aux questions religieuses des réponses

précises, mais il fait en sorte que ses tenants, avec leur préparation idéologique, ne les posent jamais. D'ailleurs, les idéologies, qui se préoccupent toujours de rendre compte de l'évolution historique, ne proposent pas le même type d'explications que la théologie. Celle-ci traite l'homme comme un être raisonnable qui pose des questions et dont la raison a besoin d'accord, même s'il est supposé croire en ce qui dépasse cette raison. Une idéologie — et le communisme, sous sa forme totalitaire politiquement effective, plus que toute autre — traite l'homme comme un corps qui tombe mais serait doué de conscience et donc capable d'observer, pendant sa chute, les lois newtoniennes de la gravité. Qualifier de religion cette idéologie totalitaire ne revient pas seulement à lui faire un compliment tout à fait immérité, cette attitude permet aussi de perdre de vue le fait que le bolchevisme, même s'il est issu de l'histoire de l'Occident, n'appartient plus à la tradition commune du doute et de la sécularisation, et que sa doctrine, tout comme les actions qu'il a inspirées ont créé un véritable fossé entre le monde libre et les parties totalitaires de la planète.

Jusqu'à une date très récente, il ne s'agissait guère plus, dans tout cela, que d'une querelle terminologique, et l'emploi de l'expression « religion politique » pour désigner des mouvements politiques explicitement antireligieux n'était qu'une manière de parler⁴⁵. Certains sympathisants libéraux américains affectionnaient tout particulièrement cette formule, précisément parce qu'ils ne comprenaient pas ce qui se passait dans la « grande expérience nouvelle » tentée en Union soviétique. Plus tard, elle a été employée par des communistes déçus, pour lesquels la sacralisation du cadavre de Lénine opérée par Staline ou bien la rigidité de la théorie bolchevique n'étaient pas sans rappeler les pratiques de la « scolastique médiévale ». Mais, ces derniers temps, deux courants de pensée et d'analyse bien distincts ont adopté cette expression de « religion politique ou séculière ». Le premier est la perspective historique selon laquelle une religion séculière est, de manière tout à fait littérale, une religion issue de la sécularisation que connaît le monde actuel, de sorte que le communisme n'est que la variante la plus radicale de l'« hérésie immanentiste⁴⁶ ». Le second, c'est la perspective adoptée par les sciences sociales qui traitent l'idéologie et la religion comme un seul et même phénomène, parce qu'elles pensent que le communisme — mais cela vaut également pour le nationalisme, l'impérialisme, etc. — remplit, pour ses tenants, la même

« fonction » que celle dévolue aux confessions religieuses dans une société libre.

II

Le grand mérite de la perspective historique est qu'elle reconnaît que la domination totalitaire n'est pas simplement un regrettable accident survenu dans l'histoire occidentale et qu'il convient d'analyser les idéologies qu'elle a vu se constituer selon l'angle de la compréhension qu'elles ont d'elles-mêmes et des critiques qu'elles peuvent s'adresser. Les insuffisances propres à cette démarche tiennent à une double confusion quant à la nature de la sécularisation et du monde séculier.

La sécularisation, tout d'abord, a une acception politique aussi bien que relative aux contenus de l'esprit, et celles-ci ne sont pas nécessairement identiques. Du point de vue politique, la sécularisation signifie seulement que les croyances et les institutions religieuses n'ont pas d'autorité contraignante, sur le plan public, et que, réciproquement, la vie politique n'a pas de sanction religieuse⁴⁷. Voilà qui pose le très sérieux problème de la nature de la source qui confère leur autorité à nos « valeurs » traditionnelles, à nos lois, à nos coutumes et à nos critères de jugement qui, pendant tant de siècles, ont reçu de la religion leur sanction. Or l'alliance qui a longtemps prévalu entre la religion et l'autorité ne prouve pas nécessairement que la notion d'autorité elle-même soit de nature religieuse. Au contraire, il me paraît bien plus plausible de soutenir que l'autorité, dans la mesure où elle est fondée sur la tradition, a pour origine la politique romaine et qu'elle a été monopolisée par l'Église seulement lorsque celle-ci est devenue l'héritière, politique autant que spirituelle, de l'Empire romain. L'un des traits essentiels de la crise actuelle est incontestablement l'effondrement de toute autorité, ainsi que la rupture du fil de la tradition, mais il n'en découle pas que cette crise soit avant tout d'ordre religieux ni qu'elle ait une origine religieuse. Ce phénomène n'implique même pas nécessairement une crise de la foi traditionnelle, même s'il constitue une menace pour l'autorité des Églises puisque celles-ci sont, parmi d'autres fonctions, des institutions publiques.

La seconde confusion est, à mon sens, plus flagrante, et elle nous intéresse davantage ici. La notion de liberté (car il s'agit avant tout de lutte entre le monde *libre* et le totalitarisme) n'est assurément pas d'origine

religieuse. Pour interpréter à bon droit le combat pour la liberté comme un phénomène d'ordre fondamentalement religieux, il ne faudrait pas seulement démontrer que la liberté est compatible avec le « système religieux » actuel, mais qu'un système fondé sur la liberté est de nature religieuse. Or, malgré la « liberté du chrétien » qu'invoque Luther, cette tâche est loin d'être aisée. La liberté que le christianisme a introduite dans le monde était une liberté *par rapport* à la politique, la liberté d'être et de demeurer entièrement hors de la société séculière, situation tout à fait inconnue du monde antique. Un esclave chrétien demeurerait, dans la mesure où précisément il était chrétien, un être humain libre, à la seule condition de s'abstenir d'engagements séculiers. C'est ce qui explique également que les Églises chrétiennes aient pu être si indifférentes à la question de l'esclavage, tout en étant fermement attachées à la doctrine de l'égalité de tous les hommes devant Dieu. En conséquence, ni l'égalité ni la liberté chrétiennes n'eussent pu aboutir par elles-mêmes à la notion d'un « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple » ou à toute autre définition moderne de la liberté politique. Le seul intérêt qui anime le christianisme vis-à-vis du gouvernement séculier est de protéger sa propre liberté, de veiller à ce que les pouvoirs existants autorisent, parmi d'autres formes de liberté, la liberté par rapport à la politique. Toutefois, ce que le monde libre entend par liberté, ce n'est pas de « rendre à César ce qui est à César et à Dieu, ce qui est à Dieu », mais le droit de tous à s'occuper d'affaires qui étaient jadis celles de César. Le fait même que, pour ce qui touche notre vie politique, nous nous soucions plus de liberté que de toute autre chose est la preuve que notre vie publique n'a pas pour cadre un monde à caractère religieux⁴⁸.

Que les régimes communistes persécutent les convictions religieuses et liquident les institutions religieuses, en même temps qu'un grand nombre d'organismes à caractère social et spirituel dont les attitudes à l'égard de la religion sont très diverses, n'est que l'autre versant du même problème. Dans un pays où les clubs d'échecs eux-mêmes ont dû un jour faire l'objet d'une liquidation et d'une résurrection sur un mode bolchevisé, parce que « jouer aux échecs pour l'amour des échecs » représentait une contestation de l'idéologie officielle, il serait malaisé d'assigner à la persécution de la religion des motifs spécifiquement religieux. Les éléments dont nous disposons à propos des persécutions dans les pays totalitaires ne viennent pas confirmer l'affirmation souvent entendue selon laquelle c'est la

religion, plus que toute autre activité spirituelle libre, qui est perçue comme le principal mode de contestation de l'idéologie dominante. Le trotskiste des années 1930 ou le titiste des années 1950 avait assurément davantage à craindre pour sa vie, dans un territoire placé sous la coupe de l'Union soviétique, qu'un prêtre ou qu'un ministre du culte. Si les croyants sont, dans l'ensemble, plus souvent persécutés que les incroyants, c'est simplement que les premiers sont plus difficiles à « convaincre ».

Le communisme, en réalité, prend bien soin de ne pas être pris pour une religion. Lorsque l'Église catholique a décidé, récemment, d'excommunier les communistes en raison de l'incompatibilité manifeste du communisme avec la doctrine chrétienne, on n'a pas assisté, de la part des communistes, à une riposte symétrique. Assurément, du point de vue chrétien, il s'agit d'un combat religieux, tout comme, aux yeux du philosophe, d'un combat pour la philosophie. Mais pour le communisme, le problème ne se pose absolument pas en ces termes. Il s'agit d'un combat contre un monde où de telles activités — une religion libre, une philosophie libre, un art libre, etc. — sont tout simplement possibles.

III

La perspective qui est celle des sciences sociales, l'assimilation de l'idéologie à la religion comme équivalentes *quant à leur fonction*, revêt une importance bien plus grande pour notre problème. Elle repose sur ce présupposé fondamental des sciences sociales que celles-ci n'ont pas à se préoccuper du *contenu* de phénomènes historiques et politiques, comme la religion, l'idéologie, la liberté ou le totalitarisme, mais uniquement de la *fonction* qui est la leur dans la société. Les théoriciens des sciences sociales ne se soucient pas du fait que les deux parties, le monde libre comme les dirigeants totalitaires, ont refusé de qualifier leur combat de religieux, et ils croient pouvoir déterminer « de manière objective », c'est-à-dire sans prêter attention au discours d'aucune des deux parties, si le communisme constitue une religion nouvelle ou si le monde libre cherche à défendre son système religieux. À n'importe quelle époque auparavant, ce refus de prendre à la lettre le discours tenu par les parties, comme s'il allait de soi que ce que disent les sources elles-mêmes ne peut qu'induire en erreur, eût semblé, c'est le moins qu'on puisse dire, parfaitement antiscientifique.

Marx est le fondateur de la méthodologie des sciences sociales. Il a été le premier à envisager de manière systématique — et pas seulement avec cette conscience bien naturelle du fait que la parole peut dissimuler la vérité tout autant que la révéler — l'histoire telle qu'elle se révèle dans les énoncés des grands hommes ou dans les manifestations intellectuelles et spirituelles d'une époque. Il a refusé de prendre ces formations pour ce qu'elles se donnaient, en y voyant des façades « idéologiques » derrière lesquelles se dissimulent les vraies forces historiques. Il devait les appeler par la suite la « superstructure idéologique », mais il a commencé par décider de ne pas prendre au sérieux « ce que les hommes disent » mais uniquement « l'être humain actif réel » dont les pensées sont « les reflets et les échos idéologiques de [leur] processus [de vie]⁴⁹ ». Il a donc été le premier de tous les matérialistes à interpréter la religion comme quelque chose de plus que la superstition ou la spiritualisation d'expériences humaines tangibles, comme un phénomène social où l'homme « est dominé par l'œuvre de son cerveau, [tout comme] il l'est, dans le monde capitaliste, par l'œuvre de sa main⁵⁰ ». Pour lui, la religion était devenue l'une des nombreuses idéologies possibles.

Les sciences sociales contemporaines ont incontestablement dépassé le marxisme : elles ne partagent plus le préjugé favorable qu'avait Marx pour sa propre idéologie. De fait, depuis *Idéologie et Utopie* de Karl Mannheim, elles ont pris l'habitude de répliquer et de dire aux marxistes que le marxisme, lui aussi, est une idéologie. Mais, du même coup, elles ont cessé d'avoir jusqu'à cette conscience des différences de contenu qui allait encore de soi pour Marx et Engels. Il demeurerait possible à Engels de protester contre les gens qui, à son époque, tenaient l'athéisme pour une religion, en rétorquant que cela n'avait guère plus de sens que de considérer la chimie comme une alchimie sans pierre philosophale⁵¹. C'est seulement à notre époque qu'on peut se permettre d'appeler le communisme une religion, sans jamais prendre en considération son contexte historique ni se demander ce qu'est réellement une religion et si elle conserve le moindre sens lorsqu'elle est une religion sans Dieu.

En outre, si les héritiers non marxistes du marxisme ont eu la sagesse de s'aviser du caractère idéologique de celui-ci et sont ainsi devenus, d'une certaine manière, plus astucieux que Marx, ils ont perdu de vue le fondement philosophique de ses écrits, qui demeure pourtant le leur aussi,

parce que leurs méthodes en sont issues et n'ont de sens que dans ce cadre théorique.

Le refus, qui était celui de Marx, de prendre au sérieux « la conscience [que chaque époque] a d'elle-même⁵² » vient de sa conviction que l'action politique est essentiellement violence et que cette dernière est l'accoucheuse de l'histoire⁵³. Cette conviction ne s'explique pas par une férocité gratuite qui serait le fait d'un tempérament révolutionnaire, mais elle a sa place dans la philosophie de l'histoire qui est celle de Marx : l'histoire, que les hommes mettent en œuvre sur le mode de la fausse conscience, c'est-à-dire sur le mode propre aux idéologies, peut être *faite* par des hommes qui ont pleinement conscience de leurs actes. Et c'est précisément ce versant humaniste de l'enseignement de Marx qui l'a conduit à souligner le caractère violent de l'action politique : il se représentait l'action de « faire l'histoire » sur le mode de la fabrication, l'homme historique était avant tout, à ses yeux, un *homo faber*. La fabrication des objets confectionnés par l'homme implique nécessairement une part de violence faite à la matière qui sert de matériau de départ à l'objet fabriqué. Il est impossible de fabriquer une table sans abattre d'arbre.

Marx, comme tous les philosophes dignes de ce nom depuis la Révolution française, s'est trouvé confronté à une double difficulté : l'action des hommes, à la différence de la fabrication et de la production, parvient très rarement exactement au résultat projeté parce qu'elle s'exerce dans un cadre où de « nombreuses volontés agissent dans des directions différentes⁵⁴ », et, *dans le même temps*, la somme des actions dont le souvenir a été conservé et que nous appelons histoire paraît avoir un sens. Mais il a refusé de souscrire à la solution apportée par ses prédécesseurs immédiats qui, avec la « ruse de la nature » (Kant) ou la « ruse de la raison » (Hegel), ont introduit dans les affaires humaines un *deus ex machina*. Il se proposait, au contraire, de résoudre cette difficulté en interprétant tout ce domaine dont la signification était inexplicable comme étant la « superstructure » de l'activité de production plus élémentaire, au sein de laquelle l'homme est effectivement maître de sa production et sait ce qu'il fait. Ce qui était, jusque-là, inexplicable dans l'histoire devient alors le reflet d'un sens, produit par l'homme aussi sûrement que l'évolution technique du monde. Tout le problème de l'humanisation du domaine politico-historique est donc de savoir comment devenir maîtres de

nos actions comme nous le sommes de notre capacité productive ou, pour le dire autrement, comment « faire » l'histoire de la même manière que nous faisons tout le reste. Lorsque nous y serons parvenus grâce à la victoire du prolétariat, nous n'aurons plus besoin des idéologies — d'une légitimation de notre violence, parce que nous en aurons le contrôle ; la violence ainsi maîtrisée ne sera pas plus dangereuse que l'action d'abattre l'arbre pour fabriquer la table. Cependant, tant qu'on n'a pas atteint ce stade, toutes les actions politiques, tous les préceptes juridiques et toutes les expressions de l'esprit ne font que dissimuler les mobiles inavoués d'une société qui prétend agir politiquement, alors que, en réalité, elle « fait l'histoire », mais de manière inconsciente, c'est-à-dire inhumaine.

La théorie marxiste de la superstructure idéologique, fondée sur la distinction entre les individus « tels qu'ils peuvent apparaître dans leur propre imagination [...] et tels qu'ils sont en réalité⁵⁵ », et le mépris corrélatif à l'égard de la capacité du discours à révéler la vérité reposent entièrement sur cette assimilation de l'action politique à la violence. En effet, la violence est la seule forme d'action humaine qui soit muette par définition ; elle n'est pas médiatisée ni mise en œuvre par des mots. Dans toutes les autres formes d'action, politiques ou non, nous agissons dans le discours et celui-ci est action. Dans la vie politique habituelle, cette relation étroite entre les paroles et les actes ne se trouve rompue que dans la violence de la guerre ; alors seulement les mots cessent d'avoir la moindre influence et tout repose sur la férocité muette des armes. La propagande guerrière a ainsi généralement un accent désagréable d'insincérité : les mots y deviennent « pur bavardage », ils n'ont plus de pouvoir d'action, tout le monde sait que l'action a quitté la sphère du discours. Ce « pur bavardage », qui n'est rien d'autre que la justification ou le prétexte de la violence, a toujours suscité la méfiance parce qu'il était purement « idéologique ». En pareil cas, la recherche de mobiles inavoués est parfaitement légitime, et les historiens, depuis Thucydide, le savent bien. Dans une guerre religieuse, par exemple, la religion court toujours le grave danger de se transformer en « idéologie », au sens de Marx, c'est-à-dire en un pur prétexte et en une pure justification de la violence. Il en va d'ailleurs de même, jusqu'à un certain point, de toutes les causes à caractère guerrier.

Mais c'est seulement dans l'hypothèse que toute histoire est essentiellement un conflit entre classes que seule la violence peut résoudre et que l'action politique est nécessairement « violente », qu'elle dissimule

sa véritable nature de manière hypocrite, en quelque sorte, sauf lors des guerres et des révolutions, c'est seulement en partant de telles hypothèses qu'on est fondé à rejeter l'interprétation donnée par les acteurs comme dépourvue de pertinence. En adoptant ce type de point de vue, on néglige, me semble-t-il, de considérer le discours que le monde libre comme le système communiste tiennent sur eux-mêmes.

IV

Si nous envisageons le même problème selon une perspective purement scientifique, il paraît évident que l'une des raisons qui président à la formulation des catégories utilisées par les sciences sociales est la volonté, scientifiquement compréhensible, de trouver des règles générales sous lesquelles subsumer les occurrences de toute nature et de toutes les époques. S'il faut en croire l'interprétation que Engels a donnée de Marx, le second a également été le fondateur des sciences sociales en ce sens purement scientifique. Il a été le premier à comparer les sciences de la nature aux humanités et à concevoir, en même temps qu'Auguste Comte, la « science de la société » comme une discipline qui englobe tout, « la somme des sciences historiques et philosophiques⁵⁶ », qui partagerait avec les sciences de la nature leurs critères scientifiques et ne se montrerait pas indigne de ces exigences. « Nous ne vivons pas [...] seulement dans la nature, mais également dans la société humaine⁵⁷ », et la seconde doit par conséquent être justiciable des mêmes méthodes et des mêmes règles d'investigation que la première. L'accent mis sur le caractère complémentaire de la nature et de la société allait désormais être au fondement des catégories formelles et ahistoriques qui commençaient à dominer les sciences de la société et de l'histoire.

Ces catégories ne se limitent pas seulement à la « lutte des classes » de Marx, conçue comme loi de l'évolution historique tout comme la loi darwinienne de la survie des plus aptes était celle de l'évolution naturelle⁵⁸, elles s'étendent aussi à des exemples plus récents : « défi et réponse » chez Toynbee ou « types idéaux » de Max Weber, tels qu'on les emploie à l'heure actuelle et non selon l'acception wébérienne. Les « religions politiques ou séculières » semblent constituer le dernier ajout de la liste, dans la mesure où cette terminologie, destinée, à l'origine, à interpréter les mouvements totalitaires, s'est généralisée dans son emploi et sert à présent

à rendre compte de toute une série de phénomènes, d'époques et de natures très diverses⁵⁹.

Les sciences sociales doivent leur naissance à l'ambition de fonder une « science positive de l'histoire », capable d'égaler la science positive de la nature⁶⁰. Il est bien naturel, étant donné le caractère dérivé de son origine, que cette « science positive de l'histoire » ait toujours conservé une étape de retard par rapport à la science de la nature qui lui servait d'illustre modèle. Ainsi, les théoriciens des sciences de la nature savent aujourd'hui ce que ceux des sciences sociales n'ont pas encore découvert : la plupart des hypothèses utilisées pour aborder l'étude de la nature sont nécessairement opérantes, d'une manière ou d'une autre, et elles conduisent à des résultats positifs. Les phénomènes observés paraissent présenter une telle flexibilité qu'ils fourniront toujours à l'homme la réponse attendue. Tout se passe comme si, dès lors que l'homme pose une question à la nature, les diverses données se hâtaient de se réorganiser selon la question posée. Un jour viendra où les spécialistes des sciences sociales découvriront avec désarroi que ce dispositif est plus vrai encore dans leur domaine : il n'est rien qui ne puisse être prouvé, et il y a fort peu de choses susceptibles d'être invalidées. L'histoire s'agence aussi bien et avec autant de cohérence sous les catégories de Toynbee ou selon des « types idéaux » qu'elle avait répondu à la « lutte des classes ». Et il n'y a aucune raison pour qu'elle ne fasse pas preuve de la même docilité si l'on cherche à lui appliquer la terminologie des religions séculières.

Pour prendre un exemple commode, Max Weber a forgé son type idéal du « chef charismatique » d'après le modèle de Jésus de Nazareth ; or les disciples de Karl Mannheim n'ont pas vu d'obstacle à appliquer cette même catégorie à Hitler⁶¹. Du point de vue qui est celui des sciences sociales, Hitler et Jésus sont identiques parce qu'ils remplissent la même fonction sociale. Il est évident que seuls des gens qui refusent d'écouter le discours tenu par Jésus ou par Hitler peuvent parvenir à une telle conclusion. Le terme de « religion » paraît subir actuellement un sort tout à fait analogue. Ce n'est pas fortuit, cela tient au contraire à l'essence même de la tendance qui croit voir des religions partout qu'un de ses tenants les plus connus cite en note, pour y souscrire, cette étonnante découverte de l'un de ses collègues : « Non seulement dans la religion, Dieu est un tard venu, mais encore il n'est pas indispensable qu'il vienne⁶². » Le danger du blasphème, consubstantiel à l'emploi du terme de « religion séculière », apparaît ici au

grand jour. S'il est possible de parler de religions séculières, au sens où le communisme serait une « religion sans Dieu », le monde où nous vivons n'est plus simplement un monde séculier qui a banni la religion des affaires publiques, mais un monde qui est allé jusqu'à éliminer Dieu de la religion, ce que Marx et Engels continuaient à tenir pour impossible⁶³.

On ne saurait contester que cette fonctionnalisation des catégories qui les vide de tout contenu n'est pas un phénomène isolé se produisant dans quelque tour d'ivoire de la pensée savante. Ce processus est étroitement lié au caractère de plus en plus fonctionnel de notre société ou, plus exactement, au fait que l'homme moderne est devenu, de plus en plus, une simple fonction de la société. Ce n'est pas l'aspect radical de la sécularisation ou de l'athéisme, mais bien de la fonctionnalisation des êtres humains que traduisent le monde totalitaire et ses idéologies. Les méthodes de domination qu'emploie ce régime reposent sur l'hypothèse qu'il est possible de conditionner entièrement les hommes parce qu'ils ne sont que des fonctions de certaines forces supérieures, historiques ou naturelles. Le danger est que nous risquons *tous* d'être près de devenir les membres de ce que Marx appelait encore avec enthousiasme une *gesellschaftliche Menschheit* (une humanité sociale)⁶⁴. Il est curieux de voir combien ceux-là mêmes qui s'opposent avec passion à toute « socialisation des moyens de production » apportent souvent, sans en avoir conscience, leur aide et leur soutien à la socialisation de l'homme, qui est bien plus dangereuse.

V

Dans ce climat de querelles terminologiques et d'incompréhension réciproque, la question fondamentale des rapports entre religion et politique paraît difficile à dominer et mal définie. Pour l'aborder, il serait bon d'envisager la sécularisation sous son aspect politique, et non sous celui des contenus de pensée, de chercher quel était l'élément religieux qui revêtait autrefois une telle importance politique que sa disparition a eu un impact immédiat sur notre vie politique. Ou encore, pour poser la même question sous une autre forme, quelle était la composante spécifiquement politique de la religion traditionnelle. Le bien-fondé de l'interrogation tient au fait que la séparation des sphères publique et religieuse que nous appelons sécularisation n'a pas simplement clivé la politique de la religion en général, mais d'une foi bien particulière, la foi chrétienne. Et si l'une des

principales causes des difficultés de la vie publique actuelle réside précisément dans son caractère sécularisé, il a bien fallu que la religion chrétienne ait en elle une composante politique puissante dont la perte a modifié la nature même de notre vie publique.

On en trouvera peut-être un premier indice dans cette formule, d'une brusquerie et d'une vulgarité inhabituelles, proférée par un roi fort effrayé qui, dans sa panique devant les troubles de 1848, s'est exclamé : « Il ne faut pas que le peuple puisse perdre sa religion. » Ce roi faisait preuve d'une confiance tout à fait surprenante dans le pouvoir séculier de la foi chrétienne, sachant que pendant les premiers siècles de son existence, les chrétiens comme les non-chrétiens la considéraient comme étant sans rapport avec la sphère publique, sinon dangereuse et porteuse de destruction pour celle-ci. La sentence de Tertullien — « Rien ne nous est plus étranger [à nous chrétiens] que les affaires publiques » — ne fait que résumer l'attitude des premiers chrétiens à l'égard de la vie politique, séculière⁶⁵. Que s'est-il donc produit entre-temps pour qu'on puisse, à une époque dont le caractère séculier est très proche des débuts du christianisme, en appeler à la religion afin, précisément, de sauvegarder la vie politique⁶⁶ ?

On connaît la réponse de Marx, aussi directe que l'exclamation du roi : « La religion est l'opium du peuple⁶⁷. » Elle est tout à fait insatisfaisante, non pas par son prosaïsme, mais parce qu'il y a bien peu d'apparence que la doctrine chrétienne, qui met inlassablement l'accent sur l'individu et sur le rôle qui est le sien dans le salut de son âme, qui souligne la nature pécheresse de l'homme et dresse, de manière corrélative, un catalogue des péchés plus étendu que dans toute autre religion, puisse jamais avoir une action aussi lénifiante que l'opium. À n'en pas douter, les nouvelles idéologies politiques des pays gouvernés par la terreur, qui expliquent tout et préparent à toutes les éventualités dans un climat d'insécurité insupportable, sont bien plus aptes à immuniser l'âme humaine contre l'impact brutal de la réalité que n'importe laquelle des religions traditionnelles que nous connaissons. Par rapport à ces idéologies, la pieuse résignation à la volonté de Dieu est comme un canif d'enfant que l'on comparerait à des armes atomiques.

Il y a toutefois un élément puissant dans la religion traditionnelle dont l'utilité au service de l'autorité est manifeste et dont l'origine n'est probablement pas d'ordre religieux, du moins pas essentiellement : c'est la doctrine médiévale de l'Enfer. Ni cette doctrine elle-même ni la description

précise qu'elle donne du lieu du châtement après la mort ne doivent beaucoup à l'enseignement de Jésus⁶⁸ ou à la tradition juive. Il lui a fallu, au demeurant, plusieurs siècles après la mort de Jésus pour simplement s'affirmer. On notera d'ailleurs que cette manifestation a coïncidé avec la chute de Rome, c'est-à-dire la disparition d'un ordre séculier bien établi dont l'Église s'est mise à assumer, à ce moment-là seulement, la responsabilité et la charge⁶⁹.

Alors que les textes hébraïques et ceux du début du christianisme y font rarement référence, la pensée politique antique et les doctrines chrétiennes plus tardives témoignent de l'immense influence du mythe de l'au-delà invoqué par Platon en conclusion de nombre de ses dialogues politiques. De Platon à la victoire séculière du christianisme, qui a apporté avec elle cette sanction religieuse qu'est la doctrine de l'Enfer (à partir de ce moment-là, elle faisait tellement partie de l'univers chrétien que les traités politiques n'avaient pas même besoin d'en faire état en particulier), on trouverait difficilement — à l'exception d'Aristote — une analyse des problèmes politiques de quelque portée qui ne s'achève pas par une imitation du mythe de Platon⁷⁰. C'est en effet Platon, et non les sources religieuses strictement judéo-chrétiennes, qui est le grand précurseur des descriptions compliquées de Dante : on trouve déjà dans son œuvre la séparation géographique de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis, et non pas simplement l'idée d'un jugement dernier statuant sur la mort ou la vie éternelles, avec l'évocation d'un éventuel châtement après la mort⁷¹.

Que le mythe du dernier livre de la *République* ou de la dernière partie du *Phédon* et du *Gorgias* ait des implications d'ordre purement politique, voilà qui n'est pas contestable. Dans la *République*, ce mythe répond à l'histoire de la caverne, qui constitue la clef de voûte de tout l'ouvrage. Ce récit, qui est une allégorie, s'adresse au petit nombre d'individus capables d'effectuer, sans crainte ni espérance d'une vie future, la *periagogè* platonicienne et de tourner le dos à la vie d'ombre des semblants pour regarder en face le ciel lumineux des « idées ». Ceux-là seuls comprendront les étalons véritables de toute vie et, notamment, des affaires politiques qui cesseront cependant de les intéresser pour elles-mêmes⁷². À l'évidence, ceux qui sont capables de comprendre l'allégorie de la caverne ne sont pas supposés accorder foi au mythe final de la récompense et du châtement ultimes, parce que quiconque appréhende la vérité des idées comme étalon *transcendant*⁷³ n'a plus besoin d'étalon *tangible* comme la vie future. Cette

notion d'une vie après la mort n'a pas grand sens pour eux puisque l'allégorie de la caverne définit déjà la vie terrestre comme une sorte de monde souterrain. D'ailleurs, l'emploi par Platon des termes *eidôlon* et *skia*, qui étaient les mots-clés qu'avait utilisés Homère pour décrire l'Hadès dans l'*Odyssée*, fait de son récit une inversion de la description homérique ou une réplique à celle-ci : l'ombre, ce n'est pas l'âme ni sa vie après la mort dans son mouvement réel, c'est la vie corporelle des mortels ordinaires qui ne parviennent pas à se détourner de la caverne de la vie terrestre. Vivre sur terre, c'est vivre dans un monde souterrain, notre corps est une ombre et la seule réalité est l'âme. Puisque la vérité des idées est évidente en elle-même, ces étalons véritables de la vie terrestre ne sauraient être exposés par le raisonnement ni démontrés de manière satisfaisante⁷⁴.

La croyance est donc nécessaire à la multitude privée de la vue qui lui permettrait d'apercevoir les mesures invisibles de toutes les choses visibles. Quelle que soit la nature de la croyance de Platon lui-même en l'immortalité de l'âme, il ne fait pas de doute que le mythe d'un châtement corporel proportionné, après la mort, a été inventé par une philosophie qui tenait les affaires publiques pour secondaires et donc soumises à la règle d'une vérité accessible seulement à un petit nombre⁷⁵. De fait, seule la crainte d'être gouverné par la majorité pourrait inciter ce petit nombre à s'acquitter de ses obligations politiques⁷⁶. Il ne peut pas persuader la multitude de la vérité, car la vérité ne peut faire l'objet de la persuasion, or celle-ci constitue la seule manière d'en user avec la multitude. Toutefois, s'il n'est pas possible d'enseigner à cette multitude la doctrine de la vérité, on peut la persuader de croire à une opinion *comme s'il s'agissait de la vérité*. L'opinion propre à communiquer à la multitude la vérité du petit nombre, c'est la croyance en l'Enfer : persuader les citoyens de l'existence de celui-ci les conduira à se comporter comme s'ils connaissaient la vérité.

Autrement dit, la doctrine de l'Enfer chez Platon est manifestement un instrument politique, inventé pour servir des fins politiques⁷⁷. Les spéculations sur la vie après la mort et les descriptions de l'au-delà remontent certainement aussi loin que la vie consciente de l'homme sur terre. Mais il se pourrait que, chez Platon, nous découvriions pour « la première fois dans l'histoire de la littérature, que toute légende de ce type (à savoir des châtements et des récompenses donnés aux morts) se trouve précisément mise au service de la rectitude⁷⁸ », c'est-à-dire de la vie publique, politique. Cette observation paraît confirmée par le fait que des

auteurs anciens parfaitement séculiers ont utilisé le mythe de Platon avec tant d'empressement, tout en laissant entendre aussi clairement que lui qu'ils n'y ajoutaient pas foi, tandis que, de l'autre côté, le christianisme n'a pas eu de doctrine de l'Enfer tant qu'il est demeuré sans responsabilités ni intérêts à caractère séculier⁷⁹.

Quelles qu'aient pu être les autres influences historiques à l'œuvre dans l'élaboration de cette doctrine de l'Enfer, elle a continué, pendant l'Antiquité, d'être utilisée à des fins politiques. Le christianisme ne l'a adoptée de manière officielle qu'*après* avoir achevé de se constituer sur le plan purement religieux. Lorsque, au début du Moyen Âge, l'Église chrétienne est devenue de plus en plus consciente de l'existence des responsabilités politiques et disposée à les assumer à son tour, la doctrine chrétienne s'est trouvée confrontée à une difficulté analogue à celle de la philosophie politique de Platon. Toutes deux se sont efforcées de faire respecter des normes absolues en un domaine dont l'essence même semble être la relativité, et ce dans le cadre de la condition humaine de toujours, où le pire que l'homme puisse faire à l'homme est de lui donner la mort, c'est-à-dire de faire advenir ce qui, de toute manière, lui arrivera nécessairement un jour. Le « progrès » que propose la doctrine de l'Enfer en la matière, c'est précisément que le châtement puisse signifier davantage que la mort éternelle, à savoir une souffrance éternelle où l'âme appelle la mort de ses vœux⁸⁰.

Le trait politique le plus remarquable du monde sécularisé moderne semble être celui-ci : de plus en plus de gens cessent de croire en une récompense et un châtement après la mort, alors qu'il demeure toujours aussi impossible de s'en remettre, sur le plan politique, à la manière dont fonctionne la conscience individuelle ou à l'aptitude de la multitude à appréhender l'invisible vérité. On assiste, dans les États totalitaires, à une tentative presque délibérée pour élaborer, dans les camps de concentration et les chambres de torture, une sorte d'enfer terrestre qui diffère des représentations médiévales de l'Enfer essentiellement par les améliorations techniques et l'organisation bureaucratisée, mais aussi parce qu'il n'est pas éternel. Par ailleurs, l'Allemagne hitlérienne a démontré qu'une idéologie qui a, de manière presque volontaire, inversé le commandement « Tu ne tueras point » ne se voit pas nécessairement opposer une résistance insurmontable de la part d'une conscience formée selon la tradition occidentale. Au contraire, l'idéologie nazie est fréquemment parvenue à

inverser le mode de fonctionnement de cette conscience, comme si celle-ci n'était qu'un dispositif servant à signaler si l'on souscrit ou non à la société et à ses croyances.

Autrement dit, la conséquence politique de la sécularisation de l'ère moderne semble résider dans l'élimination de la vie publique, en même temps que de la religion, du seul élément *politique* présent dans la religion traditionnelle, la crainte de l'Enfer. Cette perte est, sur le plan politique, même si ce n'est assurément pas le cas sur le plan spirituel, ce qui distingue le plus l'époque actuelle des siècles qui l'ont précédée. Certes, du point de vue de la simple utilité, rien ne saurait mieux rivaliser avec la contrainte intérieure qu'exercent les idéologies totalitaires au pouvoir sur l'âme humaine que la crainte de l'Enfer. Néanmoins, quel que soit le degré de religion que notre monde puisse recouvrer, la part de foi authentique qui y subsiste encore ou la profondeur de l'ancrage de nos valeurs morales dans les systèmes religieux que nous connaissons, la crainte de l'Enfer ne figure plus au nombre des mobiles susceptibles de faire obstacle aux actions de la majorité ou de les encourager. Cette évolution paraît inévitable si la sécularisation du monde implique la séparation des sphères religieuse et politique de l'existence. Dans de telles conditions, il était inévitable que la religion perde sa composante essentiellement politique, de même que la vie publique, la sanction religieuse d'une autorité transcendante. Cette séparation est un fait, et elle n'est pas sans présenter ses avantages propres, pour les personnes religieuses comme pour celles qui ne le sont pas. L'histoire moderne a montré, à maintes reprises, que les alliances entre le « trône et l'autel » ne peuvent que discréditer les deux. Mais si, dans le passé, le danger consistait surtout à se servir de la religion comme d'un pur prétexte, grevant ainsi l'action politique comme la croyance religieuse du soupçon d'hypocrisie, le péril actuel est infiniment plus grand. Face à une idéologie parfaitement élaborée, le plus grand danger qui nous menace est de vouloir y riposter par une idéologie de notre propre cru. Si nous tentons d'insuffler une fois encore à la vie politique publique la « passion religieuse » ou d'utiliser la religion comme un moyen pour pratiquer des distinctions qui sont d'ordre politique, nous risquons de transformer et de pervertir la religion en idéologie et d'entacher la lutte que nous menons contre le totalitarisme par un fanatisme parfaitement étranger à l'essence même de la liberté.

36. Engels rapporte qu'à Paris, dans les années 1840, on avait coutume de dire : « donc l'athéisme c'est votre religion » parce que, selon lui, on « ne pouvait se représenter un homme sans religion que comme un monstre ». Voir F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, A. Costes, 1952, p. 43-44.

37. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1924, p. 377. (N.d.T.)

38. La contre-dépendance de Pascal à l'égard de Descartes est trop connue pour qu'il faille y revenir avec des preuves supplémentaires. *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* constitue l'un des premiers manuscrits philosophiques de Kierkegaard (hiver 1842-1843). Empruntant la forme de l'autobiographie intellectuelle, Kierkegaard nous dit le rôle décisif que cette formule a joué dans sa vie tout entière et son regret, après avoir connu Descartes à travers Hegel, de ne pas avoir commencé sa formation philosophique par Descartes. Reprenant à son compte la lecture hégélienne de Descartes, il y voit la quintessence de la philosophie moderne, son principe et son commencement. Ce court traité figure au tome IV de l'édition danoise des *Samlede Værker* de Kierkegaard. [Voir Søren Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Éd. de l'Orante, 1984, p. 367. (N.d.T.)]

39. Cette formule ne figure pas dans l'édition française du texte citée à la note précédente, et elle est vraisemblablement tirée des *Papirer*, P. A. Heiberg et al. (éd.), Copenhague, 1904-1948, IV B 14. (N.d.T.)

40. En français dans le texte. Voir Pascal, *Œuvres complètes*, J. Chevalier (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954 p. 1113. L'ensemble de l'alinéa montre plus clairement encore combien la foi pascalienne était profondément ancrée dans le désespoir de l'auteur quant aux possibilités d'une connaissance certaine : « L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences ; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison [le texte dit : « à l'âme » — (N.d.T.)], ils la reçoivent d'elle à leur tour : elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi. » Bien que Pascal affirme ici, comme dans d'autres passages, que la raison, elle aussi, n'est qu'une source d'erreur, il est manifeste que la principale source d'erreur, ce sont les sens (la raison ne fait que rendre la « piperie »), dans la double acception de perception sensorielle et de passion des sens.

41. *Ibid.*, p. 1103.

42. Voir Descartes, *Les Principes de la philosophie*, I, 5, in *Œuvres et lettres*, André Bridoux (éd.), Paris, Gallimard, 1953, p. 572 : Nous devons tout mettre en doute « principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés [...] car, puisqu'il a bien permis que nous soyons trompés quelquefois [...] pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours ? »

43. Voir Descartes, *Discours de la méthode*, I, in *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 131 : « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et *marcher avec assurance en cette vie*. » (L'expression en italique est soulignée par Hannah Arendt.)

44. Waldemar Gurian, dans son excellente histoire succincte du bolchevisme (*Bolshevism* [1932], Notre Dame, 1952, p. 5 [Le Bolchevisme. *Introduction historique et doctrinale*, traduit par J. Coster, Paris, Beauchesne, 1933]), explique ainsi la manière dont il comprend le mouvement communiste bolchevik « comme une religion séculière sociale et politique » : « Ce que les croyants, dans les religions traditionnelles, imputent à Dieu et ce que les chrétiens assignent à Jésus-Christ et à l'Église, les bolcheviks l'imputent aux lois prétendument scientifiques du progrès social, politique et historique qu'ils [...] ont formulées dans la doctrine créée par Marx et Engels, Lénine et Staline. On peut, par conséquent, voir dans leur adhésion à ces lois doctrinales [...] une religion séculière. »

Seuls les déistes, pour qui Dieu est une « idée » qui sert à expliquer le cours du monde, ou les athées, qui croient que le fait de supposer la non-existence de Dieu résout les énigmes de l'univers, sécularisent de la sorte des conceptions traditionnelles.

45. Pour autant que je sache, la première occurrence de l'expression, dans une acception terminologique précise et en référence aux mouvements totalitaires, se trouve dans un petit ouvrage d'Eric Voegelin, *Die Politischen Religionen*, Vienne, Bermann-Fischer, 1938 [*Les Religions politiques*, Paris, Cerf, 1994], où il cite lui-même comme seul prédécesseur Alexander Ular, *Die Politik* (1906, vol. 3 de la collection « Die Gesellschaft », dirigée par Martin Buber). Ular soutient que toute autorité politique a une origine et un caractère religieux et que la politique elle-même est nécessairement religieuse. Il effectue sa démonstration essentiellement à partir des religions des sociétés primitives, et toute son argumentation peut se résumer par cette phrase : « Le dieu médiéval des chrétiens n'est en réalité rien d'autre qu'un totem aux dimensions monstrueuses [...]. Le chrétien est son enfant, tout comme l'aborigène d'Australie est celui du kangourou. » Dans son ouvrage déjà ancien, Voegelin lui-même cite encore des exemples tirés des religions tibétaines à l'appui de son

argumentation. Bien qu'il ait totalement renoncé, par la suite, à ce genre de raisonnement, il importe d'observer que l'expression discutée a été empruntée, à l'origine, aux études anthropologiques et qu'elle ne procède pas d'une interprétation de la tradition occidentale pour elle-même. Les connotations anthropologiques et relatives à la psychologie des sociétés primitives présentes dans ce terme demeurent encore patentées dans l'usage qu'en font les sciences sociales.

46. On en trouvera l'analyse la plus brillante et la plus circonspecte dans Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952.

47. Je souscris pleinement à cette affirmation récente de Romano Guardini, pour qui le caractère sécularisé du monde, le fait que notre existence quotidienne publique se déroule « sans que nous ayons conscience d'une puissance divine » n'« implique pas que les individus soient en train de devenir plus irréligieux ; mais la conscience publique s'éloigne de plus en plus des catégories religieuses ». Toutefois, je ne suis pas cet auteur dans la conclusion qu'il en tire : la religion, là où elle existe, « se retire dans le "monde intérieur" ». Cité d'après *Commonwealth*, vol. 58, n° 13, 3 juillet 1953, qui publie de larges extraits d'un article paru dans la dernière livraison de la *Dublin Review*.

48. Dire que ce combat est fondamentalement religieux peut être l'indication que nous cherchons à affirmer *d'avantage* que la seule liberté. Or, cette attitude risque de se révéler très dangereuse, même si l'on fait preuve d'une grande tolérance dans la définition de cet élément supplémentaire. Nous pourrions être entraînés dans une sorte de guerre civile spirituelle, où nous excluons du combat commun tout ce qui est contraire à la « religion ». Et puisque dans ce domaine, comme dans tous les autres, il n'existe pas d'autorité contraignante pour définir une fois pour toutes ce qui est compatible et ce qui ne l'est pas, nous nous retrouverions à la merci d'interprétations qui changeraient sans cesse.

49. Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, in K. Marx, *Œuvres*, t. III, Maximilien Rubel (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1056.

50. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, chap. XXV, I, in *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 1131.

51. Voir Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, *op. cit.*, p. 44 : « Si la religion peut subsister sans Dieu, l'alchimie peut bien subsister sans sa pierre philosophale. »

52. Voir Karl Marx, *Préface à la Critique de l'économie politique*, in *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 273. (N.d.T.)

53. Pour citer la formulation de Marx : « *Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz.* » Voir *Le Capital*, livre I, chap. XXXI, *op. cit.*, p. 1213. Et aussi : « *In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die grosse Rolle.* »

54. Voir Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, *op. cit.*, p. 68.

55. Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 1056. (N.d.T.)

56. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, *op. cit.*, p. 36.

57. *Ibid.*

58. Engels a souvent comparé Marx à Darwin, et c'est dans le *Discours sur la tombe de Karl Marx* qu'il l'a fait le plus éloquemment : « De même que Darwin a découvert la loi du développement de la nature organique, de même Marx a découvert la loi du développement de l'histoire humaine. » Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *Œuvres choisies*, t. III, Moscou, Éd. du Progrès, 1970, p. 169.

59. L'ouvrage de Jules Monnerot, *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XX^e siècle* (1949), Paris, Éd. libres/Hallier, 1979, constitue un bon exemple de cette méthode qui brouille entièrement les questions.

60. Ces deux sciences positives étaient supposées englober à elles deux non seulement la connaissance de tous les phénomènes, mais aussi toute pensée possible du contenu : « De toute l'ancienne philosophie, il ne reste plus [...] que la science de la pensée et de ses lois, la logique formelle et la dialectique. Tout le reste entre dans la science positive de la nature et de l'histoire. » Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, in Karl Marx et Friedrich Engels, *Œuvres choisies*, t. III, *op. cit.*, p. 136.

61. Par exemple, Hans Gerth, « The Nazi Party », *American Journal of Sociology*, vol. 45, 1940. Je ne veux pas dire, par cet exemple, que Max Weber lui-même aurait pu se rendre le moins du monde coupable d'assimilations aussi monstrueuses.

62. Voir Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, *op. cit.*, p. 272, où il cite Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948 ; et Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique 1897-1898*. [Monnerot a répondu dans la livraison suivante de *Confluence* (2/4, décembre 1953, p. 131-134), par une lettre adressée au rédacteur en chef Henry Kissinger, en critiquant notamment

l'absence de définition des termes « idéologie » et « religion » dans le présent article et en demandant sur quelle croyance sacrée Hannah Arendt se fondait pour parler de « blasphème ». (N.d.T.)]

63. Marx et Engels pensaient que les religions sont des idéologies, ils ne considéraient pas que ces dernières pouvaient tout simplement se transformer en religions. Selon Engels, « il ne lui vint pas à l'idée [à la bourgeoisie] de mettre une nouvelle religion [à savoir sa propre idéologie] à la place de l'ancienne, on sait comment Robespierre y échoua ». Voir Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 45-46.

64. Cette expression est tirée des *Thèses sur Feuerbach*, X, in Karl Marx, *Œuvres*, t. III, op. cit., p. 1033. (N.d.T.)

65. Tertullien, *Apologeticus*, XXXVIII : « *Nobis nulla magis res aliena quam publica.* » [Hannah Arendt cite ici de mémoire, la formulation exacte est : « *Nec ulla...* » (N.d.T.)]

66. On ne pouvait apercevoir l'utilité éventuelle de la religion pour l'autorité séculière que dans des situations où la vie politique publique était entièrement sécularisée, c'est-à-dire au début de notre ère et à l'époque moderne. Durant le Moyen Âge, la vie séculière elle-même était devenue religieuse, et il n'était donc pas possible de faire de la religion un instrument politique.

67. Cette formule souvent mal citée ne sous-entend pas que la religion a été *inventée* afin de servir d'opium au peuple, mais qu'elle a été *utilisée* à de telles fins.

68. Luc, 16, 23-31 constitue, à ma connaissance, le passage le plus explicite à cet égard.

69. Voir Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Édimbourg, 1930 ; ainsi que Frederic Huidekoper, *Belief of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld*, Works, New York, D. G. Francis, 1887.

70. Notamment le rêve de Scipion à la fin du *De Republica* de Cicéron et la vision finale des *Retards de la justice divine* de Plutarque. Voir également le livre VI de l'*Énéide*, si différent du livre XI de l'*Odyssée*.

71. Ce point de vue se trouve particulièrement mis en évidence dans l'ouvrage de Marcus Dods cité plus haut.

72. Voir, en particulier, la *République*, livre VII, 516 d.

73. « L'idée qu'il existe un art suprême de la mesure et que la connaissance des valeurs qu'a le philosophe est son aptitude à mesurer parcourt toute l'œuvre de Platon. » Voir Werner Jaeger, *Paideia*, t. II, Berlin, 1936, chap. IX, note 45.

74. Dans tous les dialogues platoniciens qui traitent de la justice, une rupture intervient à un certain moment et il faut alors renoncer à la démarche strictement argumentative. Dans la *République*, Socrate élude les questions de ses interlocuteurs à plusieurs reprises : la question embarrassante est de savoir si la justice est encore possible dès lors qu'elle est cachée aux hommes et aux dieux. Voir, en particulier, la rupture de 372 a, le thème est repris en 427 d, où Socrate définit la sagesse et l'*euboulia* ; il revient à la question principale en 430 d et analyse la *sôphrosynè*. Il reprend alors la question en 433 b, et il aborde presque aussitôt l'examen des formes de gouvernement (445 d sq.), jusqu'à ce que le livre VII, avec l'allégorie de la caverne, situe toute la discussion à un niveau entièrement différent, non politique. On comprend alors pourquoi Glaucon ne peut obtenir de réponse satisfaisante : la justice est une idée et il faut l'apercevoir, voilà la seule démonstration possible.

75. La meilleure preuve du caractère politique des mythes platoniciens sur l'au-delà est celle-ci : puisqu'ils font intervenir le châtement corporel, ils sont en contradiction flagrante avec la théorie de la mortalité du corps et de l'immortalité de l'âme. Platon était d'ailleurs parfaitement conscient de cette incohérence. Voir *Gorgias*, 524.

76. Voir la *République*, 374 c.

77. C'est ce qui ressort également des mythes de la fin du *Phédon* et du *Gorgias*, dans lesquels on ne trouve pas d'allégories, comme celle de la caverne, où le philosophe dit la vérité. Le *Phédon* traite moins, au premier chef, de l'immortalité de l'âme qu'il ne constitue une « nouvelle *Apologie* "plus convaincante que le discours [de Socrate] présentant aux juges [sa] défense" ». Voir F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, p. 69. Dans le *Gorgias*, qui montre l'impossibilité de « démontrer » qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, le mythe intervient en fin de dialogue comme une sorte d'*ultima ratio*, introduite avec une grande prudence et en laissant clairement entendre que Socrate lui-même ne la prend guère au sérieux.

78. Voir Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, op. cit., p. 41.

79. Les auteurs chrétiens des premiers siècles croyaient tous en une mission du Christ à l'égard du monde souterrain, qui avait eu principalement pour objet de liquider l'Enfer, de vaincre Satan et de libérer les âmes des pécheurs morts, tout comme il avait libéré celles des chrétiens de la mort et du châtement. Tertullien constitue la seule exception. Voir Frederic Huidekoper, *Belief of the First Three Centuries*, op. cit.

[80](#). Dans les visions hébraïques de l'Enfer, on trouve fréquemment ce motif de l'aspiration à mourir. Voir Marcus Dods, *Forerunner of Dante*, *op. cit.*, p. 107 *sq.*

Annexe

La cristallisation

Pour des raisons pratiques, c'est seulement lorsque la lutte est terminée et la victoire acquise qu'il devient nécessaire de dépasser les limitations inhérentes aux faits et à l'information, ainsi que d'élaborer une certaine compréhension des éléments dont la cristallisation⁸¹ a abouti au totalitarisme. Car les éléments ne cessent pas d'exister dès lors qu'un ou tous les régimes totalitaires ont été vaincus. Ce sont par exemple, les constituants mêmes du nazisme qui ont rendu la victoire des nazis en Europe non seulement possible mais si scandaleusement aisée. Si les puissances extra-européennes du monde entier, à qui il a fallu six ans pour vaincre l'Allemagne hitlérienne avaient saisi ces éléments, elles n'eussent pas favorisé le rétablissement complet du *statu quo* en Europe — avec les anciens systèmes politiques des classes et des partis qui continuent comme s'il ne s'était rien passé, à se désintégrer et à préparer le terrain pour des mouvements totalitaires. Et elles n'eussent pas manqué d'accorder toute leur attention à l'accroissement d'une population constituée de réfugiés ainsi qu'à l'extension de l'état d'apatride.

Il paraît peu probable que la recherche instituée puisse parvenir ne serait-ce qu'à cette forme de connaissance qui appréhende, qui n'est pas encore compréhension et ne se préoccupe pas de l'essence du totalitarisme. Les données pertinentes risquent de se trouver enfouies sous une avalanche de statistiques et d'observations, d'un côté, et de disparaître sous l'interprétation, de l'autre, or aucun de ces deux types d'opération ne nous apprend quoi que ce soit sur les conditions historiques ni les aspirations politiques. Seules parlent les véritables sources, les documents,

les discours, les rapports et les matériaux du même ordre, et ce matériel est accessible à tous et n'a pas besoin d'être organisé ni institutionnalisé. Pour les historiens et les politologues, ces sources tiennent un discours qui a un sens ; elles cessent d'être intelligibles uniquement si l'on cherche à en extraire des informations sur le surmoi, l'image du père, la mauvaise manière de langer ou si l'on aborde ces sources avec des stéréotypes immuables comme la petite-bourgeoisie, la bureaucratie, les intellectuels, et ainsi de suite. À l'évidence, les catégories utilisées par les sciences sociales, même si elles sont devenues très stéréotypées, ont plus de chances d'aboutir à quelques intuitions que les notions des psychologues, ne serait-ce que parce que les premières sont tirées du monde réel et non d'un univers fantasmatique. Mais en vérité, cela ne fait malheureusement pas grande différence. Depuis que l'image du père a envahi les sciences sociales et que la petite-bourgeoisie domine les disciplines psychologiques, les différences qui séparent ces deux domaines tendent à devenir négligeables.

Les composantes du totalitarisme en constituent les origines, à condition que par « origines » on n'entende pas « causes ». La causalité, c'est-à-dire le facteur de détermination d'un processus composé d'événements au sein duquel, toujours, un événement en cause un autre et peut être expliqué par lui, constitue vraisemblablement, dans le domaine des sciences historiques et politiques, une catégorie totalement déplacée et source de distorsion. Par eux-mêmes, des éléments ne sauraient causer quoi que ce soit. Ils ne deviennent les origines d'événements que s'ils se cristallisent soudainement en des formes fixes et définies, et à ce moment-là uniquement. Et c'est seulement alors qu'on peut en faire l'histoire à rebours. L'événement éclaire son propre passé, mais il ne saurait en être déduit.

C'est la lumière produite par l'événement lui-même qui nous permet d'en discerner les éléments concrets (à partir d'un nombre infini de possibilités abstraites), et c'est encore cet éclairage qui doit nous guider à rebours dans le passé toujours obscur et équivoque de ces composantes. En ce sens, il est légitime de parler des origines du totalitarisme ou de tout autre événement historique.

Quiconque, dans le domaine des sciences historiques, croit en toute bonne foi à la causalité, récuse du même coup l'existence d'événements

qui, de manière toujours soudaine et imprévisible, modifient toute la physionomie d'une époque donnée. Comme, en l'absence d'événements, il n'y aurait pas d'histoire, mais seulement la monotonie sans vie du même déployé dans le temps, le tenant de la causalité en histoire disqualifie en fait l'objet même de sa discipline. Plus contestable encore est l'idée que la causalité historique implique que la connaissance du passé devrait nous permettre de prévoir l'avenir et que tout ce qui différencie nos compétences du don de prophétie, c'est la regrettable finitude du cerveau humain. Autrement dit, croire en la causalité est la manière qu'a l'historien de nier la liberté de l'être humain qui, selon les sciences politiques et historiques, est la faculté d'instituer un nouveau commencement.

Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (« L'homme, avant lequel il n'y avait personne, a été créé afin qu'il y ait un commencement »), écrit saint Augustin⁸². Selon cet auteur, en qui l'on peut voir à juste titre le père de toute la philosophie occidentale de l'histoire, l'homme n'a pas seulement le pouvoir de commencer, il est lui-même ce commencement. Puisque tout événement survient au cours de l'histoire d'un être par lequel le commencement est advenu au monde et qui est lui-même commencement, les événements sont toujours, et simultanément, la fin de quelque chose qui avait commencé auparavant et le début de quelque phénomène nouveau. Un événement appartient au passé, marque une fin dans la mesure où ses composantes, avec leurs origines situées dans le passé, se trouvent rassemblées en une soudaine cristallisation. Mais cet événement appartient au futur, marque un commencement dans la mesure où cette cristallisation elle-même ne saurait être déduite de ses éléments mais est nécessairement causée par un quelconque facteur relevant du champ de la liberté humaine. L'enchaînement d'occurrences — en toute rigueur, un enchaînement d'événements est une contradiction dans les termes — se trouve interrompu à chaque instant par la naissance d'un nouvel être humain qui apporte dans le monde un commencement neuf. Même l'accomplissement de toute une période ou sa ruine constituent un nouveau commencement pour ceux qui vivent.

Pour cette raison, nous ne connaissons pas d'événement historique à la place duquel il nous soit impossible d'en imaginer un ou plusieurs autres ou qui ne soit pas fonction d'un grand nombre de coïncidences. Il n'y a pas, dans l'histoire, la nécessité que toute historiographie causaliste présuppose, de manière consciente ou inconsciente. Ce qui existe réellement, c'est le

caractère irrévocable des événements eux-mêmes, et l'effectivité poignante qui est la leur dans le domaine de l'action politique ne tient pas à ce qu'ils confèrent à certains éléments du passé leur configuration ultime, définitive, mais à ce que quelque chose d'une incontournable nouveauté a pris naissance. On ne peut se soustraire à ce caractère irrévocable qu'en se soumettant à la suite purement mécanique de la simple durée, où aucun sens n'existe et où rien ne se produit jamais.

L'un des principaux problèmes que l'événement, par sa nature même, pose à l'historien est celui-ci : sa signification paraît toujours non seulement différente de celle des éléments qu'il contient et des intentions qui finalement en produisent la cristallisation, mais elle semble surtout bien plus étendue. Qui pourrait contester que la portée historique de la Première Guerre mondiale est allée bien au-delà des éléments de conflit latents qui ont éclaté au jour, tout comme des objectifs, justes ou injustes, qu'ont pu avoir en vue les hommes d'État concernés. Dans ce cas précis, le facteur de liberté qui a finalement provoqué la cristallisation de ces composantes et causé la guerre apparaît d'une importance si infime qu'il en devient dérisoire. Que la discordance entre « causes et effet » atteigne de telles proportions qu'elle finisse par revêtir un caractère comique, voilà qui constitue l'un des signes distinctifs de l'histoire et de la politique modernes. C'est, au demeurant, l'une des principales raisons qui font que les historiens et les idéologues contemporains ont été si tentés de recourir à une certaine notion de causalité objective ou à quelque croyance superstitieuse en une nécessité, que ce soit celle de la fatalité ou celle du salut. Cependant, il y a toujours un écart de ce type entre, d'un côté, les éléments objectifs et l'action libre des hommes et, de l'autre, l'événement — dans son irrémédiabilité, son originalité et sa polysémie sublimes — et ce décalage s'étend en fait à toute la réalité humaine.

Dans notre vie privée, nos pires craintes et nos plus vives espérances ne nous préparent jamais convenablement à ce qui va réellement se produire, même s'il ne se passe rien d'autre que ce que nous espérons ou redoutions, car dès que l'événement a eu lieu, tout se modifie et nous ne sommes jamais prêts à accueillir l'infini monnayage de ce « tout ». Chaque événement de l'histoire fait donc surgir un paysage inattendu d'actions, de passions et de potentialités neuves dont l'ensemble ne peut se réduire à la somme des intentions délibérées ni au sens des origines en jeu. L'événement lui-même dépasse tous ces éléments parce qu'il nous dit invariablement quelque

chose d'entièrement inédit. L'historien a pour vocation de déceler, dans une période donnée, cette nouveauté imprévue, ainsi que toutes ses incidences, et d'en élucider toute la signification. Il doit savoir que son récit ne comporte pas un début et une fin, mais de multiples commencements et aucune fin. Il doit posséder le sens de la réalité, non pas nécessairement en ceci qu'il aurait un tour d'esprit concret et réaliste, mais dans la mesure où il a l'expérience de ce pouvoir qu'ont toutes les choses réelles, le pouvoir de triompher de toutes nos attentes et de tous nos calculs et de les dépasser. Or comme, à l'évidence, cette propriété irrésistible du réel n'est pas sans lien avec le fait que les hommes, qu'ils soient ou non bien intégrés à la communauté constituée par leurs pairs, ne cessent jamais d'être des individus qu'un certain hasard ou qu'une providence quelconque ont jetés dans cette aventure qu'est la vie sur terre, l'historien serait bien inspiré de garder présent à l'esprit le fait que c'est toujours un être humain singulier qui affronte ce que tous les hommes ont fait et subi, qui doit s'y adapter et s'efforcer d'y inscrire sa propre action.

La tâche de l'historien est d'analyser et de décrire la structure nouvelle qui surgit après l'événement, ainsi que les composantes et les origines de celui-ci. Il s'y emploie en s'aidant de l'éclairage apporté par l'événement lui-même, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il doive ou puisse même comprendre la nature de l'éclairage en question. Rechercher la nature du totalitarisme a cessé d'être une entreprise purement historique — et, moins encore, sociologique ou psychologique ; cette question relève, à strictement parler, des sciences politiques qui, pour peu qu'elles se comprennent elles-mêmes, sont les véritables détentrices des clés qui permettent d'accéder aux problèmes et aux énigmes de la philosophie de l'histoire.

⁸¹. Cette notion de cristallisation se trouve investie par la volonté qu'a Hannah Arendt de distinguer la démarche qui est la sienne, lorsqu'elle tente de rendre compte du phénomène totalitaire, d'autres démarches, généalogiques, causalistes ou simplement historiques. Mais elle n'est pas définie ni thématisée. Le terme est présent dans nombre de ses écrits de la même époque : réponse à la recension des *Origines du totalitarisme* d'Eric Voegelin, in *The Review of Politics*, vol. 15, janvier 1953, p. 78 notamment ; « Les ex-communistes », in *Humanité et terreur*, Paris, Payot, 2017, p. 265 et « Compréhension et politique », in *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2015, p. 199. (N.d.T.)

⁸². En latin dans le texte. Nous traduisons cette citation, récurrente dans l'œuvre de Hannah Arendt, en suivant la traduction anglaise qu'elle en donne ici. Mais l'usage qu'elle fait de cette formulation est peu conforme aux positions

augustiniennes : elle applique à l'homme en général ce qui valait pour le seul Adam. Et le commencement dont parle Augustin est celui d'une série numérique et non celui de la liberté qu'il est loin de concevoir comme initiative. Cette formule fait fonction, dans l'ensemble de l'œuvre d'Arendt, de motif de l'espoir et de l'action après l'expérience totalitaire. *(N.d.T.)*

HANNAH ARENDT
AUX ÉDITIONS PAYOT & RIVAGES

Responsabilité et jugement

La Philosophie de l'existence, et autres essais

Humanité et terreur

La révolution qui vient

La Nature du totalitarisme, suivi de : Religion et politique

Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme

Heureux celui qui n'a pas de patrie. Poèmes de pensée

À travers le mur. Un conte et trois paraboles, précédé de : « Notre enfant » (Martha Arendt)

« La philosophie n'est pas tout à fait innocente » (avec Karl Jaspers)

Politique et pensée

Correspondance avec Karl Jaspers, 1926-1969

Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?

Considérations morales

Le Concept d'amour chez saint Augustin

À propos de cette édition :

Cette édition électronique du livre *La Nature du totalitarisme* de Hannah Arendt a été réalisée le 18 septembre 2018 par les Éditions Payot & Rivages.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 978-2-228-92061-2).

Le format ePub a été préparé par Facompo, Lisieux.



Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.



z-library.se

singlelogin.re

go-to-zlibrary.se

single-login.ru



[Official Telegram channel](#)



[Z-Access](#)



<https://wikipedia.org/wiki/Z-Library>